EX ORIENTE LUX

✸

ВАСУБАНДХУ

АБХИДХАРМАКОША

•

ДХАТУНИРДЕША
ИНДРИЯНИРДЕША

अभिधर्मकोश

धातुनिर्देश

इन्द्रियनिर्देश

ВАСУБАНДХУ

ЭНЦИКЛОПЕДИЯ АБХИДХАРМЫ ИЛИ АБХИДХАРМАКОША

РАЗДЕЛ I
ДХАТУНИРДЕША, ИЛИ УЧЕНИЕ О КЛАССАХ ЭЛЕМЕНТОВ

•

РАЗДЕЛ II
ИНДРИЯНИРДЕША, ИЛИ УЧЕНИЕ О ФАКТОРАХ ДОМИНИРОВАНИЯ В ПСИХИКЕ

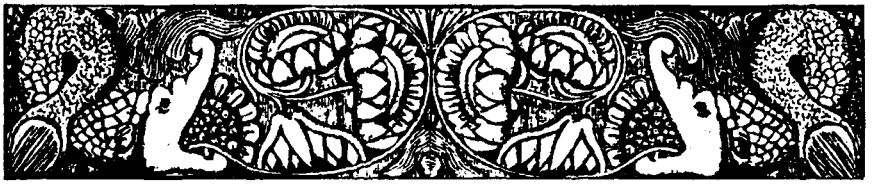
ИЗДАНИЕ ПОДГОТОВИЛИ
В. И. РУДОЙ, Е. П. ОСТРОВСКАЯ

НАУЧНО-ИЗДАТЕЛЬСКИЙ ЦЕНТР
«ЛАДОМИР»
МОСКВА

Перевод с санскрита, введение,
комментарий и реконструкция системы
Е. П. Островской и В. И. Рудого

Оформление
Д. Б. Шимилиса

ISBN 5-86218-280-2



ПРЕДИСЛОВИЕ

Настоящее издание имеет целью предложить отечественному читателю перевод с санскрита одного из самых значительных памятников буддийской религиозно-философской мысли — трактата «Энциклопедия Абхидхармы» (*Абхидхармакоша*)[1]. Этот трактат создан в IV — V вв. крупнейшим систематизатором философских воззрений хинаянских школ учителем Васубандху. «Энциклопедия Абхидхармы» — подлинная сокровищница теоретического умозрения, ибо в ней подводится итог всему, что накопила история буддийской религиозно-философской мысли с момента своего возникновения и в чем она противостояла небуддийским, в частности брахманистским, системам древней и раннесредневековой Индии. Благодаря совершенству в постижении Абхидхармы и всеобъемлющему просветленному сознанию, свободному от аффектов и привязанности к идее личного Я, Васубандху вошел в историю буддийской философии под именем Второго Будды. Созданный им трактат вполне соответствует этому высочайшему духовному статусу: в «Энциклопедии Абхидхармы» с исчерпывающей полнотой изложения и теоретической строгостью анализа представлены основные философские концепции, обусловившие дальнейшее развитие буддийских школ в Центральной Азии и на Дальнем Востоке.

Труд Васубандху принадлежит к избранному, классическому кругу философских первоисточников, которые вплоть до наших дней изучаются в тех странах, где буддийская религия и традиционная культура определяют облик цивилизации. Этот трактат составляет базу высшей философской образованности для просвещенных буддистов всех школ и направлений, поскольку знание его позволяет понять взаимосвязь трех уровней функционирования буддизма: религиозной доктрины, психотехники (т. е. буддийской йоги — совокупности традиционных практик психосоматической регуляции состояний сознания) и собственно философии.

---

[1] Абхидхарма — третий раздел корпуса буддийских канонических текстов, включающий собственно философские трактаты. Способ философствования, развившийся на основе осмысления проблематики этих трактатов, получил наименование «абхидхармика», или «абхидхармистская философия».

Для современного российского читателя, серьезно интересующегося буддизмом и обладающего достаточно высокой степенью гуманитарной культуры, знакомство с фундаментальным трудом учителя Васубандху имеет особую значимость. В настоящее время в России получили распространение дальневосточные (китайская и японская) и центральноазиатская формы буддизма. Относительно классического индийского буддизма эти формы являются производными, исторически более поздними. Они есть результат осмысления и истолкования индобуддийского наследия в терминах и культурных реалиях региональных духовных традиций, ибо иного инструмента для распространения мировых религий человеческая культура не знает. Историко-культурная специфика дальневосточных и центральноазиатских буддийских школ, обусловленная, в частности, и типологическими различиями национальных менталитетов, создает на российской почве иллюзию отсутствия смыслового единства в буддизме, иллюзию приоритета одних его региональных школ и направлений по отношению к другим. Однако буддизм, будучи единственной мировой религией, возникшей в рамках индоевропейской общности (христианство и ислам генетически связаны с ближневосточными этносами), в процессе своего распространения на Дальний Восток и в Центральную Азию не претерпел внутреннего идейного расслоения на ортодоксию и ереси. При всем многообразии историко-культурного оформления ни одна из его школ не претендует на монопольное владение духовной истиной. И здесь закономерно возникают вопросы: почему к разделению на ортодоксию и ереси не приводят те различия, которые реально существуют как между региональными буддийскими традициями, так и между школами внутри этих традиций, почему смысловое единство буддизма, его религиозная доктрина укрепляются благодаря философским диспутам между школами, почему сами эти диспуты являются нормой религиозно-философской жизни?

Ответы на этот круг вопросов можно обрести, лишь обращаясь к философскому наследию исходной индобуддийской традиции, и в первую очередь к «Энциклопедии Абхидхармы», поскольку философия в буддизме выступала высшей формой рефлексии по поводу культуры в целом. Судьба «Энциклопедии Абхидхармы» в Центральной Азии и на Дальнем Востоке — это замечательная и уникальная в своем роде иллюстрация общих закономерностей и региональных особенностей процесса распространения буддизма. Этот труд был дважды переведен на китайский язык — Парамартхой (564—567 гг.), а затем Сюань Цзаном (651—654 гг.), причем последовательность переводов запечатлела два этапа рецепции буддизма на Дальнем Востоке. Перевод Парамартхи зафиксировал ту стадию интерпретации буддийского философского понятийно-терминологического аппарата средствами китайской культурной традиции, которая предшествовала так называемой реформе Сюань Цзана. Для данной стадии была характерна множественность лексических интерпретаций философской терминологии, поскольку каждая из переводческих школ развивала свою традицию истолкования. Сюань Цзан задался целью унифицировать передачу буддийских терминов на китайский язык и тем самым создать нормативный образец перевода санскритских, т. е. исходных буддийских, текстов. Китайские переводчики руководствовались принципом «подбора значений, подходящих по смыслу». При этом они передавали свое понимание буддийских философских идей посредством привле-

чения терминологии, созданной даосами и конфуцианцами. И хотя эта терминология была переосмыслена применительно к изложению буддийских концепций, она неизбежно наложила своеобразный отпечаток на семантику исходного (индийского) мировоззренческого материала. Тибетские переводчики шли иным путем. До прихода буддизма в тибетской культуре философия как форма духовной деятельности не была известна. А это, в свою очередь, означало, что для передачи сложнейших философских представлений был необходим специальный язык, поскольку в естественном языке еще не сложился какой-либо понятийно-терминологический фонд, специальная лексика отсутствовала. Тибетские лотсавы-переводчики в целях передачи буддийской философской терминологии создали совершенно особый формальный язык, приспособленный для трансляции целостной мировоззренческой системы. Суть формализации сводилась к искусственному конструированию морфолого-семантических единиц, взаимно-однозначно соответствующих терминам санскритского оригинала. В истории тибетского буддизма этот новый формальный язык сыграл важнейшую роль: он оказался не только классическим языком перевода, но также и той первичной терминологической основой, благодаря которой начал активно развиваться живой язык тибетской буддийской учености.

Сказанное подводит к мысли о важнейшем значении санскритского оригинала «Энциклопедии Абхидхармы». Санскритский текст содержит исходный философский материал, изложенный в русле исторически сложившейся терминологии, сохранившей смысловую связь с более ранними пластами буддийской традиции, свободен и от каких бы то ни было инокультурных, неиндийских наслоений. Все это открывает возможность глубокого понимания философии Абхидхармы в ее первоначальном виде, понимания природы тех идей, которые на принципиально другой культурной почве лишь по «внешнему» обличью оторвались от своих индийских корней, но по своей концептуальной сути остались неизменными.

Традиция сохранила скупые сведения об истории создания Абхидхармакоши. Известно, что учитель Васубандху преподавал в авторитетном монашеском образовательном центре (университете), располагавшемся в Пурушапуре (современный Пешавар, Пакистан). Он наставлял слушателей-монахов в философии Абхидхармы, излагая ее сообразно разработанной им самим системе. Курс охватывал восемь тематических разделов, каждый из которых изучался в течение года.

То, что Васубандху излагал на лекциях, не было предварительно записано, ибо мощный его интеллект держал это знание в памяти. Учитель выдвигал тезис в специфической лаконичной формулировке (литературная организация ее соответствовала традиционному жанру карики), а затем развернуто комментировал его. По завершении курса слушатели предложили своему наставнику дать письменное изложение «Энциклопедии Абхидхармы» на благо всем, кто стремится к обретению совершенного знания. А поскольку во время лекций возникали и краткие дискуссии, в процессе которых более строго разъяснялись позиции различных школ абхидхармистской философии, то Васубандху при создании рукописи пользовался конспектами своих учеников. Таким образом, в его труде нашли отражение форма и стиль философского диалога, характерные для буддийского университета.

До сих пор остается нерешенной проблема, к какой именно из хинаянских школ принадлежал по своим воззрениям Васубандху. Среди историков буддий-

ской философии существует версия, опирающаяся на махаянское предание, что в более поздний период своей жизни он воспринял от своего старшего брата Асанги идеи махаяны и развивал на этой основе учение о сознании (виджнянаваду). Однако соответствующие этой версии махаянские трактаты, которые традиция приписывает Васубандху, в значительной степени отличаются от «Энциклопедии Абхидхармы» по лексике и стилю изложения материала.

Почему же Васубандху не счел необходимым в этом трактате обнаружить свои философские предпочтения, относительно которых сегодня можно строить лишь более или менее доказательные гипотезы? Думается, что здесь сказалось характерное для просветленного буддиста стремление к отказу от индивидуального начала: Васубандху отодвинул в тень даже то немногое, что неизбежно могло связаться в сознании слушателей с его личностью. Не личная позиция и не личный авторитет наставника должны были главенствовать, а только авторитет высшей мудрости, обретаемой в индивидуальном духовном усилии.

«Энциклопедия Абхидхармы», как упоминалось, состоит из восьми разделов:

I раздел — «Учение о классах элементов». В нем излагается сумма философских представлений о психике как потоке элементарных мгновенных состояний (дхарм), рассматриваются классификации этих состояний.

II раздел — «Учение о факторах доминирования в психике». Он посвящен анализу психических способностей, причин и условий, благодаря которым возможно обретение нирваны, т. е. выход из сансарного существования.

III раздел — «Учение о мире» представляет собой полное изложение буддийской космологии и историософии.

IV раздел — «Учение о карме» разъясняет проблемы причинно-следственных зависимостей, порождаемых деятельностью живых существ.

V раздел — «Учение о потенциальных аффектах». Здесь рассматриваются природа эмоциональности и ее связь с неведением.

VI раздел — «Учение о пути и личности» посвящен буддийской персонологии, т. е. типологии Благородных буддийских личностей.

VII раздел — «Учение о чистом знании».

VIII раздел — «Учение о йогическом созерцании».

Трактат Васубандху завершается Приложением, имеющим вспомогательный характер. Таким образом, содержание его охватывает весь круг проблематики абхидхармистской философии, включая анализ психотехнического опыта (буддийской йоги).

Долгое время санскритский оригинал *Абхидхармакоши* считался безнадежно утраченным, и такие крупные исследователи, как Ф. И. Щербатской, О. О. Розенберг и Л. де ла Валле Пуссен, были вынуждены работать над тибетской и китайскими версиями трактата. «Энциклопедия Абхидхармы» была случайно обнаружена Р. Санкритьяяной в небольшом тибетском монастыре Нгор в 1935 г. Потребовалось около десяти лет, чтобы подготовить и опубликовать подробное палеографическое и археографическое описание рукописи на пальмовых листьях[1].

[1] Abhidharmakoša-Kārikās of Vasubandhu. Ed. by C.V.Gokhale. — Journal of Bombay Branch of the Royal Asiatic Society. Bombay, 1946, vol. 22.

Нам посчастливилось быть первыми, кто обратился к санскритскому оригиналу трактата в целях перевода его на европейский язык. Предлагаемый перевод выполнен с санскритского оригинала, изданного в 1967 г. П. Прадханом[1].

Мы стремились прежде всего к максимально возможной строгости при интерпретации буддийского философского понятийно-терминологического аппарата, мы старались также сохранить, насколько это представлялось реальным по отношению к русскому языку, синтаксис оригинала, адекватно выражающий логическую структуру мысли Васубандху, избегая ее искажений в погоне за гладкостью стиля.

Там, где для полноты высказывания требовалось введение развернутой конъектуры, мы руководствовались традиционной комментаторской литературой, что в ряде случаев оговорено отдельно. Но в принципе не хотелось даже в квадратных скобках добавлять что-либо от себя, поскольку определенный лаконизм, граничащий с конспективностью, — типологическая особенность санскритской философской литературы. Индийская мыслительная традиция основана прежде всего на устной передаче всей полноты смыслов и запоминаний, а письменный текст выполнял функцию конспекта, разъясняющего лишь узловые пункты концепций и значения терминов. Учитывая это существенное отличие индийской мыслительной традиции от европейской, мы снабдили настоящее издание реконструкцией материала, изложенного в каждом из восьми разделов «Энциклопедии Абхидхармы».

Реконструкция имеет две цели. Первая из них — воссоздание смысловой полноты на основе более широких контекстов, образуемых традиционными абхидхармистскими сочинениями и научной буддологической литературой вопроса. Предлагаемые нами реконструкции выполнены в форме, которая сохраняет архитектонику оригинала и ту структуру анализа проблематики, которая имеется в автокомментарии Васубандху. Таким образом, реконструкция — это своего рода интерпретирующее изложение, призванное облегчить понимание инокультурного памятника религиозно-философской мысли. Следует подчеркнуть, что качество понимания текста Васубандху, которое достигнуто нами в процессе исследования, определяется прежде всего уровнем современных знаний о культуре и мыслительных традициях древней и раннесредневековой Индии, кроме того, научной обоснованностью перевода, выполненного нами, а также степенью адекватности позиции интерпретатора в межкультурном диалоге. Последний фактор необходимо отметить особо, поскольку реконструирование философских концепций, возникших в ином историческом времени и в ином ценностно-смысловом пространстве, есть одна из форм диалога культур.

Вторая цель реконструкции состоит в том, чтобы с максимально доступной полнотой выявить достигнутое исследователями понимание текста и отделить, таким образом, понимание (как результат истолкования) от перевода, которому предшествовали такие, в частности, процедуры, как выявление терминологии, установление предметной области значений терминов, анализ связи стилистики памятника со сферой логического синтаксиса. Разграничение понимания текста и перевода, разумеется, не может быть жестким, ибо истолкование и перевод — процесс

---

[1] Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu. Ed. by P.Pradhan. Tibetan Sanskrit Works Series. Patna, 1967, vol. VIII.

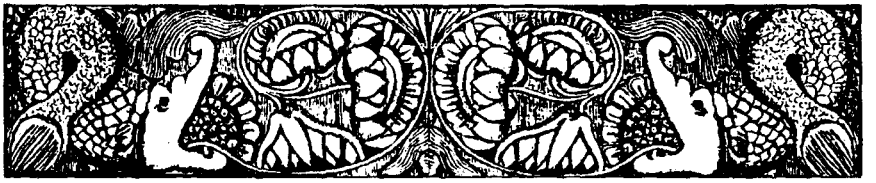
многократного взаимоопосредования. Но все же такое разграничение необходимо, чтобы обнажить для будущих исследователей «Энциклопедии Абхидхармы» весь ход нашей мысли и способствовать тем самым углублению в содержание труда Васубандху, преодолению изъянов и ошибок, которые, к сожалению, неизбежны везде, где научный подход сопряжен с искусством толкования.

Несколько слов о структуре данного тома. Вступительная статья «Введение в буддийскую философию», написанная В. И. Рудым, касается вопросов генезиса буддийской философии, философской интерпретации религиозной догматики, основных направлений проблематики, разрабатывавшихся буддийскими школами в тот период, когда появляются базовые классические трактаты. Наконец, во вступительной статье рассматривается круг проблем, с которыми столкнулись ученые-буддологи, задавшиеся целью исследовать буддийское философское наследие, и в частности «Энциклопедию Абхидхармы». Перевод разделов трактата сопровождается комментарием и, как сказано выше, реконструкцией. Второму разделу предпослана исследовательская статья «Психика в перспективе нирваны», цель которой — связать в сознании читателя анализ материала первого раздела, предпринятый в реконструкции, с общим обзором проблематики второго раздела. В Приложениях содержится Index Verborum, представляющий собой пословную роспись первого и второго разделов трактата. Index verborum необходим для разработки словаря «Энциклопедии Абхидхармы», которым мы и планируем завершить публикацию полного перевода памятника (если причины трансцендентного характера не помешают осуществить это начинание).

Перевод первого раздела Абхидхармакоши, выполненный В. И. Рудым[1], был впервые опубликован в 1990 г. Однако в настоящем издании предлагается новая редакция этого перевода, обусловленная дальнейшим продвижением на пути изучения фундаментального труда учителя Васубандху.

Е. П. Островская, В. И. Рудой

[1] *Васубандху*. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел первый. Анализ по классам элементов. Пер. с санскрита, введ., коммент., историко-философское исследование В. И. Рудого. М., 1990 (Bibliotheca Buddhica, XXXV).



ВВЕДЕНИЕ В БУДДИЙСКУЮ ФИЛОСОФИЮ

I. ГЕНЕЗИС БУДДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

1. РАННИЙ ЭТАП СТАНОВЛЕНИЯ БУДДИЙСКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

Процесс становления и функционирования буддийской философии на Южноазиатском субконтиненте развертывался под воздействием как минимум двух важнейших факторов, обусловивших ее содержательную специфику. Это, во-первых, религиозная доктрина буддизма, т. е. совокупность догматических положений, письменно зафиксированных в Сутра-питаке, первом разделе буддийского канонического корпуса (так называемый Буддийский канон)[1], во-вторых, полемический диалог[2] буддизма с брахманистскими ортодоксальными системами религиозно-философской мысли, пик которого, по-видимому, приходится на IV — VII вв. Для приближения к более адекватному пониманию существа буддийской философии, этапов ее становления, для уяснения тенденций ее развития необходимо проанализировать действие обоих этих факторов. Прежде всего хотелось бы выделить проблему соотношения буддийской религиозной доктрины и философского дискурса, поскольку в религиозно-философских системах Индии именно данная проблема и определяла специфику каждой конкретной системы.

Обратимся к узловым точкам в истории формирования буддизма. Он возникает в середине I тысячелетия до н.э. в русле традиции, тех духовных исканий, которые подвергли радикальной критике веру в абсолютный авторитет вед, характерную для брахманистской ортодоксии, и в итоге привели к выдвижению религиозно-идеологических доктрин, напрямую не связанных с брахманизмом (джайнизм, аджвика).

Наиболее ранние свидетельства, относящиеся к начальным этапам истории буддизма, представлены данными эпиграфики и археологии, которые

---

[1] О составе и структуре буддийского канонического корпуса см. [Lamotte, 1958, с. 163 — 210].

[2] Содержание полемики зафиксировано как в собственно буддийских постканонических текстах логико-дискурсивного уровня (*Абхидхарма-хридая*, *Абхидхармакоша*, *Абхидхарма-дипа*, *Спхутартха-абхидхармакоша-вьякхья* и т. д.), так и в комментаторской литературе практически всех брахманистских религиозно-философских систем.

датируются приблизительно серединой III в. до н.э. Здесь прежде всего следует упомянуть надпись на мемориальной колонне близ Румминдеи (Непал)[1] в честь основателя буддийского вероучения Сиддхартхи Гаутамы из кшатрийского (воинского) клана Шакьев, а также наскальные эдикты императора Ашоки, в которых приводятся названия сутр (бесед-наставлений), изложенных Буддой для преодоления «ложных воззрений»[2].

Эти древние материальные памятники буддийской культуры относятся к тому достаточно длительному периоду, в течение которого буддийская доктрина еще не подверглась письменной фиксации. Однако, как свидетельствуют неканонические источники, уже на этой стадии буддийские монахи осуществляли целенаправленную активную миссионерскую деятельность, излагая и пропагандируя доктрину изустно[3] не только в пределах империи Ашоки, но и в сопредельных землях. Таким образом, буддизм как целостное религиозно-идеологическое движение, стремившееся к экспансии, долгое время существовало вне письменной кодификации своих доктринальных положений, известных как Слово Будды. Период, предшествовавший записи канона, интересен тем, что уже на том этапе в рамках единой доктрины появляются первые школы и направления. В специальной литературе эти школы часто именуются сектами[4]. Однако для правильного уяснения историко-культурного контекста необходимо помнить, что любая школа, причислявшая себя к буддийскому вероучению, характеризовалась полной лояльностью к доктрине. Применительно к буддизму невозможно говорить об ортодоксальных и еретических школах, ибо как религия он уже на раннем этапе узаконил право на интеллектуальную свободу своих приверженцев. Школы не представляли собой еретической рефлексии по поводу доктрины, но первично различались только по толкованию свода дисциплинарных правил для монахов, статуса Будды и духовных перспектив монашества и буддистов-мирян.

Необходимо иметь в виду, что костяк данного религиозно-идеологического движения состоял из монахов, и на всем протяжении истории буддизма, его превращения из общины в конфессию утверждалось, что только монашеская жизнь обеспечивает возможность реализации высших религиозных ценностей учения. Вместе с тем буддийское сообщество (сангха) включало монахов и мирян, что и обеспечивало укоренение буддийской идеологии, ее распространение.

Монахи жили либо общинами (в этом случае они именовались шраваками — «слушающими учение»), либо в полном уединении как отшель-

---

[1] См. [Lamotte, 1958, с. 280 — 281].

[2] См. [La Vallée Poussin, 1930, с. 126 — 133].

[3] [ДА, с. 45 — 47]. См. также [Bloch, 1950, с. 103].

[4] См. [Walleser, 1927; Demiéville, 1932, с. 15 — 64; Bareau, 1955; Lamotte, 1958, с. 571 — 606].

ники (стремясь к идеалу пратьекабудды — «того, кто достиг просветления посредством лишь собственных усилий»). Эти сообщества монахов и отшельников и образовывали собственно сангху[1], сангху в узком смысле, т. е. сообщество ради обретения просветления. Миряне не надеялись на него в этой жизни, но, ведя хозяйственную деятельность, обеспечивающую возможность существования и функционирования монашеской «малой» сангхи, соблюдая положенные мирянину буддийские обеты, рассчитывали обрести благоприятное новое рождение и тем самым пребывали в рамках буддийских религиозно-идеологических представлений.

Будучи элитою сангхи, монахи направляли свои усилия к реализации высшей цели учения — достижению нирваны. Жизнь мирян, их низкий образовательный уровень, не допускавший глубокого понимания смысла учения, привели уже на ранних этапах существования общины монахов и мирян к появлению центробежных тенденций, которые и вызвали раскол на два основных течения — стхавиравадинов и махасангхиков. Этот раскол, происшедший во второй половине IV в. до н.э., и предопределил последующее разделение школ раннего буддизма (хинаяны)[2].

Стхавиравада («учение старейших») объединяла внутри монашеской общины узкую группу далеко продвинутых адептов учения. Они претендовали на обладание «совершенным знанием», или статусом архата (arhant, букв. «достойный почитания», интерпретировался в буддийской прагматике как «победивший врагов» — монах, нейтрализовавший благодаря практике буддийской йоги свои аффекты и тем самым уничтоживший в себе влечение к мирской жизни)[3]. Только в этом главном буддийском смысле стхавиравадины могут и должны рассматриваться как монашеская элита. В их традиции было принято рассматривать Будду Шакьямуни в первую очередь как историческую личность, индивида, чье универсальное значение для буддийской религии обусловлено изложением личного опыта победы над страданием в форме учения, спасающего другие живые существа. Будда, с точки зрения стхавиравады, представлял собой высшее исторически реальное воплощение принципа архатства[4].

Махасангхики (букв. «члены большой общины») объединяли не только значительную часть монашеской сангхи, но и буддистов-мирян, не способных следовать узким путем строжайшей религиозной дисциплины, полностью отдаваться йогическому созерцанию, «духовному деланию». Подчеркнем, что махасангхикам была чужда также идея дискриминации женщин в смысле их духовно-религиозных возможностей.

---

[1] См.: [Dutt, 1940, с. 74 — 86; Conze, 1951, с. 53 — 68].

[2] См. [MV, IV, с. 32 — 34], а также [Demiéville, 1932, с. 36 — 39; Lamotte, 1958, с. 312 — 316].

[3] [Conze, 1951, с. 93 — 95].

[4] Ср. [AN, II, с. 38 — 39; MN, III, с. 6].

Письменные памятники более позднего периода сохранили имя лидера махасангхиков — монаха Махадевы, выходца из купеческой среды, подвергшего сомнению плодотворность абсолютизации принципа архатства и духовных достижений стхавиравадинов[1]. Махасангхики, иными словами, являли собой более демократичное направление, ориентированное на расширение круга последователей вероучения.

В отличие от стхавиравадинов махасангхики рассматривали Будду Шакьямуни как «lokottara», т. е. воплощение духовного принципа, далеко выходящего за пределы обычных человеческих возможностей[2]. Будда при такой интерпретации обретал свое универсальное значение не благодаря достижению архатства, а благодаря тому, что его приход в мир и пребывание в нем после обретения просветления выступали залогом победы других живых существ над страданием. Он представлял собой в большей степени идеал бодхисаттвы, нашедший более позднее выражение в буддизме махаяны[3]. Концепция Будды как lokottara подрывала претензии монашеской элиты стхавиравадинов на исключительность ее духовных преимуществ. И если школа «старейших» ориентировала монашескую сангху прежде всего на достижение состояния архатства, то махасангхики стремились привлечь к буддизму более широкий круг новообращенных и в силу этого выдвигали на первый план те аспекты религиозных ценностей учения, которые были доступны пониманию необразованных слоев древнеиндийского общества.

Первый раскол внутри буддийской общины послужил как бы исторической моделью дальнейших судеб этого мощного религиозно-идеологического движения: стхавиравада заложила ту концептуально-идеологическую основу, на которой вскоре возникла разветвленная система школ хинаяны, а махасангхика через несколько веков трансформировалась в численно преобладающее и по сей день направление буддизма — махаяну, которая прочно утвердилась в странах Центральной Азии и Дальнего Востока.

Историкам буддийской культуры неизвестно, чему в действительности учил своих последователей исторический Будда Шакьямуни, поскольку письменных памятников, синхронных этому периоду, не существует. Однако тексты канонического корпуса, возникшего спустя несколько веков, рассматриваются буддистами как собрание достоверных высказываний, принадлежавших Гаутаме Будде[4].

---

[1] Об этом подробно см. [La Vallée Poussin, 1910, с. 413 — 423].

[2] О концепции «локоттара» см. [Masuda, 1925, с. 18 — 19].

[3] О бодхисаттве в махаянской традиции см. [Har Dayal, 1932].

[4] Четыре «правила установления достоверности» (махападеса) высказываний, приписываемых Гаутаме Будде, вводятся уже в *Дигханикае*: «Прежде всего, о братья, бхиккху (монах. — *В.Р.*) может сказать так: "Я сам это слышал из уст Татхагаты, из его собст-

В оригинале канон дошел до нас только в палийской традиции и получил поэтому в научной буддологической литературе название палийского канона. Эта традиция, отождествляемая со школой тхеравады, представляла собой одно из самых влиятельных направлений буддизма в древней Индии. Но уже в начале I в. до н.э. она была оттеснена на Ланку (Цейлон), откуда затем распространилась на территории Юго-Восточной Азии. Палийский канон стал известен в Европе только в XIX в. и долгое время рассматривался как единственная аутентичная традиция хинаяны[1].

Канон, или Трипитака, состоит из трех относительно автономных, но идейно взаимосвязанных и составляющих единое смысловое целое разделов. Первый из них — Сутра-питака — это собрание бесед-наставлений, ориентированных на самый широкий круг слушателей, о чем свидетельствует известная языковая простота его текстов, темы этих бесед-наставлений ситуационно обусловлены и не связаны какой-либо программной последовательностью. Однако материал этого раздела позволяет реконструировать категориальную структуру буддийской культуры именно как культуры религиозной.

Такая реконструкция базируется на исходном наборе идеологем — ценностно-окрашенных понятий, для которых характерна принципиальная полисемия (множественность значений). Полисемия обусловлена тем обстоятельством, что идеологема употребляется — как в различных текстах, так и в пределах одного текста — в довольно разнообразных смысловых контекстах, логическая связность которых не всегда очевидна, а порою и не может быть обнаружена на уровне здравого смысла, без специальной научной процедуры истолкования. Письменная фиксация Сутра-питаки обнаружила факт неочевидности единства смыслового содержания ведущих доктринальных идеологем. Запись ее неизбежно повлекла за собой развитие интерпретаторской традиции, ибо тенденция превращения буддизма в конфессию требовала установления четких логических связей, обусловливающих внутреннюю непротиворечивость доктрины буддийского вероучения.

венных уст я получил это. Это и есть Дхамма, это и есть Виная, это и есть учение Бхагавана". — Произнесенные слова должны быть полностью поняты и затем сопоставлены с суттами и сравнены с Винаей. Если после такого сравнения окажется, что они не согласуются с суттами и не соответствуют дисциплинарным правилам сангхи, то вы можете заключить: "Поистине, это не слова Просветленного, — они были ложно поняты этим братом". Поэтому вы должны отвергнуть их. Но если они полностью соответствуют суттам и не противоречат Винае, то вы можете заключить: "Поистине, это слова Просветленного, и они правильно поняты этим бхиккху"» [DN, II, с. 124].

[1] К настоящему времени практически все канонические тексты тхеравады изданы «Обществом палийских текстов» (Pali Text Society), основанным Т.В. Рис Дэвидсом в 1881 г.

Второй раздел канона — Виная-питака — представляет свод правил, регламентирующих жизнь членов сангхи. Ядром этого раздела выступает *Пратимокша* — кодекс поведения, предназначенный специально для монахов. Он оговаривает условия принятия монашеских обетов, получение посвящений, фиксирующих продвижение монаха по ступеням йогической практики, и т.п. Важно отметить, что внутри монашеского сообщества буддисты, следуя завету основателя Учения, как правило, не назначали постоянных специальных лиц, ответственных за соблюдение дисциплинарных установлений. Групповое самосознание, выработанное монашеской элитой, не только требовало добровольного подчинения правилам Винаи, но и предполагало готовность к восприятию критики со стороны любого члена сангхи. Об этом свидетельствует наличие особого регламента: дважды в месяц текст *Пратимокши* зачитывался перед монашеским собранием, и там же обсуждались случаи нарушения предписаний, о которых монахи сообщали добровольно[1].

Виная регулировала также взаимоотношение сангхи в целом и ее отдельных членов со светской властью. Однако поскольку Виная прежде всего претендовала на полную регламентацию жизнедеятельности членов общины, то она должна рассматриваться как религиозно-дисциплинарный свод, а уже с учетом этого — и как памятник буддийской социальной и юридической мысли.

Первые два раздела буддийского канонического корпуса проходят в практически неизменном виде через всю историю сангхи, обнаруживая на синхронных срезах лишь незначительные вариации от одной школы к другой[2]. Это объясняется тем обстоятельством, что Сутра-питака и Виная-питака сложились в законченном виде уже на очень раннем этапе — до письменной фиксации. Иначе обстояло дело с третьим разделом канона — Абхидхарма-питакой.

В ранний период истории канонической литературы термином «Абхидхарма» обозначался метод наставления: изложение сутр как иллюстрация соответствующего положения доктрины в совокупности с их логико-дискурсивной интерпретацией[3]. Палийская традиция закрепляет за третьим разделом канонического корпуса семь текстов[4], типологически соответствующих по своему содержанию и строгой терминологичности европейским философским трактатам эпохи раннего средневековья (патристика и ранняя схоластика).

---

[1] В палийском каноническом корпусе свод дисциплинарных правил для монахов занимает весь третий том Виная-питаки. Подробно о складывании Винаи см. [Frauwallner, 1956].

[2] См. [Lamotte, 1958, с. 164 — 197].

[3] Подробнее об этом см. [Horner, 1941, с. 291 — 310].

[4] См. [Lamotte, 1958, с. 199].

Тексты Абхидхарма-питаки представляют собой относительно автономный, собственно философский уровень буддизма. Первоначально эта философия выступала логико-дискурсивной рефлексией на содержание первого раздела канона[1]. Однако темы, разрабатывавшиеся в трактатах Абхидхарма-питаки, гораздо более сложны и многочисленны, нежели темы сутр. Язык этого раздела строг, терминологически точен и рассчитан на достаточно узкую аудиторию, привыкшую иметь дело со специфическим методом абхидхармистского анализа. Это специальный язык, предполагающий наличие развитого теоретического сознания[2].

Если усвоение Сутра-питаки и дисциплинарных разделов Винаяпитаки требовало преимущественных усилий памяти и наклонности к религиозно-догматическому мышлению, то осмысление текстов Абхидхарма-питаки становилось уделом только той части монашеского сообщества, которая непосредственно посвящала себя реализации высшей цели Учения — установки на обретение нирваны. Абхидхарму изучали те монахи, которые занимались йогической практикой направленного изменения состояний сознания, используя технологии психосоматической регуляции его. Для них философские трактаты служили своего рода методологической основой, связующей воедино положения Сутра-питаки и индивидуальную практику буддийской йоги.

Абхидхарма-питака палийского канона доносит до нас философские воззрения тхеравады, которые, как уже отмечалось, долгое время рассматривались в научной буддологии в качестве единственной подлинной формы архаического буддийского философствования, восходящей к основателю Учения и его прижизненному ближайшему окружению (Сарипутта, Моггалана, Каччаяна и др.). Однако изыскания последних десятилетий[3] показали, что кроме этой еще две школы раннего буддизма — сарвастивада (отделившаяся в свое время от стхавиравады) и махасангхика — располагали собственным корпусом канонических текстов. Эти тексты дошли до нас в переводах на китайский и частью тибетский языки, что свидетельствует о глубоком интересе к учениям этих школ за пределами Индии. Сохранились также многочисленные фрагменты отдельных частей канона, в основном Виная-питаки[4], зафиксированных на санскрите, близком к классическому, или гибридном, в первые века нашей эры.

В этой связи становится очевидным, что тексты палийского канона и, в частности, семь трактатов палийской Абхидхармы не являются единст-

---

[1] Об этапах складывания Абхидхармы и ее методах подробно см. [EB, vol. A-Aca, с. 37 — 49].

[2] См. [Frauwallner, 1963].

[3] См. [MPS; GM], см. также [Bareau, 1950].

[4] См. [Banerjee, 1957, с. 28 — 36].

венной аутентичной версией ранних форм учения. Интересно отметить, что, тогда как первые два раздела канона сарвастивады и Виная-питака махасангхиков практически полностью согласуются с палийской традицией, третий раздел — Абхидхарма-питака — совершенно отличен: даже номенклатура трактатов здесь иная[1].

Сравнительный анализ канонической Абхидхармы показывает, что все ее тексты складывались на основе так называемых матрик[2] — классификационных списков терминов, охватывающих всю философскую систему буддизма, как она представлена в данной школе. История составления этих терминологических списков в известной степени вскрывает характер взаимоотношения философии и религии на раннем этапе формирования буддизма как целостного идеологического образования.

Время до окончательной кодификации Абхидхарма-питаки было, как отмечалось выше, периодом устного философствования, цель которого состояла в разработке логико-дискурсивных интерпретаций основных положений буддийской доктрины («вишиттхадхамма» палийской традиции)[3].

При сопоставлении текстов Сутра-питаки и Абхидхарма-питаки отчетливо выявляется обстоятельство, в высшей степени существенное для историко-философского анализа генезиса источников Абхидхармы. Несмотря на определенные различия, обнаруживающиеся при сравнительном анализе трактатов третьего раздела канона в разных версиях, мы имеем дело с некоторым идентичным набором понятий, введенных уже в Сутра-питаке. Этот набор представляет собой конспект доктрины, фиксирующий основные ее положения в виде классификационных списков терминов, снабженных числовой индексацией[4].

Ярким примером этого может служить список терминов, посредством которых в буддийской доктрине раскрывается идеологема «anātman» (отрицание факта существования субстанциальной души — атмана). Ортодоксальным брахманистским представлениям о субстанциальном атмане противопоставлена трактовка индивида как потока моментальных совокупностей элементарных состояний (дхарм), конституирующих психическую жизнь. Такая трактовка индивида фиксируется на доктринальном уровне следующим положением: индивид (pudgala) есть собрание пяти групп (pañca skandha)[5].

Пять групп — это один из трех классификационных терминологических списков дхарм, предполагающий распределение всех мгновенных элементарных состояний по пяти аспектам: материя, чувствительность,

---

[1] См. [Demiéville, 1961].
[2] О матриках подробно см. [Рудой, 1983].
[3] Об этом подробно см. [ADV, с. 22 — 38].
[4] См. [Рудой, 1983].
[5] [SN, III, с. 67 — 68], см. также [VP, I, с. 14].

понятия, формирующие факторы (saṃskāra) и сознание. В данный список включаются только те дхармы, актуализация которых причинно-обусловлена. Пять групп есть способ описания индивида, направленный на полное устранение идеи атмана.

Этот и другие числовые списки, фигурирующие в первом разделе канонического корпуса[1], подвергались долгое время только изустной логико-дискурсивной интерпретации. Традиция такой интерпретации передавалась от учителя к ученику и представляла собой концептуально-семантическую основу толкования сутр, принятую в каждой конкретной школе, причем такая традиция варьировала от школы к школе. К моменту письменного закрепления Абхидхарма-питаки эти укоренившие внутри различных школ традиции приобрели самодовлеющий характер. Возможно, этим и объясняются наблюдаемые несоответствия в различных версиях канона. Письменная фиксация третьего раздела канонического корпуса может рассматриваться как завершающий этап начальной стадии становления собственно буддийской философии. Данная стадия ознаменовалась отчетливым выделением школьных традиций в едином русле буддийской идеологии.

Завершая краткое описание буддийского канонического корпуса, мы должны подчеркнуть, что исследования[2] в области истории становления текстов третьего раздела канона подтвердили положение, выдвинутое отечественной буддологической школой, о несовпадении буддизма как популярной религии и как философской системы[3].

Буддийская религиозная доктрина может быть реконструирована на основе первых двух разделов канонического корпуса. Но такая реконструкция становится возможной лишь при условии знания буддийской философской традиции, вскрывающей внутрисистемные логические связи.

Для исторически адекватного понимания буддизма как неортодоксальной относительно священных ведийских текстов доктрины необходима не только ее реконструкция, но и сопоставление с положениями брахманистской религиозной идеологии, закрепленными в литературе пуран[4].

Идеология брахманизма в «свернутом виде» выражена формулой эквивалентности Атмана и Брахмана, т. е. в сущностном тождестве индивидуальной психической субстанции и субстанции духовно-космической[5]. В ортодоксальных религиозных системах идея этого субстанциального тождества

---

[1] См. [SN, II, с. 140; DN, II, с. 302 — 304].

[2] [Bareau, 1950; Banerjee, 1957; Demiéville, 1961].

[3] См. [Розенберг, 1918, с. 48].

[4] Прежде всего в классических источниках индуизма — *Вишну-пуране, Бхагавата-пуране, Гаруда-пуране.*

[5] Ср. фундаментальные формулы упанишад: «тат твам аси» (ты есть то) и «ахам брахмасми» (я есмь брахман).

обретает свои дальнейшие разработки и спецификации. В целом идеология большинства брахманистских систем базировалась на признании вечного бытия высшей духовной субстанции, по отношению к которой индивидуальная душа в ее конкретной качественной определенности выступала лишь временны́м модусом. Чувственно воспринимаемый мир рассматривался как одна из стадий развертывания космического духовного принципа, который в теистических системах наделялся функцией творящего начала. Религиозный идеал освобождения в индуизме предполагал обретение блаженства через отождествление индивидуального я (ментальной субстанции) с высшим Я как космическим творящим началом.

Именно эти положения и были подвергнуты критике в буддизме, который выдвинул противоположный принцип anitya — anātman — duḥkha[1] (невечное — не-душа — страдание). Этот принцип лежит в основе четырех буддийских догматических положений, признаваемых всеми школами и направлениями буддизма, — четырех Благородных истин.

Учение о четырех Благородных истинах составляет смысловой центр буддийской религиозной идеологии. Первый постулат, выдвинутый основателем доктрины, утверждает тотальность страдания как имманентное, неотъемлемо присущее свойство эмпирического существования[2]. Принцип страдания (duḥkha) в буддийском миропонимании следует интерпретировать максимально широко, не ограничиваясь узкой сферой индивидуальной эмоциональной жизни. Человеческое существование не содержит в себе ничего постоянного. Подверженность жизни людей внешним изменениям и есть та данность, через которую прежде всего познается страдание. Именно поэтому оно определяется не как оппозиция счастью, но через перечисление неизбежных факторов изменчивости. Самый факт рождения есть, согласно первой Благородной истине, факт включения в эмпирический (сансарный) мир, где господствует закон взаимозависимого возникновения нового рождения (prātitya-samutpāda), неизбежное подчинение которому и характеризует страдательное положение живого существа в мире. Закон взаимозависимого возникновения наряду с четырьмя Благородными истинами охватывает всю буддийскую догматику полностью.

Важно подчеркнуть, что истина страдания не обосновывается в буддизме логически. Эта истина может быть дана человеку лишь в акте не-

---

[1] «Появляется ли Татхагата (т. е. Будда. — *В.Р.*) или нет, эта объективная закономерность (dharmatā) остается непреложной, — все причинно-обусловленное (здесь: saṃskāra) невечно... не-Я... страдание» [AN, I, с. 286].

[2] «Вот, о бхиккху, Благородная истина о страдании. Рождение — это страдание; старость — это страдание, болезнь — это страдание; смерть — это страдание. Соединение с неприятным — страдание. Разъединение с приятным — страдание. Недостижение желаемого — страдание... Иными словами, пять групп, основанных на личностном отношении (upādāna), есть страдание...» [VP, I, с. 10].

посредственного ви́дения (daršana)[1]. Акт такого видения знаменует собой первичную, чисто религиозную рефлексию на эмпирическое существование, абсолютно необходимую для вхождения в специфически буддийское миропонимание.

В плане буддийской философии страдание интерпретируется как ведущий методологический принцип, в свете которого только и может быть осмыслена установка сознания на обретение нирваны[2]. Эмпирический мир, атрибутом которого выступает страдание, определяется, согласно доктрине, как сансара — круговорот рождений и смертей, пребывание человека в котором связано с принципиальной неудовлетворительностью существования[3].

Второй постулат буддийской доктрины носит название истины возникновения страдания. Он формулируется таким образом, чтобы непосредственно указать на причины, порождающие страдание, т. е. причины существования сансары[4].

В качестве исходной причины упоминается «жажда» (taṇhā), страстное влечение к переживанию многообразия чувственного опыта, т. е. влечение к пребыванию в сансарном мире. Доктринальное понятие taṇhā (термин палийского оригинала) и содержит весь спектр этих значений. Жажда, следовательно, представляет собой фактор, обусловленный ложным с точки зрения буддизма убеждением в существовании субстанциального атмана, идеей Я, которая искажает ви́дение психической реальности как потока мгновенных элементарных состояний и является содержательной основой эгоцентрированного отношения к миру[5].

В формулировке второй Благородной истины, как она представлена в Сутра-питаке, содержится указание относительно того обстоятельства, что жажда утвердиться в сансарном бытии и обусловливает собой новое рождение. И здесь, безусловно, интересным является то, что буддийская доктрина, включая в себя представление о сансарном существовании как о круговороте новых рождений, пользуется общеиндийским фондом идеологических представлений. Идея обретения новых рождений разделяется всеми индийскими религиозными системами — как ортодоксальными, так и неортодоксальными. Именно этот пункт доктрины и породил многочисленные недоумения исследователей — если буддизм не признает сущест-

---

[1] Подробно о «пути ви́дения» (daršana-mārga) см. [Guenther, 1957, с. 326 — 354].

[2] См. [AKB, I. 7, с. 5].

[3] [AKB, I, с. 5].

[4] «Вот, о бхиккху, Благородная истина о возникновении страдания. Это жажда (taṇhā), обусловливающая новое рождение, сопровождаемая наслаждением и страстью, стремящаяся к удовлетворению то здесь, то там. Это жажда наслаждения, жажда существования, жажда непостоянства (или гибели)» [VP, I, с. 10].

[5] Upādāna. О значении этого понятия см. [AKB, I, 8, с. 5].

вование субстанциальной души, то какая же именно сущность обретает новое рождение?

Буддийская доктрина последовательно проводила принцип anātman (отсутствие души); однако здесь важно отметить, что существует группа терминов, синонимически выражающих идею Я, индивида, личности (pudgala)[1]. Этими терминами, но на правах метафоры и обозначалось индивидуальное сознание как центральный фактор, обусловливающий динамическую целостность психики. Критике же подвергалась эгоцентрированная личностная установка, вследствие которой в убеждениях индивида Я превращалось из словесной метафоры в нечто субстанциальное, вечное и неизменное (ср. атман брахманистских систем). В конечном счете именно такое ложное убеждение в существовании вечного и неизменного Я и указывалось в буддийской доктрине как причина страдания.

Третий догматический постулат — истина прекращения страдания[2] — вводит представление о религиозной прагматике системы — целевой установке на победу над страданием через обретение нирваны. Центральное понятие этого доктринального положения — прекращение страдания (nirodha) есть частичный синоним нирваны, такого состояния, при котором прекращается развертывание причинно-обусловленной психической активности. Этому предшествует обретение совершенного знания, принципиально исключающего иллюзорные субъективные установки, какое-либо неведение (avidyā) относительно сансарного бытия и индивидуальной психики[3]. Прекращение страдания возможно не только посредством знания, но и как результат устранения условий, порождающих развертывание потока мгновенных элементарных причинно-обусловленных состояний (дхарм).

Нужно еще раз подчеркнуть теснейшую смысловую связь между четырьмя Благородными истинами и учением о причинно-зависимом возникновении. Это учение вводит практически полный набор доктринальных понятий, необходимый для описания базисных состояний психики, соответствующих сансарному бытию. На основе концепции причинно-зависимого возникновения и развивается первичный философский дискурс как классификация метапсихологических категорий[4].

---

[1] Логико-дискурсивной интерпретации этой доктрины Васубандху посвящает последний (дополнительный) раздел «Энциклопедии Абхидхармы». См. [АКВ, IX, с. 461 — 479].

[2] «Вот, о бхиккху, Благородная истина о прекращении страдания. Это — устранение жажды путем достижения полного бесстрастия, прекращение желания, отвержение его, освобождение от него, непривязанность к нему (букв. "неоставление места для него")» [VP, I, с. 10].

[3] См. [La Vallée Poussin, 1917; La Vallée Poussin, 1937, с. 189 — 222; Stcherbatsky, 1927, с. 1 — 22; Obermiller, 1934].

[4] Подробное объяснение концепции причинно-зависимого возникновения приводится в третьем разделе «Энциклопедии Абхидхармы» — «Учении о мире» (*loka-nirdeša*). См. [АКВ, III. 27 — 36, с. 137 — 151].

Логика изложения доктринальных постулатов строится с таким расчетом, чтобы подвести адепта к осознанию непреложности обретения Пути (mārga), ведущего к прекращению страдания. И четвертый постулат — истина Пути[1] — касается именно этого предмета. Он известен также под названием восьмеричного Благородного пути. Выдвигаемые здесь положения охватывают три сферы психической жизни и социальной деятельности адепта учения: когнитивную (познавательную) сферу (prajñā), в которой все субъективное, опосредованное аффектами (kleša), подлежит нейтрализации; сферу добродетельного поведения (šīla), включающую наряду с физическими и вербальными поведенческими актами деятельность сознания — тот ментальный импульс, который в конечном счете и ответствен за речь и действия; а также сферу монашеской духовной практики — сферу буддийской йоги — традиционных техник психосоматической регуляции сознания (samādhi)[2]. Таким образом, восьмеричный Благородный путь синтезирует в практическом плане все три аспекта буддийской религиозной идеологии.

Уже отмечалось, что постулаты и закон взаимозависимого возникновения в неизменном виде признавались всеми школами и направлениями в буддизме, и, следовательно, различие между ними лежит не в сфере интерпретации этих догматических положений[3]. Мировоззренческий водораздел между двумя магистральными течениями в русле буддийской идеологии — хинаяной и махаяной — проходит через осмысление ценностной аксиоматики религиозной доктрины, через истолкование общественной значимости буддийских религиозных идеалов.

2. РОЛЬ РЕЛИГИОЗНОГО ИДЕАЛА В ФОРМИРОВАНИИ НАПРАВЛЕНИЙ БУДДИЗМА. СООТНОШЕНИЕ РЕЛИГИИ И ФИЛОСОФИИ

Обратимся к анализу общественной роли тех религиозных идеалов, которые были выдвинуты в буддийской идеологии на этапе активной миссионерской деятельности. Религиозный идеал никогда не рассматривался здесь как некая практически недостижимая абстракция, наоборот, в буддизме он представляет собой определенную нормативно-практическую установку, задающую направление для индивидуальной реализации религиозной цели.

---

[1] «Вот, о бхиккху, Благородная истина о пути, ведущем к прекращению страдания. Это — Благородный восьмеричный путь...» [VP, I, с. 10].

[2] Подробно о классификации элементов «пути» в связи с тремя сферами психической жизни и социальной деятельности адепта см. [Lamotte, 1958, с. 45 — 52].

[3] «Две истины» мадхьямики и «три истины» виджнянавады относятся к сфере логико-дискурсивной интерпретации буддийской религиозной доктрины.

Одновременно с этим религиозный идеал исторически существенно воздействовал на содержательный аспект соотношения религии и философии в рамках различных аспектов буддизма.

Хинаяна (малая колесница, или малый путь), как уже отмечалось в предыдущем разделе применительно к стхавираваде, выдвинула идеал индивидуального достижения нирваны — идеал архата или пратьекабудды. Социальный аспект архатства состоял в придании особой, высшей общественной ценности процессу реализации индивидуального «духовного делания». Именно поэтому утверждение хинаянского направления в Индии происходило в форме элитарного монашеского буддизма, строго отделявшего своих адептов от соприкосновения с повседневной жизнью мирян[1].

В хинаянской традиции в Индии помимо тхеравады и махасангхики выдвинулись по меньшей мере еще две крупнейшие школы, сыгравшие затем большую роль в распространении буддизма за пределами субконтинента — сарвастивада (другое название — вайбхашика) и саутрантика[2].

Первые упоминания о сарвастиваде относятся еще ко времени третьего собора в Паталипутре (III в. до н.э.), и вплоть до заката буддизма в Индии эта школа представляла основную форму хинаяны. Характер миссионерской деятельности последователей этой школы определяется в первую очередь ориентацией на создание новых монашеских сообществ. Важно подчеркнуть в этой связи, что такие выдающиеся буддийские идеологи и теоретики, как Васумитра, Васубандху и Сангхабхадра, больше сделали для распространения именно философских воззрений сарвастивады[3].

Саутрантики — в отличие от сарвастивадинов (вайбхашиков) — возводили к основателю Учения только два первых раздела канонического корпуса и хотя признавали корпус логико-дискурсивных текстов, называемых Абхидхарма-питака, но считали, что это не более чем тематические собрания философских высказываний, рассеянных в Сутра-питаке. Для них Абхидхарма сарвастивадинов была не собственно Словом Будды (buddhavacana), но результатом труда отдельных традиционных ученых (šāstrakāra) и последующих учителей[4]. Поэтому саутрантики не признавали за Абхидхарма-питакой канонического статуса.

Свои религиозно-философские воззрения они строили исключительно на основе сутр. Но сутры не были предназначены, как подчеркивалось ранее, для систематического изложения буддийского религиозного мировоззрения, и потому между ними и трактатами Абхидхарма-питаки не

---

[1] О соотношении хинаяны и махаяны в раннесредневековой Индии см. [Dutt, 1930, в особенности главы I и III].

[2] О становлении и доктринах этой школы см. [Masuda, 1925, с. 66 — 69; Jaini, 1959, с. 50 — 68].

[3] См. [Takakusu, 1904; Frauwallner, 1951; Jaini, 1958].

[4] См. [SAKV, с. 12].

обнаруживались самоочевидные корреляции в употреблении и истолковании терминологии. Главная историко-культурная заслуга саутрантики состояла в разработке принципов установления внутренней логической связности, посредством которых и разрешались противоречия, существовавшие между различными разделами канонического корпуса и философскими трактатами (шастрами)[1].

Преимущественно рационалистическая ориентация представителей хинаянских школ, их жесткое следование реализации идеала архатства и социальная ограниченность вызвали на рубеже новой эры обострение критики со стороны определенной части буддийской общины. Если прежде эта критика не носила систематического характера, то с расширением социальной базы буддизма и вовлечением в это религиозно-идеологическое движение более широких общественных групп реакция на элитарные установки хинаяны обретает развитую и отчетливую форму. К этому периоду относится появление потока махаянских сутр, среди которых следует отметить прежде всего *Саддхармапундарику*, *Ланкаватару*, *Вималакирти-нирдешу* и сутры праджняпарамитского цикла. Эти первые среди множества махаянских текстов были положены в основу канона махаяны, который, однако, так и не был систематизирован[2].

Последователи махаяны видели в этих текстах реализацию глубинного содержания учения Будды. Сравнительно позднее их появление объяснялось носителями традиции как «раскрытие сокровенного смысла в должное время». Махаяна, таким образом, не может рассматриваться нами как типологический аналог европейской религиозной Реформации, поскольку выдвинутые ею положения интерпретировались самими махаянистами лишь как дальнейшая разработка «первично явленной» доктрины (учение о четырех Благородных истинах, двенадцатичленная формула причинно-зависимого возникновения).

Самый термин «махаяна» (великий путь, или большая колесница) означал в первую очередь ориентацию на привлечение к буддийской идеологии предельно широких общественных слоев без принятия монашеских обетов. Более того, эти обеты объявлялись махаянистами чем-то необязательным для достижения просветления. Небезынтересно в этой связи указать и на тот широко известный факт, что именно махаянисты начали впервые употреблять по отношению к своим оппонентам — членам элитарных монашеских сообществ — термин «хинаяна»[3]. Сами же сторон-

---

[1] Поскольку саутрантики наделяли каноническим статусом только сутры первого раздела буддийского канонического корпуса, то во всех случаях расхождения между сутрами и шастрами они прибегали к «правилам установления достоверности» (mahāpadesa). Ср. примеч. 4. с. 14.

[2] [Подробнее см.: Conze, 1951, с. 123 — 125], а также [Conze, 1960].

[3] См. [Conze, 1968, с. 48].

ники пути архатства этим термином в качестве самоназвания никогда не пользовались.

В предыдущем разделе отмечалось, что уже в период оформления махасангхики — исторического прообраза махаяны — на первый план выдвигается интерпретация фигуры основателя Учения как lokottara, т. е. того, кто внеположен чувственно воспринимаемому миру. Будда рассматривается теперь как персонификация универсальной космической истины. Такая трактовка способствовала возникновению концепции трех тел Будды[1]. Историческое лицо — Будда Шакьямуни выступал для махаянистов в качестве воплощения всемирного принципа, смысл которого состоял в том, чтобы «протянуть руку помощи, т. е. изложить истинное учение»[2].

В непосредственной связи с такой интерпретацией находится разветвленная махаянская персонология — учение о типах благородных буддийских личностей, центральный из которых — тип бодхисаттвы. Идеал бодхисаттвы опирается на представления, закрепленные в важнейшей идеологеме махаяны — «великое сострадание» (mahākaruṇā), сделавшей это направление самым популярным в буддийской Азии вплоть до наших дней. Бодхисаттва, согласно махаянским представлениям, — существо, достигшее просветления, но давшее обет не уходить в нирвану и оставаться в сансарном мире ради спасения всех живых существ, вызволения из трясины сансары — бесконечного круговорота рождений и смертей. Махаянская персонология строилась таким образом, что многочисленный пантеон бодхисаттв воплощал в себе различные аспекты совершенств Будды как Дхармакаи (тела Учения). Так, Манджушри олицетворял его мудрость, а Авалокитешвара — сострадание[3].

Критика идеала архатства хинаяны получает дальнейшую разработку в учении о просветлении (bodhi). Любое живое существо, согласно этому учению, обладает потенциальной способностью обрести просветление. Монашеская практика йогического созерцания и праджни (мудрости как различающего знания) — не единственный путь к нирване. Неустанное взращивание добродетелей — безграничной веры, великодушия, готовности к самопожертвованию и т.п. — объявляется махаянистами столь же эффективным способом ее достижения[4]. Такая трактовка реализации цели учения не требовала глубоких теоретических познаний, понимания сложнейших философских концепций буддизма и была весьма привлекательна для членов тех сословий индийского общества, которые в его традиционной варновой структуре не имели на протяжении многих поколений доступа к образованию. Выдвижение на первый план идеала бодхисаттвы

[1] О генезисе концепции трех тел Будды см. [Dutt, 1930, с. 96 — 128].
[2] См. [АКВ, I, с. 1 — 2].
[3] См. [Conze, 1968, с. 67 — 68].
[4] [Dutt, 1930, с. 306 — 307].

расширяло тем самым круг приверженцев буддийского вероучения — ведь в брахманизме (индуизме) религиозное освобождение было доступно только брахманскому сословию.

Логико-дискурсивные интерпретации идеологических установок махаяны разрабатывались в основном двумя ее главными школами: мадхьямикой (шуньявадой) и виджнянавадой (йогачарой). Фундаментальные концепции мадхьямики зафиксированы в первых сутрах праджняпарамитского цикла[1] и сочинениях Нагарджуны[2] (II в. н.э.) и настоятеля монастыря Наланды Арьядевы [3] (III в. н.э.). Религиозно-философское учение ранней виджнянавады представлено в *Ланкāватаре* и *Сандхинирмочана-сутрах*[4].

Махаянская традиция выдвинула из своих рядов несколько поистине выдающихся теоретиков буддизма, не только способствовавших распространению религиозной доктрины, но и внесших серьезный вклад в развитие индийской классической философии и логики, особенно в развитие специфических форм диалектики[5].

Своего расцвета в Индии буддизм достигает в V—VIII вв. н.э. В последующие столетия начинается его постепенный упадок. При данном уровне наших знаний едва ли представляется возможным выделить какую-то одну основную группу причин этого. В литературе вопроса среди факторов, обусловивших угасание буддийского религиозно-идеологического движения на Южноазиатском субконтиненте, указываются следующие: активное возрождение теистических направлений индуистской идеологии; возникновение и широкое распространение популярных форм буддизма, в итоге обесценивших первоначальные религиозные идеалы, понимание глубинного единства которых было невозможно без изучения сложных философских трактатов; наконец, массированные мусульманские вторжения, в результате чего и были уничтожены практически все крупные центры буддийской учености. Названные факторы, безусловно, оказали значительное воздействие, однако они не объясняют, почему в Индии исчезла та идеологическая ниша, в которой процветал буддизм, почему, расширяя свою социальную базу, он утратил способность противостоять натиску брахманистской идеологии, а на это должны были быть внутренние, а не внешние причины. Их место и роль в процессе вытеснения буддизма за пределы Индии в полной мере в научной буддологии еще не раскрыты.

---

[1] См. [Conze, 1960, с. 12].

[2] Помимо «Фундаментальных карик Мадхьямики» [см. ВВ, IV, СПб., 1903] Нагарджуне приписывается более 20 работ по философии мадхьямики, — см. Lindtner, 1982.

Арьядева известен как автор *Чатухшатаки* («Четырехсот стихов [о мадхьямике]»). Подробно о нем см. [EB. Vol.I.Fasc. I, с. 109 — 116].

[4] О письменных источниках виджнянавады см. [Conze, 1951, с. 163 — 165; Conze, 1962, с. 250 — 251].

[5] См. [Stcherbatsky, 1930, vol. I, с. 31 — 40].

Подведем итоги изложенному. Буддийская каноническая литература делится, как было показано, на три раздела, соответствующих трем аспектам или трем уровням функционирования буддизма как идеологического движения. Во-первых, это уровень религиозной доктрины, рассчитанный на восприятие всей буддийской общины в целом, включая монашескую элиту (сангха в узком смысле) и широкий круг буддистов-мирян. Во-вторых, это уровень буддийской йогической психотехники и монашеской дисциплины, что предназначалось исключительно для монашеских сообществ, а позднее и для тех немногих мирян-махаянистов, которые ставили своей целью реализацию религиозной цели учения (идеал просветления). И, в-третьих, это собственно философия. Такая полиморфная структура буддийской идеологии пребывает в коррелятивной связи с тремя разделами корпуса канонических текстов: Сутра-питаки, Виная-питаки и Абхидхарма-питаки.

Школы и направления в буддизме характеризуются полной лояльностью к религиозной доктрине, и в силу данного обстоятельства оппозиция «секта — ортодоксия» неприменима к интерпретации этих идеологических явлений на ранней стадии их функционирования. Доказательством данного положения может, в частности, служить практически полная идентичность двух первых разделов в разных версиях канонического корпуса.

Философский дискурс доклассического периода развивался первоначально как непосредственная рефлексия по поводу положений доктрины, зафиксированных — в конспективной форме — в специальных терминологических списках (матриках). Цель философствования на этом этапе состояла преимущественно в логико-дискурсивной интерпретации доктринальных понятий (идеологем), в упорядочении полисемантических контекстов их употребления в Сутра-питаке. Этап устного философствования завершается кодификацией третьего раздела канонического корпуса — Абхидхарма-питаки, который нетождествен в различных версиях канона. Этот факт объясняется различием логико-дискурсивных интерпретирующих школьных традиций в разных буддийских монашеских сообществах.

Итак, первичная установка буддийского философствования в доклассический период была в основном, выражаясь языком европейской культурологии, герменевтической, истолковательной. Однако уже на этом этапе философский дискурс выделяется в некоторое относительно автономное образование, явление буддийской духовной культуры, не совпадающее по способу мышления и его методам с религиозно-догматическим мышлением. Для прояснения данного положения надо иметь в виду, что реализация религиозно-доктринальных целей была неразрывно связана в монашеских сообществах с практикой буддийской йоги. Эта последняя опиралась на положения Виная-питаки, но не сводилась, однако, только к внешней мона-

шеской дисциплине. Она представляла собой прежде всего набор методов изменения индивидуального сознания (samādhi). Это «духовное делание», хотя оно и производилось в ракурсе религиозной прагматики буддизма, было по своему существу практикой психосоматической регуляции сознания, которая подвергалась теоретическому осмыслению.

Философский дискурс уже на очень ранних стадиях своего становления включает йогу — именно как набор методов работы с сознанием — в круг теоретической рефлексии. Важно отметить, что в различных монашеских сообществах все эти методы работы с сознанием были неодинаковы, сохраняя тем не менее единую направленность, что требовало философских обоснований.

В рамках буддизма начинают складываться основы философской теории сознания, которая становится затем ядром буддийской философии в целом. Если доктрина определяла собой основное русло развития философских идей, то буддийская йога выступала в роли «экспериментальной» системы соотнесения тех либо иных концепций сознания. Философия, обслуживая потребности доктринального и психотехнического уровней системы, формировалась, однако, в соответствии с логикой своего собственного развития и вырабатывала именно философские методы и подходы в рассмотрении проблемы человека.

Соответственно этому процессу уже в классический период появляются собственно философские задачи, не вытекающие непосредственно из потребностей буддийской экзегетики, и этим история формирования буддийского философского дискурса в корне отличается от складывания христианской теологии. Последняя развертывается не самостоятельно, а на уровне религиозной доктрины и в парадигме религиозно-догматического мышления. В классический период буддийская философская мысль концентрирует свое внимание на проблемах эпистемологии и логики не в меньшей, а в большей степени, нежели на задачах унификации семантики доктринальных понятий.

Классический этап развития буддийской философии ознаменовался углубленной полемикой по всем узловым проблемам с брахманистскими религиозно-философскими системами. Эта полемика послужила серьезным стимулом к взаимообогащению философской проблематики и совершенствованию понятийно-терминологического аппарата в противоборствующих системах. Одновременно с этим нарастала относительная автономизация логико-дискурсивного уровня в буддизме. Положения доктрины получают сложнейшую логико-дискурсивную интерпретацию, и эта интерпретация создается не ради более полного уяснения религиозной прагматики, но уже в целях построения единой целостной философской картины мира.

Таким образом, буддийская философская мысль представляет собой относительно автономный уровень функционирования буддизма и может

рассматриваться с известной степенью отвлечения от двух других уровней. Философский дискурс выступает в роли смыслового поля, на которое как бы спроецированы доктринальный и психотехнический уровни системы. И это отчетливо выявляется в истории становления философского понятийно-терминологического аппарата. В свою очередь, доктрина и буддийская йога послужили той основой, на которой и сформировался некоторый набор концепций, общих практически для всех школ и направлений буддийской философской мысли.

II. ИСТОЧНИКИ И СТРУКТУРА АБХИДХАРМЫ

1. ЭТАПЫ ЭВОЛЮЦИИ АБХИДХАРМЫ

После того как в самом общем виде рассмотрен историко-культурный аспект генезиса буддийской философской мысли, необходимо углубиться в область источниковедения и проанализировать этапы становления того специфического стиля философствования, который характерен для периода канонической абхидхармы. Очень важный вопрос, возникающий в этой связи, касается соотношения понятий «сутра» и «абхидхарма». Мы постараемся показать, обращаясь к палийским и санскритским источникам, каким образом в истории формирования буддийского философского дискурса складывается специфическая семантика понятия «абхидхарма», как исторически менялись его объем и содержание.

Эволюция Абхидхармы, составление и последующая фиксация ее текстов могут быть с известной степенью приближения разделены на три этапа.

Первый этап совпадает с периодом первоначального, или раннего, буддизма и восходит к началу V в. до н.э. Второй характеризуется составлением отдельного собрания канонических текстов, независимого от двух более ранних питак — Сутта[1] и Виная. Именно в этот период, охватывающий середину III в. до н.э. — I в. н.э., когда сложились основные направления и школы раннего буддизма (хинаяны), и были созданы фундаментальные тексты канонической Абхидхармы. Третий этап в истории становления абхидхармистской традиции ознаменован появлением многочисленных комментаторских текстов, которые относятся уже к постканонической литературе; этот период (III—IX вв. н.э.) оказался наиболее плодотворным не только в истории буддийской философии, но и индийской философии в целом.

Сравнительное изучение двух первых разделов корпуса буддийского канона (Трипитаки) позволяет установить круг значений и соотношение тер-

[1] Здесь, как и в других разделах, мы придерживаемся палийского или санскритского вариантов написания ключевых слов (терминов) и имен в зависимости от языка используемых источников.

минов «сутра» и «абхидхарма». Это представляется важным, поскольку проливает свет на процесс раннего развития буддийской философской мысли.

Первое каноническое упоминание термина «сутра» встречается в *Махапариниббана-сутте Дигха-никаи*, где Гаутаме Будде приписывается формулировка уже цитированных ранее так называемых четырех фундаментальных правил установления достоверности: «Прежде всего, о братья, бхиккху может сказать так: "Я сам это слышал из уст Татхагаты, из его собственных уст я получил это. Это и есть Дхамма, это и есть Виная, это и есть учение Бхагавана". Произнесенные слова должны быть полностью поняты и затем сопоставлены с суттами и сравнены [с тем, что говорится] в Винае. Если после такого сравнения [окажется], что они не согласуются с суттами и не соответствуют дисциплинарным правилам сангхи, то вы можете сделать заключение: "Поистине, это не слова Просветленного, они были ложно поняты этим братом". Поэтому вы должны отвергнуть их. Но если они полностью соответствуют суттам и не противоречат Винае, то вы можете заключить: "Поистине, это слова Просветленного, и они правильно поняты этим бхиккху"» [DN, II, с. 124].

Этот фрагмент, встречающийся в одной из наиболее важных и авторитетных сутр первой Питаки, в значительной степени способен прояснить проблему аутентичности ряда буддийских текстов, дошедших до нас в оригинале или в тибетских и китайских переводах. Он свидетельствует о том, что уже в V—IV вв. до н. э. существовало несколько не зафиксированных письменно версий собраний сутт и наставлений Винаи и по меньшей мере одна канонизированная. Допустимо предположить, что именно эта версия и была принята как единственно аутентичная на Первом соборе в Раджагрихе[1].

То, что в рассматриваемом фрагменте отсутствует термин «абхидхарма», хотя он и встречается в весьма специальном значении в некоторых других суттах, служит еще одним подтверждением более позднего составления абхидхармистских текстов. Значение терминов «сутта» и «виная» в самой *Махапариниббана-сутте* не дается в явном виде, но более широкий смыслообразующий контекст не оставляет сомнения в том, что эти термины использовались для обозначения собрания наставлений Будды о Дхамме и Винае[2].

Объем и содержание понятий «сутта» и «виная», по-видимому, представляли собой дискуссионную проблему даже в классический период развития буддийской философии — при жизни Буддагхоши (V в. н. э.), крупнейшего теоретика тхеравады — южной буддийской традиции, зафиксированной в палийском каноне. Комментируя *Махапариниббана-*

---

[1] См. [Przyluski, 1926; Bareau, 1955].

[2] О значении этих терминов см. [VP, IV, с. 15].

сутту, он пытается установить объем и содержательное наполнение этих понятий, опираясь на каноническую традицию их употребления (см. [DA, с. 565—566]):

«— Здесь сутта означает Винаю, так как сказано: — "Где это было запрещено? — В Саваттхи, в *Сутта-вибханге*[1]".

— ... сутта означает *Убхато-вибхангу*, тогда как Виная — это *Кхандхака* и *Паривара*. Это определение [неполно, поскольку оно] включает всю Виная-питаку [, но не другие питаки].

— Или же сутта означает Сутта-питаку, а виная — Виная-питаку. Такое определение включает только две питаки, [но не третью, Абхидхамму].

— ... сутта означает Сутта-питаку и Абхидхамма-питаку; виная означает Виная-питаку. Но и это объяснение неудовлетворительно, так как существует множество текстов, которые не включены в понятие сутта, например джатаки, ниддеса и другие (т. е. все тексты *Кхуддака-никаи*. — *В. Р.*).

— ... Суддинатхера, однако, говорит: "Нет ни единого слова Будды, которое не было бы суттой. Сутта означает все три Питаки, тогда как виная [упоминается только отдельно] как средство нейтрализации аффектов... поэтому сутта означает три Питаки, а виная — все, что ведет к избавлению сознания от притока аффектов".

— ... Те же слова, которые встречаются не в традиции сутт, а только в таких неканонических текстах, как *Вессантара* и *Уммага*, или в Виная-питаке и Веддала-питаке, не должны рассматриваться как слова Учителя».

Буддагхоша, приводя значимые контексты употребления понятий «сутта» и «виная», действует в направлении расширения их объема, что особенно хорошо видно относительно понятия «сутта». Сначала «сутта» как термин вводится для обозначения только отдельного раздела Винаи — *Сутта-вибханги*, затем сюда включается и более пространный текст — *Убхато-вибханга*. Расширяя свой объем, это понятие распространяется на Сутта-питаку и Абхидхамма-питаку. Наконец, у Буддагхоши термин обозначает не только три Питаки, но и все, что относится к Дхамме, т. е. учению раннего буддизма. Думается, расширение объема термина могло привести к тому, что сутта как понятие обозначала бы не только Абхидхамма-питаку, но и *Кхуддака-никаю*, которая не упоминается в том разделе канона, где вводятся четыре фундаментальных правила установления достоверности текста. Палийские комментаторы стремились придать понятию «сутта» предельно широкий объем и максимально отвлеченное содержание, с тем чтобы это понятие обозначало все «прекрасно сказанное» (subhāsita) — метафорическое обозначение Дхаммы.

---

[1] Структура текстов Винаи различных школ подробно рассматривается в кн. [Frauwallner, 1956, с. 177 — 185].

Сарвастивадинская версия *Махапаринирвана-сутры* также содержит фундаментальные правила установления достоверности, которые тождественны палийским, за исключением очень важной фразы — «dharmatāṃ ca vilomayanti» [Mps, с. 238].

Термин dharmatā хорошо известен в палийских канонических текстах (см. [SN, I, с. 140; AN, V, с. 2]), поэтому трудно объяснить, почему он опущен в палийской версии *Махапариниббана-сутты*. Поскольку комментарии к санскритскому тексту сутры отсутствуют, не представляется возможным установить, как данные термины трактовались в сарвастиваде.

В этой связи большой интерес представляет комментарий к *Абхидхарма-дипе*, дающий несколько объяснений термина «сутра». В нем, в частности, говорится: «Только та сутра может быть принята [как достоверная], которая изречена Буддой и включена в четыре *агамы* древними учителями Махакашьяпой, Анандой и другими и которая упоминается в суммирующих стихах» [ADV, с. 197]. Это толкование позволяет установить факт употребления понятия «сутра» применительно к *Диргха*, *Мадхьяма*, *Самъюкта* и *Экоттара-агамам*, что соответствует первым четырем никаям палийского канона. Подчеркнем, что в комментарии к *Абхидхарма-дипе* в объем понятия «сутра» не включены Абхидхарма-питака и *Кшудрака-агама* (пал. *Кхуддака-никая*). Это служит еще одним подтверждением того, что данные тексты получили статус канонических в более поздний период[1]. С учетом этого обстоятельства необходимо признать, что сарвастивадины в своей интерпретации понятия «сутра» очерчивают объем данного понятия более строго, нежели это делается в том наборе толкований, который приводит Буддагхоша.

Термин, встречающийся в санскритской версии фундаментальных правил установления достоверности, позднее также был принят тхеравадой. *Неттиппакарана*, неканонический палийский трактат[2], приписываемый в буддийской традиции Махакаччаяне, прямому ученику Будды, наряду с понятиями «сутта» и «виная» содержит также термин «дхармата». Значение терминов, приводимое в этом тексте, отличается от трактовок, принятых в палийских комментариях. Так, в связи с фундаментальными правилами установления достоверности в *Неттиппакаране* говорится: «...эти слова и слоги должны быть сравнены с суттами, сопоставлены с правилами Винаи и согласованы с дхамматой.

— С какой суттой они должны быть сравнены?

— С четырьмя Благородными истинами.

— С какими правилами Винаи они должны быть сопоставлены?

---

[1] В классификации по никаям, принятой тхеравадинами, Абхидхамма-питака включена в *Кхуддака-никаю*. См. [Aṭs, I, с. 65].

[2] В бирманской традиции этот трактат входит в *Кхуддака-никаю*. См. [Winternitz, 1933, с. 106].

— С [правилами] устранения притока аффектов к сознанию ...

— В какой дхаммате они должны быть проверены?

— В учении о причинно-зависимом возникновении» [ADV, с. 26].

Это объяснение примечательно тем, что в нем понятия «сутта», «виная» и «дхаммата» соотносятся не с соответствующей Питакой, а в целом с учением Будды — с доктринальными положениями и положениями психотехнической практики.

Поздняя комментаторская традиция вновь возвращается к старой трактовке понятия «сутта». У Дхаммапалы (V в. н.э.) мы читаем: «Поскольку нет ни одного слова Будды, в котором он не проповедовал бы истину, [в *Неттиппакаране*] сказано, что [понятие] "сутта" означает четыре Благородные истины. В комментариях, однако, утверждается, что [понятие] "сутта" означает три Питаки. Эти два толкования не противоречат друг другу» [ADV, с. 27].

Несмотря на известные расхождения в истолковании объема понятия «сутра», тхеравада и сарвастивада рассматривали фундаментальные правила установления достоверности как критерий того, принадлежит ли тот либо иной текст к Слову Будды. Буддавачана — учение, возводимое традицией к Будде Шакьямуни, было тем гипотетическим наследием, которое связывало воедино различные школы буддизма, независимо от того, принадлежали ли они к хинаяне или махаяне. По всей вероятности, истоки Абхидхармы как раз и следует искать в попытках ранних буддистов установить состав и содержание этого общего учения, одинаково приемлемого для всех школ.

Большой интерес в этой связи представляют отдельные сутты *Дигха-никаи*, содержащие сведения о процессе установления идеологического единства в рамках буддийской общины, о процессе устранения возможности догматических разногласий путем кодификации центральных положений доктрины. Так, во введении в *Пасадика-сутту* говорится, что после смерти главы джайнов Нигантхи Натапутты (т. е. Махавиры Джины) джайнская община оказалась расколотой на две враждующие группы, каждая из которых отстаивала в качестве истинной только свою интерпретацию учения и дисциплинарного устава. Такое положение дел оттолкнуло от обеих этих групп большинство светских последователей. Узнав об этом, ученики Будды — Чунда и Ананда — пришли к Учителю, чтобы узнать, какой должна быть религиозная община. В ответ Будда произнес проповедь о природе совершенной сангхи и закончил ее кратким резюме чисто доктринального характера: «Теперь, Чунда, я раскрыл тебе истины, воспринятые мною в состоянии просветления. Пусть же все бхикшу на регулярных собраниях повторяют их вместе, не допуская разногласий относительно учения, но сравнивают значение со значением, высказывание с высказыванием — с тем чтобы возвышенная Дхамма могла

длиться бесконечно» [DN, III, с. 118—127]. И далее: «Каковы же, Чунда, воспринятые мною истины (dhamma)[1], которые я раскрыл тебе? Это четыре формы реализации внимания (satipaṭṭhānā), четыре праведных усилия (sammappadhānā), четыре способа достижения высшей эффективности (iddhipādā), пять факторов доминирования в психике (indriyāṇi), пять сил (balāni), семь факторов просветления (bojjhaṇgā), восьмеричный Благородный путь (ariyo aṭṭhaṇgiko maggo). Таковы эти истины...» [DN, III, с. 127].

В *Самагама-сутте Маджджхима-никаи* Будда в беседе с Анандой вновь перечисляет тридцать семь дхамм, или основные положения Учения[2], и говорит, что разногласия относительно их понимания недопустимы.

Эти тридцать семь дхамм, зафиксированные в суттах древнейшего пласта Сутта-питаки, обретают в последующей буддийской канонической литературе совершенно особый статус, поскольку во всех последующих школьных традициях они возводятся непосредственно к Будде и составляют сущность его учения (buddhadešanā). При всех обнаружившихся в последующей истории буддизма расхождениях между школами и направлениями эти положения остаются тем общим фундаментом, на котором строится вся система индобуддийской культуры.

Внутри самой Сутта-питаки иерархия сутт не устанавливается, поскольку каждая из них вводит определенный аспект учения, а в совокупности все они образуют то, что в последующей письменной традиции получает название bodhipakkhiya (санскр. bodhipakṣika) dhamma — истины, или фундаментальные положения Учения о просветлении. Списки этих дхамм входят во все основные буддийские сочинения, как хинаянские, так и махаянские[3], и составляют visiṭṭha dhamma, высшую Дхамму, принимаемую всеми школами буддизма. Эта высшая Дхамма послужила одним из главных источников канонической Абхидхармы, отмечая тем самым первый этап формирования корпуса абхидхармистских текстов.

Сравнительное исследование палийских текстов показывает, что число дхамм, входящих в списки bodhipakkhiya, могло варьироваться от пяти в *Самьютта-никае* [SN, V, с. 237—239] до тридцати семи в *Висуддхимагге* Буддагхоши [Vsm. XXII, с. 34—38] и даже до сорока трех в *Неттиппакаране* (см. [ADV, с. 32]).

Большинство буддийских санскритских текстов включают списки, также состоящие из тридцати семи дхарм (см. BHSD, с. 402). Здесь в

---

[1] В этом фрагменте палийский термин dhamma имеет значение элементов, или основных положений учения; ср. [AKB, I, с. 25].

[2] Подробное изложение этих дхамм см. [DB, pt. II, с. 128 — 139].

[3] См. [MP, с. 232]: «Когда все Татхагаты проповедуют Учение, они проповедуют эти тридцать семь дхамм». Согласно *Саддхармапундарика-сутре*, путь Бодхисаттвы также завершается применением на практике этих дхарм [SDPS, с. 299].

ряде случаев можно установить, что инвариантное смысловое ядро этих списков образовано семью дхармами, называемыми «факторы просветления», а остальные дхармы были введены в список позднее. Важно отметить, что единое логическое основание классификации обнаружить невозможно, если пытаться мыслить в привычной аристотелевской парадигме; так, выделяя пять сил и пять факторов доминирования в психике, традиция включает в оба списка одни и те же дхармы. Комментаторы канонической Абхидхармы вполне сознавали своеобразие такой классификации и, чтобы придать системе стройность и непротиворечивость, резко ограничили содержание и объем термина bodhipakṣika dharma, вводя в него десять или одиннадцать дхарм (см., например, [AKB, VI, с. 69] и [SAKV, с. 600]).

Стремление выделить основные положения учения, а затем объединить их в отдельные смысловые группы, удобные для интерпретации — характерная черта многих сутт всех пяти разделов Сутта-питаки. Эта хорошо прослеживающаяся тенденция позволяет выдвинуть допущение относительно факта существования протоабхидхармистской традиции. Именно такая традиция только и могла образовать фундамент, на котором возникают тексты ранней канонической Абхидхармы.

Так, в *Маханидана-сутте* [DN, II, с. 55] подробно рассматриваются двенадцать членов формулы причинно-зависимого возникновения, а *Махасатипаттхана-сутта* [DN, II, с. 290] посвящена детальному описанию четырех форм реализации внимания и четырех Благородных истин. Единственной целью *Бахудхатука-сутты* [MN, III, с. 61] является, по-видимому, задача объединения всех категорий элементов (dhātu), зафиксированных в различных суттах. Здесь наряду с традиционным для раннего буддизма списком восемнадцати категорий элементов мы встречаем описание шести факторов доминирования (indriya) и шести соответствующих им типов объектов (viṣaya или vatthu), а также двенадцати членов цепи причинности, что составляет в сумме сорок две категории элементов бытия.

Вторая группа текстов включает сутры, которые дают детальное изложение учения и суммирующих стихов (nidāna-gāthā).Этот тип текстов представлен сутрами цикла Vibhaṇga (букв. «разделение») *Маджджхима-никаи* [MN, III, с. 201—257]. Сюда входят *Чулакамма-вибханга*, *Махакамма-вибханга*, *Шалаятана-вибханга*, *Уддеса-вибханга*, *Арана-вибханга*, *Сачча-вибханга* и *Даккхина-вибханга*.

Семантика термина vibhaṇga довольно широка. В чисто логическом контексте это ключевое слово означает разделение, распределение или классификацию, однако в ряде контекстов он может иметь значение экстраполяции и расширения объема понятий. В этой связи интересно отметить, что второй трактат палийской канонической Абхидхаммы известен

под названием *Вибханга* и представляет собой расширение круга значений и углубление экспликации дхамм как явлений сознания, списки которых вводятся в *Дхаммасангани*.

Метод описания буддийского учения и определения основного круга понятий, характерный для сутр цикла Вибханга, представляет собой аналог того метода, который мы обнаруживаем в раннеабхидхармистских текстах. Однако кроме использования этого довольно архаичного метода в сутрах данного цикла можно выделить две уже собственно абхидхармистские функции — объединение дхамм по определенному принципу и расширение круга значений ряда ключевых слов, которыми обозначаются дхаммы в традиции тхеравады. Таким образом, анализ техники мышления, отразившейся в логических формах, позволяет выделить второй этап в развитии канонической Абхидхармы.

Третья группа текстов Сутта-питаки представляет собой номенклатуру и систему дескриптивных определений ряда специальных терминов. Так, в *Дхату-самьютте* [SN, II, с. 140—177] вводится большинство категорий элементов бытия (dhātu) и дается их традиционное описание; *Кхандха-самьютта* [SN, III, с. 1—180] включает детальное перечисление и анализ всех групп элементов (khandha), а в *Шалаятана-самьютте* [SN, IV, с. 1—172] подробно рассматриваются источники сознания (āyatana) в контексте концепции трех всеобщих свойств сансарного существования: его изменчивости (anicca), принципиальной неудовлетворительности (dukkha) и бессубстанциальности (anattā). Подчеркнем, что здесь речь идет только о психике в ее сансарном модусе, а не о внешнем мире как таковом. *Махавагга*, последний раздел *Самьютта-никаи*, вновь возвращает нас к анализу тридцати семи дхамм, представляющих основные положения учения о просветлении.

Однако из всех книг Сутта-питаки (если не считать два протоабхидхармистских текста *Кхуддака-никаи*: *Уддеса* и *Патисамбхидамагга*) к канонической Абхидхамме наиболее близка *Ангуттара-никая*. Это возможно утверждать прежде всего потому, что в ней присутствует специфическая методика разработки особых числовых списков, которая характерна именно для Абхидхаммы. Дхаммы, рассеянные по разным сутрам других *никай*, снова вводятся в *Ангуттаре*, но это делается в рамках числовых списков, которые различаются по количеству элементов. А сами эти числовые списки представляют собой практически полный аналог абхидхармистских матрик[1].

Анализ текстов Сутта-питаки обнаруживает четкую тенденцию ряда сутр к объединению и классификации, а в некоторых случаях и к интер-

[1] Отметим, что семантика этого термина в значительной степени близка значению латинского слова matrix (матрица).

претации основных положений учения Гаутамы Будды. Некоторые из этих сутр представляют не прямые слова Учителя, а их толкование, разработанное его главными последователями — Сарипуттой, Моггаланой и другими на основании своеобразного синопсиса дхамм, который, согласно преданию, разработан самим Буддой. Эти дхаммы, или центральные положения Учения, представлены списками буддийских терминов, определение семантики которых и составляет одну из основных функций Абхидхармы.

Четвертая группа текстов Сутта-питаки отмечает новый этап в становлении собственно абхидхармистской литературы. Сюда следует отнести прежде всего последние сутры *Дигха-никаи*: *Сангити-суттанту* и *Дасуттара-суттанту*, а также *Экоттара-сутру Диргха-агамы*, сохранившуюся только в китайском переводе[1]. Все эти сутры представляют собой номенклатуру терминов, распределенных по числовому принципу.

Сангити-суттанта начинается рассказом о смерти Нигантхи Натапутты и о последовавшем за ней расколе в общине джайнов. Сарипутта сообщает об этом сангхе в присутствии Будды и заканчивает свое повествование словами: «...но для нас, друзья, эта Дхамма, высокое Учение, была установлена Просветленным. И все мы будем повторять ее в согласии, но не во вражде и спорах — с тем чтобы эта благородная жизнь могла продолжаться бесконечно для блага и счастья всех богов и людей» [DN, III, с. 210—211]. За этим введением следует список 227 дхамм, представляющий числовую последовательность единиц, двоек, троек и т. д., кончая десятками. Числовые ряды в *Сангити* крайне неравномерны: один ряд включает только одну дхамму, 33 ряда — две, 60 рядов — три, 49 рядов — четыре, 26 рядов — пять и т. д. В конце каждого числового раздела повторяется призыв «вместе повторять эти дхаммы» и не допускать разногласий в их понимании.

Последняя сутта *Дигха-никаи* — *Дассуттара-суттанта* — имеет более строгую, чем *Сангити*, структуру. Однако в ней отсутствует введение, и текст начинается непосредственно с заявления Сарипутты о том, что он изложит группы дхамм от единицы до десяти. Классификация групп здесь основывается не только на их числовой последовательности, но и на сущностных характеристиках. Каждый из числовых рядов *Дассуттары* (всего их десять) включает по десять дхамм, откуда, по-видимому, и возникло название самой сутры.

Сравнение этих сутр с числовыми списками Абхидхаммы, приводимыми в начале *Дхаммасангани*, обнаруживает почти полный их параллелизм. Так, *Суттанта-матика* абхидхаммического текста включает 42 пары дхамм, 32 из которых буквально совпадают со списком *Сангити-*

[1] См. [Przyluski, 1926, с. 103].

суттанты. Ряд элементов tikamātikā (таблицы, построенной по тернарному принципу классификации свойств) *Дхаммасангани* представляет аналог дхамм, классифицированных по трем типам свойств как в *Сангити-*, так и *Дасуттара-суттантах*.

На абхидхармистский характер этих сутр в свое время обратил внимание еще Т. Рис-Дэвидс, отметивший, что их структура, а также почти полное отсутствие повествовательности делают их скорее частью Абхидхамма-питаки, чем Сутта-питаки[1]. Это интересное наблюдение подтверждается и тем фактом, что *Сангити-суттанта* лежит в основе одного из семи канонических текстов санскритской Абхидхармы — *Сангити-парьяя*, сохранившегося только в китайском переводе. В буддийской экзегетической традиции авторство упомянутых сутр и *Сангити-парьяя* приписывается Сарипутте — «Полководцу дхаммы», как его называют раннебуддийские тексты[2]. Сарипутта (Шарипутра) предстает в них носителем аналитического познания (paṭisaṃbhidā [Aṭs, с. 16]) или мудрости, что характеризует внутреннюю сущность Абхидхаммы.

До сих пор мы рассматривали абхидхармистскую тенденцию первой Питаки в аспекте выделения фундаментальных положений Учения. Эта тенденция в Сутта-питаке сводится главным образом к классификации дхамм по отдельным группам проблематик: Khandha — группа причинно-обусловленных дхамм, āyatana — источники сознания, dhātu — классы элементов, indriya — факторы доминирования в психике, sacca — истины, paṭicca-samuppāda — взаимозависимое возникновение, jhāna — йогическое сосредоточение, magga — путь и т. д.

Другой аспект Абхидхаммы раннего периода представлен детальным анализом дхамм по ряду составляющих факторов. Метод такого последовательного анализа характеризует все тексты Сутта-питаки. Так, *Дхамма-чаккха-ппаваттана-сутта* («Сутра поворачивания колеса Учения») — первая проповедь, произнесенная, по преданию, Буддой, сводится в конечном счете к анализу психики эмпирического индивида (puggala) в соответствии с классификацией дхамм по пяти группам (khandha), причем эти группы рассматриваются далее в аспекте трех форм времени (прошедшего, настоящего, будущего), внутреннего и внешнего, грубого и тонкого, обыденного и благородного, близкого и далекого, видимого и невидимого и т. д.

Согласно раннебуддийской традиции, само содержание состояния просветления Гаутамы Будды сводится к актуальному постижению внутренней природы закона взаимозависимого возникновения — двенадцати взаимообусловливающих причин, действие которых в течение цикла чело-

---

[1] См. [DB, pt. III, с. 199].

[2] Подробно о Сарипутте см. [Migot, 1954, с. 416].

веческой жизни приводит к обретению нового рождения. В широком космологическом контексте анализ этой двенадцатичленной формулы привел к выявлению трех всеобщих свойств существования — anitya (невечности), anātman (отсутствия души) и śūnya (бессубстанциальности). Именно такая позиция отличает буддизм от других систем индийской мысли[1].

Изложение этих в высшей степени своеобразных доктрин получило в канонической литературе название sāmukhaṃsikā dhamma-desanā — благородная проповедь в противоположность anupubbikā dhamma-desanā — последовательной проповеди этики и морали [VP, I, с. 15]. Именно знание этих высших дхамм (доктрин), трактуемое как глубочайшее, тонкое, трудное для постижения, выходящее за пределы словесного обсуждения и открытое только мудрым, и рассматривается в качестве содержания состояния высшего просветления.

Последовательный анализ дхарм представляется, таким образом, второй характерной чертой Абхидхармы.

В этой связи интересно отметить фрагмент из Виная-питаки, в котором говорится, что бхиккху, не способный наставлять абхидхамме и абхивинае, не может принимать участие в посвящении ученика (bhikkhunā na upasaṃpādetabbaṃ [VP, I, с. 64]). Определяя значение этих двух терминов, Буддагхоша говорит: «Абхидхамма означает разделение дхамм на материю и сознание (rūpacitta). Абхивиная означает здесь всю Виная-питаку» [VP, V, с. 990]. Комментарий Буддагхоши очень важен для определения функции и метода Абхидхаммы. Она есть различение, разделение, классификация или анализ, характеризующие ее метод (abhidhammanāya). Не этика и созерцание, как в общем изложении Дхаммы, и не взращивание добродетелей, как в наставлениях Винаи, а различение материального мира, с одной стороны, и сознания и его содержаний — с другой, различающее постижение факторов, конструирующих психическую жизнь, ее поток — вот что составляет предмет Абхидхармы.

Санскритская традиция сарвастивады приписывает Абхидхарме ту же самую функцию. Васубандху определяет ее как amalā prajñā — чистую мудрость — и интерпретирует ее далее как dharmāṇāṃ pravicaya — анализ, или различение дхарм [AKB, I, 2]. Таково первичное значение термина «Абхидхарма», и лишь в производном смысле он обозначает также тексты Абхидхарма-питаки, третьего раздела буддийского канонического корпуса, поскольку они способствуют достижению высшей мудрости.

Состояние просветления в абхидхармистском толковании — это не что иное, как различающее постижение дхарм, их анализ как материи и

[1] Эта концепция бытия в буддизме содержит несомненные элементы диалектики. Ср. [Conze, 1962, с. 34 — 39].

сознания (см. [Aṭs, I, с. 78—79]). Именно с этой целью Будда и проповедует Абхидхарму своим последователям [АКВ, I, 3]. Таким образом, изучение Абхидхармы — необходимая составляющая на пути обретения совершенного знания, т. е. достижения статуса архата.

2. СТАНОВЛЕНИЕ ЧИСЛОВЫХ ТЕРМИНОЛОГИЧЕСКИХ СПИСКОВ (МАТРИК)

Как уже отмечалось выше, для раннего буддизма было характерно стремление сгруппировать основные понятия учения (visiṭṭhā dhammā) в особые числовые списки, называемые mātikā (санскр. mātṛkā). Первоначально это было, по-видимому, связано с мнемотехникой древнейшей буддийской традиции, располагающей только двумя Питаками — Сутта и Виная, но не Абхидхармой в собственном смысле[1]. Множество понятий, введенных в различных беседах и наставлениях, не обнаруживало на первый взгляд целостной системы, и запоминание их, не говоря уже о толковании, было связано с большими трудностями. Наиболее простой и целесообразной формой сохранения и запоминания этих базовых понятий, образующих в своей совокупности Слово Будды, и явились их суммарные списки, построенные по числовому принципу. Такие списки есть матрица учения, его краткий конспект. Становление традиции толкований этих списков и породило каноническую Абхидхарму.

Буквально ключевое слово mātṛkā (mātika) означает «мать», и Ж. Пшылуски в своем переводе китайской версии *Ашока-аваданы* часто передает этот технический термин как «мудрость-мать», основываясь на его китайском эквиваленте[2].

Тексты палийского и санскритского (сохранившегося только в китайских и тибетских переводах) канонов дают богатейший материал, позволяющий с высокой степенью достоверности реконструировать процесс создания таких суммарных числовых списков.

На первом этапе ранние абхидхармисты (mātika-dhāra) пытались выявить и чисто механически объединить все наиболее важные понятия учения, встречающиеся в различных сутрах. Один из древнейших списков такого рода представлен в *Сангити-сутте Дигха-никаи*, где собраны и расположены в числовой последовательности самые разнородные понятия Дхаммы. Однако такая попытка систематизации разнородных понятий оказалась совершенно неплодотворной применительно к задаче изложения и объяснения Учения. Это осознается носителями традиции почти сразу же, о чем свидетельствует тот факт, что́ уже в ранних пластах Сутта-

---

[1] См. [Lamotte, 1958, с. 197; Bareau, 1950, с. 69 — 95].

[2] [Przyluski, 1926, с. 45].

питаки мы встречаем относительно краткие списки близких по значению понятий. Примером такого списка, включающего большое количество дхарм, характеризующих сансарное существование, служит матрика из *Огхавагги* [SN, IV, с. 57—60], которая воспроизводится затем с некоторыми добавлениями в собственно абхидхармистских текстах [Dhs, с. 7 и сл.].

Особое значение для реконструкции протоабхидхармы представляют те списки, в которые включены идеологемы и базовые понятия, характеризующие ранний буддизм как относительно целостную смыслообразующую систему. Говоря о базовых понятиях, следует отметить прежде всего пять групп (skandha), двенадцать источников сознания (āyatana) и восемнадцать классов элементов (dhātu). Иногда наряду с пятью группами перечисляются и пять «групп привязанности» (upādānaskandha), а наряду с восемнадцатью классами элементов — шесть элементарных субстанций. Подобного рода списки представляют собой первую попытку систематизации и классификации дхарм, т. е. первичную концептуализацию материала, и на них полностью опирается *Панчаскандхака*[1].

Все эти матрики, излагаемые устно, служили кратким конспектом, который подлежал дальнейшему разъяснению. Традиция устного разъяснения базовых понятий не являлась, однако, особенностью только буддизма, она была характерна и для ортодоксальных брахманистских систем индийской религиозно-философской мысли. Позднее матрики были закреплены письменно, что и позволило выявить структуру проблематики канонической Абхидхармы раннего периода.

При изложении учения списки дхарм всегда помещаются в начале текста. Затем следует обсуждение отдельных дхарм в той последовательности, в которой они расположены в списках. Объяснения на первом этапе сводятся, как правило, к подробнейшим перечислениям и описаниям (см., например, [Dhs, с. 271]), и только постепенно «знатоки матрик» осваивают теоретические формы мышления, переходя к дефинициям. Этот наиболее ранний способ изложения был сохранен и тогда, когда начали развиваться собственно абхидхармистские теоретико-понятийные концепции. Так, данный способ отчетливо прослеживается даже в *Дхатукая*, трактате канонической Абхидхармы, представляющем собой одну из первых попыток систематического изложения психологической концепции. Как справедливо отмечает Э. Фрауваллнер, такой способ изложения типологически сходен с жанром сутр брахманистских религиозно-философских систем. Но брахманистские сутры, для которых характерна предельная лаконичность и содержание которых разъясняется лишь в

[1] Об этом «промежуточном» для абхидхармической традиции тексте см. [Frauwallner, 1963, с. 20 — 36].

комментариях, не имеют прямого аналога в буддизме, поскольку буддисты располагали матриками[1].

Наряду с этим простейшим способом объяснения списков основных понятий уже довольно рано в истории литературы Абхидхармы встречается и другой способ интерпретации. Он сводится к установлению списков свойств и анализу соответствующих дхарм в плане наличия или отсутствия того либо иного свойства. Первоначально такие списки свойств состояли, по-видимому, только из бинарных групп, образованных по принципу оппозиции, например:

rūpi	(материальное)	arūpi	(нематериальное)
sanidaršanam	(видимое)	anidaršanam	(невидимое)
sapratigham	(оказывающее сопротивление)	apratigham	(не оказывающее сопротивления)
saṃskṛtam	(причинно-обусловленное)	asaṃskṛtam	(необусловленное)

Списки этого бинарного типа, однако, не исчерпывали полностью все классификационные возможности, открываемые абхидхармистской системой, и были дополнены поэтому списками свойств, построенными по тернарному принципу, например:

atītam (прошедшее)	anāgatam (будущее)	pratyutpannam (настоящее)
kušalam (благое)	akušalam (неблагое)	avyākṛtam (неопределенное)
daršanaheyam (устранимое посредством ви́дения)	bhāvanāheyam (устранимое посредством практики)	aheyam (неустранимое)

Одновременное применение этих двух принципов (новое для древнеиндийской мыслительной традиции в целом) к описанию известных множеств дхарм позволило ранним абхидхармистам создать закрытую классифицирующую систему, исключающую возможность экстраполяций. Иными словами, свойства, установленные относительно дхарм, перечисленных в каком-либо конкретном тексте или наборе текстов, не могли быть отнесены к другим дхармам, не перечисленным в данном тексте.

Интересно отметить, что раннебуддийские тексты не дают определение термина mātṛkā. Его описание встречается только в Ашока-авадане и Винае муласарвастивадинов и совпадает почти полностью: «...она (mātṛkā) проясняет основные моменты того, что должно быть познано (jñeya). Так, она включает объяснение четырех форм актуализации внимания

[1] Там же, с. 61.

(smṛtyupasthāna), четырех праведных усилий, четырех путей к достижению особой психической силы (ṛddhipāda), пяти факторов доминирования в психике, пяти сил, семи факторов просветления (bodhyaṅga), восьми этапов Пути, четырех видов различающего знания и двух видов сосредоточения (samādhi)»[1]. Исследования Э. Конзе показали, что тот же самый список с многочисленными дополнениями в конце занимает значительное место в сутрах *Праджняпарамиты*[2].

В поздней канонической традиции матрика, толкуемая как алфавит, т. е. набор элементов, из которых складывается значение текста, выступает синонимом Абхидхармы. Так, Асанга пишет: «Абхидхарма — это алфавит всех [сутр], который выделяет основные проблемы в тексте сутр и объясняет значение текста...» И далее: «... слоги не могут быть выражены без алфавита. По аналогии с этим сутры, не определяемые таким алфавитом, не имеют очевидного, выраженного значения. Напротив, сутры, определяемые таким алфавитом, имеют очевидное, проявленное значение. Поэтому она [Абхидхарма] называется матрика»[3].

Матика в палийской традиции — это таблицы абхидхармистских проблематик, зафиксированные в *Дхаммасангани*, первом трактате Абхидхамма-питаки. Уже в самом начале текста даются две матики — тернарная и бинарная, которые классифицируют известные наборы дхамм по трем или двум взаимоисключающим признакам.

Первая матика включает две триады дхамм, причем уже исходное деление строится по трем свойствам: kusala — благое, akusala — неблагое и avyākata — неопределенное. Распределение дхамм в схеме основывается на принципе диагностики дхамм по трем непересекающимся наборам — каждая дхамма определяется одним и только одним заданным таблицей свойством.

Вторая — бинарная — матика подразделяется на две части: Abhidhamma-mātikā и Suttanta-mātikā. Первая часть состоит из ста пар, разделенных на тринадцать групп. Десять из этих групп называются gocchaka (букв. «скопление») и описывают десять типов аффектов (kilesa) и дхаммы, которые подвержены притоку аффектов. Остальные три группы представляют подробную классификацию дхамм по двум взаимоисключающим признакам. Большое число пар первой группы характеризуют взаимосвязь сознания (citta) и элементарных явлений сознания (cetasika). Первые девять пар третьей группы полностью заимствованы из тернарной матрики, а последняя пара (конфликтное и неконфликтное) как бы завершает характеристику набора свойств нематериальных дхамм.

---

[1] См. [Rockhill, 1884, с. 160; Przyluski, 1926, с. 45].
[2] См. [Conze, 1960, с.12].
[3] См. [Wayman, 1961, с. 33, 45].

Второе подразделение схемы парных свойств бинарной матики называется suttanta-mātikā. Оно содержит список 42 пар дхамм, характеризующих такие фундаментальные категории буддийской догматики, как sīla — добродетель, samādhi — йогическое созерцание и diṭṭhi — ложные воззрения.

Уже отмечалось, что 32 из 42 пар выступают полной аналогией парных дхамм, перечисляемых в *Сангити-суттанта Дигха-никаи*. В этой связи представляется вполне вероятным, что само название suttanta-mātikā было непосредственно заимствовано из этой сутры *Дигха-никаи*[1].

К сожалению, мы не располагаем оригинальными матриками санскритских буддийских школ и направлений, если не считать более поздние матрики *Праджняпарамиты*. Тем не менее сравнительное исследование постканонических текстов Абхидхармы позволяет с достаточной степенью достоверности реконструировать некоторые числовые списки. *Абхидхарма-самуччая* Асанги, представляющая виджнянавадинскую школу махаяны, *Абхидхарма-дипа* неизвестного автора, принадлежащего к школе строгой вайбхашики (сарвастивады), и прежде всего *Абхидхармакоша-бхашья* Васубандху содержат почти идентичные списки дхарм и их свойств, соответствующие матикам палийской тхеравады.

В первой главе *Абхидхарма-самуччаи*, посвященной анализу таких базовых понятий, как skandha — группы, āyatana — источники сознания и tri-dharmapariccheda [Asm., с. 1] — классы элементов бытия, Асанга рассматривает большинство дхарм списка виджнянавады. Метод его аналогичен методу палийской Абхидхаммы и строится по катехизисному принципу: сначала вводится вопрос, какие дхаммы обладают такими-то свойствами, а затем следует их перечисление.

Ниже приводится список свойств, последовательно выделенных по первой главе *Абхидхарма-самуччая*:

dravyamat	(реальное)	prajñaptimat	(номинальное)
paramārthasat	(абсолютное)	saṃvṛtisat	(относительное)
jñeyam	(познаваемое)	vijñeyam	(непознаваемое)
rūpi	(материальное)	arūpi	(нематериальное)
sanidaršanam	(видимое)	anidaršanam	(невидимое)
sapratigham	(противодействующее)	apratigham	(непротиводействующее)
sāsravam	(аффективное)	anāsravam	(неаффективное)
saraṇam	(конфликтное)	araṇam	(неконфликтное)
sāmišam	(чувственное)	nirāmišam	(нечувственное)
gredhāšritam	(основанное на алчности)	naiṣkramyāšritam	(основанное на отречении)

[1] О матиках в развитии палийской Абхидхаммы подробно см.: [Bareau, 1951, с. 6—40].

saṃskṛtam	(причинно-обусловленное)	asaṃskṛtam	(причинно-необусловленное)
laukikam	(феноменальное)	lokottaram	(трансцендентное)
utpannam	(возникшее)	anutpannam	(невозникшее)
grāhakam	(воспринимающее)	grāhyam	(воспринимаемое)
bahirmukham	(внешнее)	antarmukham	(внутреннее)
kliṣṭam	(загрязненное)	akliṣṭam	(незагрязненное)

Эти шестнадцать пар сопровождаются пятью триадами:

atītam (прошедшее)	anāgatam (будущее)	pratyutpannam (настоящее)
kušalam (благое)	akušalam (неблагое)	avyākṛtam (неопределенное)
kāmapratisaṃyuktam (связанное с чувственным миром)	rūpapratisamyuktam (связанное с миром форм)	ārūpyapratisaṃyuktam (связанное с миром не-форм)
šaikṣam (тот, кто находится в процессе обучения, т. Е. шравака)	ašaikṣam (тот, кто не находится в процессе обучения, т. е. архат)	naivašaikṣanāšaikṣam (тот, кто не находится в процессе ни того, ни другого, т. е. Будда)
daršanaprahātavyam (устраняемое посредством ви́дения)	bhāvanāprahātavyam (устраняемое посредством созерцания)	aprahātavyam (неустраняемое)

Затем следует подробное рассмотрение формулы взаимозависимого возникновения и условий развертывания потока причинно-обусловленных дхарм.

И наконец, в *Абхидхарма-самуччае* приводится список трех последних пар:

sabhāgam	(однородное)	tatsabhāgam	(сходное с однородным)
savipākam	(сопровождаемое кармическим следствием)	avipākam	(не сопровождаемое кармическим следствием)
sottaram	(низшее)	anuttaram	(высшее)

Как видно из данной схемы, на основании первого раздела трактата Асанги можно реконструировать девятнадцать пар и пять триад, причем двенадцать пар и все триады полностью совпадают с числовыми списками палийской традиции.

Для наших рассуждений особенно важен список свойств, выделяемых по первой главе *Абхидхармакоши* Васубандху:

sāsrava (с притоком аффектов)	anāsrava (без притока аффектов)	
saṃskṛta (причинно-обусловленное)	asaṃskṛta (причинно-необусловленное)	
sanidaršana (видимое)	anidaršana (невидимое)	
sapratigha (противодействующее)	apratigha (непротиводействующее)	
kušala (благое)	akušala (неблагое)	avyākṛta (неопределенное)
kāmadhātu-pratisaṃyukta (связанное с чувственным миром)	rūpadhātu ~ (связанное с миром форм)	ārūpyadhātu ~ (связанное с миром не-форм)
savitarka-savicāra (сопровождающееся свойствами избирательности и рефлексии)	avitarka-savicāra (не сопровождающееся свойством избирательности, но с рефлексией)	avitarka-avicāra (не сопровождающееся свойствами избирательности и рефлексии)
sālambana (направленное на объект)	anālambna (безобъектное)	
upātta (органическое)	anupātta (неорганическое)	
bhūta (первичное)	bhautika (вторичное)	nobhaya (ни то, ни другое)
saṃcita (состоящее из атомов)	asaṃcita (не состоящее из атомов)	
vipākaja (рожденное прошлым действием)	aupacayika (обладающее свойством развития)	naiḥṣyandika (естественно вытекающее)
adhyātma (внутреннее)	bāhya (внешнее)	
sabhāga (однородное)	tatsabhāga (сходное с однородным)	
daršana-heya (устранимое посредством ви́дения)	bhāvanāheya (устранимое посредством созерцания)	aheya (неустранимое)
dṛṣṭi (ложное)	na dṛṣṭi (не ложное)	
dāhaka (сжигающее)	dāhya (сжигаемое)	
tolaka (взвешивающее)	tulya (взвешиваемое)	

В связи с анализом факторов доминирования в психике (indriya) во второй главе *Абхидхармакоши* можно выделить еще несколько свойств:

sāsrava (с притоком аффектов)	anāsrava (без притока аффектов)	sāsravānāsrava (аффективное-неаффективное)
vipāka (имеющее следствие)	na vipāka (не имеющее следствия)	
savipāka (сопровождаемое кармическим следствием	avipāka (не сопровождаемое кармическим следствием)	

Таким образом, в тексте Васубандху выделяются четырнадцать пар и семь триад, из которых шесть пар и пять триад находят полное соответствие в палийских матиках.

В *Абхидхарма-дипе* почти полностью воспроизводится структура числовых списков *Абхидхармакоши*. В этой связи следует отметить, что в обоих текстах рассматриваются все элементарные мгновенные состояния (дхармы) только с точки зрения свойств, зафиксированных в матриках, состав которых мы пытались реконструировать выше. Вся остальная проблематика, сколь интересной она ни казалась бы сама по себе, детальной разработки в текстах Абхидхармы не получает.

Уже краткий обзор основных сочинений по Абхидхарме показывает, что большинство абхидхармистских школ также имело свои собственные матрики, выступавшие с той либо иной степенью полноты аналогами числовых списков палийской традиции. Структура и количество свойств, зафиксированных в матриках, варьировали от школы к школе, однако сопоставительные наблюдения заставляют сделать вывод, что ядро числовых списков составляли те немногие дхармы, которые были общими для всех ранних традиций.

Каким бы ни было содержание первоначальных матрик, думается, что именно они и составили источник как палийской, так и санскритской литературы по Абхидхарме (см. [Aṭs, I, с. 18]). В ранней палийской канонической литературе термин «матика» также выступает в значении Абхидхаммы. Он дважды встречается в Виная-питаке и один раз в *Ангуттара-никае* [AN, I, с. 117], где знаток матик называется mātikā-dhāra. Этот последний термин употребляется, как правило, в сочетании с терминами dhamma-dhāra — «знаток дхаммы» и vinaya-dhāra, — «знаток винаи», что свидетельствует о существовании матик как отдельного собрания Слов Будды. В Винае муласарвастивады[1] в *Ашока-*

[1] См. [Banerjee, 1957, с. 31].

авадане и в *Дивья-авадане* [DA, с. 18] термин «матрика» также встречается в паре с терминами «сутра» и «виная».

В определенном смысле матрики представляют для Абхидхарма-питаки то же, что правила *Пратимокши* для Винаи, т. е. они выступают фундаментом всех последующих абхидхармистских текстов. В палийской традиции создание матик приписывается Гаутаме Будде, а не его ученикам. Отсюда становится понятным часто встречающееся заявление, что все тексты, построенные на основе матик, представляют Слово Учителя. Поздние комментаторы хорошо сознают тот факт, что ряд сутр, изреченных, как утверждает традиция, Анандой, Сарипуттой, Могталланой и Махакаччаяной, включен в канонический корпус по статусу Слова Будды [Aṭs, I, с. 7].

Буддагхоша цитирует *Мадхупиндика-сутту* из *Маджджхиманикаи*, пытаясь обосновать, что хотя эта сутта и была изложена Махакаччаяной, она также есть Слово Будды, поскольку построена на основании матик.

Несмотря на то, что авторство *Катхаваттху*, одного из важнейших текстов палийской Абхидхаммы, приписывается прямому ученику Будды — Тиссе Могталипутте, в комментариях подчеркивается, что числовые списки, лежащие в его основе, были изложены Учителем [Aṭs, I, с. 8].

Согласно преданию, Будда впервые изложил Абхидхамму своей матери, пребывая в психокосмической сфере, именуемой небом Таватимса. В комментарии к *Дхаммасангани*, однако, говорится, что Учитель регулярно возвращался на землю для сбора подаяний, как это и предписывается правилами Винаи каждому бхиккху. Сарипутта постоянно сопровождал Учителя, слушая его наставления в Абхидхамме, которые позднее он и пересказал другим монахам [Aṭs, I, с. 39—40]. Этот фрагмент из *Аттхасалини* представляет большой интерес: в нем фиксируется та роль, которую, согласно раннебуддийской историографии, Сарипутта играл в процессе складывания абхидхармистской традиции. Далее в том же комментарии утверждается, что «Абхидхамма обрела словесное выражение благодаря Сарипутте. Кроме того, им же были изложены и числовые списки *Паттханы*» [Aṭs, I, с. 43].

Все это свидетельствует о том, что, несмотря на стремление буддийской традиции возвести Абхидхамма-питаку к самому Будде, уже в первые века нашей эры большинство палийских комментаторов признавали, что канонические тексты Абхидхаммы были созданы не Буддой, а старейшинами общины, правда, на базе проповедей Учителя.

В научной буддологической литературе на основании внутренних свидетельств палийской традиции делается вывод, что время кодификации *Катхаваттху* соответствует периоду правления императора Ашоки[1], и

[1] См. также [Lamotte, 1958, с. 181 — 184].

выдвигается предположение, что к этому времени все семь трактатов палийской Абхидхаммы были уже письменно зафиксированы.

Критическое изучение текстов, однако, показывает, что Абхидхамма не могла быть создана ни Буддой, ни его ближайшими учениками и что в эпоху династии Маурьев процесс ее создания только начинался. Здесь важно отметить, что на Абхидхамму нет никаких ссылок, даже номинальных, в буддийских текстах, которые считаются самыми ранними и аутентичными — в *Суттанипате* и стихотворных разделах джатак. И даже в тех фрагментах Сутта-питаки, где встречается сам термин Абхидхамма, ссылки имеют в виду не определенные источники, а лишь технику анализа Дхаммы или классификацию, основанную на этой технике. Весьма существенно также, что, как показывают имеющиеся палийские, санскритские, тибетские и китайские версии, тексты Сутта-питаки различных школ раннего буддизма почти полностью тождественны, но что касается Абхидхамма-питаки, то здесь нет даже соответствия в названиях канонических текстов, не говоря уже об их содержании. Это расхождение выявляется особенно рельефно при сравнительном изучении трактатов тхеравады и сарвастивады[1].

В традиции вайбхашики Абхидхарма-питака не считается прямым творением Будды. Даже ранние абхидхармистские тексты вкладываются в уста его учеников Шарипутры и Маудгальяяны. Более поздние канонические трактаты приписываются Васумитре и Катьяянипутре, жившим спустя несколько веков после нирваны Будды [SAKV, с. 11]. Если допустить, что тексты Абхидхарма-питаки были созданы Шарипутрой или некоторыми из его современников, то необходимо предположить, что ранние разделы Абхидхармы существовали уже в V в. до н. э., поскольку и Шарипутра, и Маудгальяяна умерли еще до паринирваны Учителя. Но *Сангити-парьяя*, авторство которой приписывалось в позднейшей традиции Шарипутре, представляет собой детальную разработку матрик *Сангити-суттанты* из *Диргха-агамы* (пал. *Дигха-никаи*), неизменно связываемых с Сарипуттой палийского канона. Поэтому нет ничего удивительного в том, что *Сангити-парьяя*, которая была создана значительно позднее на основе *Сангити-суттанты*, также приписывается Шарипутре. Строго говоря, даже если прототип текстов, которые получили впоследствии название ранней Абхидхармы, действительно был создан прямыми учениками Будды, сама Абхидхарма-питака приобрела свою окончательную форму только после того, как сарвастивада достигла статуса вполне оформленной независимой школы и сделалась лидером хинаянского направления. А это, в свою очередь, означает, что в своем каноническом виде Абхидхарма-питака предстает спустя несколько столетий после Великой нирваны Будды.

---

[1] См. [Narasimhe, 1968, с. 37 — 54].

3. ВКЛАД САРВАСТИВАДИНОВ В СТАНОВЛЕНИЕ КАНОНИЧЕСКОЙ АБХИДХАРМЫ

Как уже говорилось, складывание Абхидхармы совпало по времени с возникновением и развитием различных школ и направлений буддизма. Вклад этих школ в ее создание весьма неравноценен.

Крупнейший вклад в литературу Абхидхармы был сделан сарвастивадой (вайбхашикой), главной школой хинаянского направления. Философия сарвастивады оказала сильнейшее влияние на развитие концептуального пласта в составе других школ, включая большинство школ махаяны. Как видно и из названия школы, ее фундаментальной посылкой была концепция sarvam asti (всё, т. е. все дхармы, реально существует), на основании которой возникла в высшей степени рационалистическая и детализированная теория дхарм. Это явилось одной из причин ее широкого распространения как в Индии, так и далеко за ее пределами. Первоначально центром сарвастивады была Матхура, но в период правления императора Ашоки школа распространила свое влияние на всю Северо-Западную Индию, где основным ее форпостом стал Кашмир. Начиная с этого периода кашмирские буддисты стали называться ābhidhārmika[1], а сарвастивадины Гандхары получили название pāścātiya — «находящиеся к западу [от Кашмира]». Позднее влияние сарвастивады распространилось на Центральную и Среднюю Азию, Тибет, Китай и Японию, а на юго-востоке через Бирму и Индокитай достигло Суматры и Явы.

Ни один из канонических текстов Абхидхармы сарвастивады не сохранился в санскритском оригинале. Все семь трактатов дошли до нас только в китайских переводах. Первый раздел *Праджняпти-шастры* (Lokaprajñapti) существует также и в тибетском переводе. Различные традиции сарвастивады приписывают каждый из семи трактатов определенному автору, однако существуют некоторые расхождения между китайской традицией, зафиксированной Сюань Цзаном, и санскритской и тибетской версиями в передаче Яшомитры, Таранатхи и Будона:

1. *Сангити-парьяя* (кит. Шарипутра; санскр. — тиб. Махакауштхила),
2. *Дхармаскандха* (кит. Маудгальяяна; санскр. — тиб. Шарипутра),
3. *Праджняпти* (кит. Катьяяна; санскр. — тиб. Маудгальяяна),
4. *Виджнянакая* (все традиции — Дэвашарман),
5. *Дхатукая* (кит. Васумитра; санскр. — тиб. Пурна),
6. *Пракарана* (все традиции — Васумитра),
7. *Джнянапрастхана* (все традиции — Катьяянипутра).

Эти трактаты канонической Абхидхармы можно разделить на три группы в зависимости от проблематики и формы ее изложения. В пер-

[1] См. [GM., с. 43].

вую, наиболее раннюю группу входят *Сангити-парьяя*, *Дхармаскандха* и *Праджняпти*; во вторую — *Виджнянакая* и *Дхатукая*; *Пракарана* и *Джнянапрастхана* принадлежат к третьей, поздней группе текстов.

Исходя из того, что создание первых трех трактатов приписывается прямым ученикам Будды — Шарипутре, Маудгальяяне, Махакауштхиле или Катьяяне, можно предположить, что даже если они и не были действительными авторами этих текстов, ранняя Абхидхарма развивалась на основе метода изложения, практиковавшегося этими шраваками. Они были mātṛkādhārā — «знатоками Абхидхармы», и создание канонических текстов приписывалось им потому, что их способ изложения учения соответствовал традиционной парадигме этих текстов.

В ранний период истории канонической литературы термином «абхидхарма» обозначался метод наставления, т. е. изложение сутры как иллюстрации Дхармы и ее интерпретации. Среди различных типов абхидхармистских текстов только ранняя Абхидхарма была непосредственно связана с *агамами* (пал. *никаями*). Последующие трактаты Абхидхармы постепенно все дальше отходили от проблематики сутр и разрабатывали свои собственные концепции. В начальный период развития Абхидхармы различные школы не обнаруживали сколько-нибудь значительных расхождений и во многом походили одна на другую. Но с течением времени их концептуальное содержание становилось все более независимым и самостоятельным, а способ философствования — все более специфическим, характерным для каждой конкретной школьной традиции.

Сангити-парьяя, как говорилось, представляет собой номенклатуру терминов, расположенных в числовой последовательности от одного до одиннадцати по тому же методу, что и в *Сангити-суттанте Дигханикаи*. Проблематика, разрабатываемая в этом трактате, гораздо более разнообразна, чем проблематика соответствующей сутры, а определения и стиль изложения — более строгие и точные, все чаще использующие метод абхидхармистской классификации.

Дхармаскандха представляет собой набор важнейших концепций раннего буддизма в той форме, в какой они зафиксированы в *агамах*. Этот абхидхармистский текст содержит определение pañca šikṣāpadāni — пяти предписаний для мирян, catvāro šrotāpattyaṅgā — составные элементы, образующие первую стадию обращения, catvaro avetyaprasāda — четыре разновидности совершенной веры; проблематику, связанную с анализом практики поведения и совершенствования полноправных членов сангхи: šrāmaṇya-phala — плоды отшельнической жизни, abhijñā-pratipat — сверхобычное знание и практику, samyakprahāṇa — правильное усилие, catvāro ṛddhipāda — четыре основы психической силы, catvāro smṛtiprasthāna — четыре формы реализации внимания, ārya-satyāni — Благородные истины, восьмеричный возвышенный путь, dhyāna — йогическое созерцание,

apramāṇa — формы безграничного созерцания, семь bodhyaṅga — семь факторов просветления; общие положения фундаментального учения буддизма; kleša — аффекты, двадцать две indriyāni — двадцать два фактора доминирования в психике, пять skandha — пять групп причинно-обусловленных дхарм, bahudhātu — различные категории элементов, двенадцать āyatanāni — двенадцать источников сознания, т. е. шесть органов чувств и шесть соответствующих типов объектов, и pratītya-samutpāda — закон взаимозависимого возникновения. Высшим авторитетом в этом тексте признаются *агамы* (*никаи*): в него введены цитаты из сутр с целью окончательно доказать гносеологическую ценность того или иного определения или объяснения по методу Абхидхармы.

Праджняпти содержит три концепции (prajñapti; пал. paññatti): мира — loka, причины — hetu и действия — karma. В названии трактата термин prajñapti можно трактовать как представление обыденного сознания. Так, hetu-prajñapti дает описание и определение причин семи сокровищ чакравартина — вселенского правителя, а также различных признаков (lakṣaṇa) Будды, причин различных аффективных состояний и накопления добродетелей среди живых существ, причин bhājana-loka — мира-вместилища и различных материальных и нематериальных феноменов. В этом тексте также широко используются цитаты из сутр для обоснования истинности того или иного положения. Все определения и разъяснения *Праджняпти* крайне просты и абсолютно не связаны с фундаментальными концепциями буддизма, излагаемыми в двух первых трактатах канонической Абхидхармы.

При анализе раннеабхидхармистских текстов бросается в глаза тот факт, что хотя в различных школах уже наметились тенденции разработки самостоятельных и независимых концепций, интерпретирующих общее учение буддизма (buddha-dešanā), в целом все школы еще очень тесно связаны между собой. Однако уже в Абхидхарме среднего периода концептуальные расхождения, определяющие окончательное разграничение отдельных школ, выступают достаточно ясно. Ниже мы кратко рассмотрим основную проблематику *Виджнянакая* и *Дхатукая*, представляющих каноническую Абхидхарму сарвастивады среднего периода.

Виджнянакая впервые в истории буддийской философской мысли отчетливо формулирует идею реального бытия дхарм в трех формах времени: прошедшем, настоящем и будущем (ср. [АКВ, V. 24—26]). Эта идея была выдвинута в противоположность тезису одного из прямых учеников Будды — Маудгальяяны: только то, что актуализируется в данный момент, обладает реальным бытием, а будущее и прошедшее представляют лишь кажимость, но не реальность. Этот тезис впоследствии был заимствован школой махасангхиков, а затем и саутрантиками[1]. Ран-

[1] Об этом подробно см. [Bareau, 1955, с. 157 и сл.].

ние теоретики сарвастивады, напротив, полагали, что не только настоящие, но и прошедшие и будущие дхармы также обладают реальным бытием. *Виджнянакая* как абхидхармистский текст среднего периода как раз и утверждает реальное существование дхарм во времени, представляющем рядоположность мгновенных элементарных состояний. Однако идея непрерывности существования в этом трактате еще не находит явного выражения. Она будет подробно эксплицирована только в *Джнянапрастхане*, фундаментальном тексте Абхидхармы позднего периода, и в *Махавибхаше*, комментарии к нему.

Для того чтобы допустить реальное существование дхармы в трех формах времени, сарвастивадины должны были принять в качестве логического основания онтологический статус всех дхарм. По-видимому, эта идея в неявном виде содержалась в тексте *Виджнянакая*, хотя сам термин dravya — «неизменная сущность» — в нем не прослеживается. Более того, утверждение теоретиков школы ватсипутриев[1], что индивид (pudgala) как субъект кармы существует реально, противопоставляется в *Виджнянакае* учению сарвастивады о принципиальном несуществовании Я. Поскольку реальное бытие дхармы в трех формах времени и учение об отсутствии души, Я, представляют узловые моменты философской концепции сарвастивады, постольку *Виджнянакая*, делающая на них особый упор, может рассматриваться как теоретический фундамент этой школы. Обоснование доктрины в целом нуждалось, однако, в более строгой и детальной разработке, что и было сделано в последующих трактатах канонической Абхидхармы.

Виджнянакая вводит также концепцию четырех условий, имеющую большое значение для истории развития буддийской теории причинности: hetu-pratyaya — субъект, или прямая причина, ālambana-pratyaya — причина-опора, samanantara-pratyaya — непосредственно предшествующее условие и adhipati-pratyaya — доминирующее условие.

Дхатукая, второй абхидхармистский трактат среднего периода, рассматривает в отличие от первого не само сознание, а свойства психики. В названии трактата термин dhātu обозначает элементы психики, а kāya — группу, или набор. Dhātukāya можно трактовать, таким образом, как набор психических элементов, дающих суммарное понятие сознания. В буддийской номенклатуре явления сознания называются caitasika (или caitta). Хотя понятие caitasika (пал. cetasika) присутствует уже в ранних текстах канонической Абхидхармы, теория явлений сознания в них систематически не разрабатывается. Однако уже в *Дхатукае* мы встречаем следующую классификацию дхарм, характеризующих сознание как центральный фактор психической жизни.

---

[1] Там же, с. 115 — 116.

Метод определения, принятый в этом тексте, представляет собой дальнейшее развитие метода ранней Абхидхармы. Но наряду с этим в *Дхатукае* дается новая классификация дхарм, соответствующая дихотомии kleša-mahābhūmika dharma и upakleša-bhūmika dharma[1]. Эта классификация лежит в основе буддийской теории сознания, получившей детальную разработку в текстах поздней Абхидхармы. Разумеется, классификация, вводимая *Дхатукаей*, не является исчерпывающей и не включает все дхармы, значащиеся в списках буддийской терминологии. Описание и определение самих свойств психики еще слишком фрагментарно и лишено внутренней стройности.

К абхидхармистским текстам позднего периода принадлежит *Пракарана*. Хотя согласно китайской традиции, зафиксированной Сюань Цзаном, авторство как *Дхатукаи* среднего периода, так и *Пракараны* позднего периода приписывается Васумитре, между двумя этими текстами лежит полоса исторического развития и усложнения способов толкования. Так, именно в *Пракаране* мы впервые в истории буддийской философской мысли встречаем классификацию дхарм по пяти категориям: rūpa — материя, citta — сознание, caitasika — явления сознания, cittaviprayukta — дхармы, не связанные с сознанием, и asaṃskṛta — причинно-необусловленное, абсолютное. В определенном смысле эта пятичленная классификация послужила источником последующих рационалистических построений, характеризующих классическую Абхидхарму в целом. До создания текста *Пракараны* все дхармы в буддийской догматике классифицировались по пяти группам, двенадцати источникам сознания и восемнадцати классам элементов. Такая классификация, получившая распространение еще в период раннего буддизма, ставила перед собой чисто прагматическую цель — показать, что все дхармы непостоянны (anitya), подвержены причинно-зависимому процессу, т. е. страдательны (duḥkha) и несубстанциальны (anātman). Однако в период складывания буддийской философской концепции все прежние классифицирующие системы оказались неадекватными, поскольку наличный инструментарий был явно недостаточным, и новая система категорий, предложенная *Пракаранападой*, как раз и имела целью устранение этого недостатка. Классификация по пяти категориям приводится уже в первом разделе трактата, и там же дается подробное описание каждого из классифицируемых элементов. Затем вводится определение десяти форм истинного знания (jñāna) и отношения распределения и соподчинения (saṃgraha и pratyaya) традиционных схем и формул по пяти группам, двенадцати источникам сознания и восемнадцати классам элементов. В следующем разделе трактата к традиционному списку элементов психики прибавляется еще де-

[1] Данная дихотомия основана на представлении о двух типологически различных аффективных состояниях — аффекты в их взрывном проявлении и вторичные аффекты в их скрытом, потенциальном существовании.

сять названий, что доводит их общее число до сорока. Этот трактат поздней Абхидхармы вновь возвращается к числовым спискам *Сангити-парьяя* и представляет стройную и последовательную их экспликацию, причем особенно подробно анализируется проблематика в смысловом диапазоне от пяти обязательных предписаний (šikṣapāda) и до двенадцати членов формулы взаимозависимого возникновения. Один из разделов трактата посвящен описанию аффективных состояний психики в аспекте их взрывной актуализации и потенциальности проявления. Таких состояний насчитывается 98 — столько же, сколько и в классической сарвастиваде (вайбхашике) периода Васубандху.

Резюмируя, можно сказать, что *Пракарана* приводит целостное объяснение концепций Абхидхармы раннего и среднего периодов и развивает их дальше вплоть до той формы, в какой они и были зафиксированы в энциклопедическом тексте сарвастивады — в *Абхидхармакоше*.

Последний трактат канонической Абхидхармы позднего периода, *Джнянапрастхана*, дающий последовательную интерпретацию всей хинаянской догматики, носит название šarīra-šāstra — «Трактат, представляющий тело [Учения]», тогда как шесть остальных абхидхармистских текстов называются pādašāstra — «Трактаты, представляющие ноги [Учения]». Его создание приписывается Катьяянипутре (см. [SAKV, с. 11]), который, согласно буддийской традиции, жил в III в. после махапаринирваны. *Джнянапрастхана* (букв. «Изложение истинного значения») получил широкую известность благодаря монументальному комментарию *Абхидхарма-махавибхаша-шастра*, составленному, по преданию, архатами Кашмира в период расцвета Кушанского государства при императоре Канишке. Трактат состоит из восьми глав, чем и объясняется в китайской буддийской традиции второе его название — «Восьмикнижие». В каждой главе подробно излагаются концепции, интерпретирующие основные понятия буддийского учения: lokottaravarga — высшее знание, saṃyojana — «оковы», т. е. состояния, обусловленные притоком аффектов, jñāna — истинное знание, mahābhūta — фундаментальные свойства материи, indriya — факторы доминирования в психике, samādhi — йогическое сосредоточение и dṛṣṭi — ложные воззрения. Трактат в высшей степени терминологически насыщен, и понимание его предполагает предварительное знакомство с концептуальными и методологическими схемами предшествующей Абхидхармы, что, в свою очередь, абсолютно невозможно без выяснения семантики текстов этого уровня.

По свидетельству Яшомитры, некоторые последователи сарвастивады приписывали авторство всех текстов Абхидхарма-питаки Будде. И далее, говоря о разногласиях между вайбхашиками и саутрантиками относительно достоверности текстов Абхидхармы. Яшомитра воспроизводит крайне важную дискуссию:

« — Что означает термин "саутрантика"?

— Те, кто считает достоверными [только] сутры, но не шастры, называются саутрантиками.

— Но если они не принимают достоверность шастр, как они объясняют деление канона на три питаки? Разве не является общеизвестным, что сутры употребляют термин Абхидхарма-питака, например, в выражении "знаток трех питак"?

— Это не имеет значения, поскольку определенная разновидность сутр, занимающаяся выяснением значения и свойств дхарм, называется Абхидхармой» [SAKV, с. 11]. «Для того чтобы рассеять возможное недоразумение, которое может возникнуть на основании этой точки зрения, вайбхашики говорят, что Абхидхарма-питака, выясняющая природу внутренних свойств дхарм и принадлежащая к классу [источников, известных как] upadeša, была изложена Буддой его ученикам. Она (Абхидхарма-питака) рассеяна по разным текстам. Подобно тому как Дхарматрата собрал в своем произведении *Уданаварга* многие "суммирующие стихи" Учителя, (например, "все причинно-обусловленные элементы непостоянны")... так и старейшины Катьяянипутра и другие собрали воедино в этих шастрах [всю] Абхидхарму» [SAKV, с. 12].

Этот комментарий Яшомитры служит ключом к пониманию сущности разногласий между вайбхашиками и саутрантиками по поводу достоверности Абхидхармы. В интерпретации вайбхашиков Абхидхарма-питака — это отдельное собрание канонических текстов, считающихся Словом Будды.

Саутрантики также признавали разновидность текстов, называемых Абхидхарма-питака, но они считали, что эти тексты рассеяны в самой Сутра-питаке. Для них Абхидхарма вайбхашиков — это произведения отдельных ученых (šāstrin) или учителей (ācāryaḥ), которые поэтому не могут считаться каноническими (см. [SAKV, с. 12]).

Палийские комментаторы отчетливо сознавали сравнительно позднее составление Абхидхамма-питаки. Это подтверждается, в частности, их стремлением предложить новое подразделение канонической литературы — Абхидхамма-сутту и детализированное введение (nidāna) к ней (см. [Dhs, 1, с. 73—77]).

В сарвастивадинской традиции, однако, Абхидхарма-питака принадлежит к классу шастр, что ясно свидетельствует о различении уровней текста по типу организации.

Саутрантики[1] признавали в качестве канонических текстов только сутры и во всех случаях, когда возникали противоречия между сутрами и

[1] Интересно отметить, что в буддийской историографии саутраитика (пал. суттантика) как отдельная школа выделяется сравнительно поздно. Палийские и санскритские источники упоминают саутрантику в конце традиционного списка 18 школ (nikaya) хинаян-

шастрами, разрешали их по известной формуле (sūtrānta-pratišaraṇair bhavitavyam [АКВ, III, с. 146]), возводимой буддийской традицией к māhapadeša, «фундаментальным правилам установления достоверности».

4. МЕТОДЫ АБХИДХАРМЫ

Как в санскритской, так и в палийской традициях Абхидхарма-питака включена в класс текстов, называемых vyākaraṇa (букв. «изложение»). Постепенно, однако, в связи с возникновением доктрины бодхисаттвы[1] этим термином начали обозначать откровения или пророчества в контексте махаянского буддизма. В классическом трактате Махаяны *Абхидхарма-самуччая* Асанга определяет vyākaraṇa как класс письменных источников, которые содержат пророчества относительно рождения и смерти шраваков (последователей малой колесницы), или как тип текста, объясняющий значение сутр [Asm, с. 78].

Позднее второе значение термина vyākaraṇa было перенесено на новый раздел буддийской литературы, называемый upadeša. По *Абхидхарма-самуччае*, upadeša — это анализ и демонстрация сущности дхарм как они есть (yathābhūtam). В качестве целого они составляют Абхидхарму обоих направлений буддизма — хинаяны и махаяны.

Согласно махаянской комментаторской традиции, Абхидхарма обеспечивает наилучшее понимание значения сутр (abhigamyate sūtrārtha anenety abhidharmaḥ [Msa, XI. 3]). Они могут быть адекватно поняты только через Абхидхарму, поскольку она объясняет абсолютное (paramārtha) значение всех дхарм как предельных факторов, обусловливающих существование как таковое.

Комментарий к *Дхаммасангани* также начинается с утверждения, что Абхидхамма принципиально отличается от Дхаммы (т. е. собрания сутт) и превосходит ее (см. [Ats, I. 2]). Согласно Буддагхоше, идеологемы и базовые понятия Учения в *Суттанте* классифицированы лишь частично и эта классификация страдает приблизительностью. Полная классификация дхамм дается только в Абхидхамма-питаке.

В сутрах мы сталкиваемся зачастую с неясными и нестрогими употреблениями ключевых слов (терминов) в их обыденных значениях. Напротив, в Абхидхамме строгий понятийно-терминологический аппарат практически не оставляет простора для обыденного словоупотребления. Например, слово puggala (личность) здесь не обладает какой-либо пред-

---

ского буддизма. Буддагхоша называет ее суттавада и говорит, что она представляет одно из ответвлений самкантивады (кассапики), известной подсистемы сарвастивады (ср. [Bareau,1955 (II), с. 155]).

[1] О доктрине подробно см. [Har Dayal, 1932].

метной областью значения и заменяется такими понятиями, которые, с точки зрения абхидхармистов, обеспечивают возможность более детального и всеобъемлющего анализа эмпирической психики, нежели обыденное словоупотребление, сопровождающееся известной семантической аморфностью, что характерно для языка сутр[1].

Весьма показательно, что в исходной буддийской герменевтике сутры выступают на уровне так называемой относительной, или условной, истины (saṃvṛti), связанной с обстоятельствами изложения учения или с опровержением небуддийских концепций. Абхидхарма же рассматривает сущностные состояния и имеет конечной целью анализ элементов бытия в их материальном и идеальном аспектах (см. [Ats, I, 52]).

Аналогичная тенденция прослеживается и в текстах сарвастивады. Так, в тех случаях, когда между Абхидхармой и сутрами возникают противоречия, поздние вайбхашики снимают их простым указанием на то, что формулировки сутр являются объясняющими (ābhiprāyika) или условными (aupacārika), тогда как все положения Абхидхармы опираются на логические техники определения и анализа и потому всегда достоверны [ADV, с. 104, 221].

Это различие между сутрами и Абхидхармой особенно ясно прослеживается во второй книге палийской канонической Абхидхаммы — *Вибханга-ппаккарана* и комментарии к ней[2]. *Вибханга* состоит из 18 относительно автономных разделов под одноименным названием, дающих исчерпывающий анализ дхамм, сгруппированных по «грудам» (группам), источникам сознания, классам элементов, факторам доминирования в психике и т. д. Большой интерес для истории развития методов Абхидхармы (abhidharmanaya) представляют первые 13 разделов *Вибханги*, в которых отчетливо выделяется суммарный обзор проблематики в соответствии с каждой из 122 тем, включенных в список матик и построенных по катехизисному принципу.

При анализе элементарных факторов бытия в *Suttanta-bhājaniya* основной упор делается на дхаммы в той последовательности, в какой они встречаются в суттах. Иногда такой анализ сопровождается кратким комментарием, как, например, в *Кхандха-вибханга*, где пять групп дхамм классифицируются как прошедшие, настоящие и будущие, внутренние и внешние, грубые и тонкие, видимые и невидимые. Термины, обозначаю-

---

[1] Примечательно, что даже такой крупнейший знаток южного буддизма, как Каролина Рис-Дэвидс, отрицает самостоятельный характер Абхидхаммы и говорит о ней только как об изложении доктрины *Суттанты*, сопровождаемом анализом и коммеитарием. В ее интерпретации Абхидхамма представляет аналитическую, логическую и методологическую разработку того, что уже дано в «Беседах», т. е. в Сутта-питаке. См. [ERE, vol. 1, 1908, с. 19].

[2] См. [Nyanatiloka, 1938, с. 17 — 28].

щие свойства дхамм, в самих суттах не определяются; как ключевые слова они вводятся только в Suttanta-bhājaniya и подробно анализируются в комментариях.

Рассмотрение объекта в абхидхаммистском плане принципиально отличается от краткого и относительно простого изложения сутр. Так, пять групп в *Abhidhamma-bhājaniya* подвергаются анализу по методу *Дхаммасангани*, при котором выделяются их свойства, отношения и функции в непрерывно изменяющемся потоке бытия. Свойства групп представлены здесь длинными числовыми списками, включающими названия 122 матик.

Наиболее характерной для ранней канонической Абхидхаммы представляется структура двух разделов *Вибханги* — *Аятана-вибханга* и *Дхату-вибханга*, вводящих важнейшие понятия буддизма.

В первом трактате раздел *Suttanta-bhājaniya* весьма краток. В нем лишь перечисляются двенадцать источников сознания, которые характеризуются затем как непостоянные, подверженные страданию, несубстанциальные и пребывающие в непрерывном изменении. Ни сам термин «источник сознания», ни его аспекты в этом разделе трактата не определяются, что вполне соответствует способу введения новых понятий учения на уровне сутр.

Abhidhamma-bhājaniya трактата гораздо более детален. В нем последовательно анализируются все двенадцать источников сознания, даются их определения и вводится длинный список свойств, позволяющий построить исчерпывающую систему классификации всех аспектов понятия «источник сознания». Например, термин dhammāyatana (дхармический источник сознания) характеризуется как обозначение класса дхарм, представляющих объекты сознания. Хотя сам термин встречается в ряде сутт, его значение становится понятным только из *Abhidhamma-bhājaniya*, которая перечисляет эти объекты. В их число входят чувствования (vedanā), сознательно-мотивирующий импульс (cetanā), понятия (saññā), формирующие факторы (saṃkhāra), невидимая и лишенная свойства сопротивления материя (anidassana-appatigha-rūpa) и нирвана — абсолютный, причинно-необусловленный элемент (asaṃkhata-dhātu).

Деление дхарм на группы (skandha) исключает из рассмотрения нирвану, но при классификации по источникам сознания этот причинно-необусловленный элемент входит в состав dharma-āyatana (см. [АКВ, I. 24]). В системах тхеравады и вайбхашики нирвана интерпретируется как dravya — истинно-реальная сущность, тогда как в саутрантике это чисто номинальное понятие (prajñapti), обозначающее снятие аффективности сознания. Комментарии к *Вибханге* и *Абхидхармакоше* подробно рассматривают всю совокупность проблем, связанных с понятием нирваны (см. [АКВ, II. 55]), и дают обширный материал, позволяющий судить о вкладе поздней Абхидхармики в разработку фундаментальных категорий буддизма.

Следующий раздел *Вибханги* — *Дхату-вибханга* — посвящен одному из ключевых понятий философско-психологической концепции буддизма — dhātu.

Suttanta-bhājaniya приводит ряд значений термина dhātu, на основании которых в канонической Абхидхарме сформировалось понятие класса, или категории элементарных единиц бытия. Здесь мы встречаем три различных набора из шести элементов, обозначаемых термином dhātu. Первый набор включает четыре «великих элемента», т. е. элементарные субстанции земли, воды, огня и воздуха (см. [AKB, I. 12]), пространство (ākāśa [AKB, I. 28]) и сознание. Второй набор состоит из пяти видов ощущений (по пяти модальностям органов чувств) и неведения, третий — из шести видов истинных и ложных представлений. Интересно отметить, что в анализе *Суттанты* традиционная формула восемнадцати классов элементов не встречается вообще, хотя она и упоминается в *Бахудхатука-сутте*, на которую часто ссылаются тексты канонической Абхидхармы (см., например, [AKB, I. 27]).

Abhidhamma-bhājaniya этого раздела *Вибханги*, напротив, останавливается преимущественно на анализе восемнадцати классов элементов. Такое расхождение в составе групп элементов, обозначаемых термином dhātu, вероятно, объясняется довольно поздним возникновением *Бахудхатука-сутты*, включившей наряду с восемнадцатью дхату более старые списки элементов, зафиксированные в Сутта-питаке. Это подтверждается, в частности, первым разделом *Абхидхармакоши*, в котором наиболее ранний список suttanta-bhājaniya носит название maula — фундаментального (ср. также [ADV, 13]). Автор комментария к *Абхидхарма-дипе* объясняет это название тем, что первый набор из шести элементов (дхату) представляет конечные составляющие факторы, обнаруживаемые в индивидууме (pudgala) при анализе функционирования психосоматики (см. [ADV, 12]).

Аналогичную картину мы наблюдаем и в школе палийских комментаторов, которые отчетливо осознавали трансформацию понятия «дхату» во времени. Согласно Буддагхоше, традиционная формула восемнадцати дхату включает все более ранние значения этого термина, выводимые из понятия шести элементарных субстанций.

На абхидхармистском уровне dhātu рассматриваются преимущественно как восемнадцать классов или категорий психосоматических элементов. По этой классификации они включают шесть органов чувств, шесть соответствующих им видов чувственных объектов и шесть видов сознания, возникающих в результате взаимодействия органов чувств и объектов. Такая чисто феноменологическая классификация объясняет буддийскую теорию восприятия и позволяет построить концепцию сознания вне идеи души — атмана, отвергаемой буддизмом. В этом плане *Abhidhamma-*

bhājaniya Дхату-вибханги как раз и репрезентирует первую стадию систематической разработки учения о сознании в буддизме.

Особый интерес представляет *Paṭisambhidā*, один из разделов *Вибханги*, специально посвященный анализу текста и его семантике. В нем вводятся четыре термина, обозначающих четыре типа анализа текста: attha, dhamma, nirutti и paṭibhāna. Происхождение самого термина paṭisambhidā не вполне ясно, тем более что в санскритской Абхидхарме ему соответствует термин pratisaṃvit. Здесь перечисляются те же самые типы анализа, но термины dharma и artha меняются местами.

Хотя *Suttanta-bhājaniya* этого раздела *Вибханги* приводит несколько значений всех четырех терминов, следует отметить, что ни paṭisambhidā, ни составляющие ее элементы в ранних *никаях* не встречаются вообще. Впервые они вводятся в *Ангуттара-никае*, где говорится, что тот, кто достиг совершенства в применении catu-paṭisambhidā, обретает «непоколебимое состояние» [AN, III, с. 119] и «пользуется огромным уважением» [AN, III, с. 113]. Один из протоабхидхармистских текстов *Кхуддака-никаи*, авторство которого приписывается Сарипутте, также называется *Paṭisambhidāmagga*. Очевидно, потому, что Suttanta-bhājaniya *Вибханги* полностью основывается на этих разделах Сутта-питаки.

Традиционное абхидхармистское значение терминов, описывающих содержание категории catu-paṭisambhidā, приведено К. Рис-Дэвидс впервые в переводе *Катхаваттху*[1]. В более поздней интерпретации Джаятиллеке atthapaṭisambhidā — это экстенсиальный анализ значений, dhammapaṭisambhidā — анализ оснований, условий и отношений причинности, niruttipaṭisambhidā — интенсиальный анализ значений, данных в определениях, и paṭibhānapaṭisambhidā — анализ деятельности интеллекта, синтезирующего результаты трех первых типов анализа[2].

В позднейших разделах Сутта-питаки элементы paṭisambhidā соответствуют четырем аспектам анализа текста. Dhamma в таком контексте обозначает наставления по темам navaṅga[3], т. е. собственно термины, а attha — их вербальное значение[4]. Nirutti обозначает знание этимологии и правил выведения терминов. Paṭibhāna — владение искусством сочинения, проповеди и дискуссии.

Характерно, что, используя составные элементы paṭisambhidā для обозначения соответствующих Благородных истин, *Abhidhamma-bhājaniya*

---

[1] См. [KV, с. 377 — 382].

[2] См. [Jayatilleke, 1963, с. 311].

[3] См. [Conze, 1968, с. 7]. Navaṅga — 9 жанров буддийской литературы в доканонической традиции.

[4] Замечание Ш. Аунга и К. Рис-Дэвидс, что термин attha не связан с вербальными значениями [KV, с. 378], едва ли можно признать правильным, поскольку в *Вибханге* говорится, что в композите atthapaṭisambhidā attha передает значение слов и предложений.

не рассматривает наиболее раннее значение терминов dhamma и attha — канонические тексты и их содержание.

По подсчетам П. Джайни, общее число дхамм, т. е. ключевых слов (терминов), вводимых в комментарии к *Патисамбхида-магге*, составляет 850 групп (см. [ADV, с. 64]). В буддийской канонической литературе такие группы дхамм получают название dharma-skandha (ср. [AKB, I. 25]). Палийская традиция насчитывает 85 тысяч групп. *Аттхасалини* поясняет, что сутта, содержащая одну тему, составляет единичную группу дхамм (dhamma-khandha). В Абхидхамме любая бинарная или тернарная классификация, а также каждая классификация состояний сознания и психики называется dhamma-khandha. Во втором разделе канонического корпуса, Виная-питаке, названия тем, таблицы содержания, классификации терминов также рассматриваются как отдельные группы дхарм.

В традиции сарвастивады насчитывается 80 тысяч dharma-skandha (см. [AKB, I. 25]), однако там нет единогласия в том, что составляет единичную группу дхарм. Согласно кашмирским вайбхашикам, термин dharma-skandha обозначает одноименный абхидхармистский текст (šāstrapramāṇa [AKB, I. 26]), включающий 6 тысяч стихов. В другой интерпретации dharma-skandha — это высказывание или набор высказываний о каждом составном элементе учения (группе, источнике сознания, взаимозависимом возникновении и т. д.). Еще по одному толкованию dharma-skandha представляют способы изложения учения, и их число соответствует числу персонологических типов [AKB, I. 22].

Основываясь на этих интерпретациях, можно предположить, что первоначально термин dharma-skandha обозначал определенную единицу канонического текста с комментарием к нему. По смыслу он очень близко подходит к значению термина «дхамма» в палийской формуле paṭisambhidā, что подтверждается, в частности, рядом свидетельств в текстах вайбхашиков и виджнянавадинов. В обеих школах понятие дхармы предшествует "специальному" знанию и анализу значения. Комментарий Яшомитры не оставляет сомнения в том, что автору хорошо известны все технические значения термина dharma, но он особо подчеркивает, что в контексте pratisaṃvit ("специального" знания, см. [BHSD, с. 370], этот термин обозначает канонические тексты в целом (см. [SAKV, с. 652]). Комментарий к *Абхидхарма-дипе* также интерпретирует термин dharma в смысле содержания dvādašāṅga-pravacana (см. [ADV, с. 393]), что соответствует navaṅga-satthusāsana палийской традиции[1]. Асанга также объясняет этот термин как sarva-dharma-paryāya [Asm., с. 96]. Во всех перечисленных системах artha однозначно передает значение канонических текстов.

---

[1] О членении буддийских канонических текстов на 12 и 9 различных классов см. [Lamotte, 1958, с. 159 — 160].

Таким образом, школы вайбхашика и виджнянавада трактуют термины dharma и artha в контексте pratisaṃvit исключительно в смысле знания текстов и их глубинного значения, и эта интерпретация восходит к набору синонимов и метафор, вводимых на уровне сутр. Другие значения, такие, например, как hetu (причина) и phala (следствие), встречаются только в палийской Абхидхамме.

В целом catu-paṭisambhidā весьма мало связаны с внутрибуддийской прагматикой и психотехникой. Они достигаются не с помощью традиционных методов созерцания (dhyāna; ср. также [VM, XIV. 31]), а посредством изучения текстов и вспомогательных наук, связанных с анализом текста и его интерпретацией. Содержание paṭisambhidā можно рассматривать поэтому как метод, принятый в Абхидхарма-питаке и в комментариях к ней, для объяснения терминологической структуры сутр. Такие трактаты, как *Дхаммасангани*, *Вибханга*, *Дхатукая*, *Абхидхармахридая* и т. п., представляют в конечном счете классификацию дхарм, выяснение предметной области их значений и создание системы категорий и понятий, вскрывающих философскую концепцию буддизма в целом.

На этом мы и завершим источниковедческий экскурс в проблему становления канонической Абхидхармы и обратимся к рассмотрению классического этапа в истории буддийской философской мысли на Южноазиатском субконтиненте.

III. ЧЕТЫРЕ СИСТЕМЫ БУДДИЙСКОЙ КЛАССИЧЕСКОЙ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

1. ФИЛОСОФСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ОСНОВНЫХ ПОЛОЖЕНИЙ БУДДИЙСКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ДОКТРИНЫ. ОПРЕДЕЛЕНИЕ ДХАРМЫ

Классический период развития буддизма в Индии дал истории философии многочисленные образцы логико-дискурсивных трактатов (шастр), созданных в русле четырех ведущих школ — вайбхашики и саутрантики (хинаянская традиция), мадхьямики и виджнянавады (махаянская традиция). Эти трактаты позволяют с достаточной полнотой реконструировать основные установки, предмет философствования, базовые идеи и метод, сложившиеся в рамках каждой из перечисленных школ.

Краткий очерк этих четырех систем буддийской мысли следует, по всей очевидности, начать с вычленения положений, общих практически для каждой философской школы, возникшей внутри буддизма как системного идеологического образования. Здесь важно подчеркнуть, что для понимания существа рассматриваемой философской проблематики исследователь с необходимостью должен обращаться к тем фундаментальным

положениям религиозной доктрины, которые и представляют собой содержательные идеологические детерминанты буддийского философского дискурса (четыре Благородные истины и закон взаимозависимого возникновения).

Буддийская философия по мере своего развития все более обособлялась как качественно новая форма духовной деятельности общества, хотя и никогда не порывала с религией. Она ставила проблемы, уже лишь весьма опосредованно связанные с нуждами доктрины — в отличие от доклассического периода. Но поскольку это была все же религиозная философия, то ее ценностно-идеологическая направленность не могла выйти за установленные доктриной пределы[1]. Учение о четырех Благородных истинах и выступало прежде всего в роли такого идеологического ограничителя.

Попытаемся проанализировать, каким образом эти четыре доктринальных положения интерпретировались применительно именно к философскому уровню буддизма[2]. Здесь нам придется вновь обратиться к анализу материала предыдущих разделов. Четыре Благородные истины объединяют, как уже отмечалось, положения, известные под такими условными названиями, как истины страдания, возникновения страдания, прекращения страдания и истина пути, ведущего к прекращению страдания. Первая из них — истина страдания (sarvaṃ duḥkhaṃ — «все есть страдание») — представляет собой констатацию всеобщности действия закона взаимозависимого возникновения[3]. Если индивид не вступает сознательно на путь религиозного освобождения, то его сознание обречено блуждать во Вселенной, обретая различные формы рождения, ни одна из которых не ведет автоматически к избавлению от страдания.

Каково же содержание идеологемы «duḥkha»? Для более отчетливого уяснения буддийской семантики этого понятия и его специальной логико-дискурсивной интерпретации необходимо иметь в виду следующее. На уровне доктрины идеологема duḥkha занимает центральное положение в учении о четырех Благородных истинах. Она — основная характеристика человеческого существования, опосредованного индивидуальной эгоцентрической установкой (upādāna)[4]. Личность, не стремящаяся к духовному

---

[1] Подробно о четырех Благородных истинах как логическом каркасе буддийского философствования см. [Covinda, 1961, с. 45 — 74].

[2] Анализ источников, дающих целостную картину соотношения четырех, двух и трех «истин» на всем диахронном срезе функционирования буддизма как системного идеологического образования, см. [La Vallée Poussin, 1937, с. 159 — 187; Dutt, 1930, с. 49 — 50, 211, 225 — 231].

[3] См. [Dutt, 1960, с. 215 — 228] а также [Banerjee, 1956, с. 261 — 264; Jayatilleke, 1963, с. 445 — 455].

[4] В абхидхармистской психологии ключевое слово (термин) upādāna означает буквально «привязанность», «присвоение в качестве своего собственного». См. [АКВ, I, 8, с. 5]. Палийская комментаторская традиция истолковывает upādāna как «аффективность

развитию, замкнутая на переживаниях удовольствия — неудовольствия, удовлетворенности — неудовлетворенности обстоятельствами своей жизни, обречена на проявление неспособности сознания давать такой ответ на объективную диалектику неповторимых жизненных коллизий, который не был бы априорно соотнесен с определенной концепцией индивидуального Я.

Эгоцентрированная установка порождает жажду (tṛṣṇā)[1] испытывать чувственный опыт, влечение к приятному и стремление избежать неприятное. Но тотальное воздействие причинно-следственных зависимостей, ускользающее из поля зрения индивида, приводит к тому, что он, пытаясь своей активностью достичь стабильного «счастливого» состояния, не способен тем не менее контролировать настоящее и будущее. Эмпирический индивид не располагает никакими средствами для выхода из состояния «жертвы обстоятельств», поскольку его активность обусловлена субъективной односторонностью эгоцентрированного сознания. Индивидуальный активизм, направленный на достижение счастья (sukha), развертывается в сфере диалектики причин и следствий, недоступных во всей полноте обыденному сознанию. Этим и объясняется чисто номинальный характер такого активизма, который на деле подобен броуновскому движению и по своей сущностной природе есть не что иное, как пассивное претерпевание[2]. Положение субъекта в сфере действия причинно-следственных зависимостей, таким образом, должно быть истолковано как абсолютно страдательное. Иными словами, индивидуальное существование, представляющее собой деятельность, обусловленную эгоцентрированными аффектами, и определяется доктриной как сансара, атрибутом которой выступает duḥkha (страдание).

Исходя из всего сказанного, важно особо подчеркнуть, что идеологема duḥkha не имеет на доктринальном уровне содержательной оппозиции: счастье (sukha) представляет собой не более чем фиксацию конкретного факта психологической жизни индивида, но сам этот факт — в силу своего непостоянства — лежит в границах действия duḥkha как предельно широкого мировоззренческого принципа[3].

психики эмпирического "индивида", обусловливающую его вовлеченность в бесконечный круговорот бытия» [Aṭs, III, с. 334], ср. также [AKB, V, 39 — 40, с. 308].

[1] Соответствует палийскому taṇhā. Мы используем санскритский или палийский вариант написания ключевых слов (терминов) в зависимости от языка анализируемых источников.

[2] Пассивность, подчеркнем, здесь сходна с трактовкой пассивного залога в грамматике: не субъект действует, а нечто с субъектом происходит. Даже в тот момент, когда деятельность индивида приводит к реализации задуманного, неизбежно актуализируются и непредвиденные обстоятельства, с которыми индивид вынужден считаться и по поводу которых возникают эгоцентрированные аффекты.

[3] Об истолковании duḥkha как мировоззренческого принципа в ранних системах буддийской мысли см. [Conze, 1962, с. 34 — 38], а также [Dutt, 1960, с. 229 — 245; Rahula, 1956, с. 249 — 253].

Прежде чем перейти к анализу логико-дискурсивной интерпретации идеологемы duḥkha в буддийских философских текстах, необходимо остановить внимание на моменте принципиальной несопоставимости этого буддийского понятия с термином «страдание» как он функционирует в иудео-христианской религиозной традиции. Страдание в ветхозаветном истолковании осмыслялось как божественная кара за грех, как признак богооставленности. Новозаветная трактовка, напротив, усматривает в страдании залог спасения, что дало повод средневековым христианским мистикам видеть в страдании знак любви Бога к человеку. Эти теологические интерпретации возникли в рамках теистической системы и характеризовали взаимоотношение «Бог — человеческий индивид». В буддийской традиции, чуждой теизму и принципиально антропоцентричной, duḥkha как мировоззренческий принцип развертывается в сфере анализа эмпирического существования. При типологическом сопоставлении страдание в иудео-христианской религиозной традиции имеет иные ценностно-смысловые и функциональные нагрузки, нежели в буддийской.

Философская интерпретация идеологемы духкха полностью лишена какого бы то ни было психологизма и оценочного элемента, столь характерного для религиозного сознания эмпирического индивида. Человек в свете этой интерпретации никоим образом не исключается из сферы действия причинно-следственных зависимостей, и его субъективность не имеет обратного развития во времени. В связи с истолкованием фундаментального мировоззренческого принципа duḥkha и было разработано учение о причинно-зависимом возникновении (pratītya-samutpāda)[1]. В свете этого учения, известного также как двенадцатичленная формула обретения нового рождения, разъясняется действие факторов, приводящих — от момента зачатия индивида и до старости и смерти — к неизбежности нового рождения. На сознание влияет карма — результат деятельности в прошлых рождениях и эгоцентрация, ответственная за проявленные и потенциальные аффекты. Поэтому действия, предпринимаемые индивидом, порождают следствия, лишь частично находящиеся в сфере субъективного контроля[2] и неизбежно приводящие к факту нового рождения (в благой форме — человеческого существа или небожителя, в неблагой форме — обитателя ада, животного, прета, т. е. «голодного духа»). Человеческое

[1] Объяснение учения о причинно-зависимом возникновении в контексте абхидхармистской философии приводится Васубандху в третьем разделе «Энциклопедии Абхидхармы» — «Учение о мире» (*Loka-nirdeśa*). См. [AKB, III, 20 — 44, с. 131 — 157]. Об интерпретации отдельных элементов самой двенадцатичленной формулы причинно-зависимого возникновения в традиции классической виджнянавады см. [Asm., с. 42 — 46].

[2] Vipāka-phala (плод, т. е. результат процесса созревания). Об общей теории причинности в буддийской философии и о классификации типов следствий см. [AKB, II, 49 — 73, с. 82 — 110] и соответствующий раздел комментария Яшомитры [SAKV, с. 188 — 242].

существование предстает как нечто стихийное, малопредсказуемое и нестабильное. Такое существование, согласно учению о причинно-зависимом возникновении, есть плод незнания (avidyā)[1], и соответственно этому уничтожение незнания, т. е. способность всеохватного ви́дения причинно-следственных связей, объектов, удаленных во времени и пространстве и т. п., приравнивается к полной реализации религиозной цели Учения (Дхармы)[2], поскольку предпосылки нового рождения более не возникают, а сансара — круговорот рождений и смертей — оказывается побежденной.

Другая сторона логико-дискурсивной интерпретации идеологемы duḥkha раскрывается посредством метапсихологического анализа субъективности. Человеческий индивид как таковой рассматривается не в качестве субстанциальной целостности, но, пользуясь современным языком, в качестве целостности системной, целостности, включающей пять подсистем, охватывающих весь спектр его психофизического существования[3]. Индивидуальная субъективность есть цепь принципиально необратимых во времени элементарных состояний, причинно-обусловленных по своей природе.

Duḥkha в своей индивидуально-психологической реализации — это поток причинно-обусловленных состояний, которым свойственна смена аффективной окрашенности (kleša)[4]. Наличие аффективности и есть, с доктринальной точки зрения, простейший и одновременно однозначно верный показатель пребывания индивида в сансарном существовании, в состоянии незнания (avidyā). Таким образом, логико-дискурсивная интерпретация положения sarvaṃ duḥkham сочетает в себе учение о причинно-зависимом возникновении и метапсихологический анализ неизмененных состояний сознания.

Вторая Благородная истина — samudaya satya — трактует причины страдания. Очень существенна уже исходная фиксация того, что у страдания есть причина, поскольку тем самым оно рассматривается не как

---

[1] Асанга определяет avidyā (незнание) следующим образом: «Что такое avidyā? — Это отсутствие истинного знания (ajñāna), т. е. полного осознания своих подлинных способностей, и оно распространяется на все три сферы (dhātu) [индивидуального] существования. Его функция — служить основой догматизма, сомнений и аффективности относительно подлинной реальности (дхарм)» [Asm., с. 7]. Об интерпретации авидьи в последующей махаянской традиции см. [Guenther, Kawamura, 1975, с. 72 — 73].

[2] Ср. формулу, в равной мере принимаемую всеми системами и школами буддийской мысли: «Кто видит причинно-зависимое возникновение, тот видит Дхарму; кто видит Дхарму, тот видит Будду». См. [SN, III, с. 120; MVṛ, с. 6 и 160].

[3] Pañca-skandha. Определение термина skandha (букв. «группа») см. [AKB, I. 20].

[4] Анализ понятия kleša, базового в буддийской доктрине см. ниже. Бесконечная смена... [аффективной окрашенности] — āsrava; в абхидхармистской метапсихологии этот термин обозначает естественную тенденцию к самовоспроизведению личностного синдрома, свойственного каждому индивиду. Термин sāsrava, указывающий на присутствие kleša, дает представление о направлении и динамике потока сознания (saṃtāna), узловыми элементами которого выступают аффекты. См. также [Johansson, 1979, с. 177 — 183].

нечто вечное, но как производное от своих причин, конституирующее лишь сансарный модус бытия. В философских трактатах более позднего периода интерпретация этого положения доктрины приобретает отчетливую афористическую форму: «Действие, [порождающее следствия], и эгоцентрированные аффекты — вот причина сансары»[1]. В этой емкой формулировке учтена связь всеобщего закона причинно-зависимого возникновения с эмоционально-деятельностной стороной субъективности.

Третье фундаментальное положение доктрины — nirodha satya («истина прекращения») — постулирует религиозную прагматику буддийской системы, а именно установку на индивидуальное прекращение страдания. Нейтрализация действия причинно-следственных факторов представляет собой радикальное преобразование исходного сансарного состояния сознания. Но такая трансформация возможна лишь в том случае, если имеются ее предпосылки в индивидуальной структуре. В противном случае прекращение страдания выступало бы актом трансцендентного характера — тем, что в языке иудео-христианской культуры именуется божественной благодатью, актом ниспослания харизмы.

Существо буддийской религиозной доктрины исключает подобные трансцендентные допущения, что находит свое отражение и на уровне философского дискурса. Структура психики индивида, согласно логико-дискурсивной интерпретации, потенциально содержит факторы, стоящие вне сферы причинной обусловленности[2]. Именно эти факторы в своей актуализации и есть то, что позволяет определить категорию нирваны методом негативных дефиниций[3].

Иначе говоря, первые три доктринальных положения очерчивают исходную область предмета философствования. Сансарное бытие как непрерывное развертывание причинно-обусловленной психосоматической жизни индивида выступает отправной точкой практического преобразования индивидуального сознания через посредство «пути» (mārga). И, следовательно, в сферу философского рассмотрения входят только те вопросы, которые с этим преобразованием связаны. Все прочие, собственно метафизические вопросы, такие, как проблема конечности или бесконечности мира и т. п., объявляются безразличными существу доктрины[4] и потому не могут быть предметом буддийского философствования.

---

[1] [VMS, с. 38].

[2] «Истина пути и три вида причинно-необусловленных [дхарм] — без притока аффективности» [AKB, I, 4, с. 3].

[3] «Нирваной называется то, что не оставляется и не достигается, то, что не есть ни преходящее, ни непреходящее, то, что не разрушается и не возникает» [MVṛ., с. 521].

[4] В канонических текстах эти вопросы получают название «неопределимых» (авьяката), т. е. безразличных по отношению к ведущей целевой установке доктрины. См. [DN, I, с. 188 — 189].

Истина пути — mārga satya — представляет собой обобщенное описание практики преобразования индивидуального сознания применительно к высшей религиозной цели доктрины — обретению нирванического состояния. В контексте рассмотрения буддийской философии это доктринальное положение интересно прежде всего тем, что оно явно указывает на связь философского дискурса не только с доктриной, но также и с буддийской йогой — психотехнической практикой (samādhi)[1], служившей в качестве материала для осмысления. Эта психотехническая практика представляла широкое поле для наблюдений над человеческой психикой. Именно йога, стремившаяся коренным образом изменить взгляд человека на самого себя, привела к необходимости описания психики в языке, имманентном психике как таковой, а не в терминах внешнего мира.

Итак, религиозно-доктринальная установка на просветление (bodhi) выражалась в идее устранения индивидуального, узкоэгоцентрированного отношения не только к окружающему миру, но прежде всего к фактам внутреннего психологического опыта. Такое переструктурирование субъекта было связано, по сути вопроса, с очищением поля сознания от элементов аффективной примеси (kleša) и в конечном счете с полной остановкой, прекращением развертывания индивидуально-психологического опыта[2]. На логико-дискурсивном уровне установка на просветление определила, что уже приходилось отмечать, исходные очертания предмета философствования — философия первоначально строилась как анализ сознания (в процессуальном и содержательном аспектах).

Согласно идеям раннебуддийских теоретиков, психика, сознание не есть субстанция. Она не может быть оторвана от обеспечивающих ее существование физиологических процессов, с одной стороны, с другой — она сама есть чистая процессуальность[3]. Индивидуальная субъективность как динамическая психосоматическая целостность рассматривалась буддийскими теоретиками с точки зрения ее динамики: мгновенные элементарные состояния (дхармы) реализуются в течение предельно малой единицы времени — момента (kṣaṇa). Таким образом, эти элементарные состояния первоначально не относились к сфере познания — это было нечто, обладающее онтологическим статусом, а не способ анализа психики индивида.

---

[1] Samādhi — один из трех конституирующих уровней буддизма как системного идеологического образования (два других — śīla и prajñā). Психотехника как бы поставляет сырой материал для философской рефлексии, но в то же время апостериорная фиксация опыта (с неизбежностью неполная) служит императивом духовно-практической деятельности, т. е. набор метатеоретических высказываний может обрести свой референт только в конкретной индивидуальной практике. См. также [Conze, 1962, с. 17 — 19].

[2] Apratisaṃkyānirodha. См. [AKB, I, 6, с. 4; Asm., с. 38], а также [Ssš, T. I, с. 379, 387, 423].

[3] Ср. [Govinda, 1961, с. 132 — 133].

Атман брахманистских систем — субстанциальная душа — рассматривался теоретиками брахманизма и как носитель (dharmin) определенных психических качеств (dharma). В буддизме не оказалось места для концепции dharmin (чистого, растождествленного со своими дхармами атмана). Ее место заняла концепция дхарм как таких конституент потока психической жизни, которые есть свойства-состояния, неотделимые от своего носителя[1].

Семантика понятия «дхарма» имеет две стороны: дхарма как единица языка описания психики (гносеологический аспект) и дхарма как структурная единица индивидуального потока психической жизни (онтологический аспект).

Уже на доктринальном уровне динамика человеческого существования рассматривалась с точки зрения классификации дхарм по трем различным основаниям[2]. Философский дискурс исходит именно из этих доктринальных классификаций, приспособленных к тому, чтобы полностью устранить субстанциальные представления о психике (атман), характерные для брахманистских систем.

Понятие дхармы тем самым было наилучшим образом приспособлено к целям идейного противостояния небуддийским религиозно-философским системам[3] и одновременно принималось всеми школами и направлениями буддизма, хотя вопрос об онтологическом статусе всех без исключения дхарм был подвергнут радикальной ревизии в махаянских школах.

Введение термина «дхарма» как единицы описания психической жизни и обеспечивающих ее психосоматических процессов представляет собой, быть может, величайшее достижение буддийской и в целом индийской классической философской мысли. Концепция психики как динамической целостности, как потока дхарм впитала в себя поиски древнеиндийских ученых, за два тысячелетия до наших дней вплотную подошедших к пониманию тех реальных проблем, которые были выявлены в современной науке лишь два десятилетия назад и получили название парадокса психических процессов[4].

Как известно, суть этого парадокса сводится к тому, что психика всегда описывается только в терминах внешнего мира, которому она отнюдь не тождественна. Как следствие этого «объектного» описания пси-

---

[1] Психика и сознание как центральный фактор психики развертываются во времени, и их вектор направлен из прошлого в будущее, поскольку психика, подобно времени, необратима.

[2] См. [SN, III, с. 59 — 61; DN, II, с. 302 — 304; SN, II, с. 140], где впервые вводится классификация дхарм по группам, источникам сознания и классам элементов.

[3] В историко-философском плане эта проблема получила достаточно полное освещение в монографии Д. Н. Шастри «Критика индийского реализма» (см. [Shastri, 1964]).

[4] См. [Веккер, 1974, с. 90].

хической жизни у индивидуума возникает иллюзия того, что сознание отражает внешний мир абсолютно тождественно, что у вещей внешнего мира есть непременное свойство вызывать у индивидуума именно эти конкретные, а не какие-либо иные эмоции и отношения и т. п. Иными словами, это — иллюзия совпадения сознания и внешнего мира, экстериоризация сознания.

Ранее уже отмечалось, что динамическая концепция индивидуальной психосоматической организации была построена в буддийской философии таким образом, чтобы раз и навсегда элиминировать две идеи: идею способности объектов внешнего мира порождать у индивидуума различные аффекты и идею субстанциальной души, атмана брахманистских систем.

На первый, поверхностный взгляд утверждение, что объекты внешнего мира способны порождать у человеческого индивида ответные эмоциональные реакции, представляется бесспорным и самоочевидным. Однако при более пристальном интеллектуальном анализе удается обнаружить, что эпитеты «любимый», «желанный», «смешной», «ненавистный» и т. п. приписываются все-таки не объектам внешнего мира, а их образам, идеальным слепкам, которые и составляют содержание индивидуального сознания, ибо, будучи помещенными, например, в иную культурную среду, одни и те же объекты могут получить разные предикации. Установив этот факт, буддийские теоретики и обратились исключительно к сфере сознания, к сфере психической жизни, которая одна только и способна порождать аффекты и полностью несет за них ответственность.

Однако психика, будучи универсальной причиной появления аффектов, бессубстанциальна. Эта взятая сама по себе, а не в аспекте своих конкретных содержаний, психика есть поток (saṃtāna) элементарных состояний (дхарм), которые практически не поддаются дифференциации для индивида, не обладающего соответственно такой развитой психической способностью, как «различающее постижение».

При логико-дискурсивном анализе дхармы подвергались детальным классификациям. В буддийской канонической литературе наиболее распространены три освященные доктриной классификации дхарм: по группам соотнесения (skandha), по источникам сознания (āyatana) и по классам элементов (dhātu)[1].

В абхидхармистской философии этим классификациям предпосылается разделение всех дхарм на два типа: причинно-обусловленные (saṃskṛta) и причинно-необусловленные (asaṃskṛta)[2]. Дхармы первого типа возникают

---

[1] См. примеч. 22, где указаны соответствующие источники, а также [PSP, с. 376 — 385].

[2] В «Энциклопедии Абхидхармы» первый тип дхарм (saṃskṛta) определяется как «то, что создано соединенными, совокупными условиями, ибо в реальности нет ничего, что было бы порождено только одним условием. Это [определение причинно-

и существуют постольку, поскольку человеческий организм и психика подчинены в своем функционировании закону причинно-зависимого возникновения.

Непрерывное течение потока причинно-обусловленных дхарм и есть, согласно абхидхармистской концепции, психическая жизнь в ее не измененном религиозной практикой модусе. Дхармы этого типа и подвергаются классификации в соответствии с пятью группами соотнесения: материи (rūpa), чувствительности (vedanā), понятий (saṃjñā), формирующих факторов (saṃskāra) и сознания (vijñāna)[1].

Дхармы второго типа, т. е. причинно-необусловленные, по определению не связаны с причинно-зависимым возникновением и в силу этого не входят в рассматриваемую классификацию. В плане языка описания дхармы типа asaṃskṛta представляют собой логико-дискурсивную интерпретацию религиозно-доктринального понятия нирваны — идеологемы, противостоявшей изначально другой базовой идеологеме — сансаре. В классической абхидхармистской концепции, выдвигаемой школой вайбхашиков, asaṃskṛta включают три дхармы. Две из них именуются «прекращениями» (nirodha) — дхарма, прекращающая воздействие причинности[2], и дхарма, устраняющая условия протекания потока причинно-обусловленных дхарм[3]. Третья дхарма — ākāśa — есть перцептивное пространство, трактуемое как априорная предпосылка опыта.

В этой связи немаловажно отметить, что представление об акаше как особом виде пространства, отличном от пространства геометрического, уходит своими корнями к самым ранним истокам индийской философии и связано с осмыслением психофизического аспекта звука. Первоначально под акашей понималось только пространство как среда, в которой распространяется звук, при этом огромное внимание уделялось брахманистскими мыслителями звуку как носителю сакрального слова вед. Но поскольку представление о звуке неразрывно связано с актом его восприятия, то для буддийских теоретиков, в частности, акаша стала затем ин-

---

обусловленной дхармы относится также] и к будущим формам ее существования, поскольку ее родовая характеристика остается неизменной...» [AKB, I, 7, с. 4 — 5]. См. также [Asm., с. 29; Dhs., с. 193 и 244]. Причинно-необусловленные (asaṃskṛta) дхармы Васубандху вводит без определения через простое перечисление [AKB, I, 5, с. 3].

[1] См. [AKB, I, 9 — 16, с. 5 — 11; PSP, с. 375 — 382].

[2] «Pratisaṃkhyānirodha есть разобщение (visaṃyoga) с дхармами, подверженными притоку аффектов» [AKB, I, 6, с. 4]. Об интерпретации этого вида «прекращения» потока дхарм см. [Conze, 1962, с. 162 — 163].

[3] «Apratisaṃkhyanirodha есть другой вид "прекращения", отличный от разобщения [с аффективными дхармами] и представляющий абсолютное препятствие для проявления еще не возникших дхарм... он достигается благодаря недостаточности условий» [AKB, I, 6, с. 4]. О феноменологической интерпретации причинно-необусловленных дхарм см. [Guenther, 1972, с. 32 — 33].

терпретироваться как пространство психического опыта в целом. Это подтверждается, на наш взгляд, тем, что в классической абхидхармистской философии акаша — пространство, в котором «отсутствует материальное препятствие»[1]. Это определение в конечном счете призвано подчеркнуть тот важнейший для буддийской доктрины факт, что сознание имеет дело не с материальными объектами, но только с индивидуальными их образами.

Две другие классификации — по источникам сознания (āyatana) и по классам элементов (dhātu) — отличаются от классификации по группам соотнесения тем, что включают в себя не только причинно-обусловленные дхармы, но и дхармы необусловленные (asaṃskṛta). Классификация по источникам сознания имеет своей целью распределение потока дхарм таким образом, чтобы показать диалектический характер субъективного и объективного факторов в возникновении актов сознания. Эта классификация насчитывает двенадцать источников сознания: шесть объективных, включающих данные чувственного опыта и репрезентативные результаты их генерализации, и шесть субъективных, соответствующих собственно психическим процессам в совокупности с их материальным субстратом[2].

Классификация по классам элементов (dhātu) предполагает рассмотрение дхарм с точки зрения их родовых характеристик, развернутых во времени, т. е. в динамике протекания психической жизни. Для описания динамического аспекта психической жизни вводится специальное понятие психологического времени (adhvan — время как «путь», траектория проживания опыта), которое противопоставляется времени астрономическому (kāla). Родовые характеристики дхарм остаются постоянными во всех трех временны́х модусах и обеспечивают константность, самотождественность признака (svalakṣaṇa), благодаря которому дхарма и представляет собой определенное элементарное состояние. Данная классификация насчитывает восемнадцать классов дхарм, двенадцать из которых соответствуют субъективным и объективным источникам сознания предыдущей классификации, а следующие шесть фиксируют родовые характеристики модальностей «различающего сознания» (vijñāna)[3]. В связи с этим важно

---

[1] Aṇāvaraṇa (отсутствие препятствия) есть, согласно абхидхармистам, фундаментальное свойство психического пространства, где происходит содержательная развертка психологического опыта по типу «истинного знаиия» (jñāna). См. [AKB, I, 5, с. 3; SAKV, с. 15].

[2] «Āyatana (источник сознания) означает «входную дверь» для сознания и психических явлений (cittacaitta). Согласно определению [абхидхармистов], источники сознания суть то, что вызывает появление [дхарм] сознания и психики и их развертывание» [AKB, I, 20, с. 13].

[3] Согласно абхидхармистской интерпретации, dhātu (класс) есть определенная совокупность элементов, рассматриваемых с точки зрения их родовых характеристик (jāti). См. [AKB, I, 20, с. 13].

отметить, что поскольку религиозная прагматика системы предполагала радикальное преобразование сознания, чтобы очистить его от малейших примесей субъективности, постольку проблема смыслообразования разрабатывалась теоретиками Абхидхармы особенно детально, вплоть до описания первичной генерализации данных чувственного восприятия. Такие первичные различения по модальностям именовались соответственно «видами чувственного сознания» (например, зрительное сознание, слуховое сознание и т. п.)[1]. Эта последняя классификация дхарм, по сути дела, является теоретическим обоснованием динамического подхода к проблеме описания сознания в классической буддийской философии.

В историко-философском плане абхидхармистская философия интересна прежде всего тем, что именно в рамках этого направления были впервые разработаны философские интерпретации каждой из идеологем доктрины, зафиксированных в буддийском каноническом корпусе. Кроме того, абхидхармистская философия стремилась семантически унифицировать и привести к логической консистентности многочисленные контексты употребления доктринальных понятий в двух первых разделах канона. Именно в силу данного обстоятельства Абхидхарма изучалась как последователями хинаяны, так и махаянистами[2].

Итак, интерпретация основных положений буддийской религиозной доктрины средствами философского дискурса привела к окончательному формированию исходного предмета философии — анализу человеческой психики в неизмененных состояниях сознания. В процессе развития буддизма как идеологической системы традиционные теоретики разработали специальный язык, базовым понятием которого выступало понятие «дхарма». Это понятие относилось только к сфере психического и никогда не использовалось в буддизме для описания внеположной индивиду реальности (вещи, объекты внешнего мира). Дхарма одновременно рассматривалась и в онтологическом аспекте — как мгновенное элементарное самотождественное состояние, выступающее конституентой потока психической жизни. Концепция дхарм является центральной концепцией буддийской философии, предопределившей общее направление развития теоретических представлений о человеческой психике. Именно поэтому Учение Будды Шакьямуни имеет название Дхарма.

Беспрецедентная попытка снять неизбежную редукцию психики к внешнему миру при ее описании с формальной либо содержательной сто-

---

[1] Такие модальные различения производятся по соответствующему органу чувства, который «сопричастен» (sabhāga) сознанию. В этой связи большой интерес представляет дискуссия между разными школами буддийской философии, которую приводит Васубандху в первом разделе «Энциклопедии Абхидхармы» [AKB, I, 42].

[2] См. Введение В. Рахулы к французскому переводу *Абхидхарма-самуччая* Асанги [L'AS, с. XIV — XXI].

рон представляет собой самый значимый вклад буддийской философии во всемирный историко-философский процесс.

2. ОПРЕДЕЛЯЮЩАЯ РОЛЬ КОНЦЕПЦИИ ДХАРМ В ФОРМИРОВАНИИ ШКОЛ БУДДИЙСКОЙ КЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Уже неоднократно отмечалось, что понятие дхармы принималось всеми без исключения буддийскими философскими школами. Однако интерпретация этого понятия и вытекающие из такой интерпретации концептуальные следствия были различны в рамках ведущих школ буддийской мысли.

Обратимся первоначально к школам абхидхармистского направления — вайбхашике (сарвастиваде) и саутрантике, систематические сведения о воззрениях которых и можно получить из трактата Васубандху «Энциклопедия Абхидхармы». Вайбхашика получила такое название потому, что в качестве своего наиболее авторитетного источника она рассматривала *Махавибхашу*, сводный комментарий к канонической Абхидхарме сарвастивадинов[1], составленный в период правления кушанского императора Канишки (II в. н.э.).

Генетически сарвастивада, как мы стремились показать в разделе, посвященном сутре и абхидхарме, была тесно связана с ортодоксальной школой раннего буддизма стхавиравадой (тхеравадой), от которой сарвастивада отделилась еще в период до III собора, состоявшегося при Ашоке[2]. Первоначально сарвастивадины развивали свои идеи в Матхуре — крупнейшем культурном и художественном центре древней Индии. Но к II в. н. э. эта школа распространила свое влияние на всю Северо-Западную Индию, где основными ее форпостами стали Кашмир и Гандхара. Начиная с этого периода кашмирские буддисты стали называться абхидхармиками, а сарвастивадины Гандхары получили наименование «пашчатия», т. е. «находящиеся к западу» [от Кашмира][3].

Исходной посылкой философствования в системе вайбхашики, систематизировавшей умозрительные концепции хинаяны, выступал центральный тезис сарвастивады — «все (т. е. все дхармы) существует реально»[4]. Школа вайбхашиков дала истории индийской философии несколько первоклассных мыслителей — Дхарматрату, Гхошу, Васумитру[5] и преж-

---

[1] [Banerjee, 1957, с. 70 — 71].

[2] См. [Bareau, 1955, с. 128 — 130].

[3] См. [GM, с. 43].

[4] Подробно см. [AKB, V, 25 — 26, с. 295 — 298]. Анализ тезиса «Все существует реально» см. [Kajiyama, 1977, с. 114 — 131].

[5] О взглядах этих буддийских мыслителей см. [AKB, V, 26, с. 296], а также [L'AK, Chap. 5, с. 53 — 54].

де всего Васубандху (известного в буддийской экзегетической традиции под именем Второго Будды)[1], а также теоретика «новой» Вайбхашики Сангхабхадру[2] (младшего современника Васубандху).

Как уже говорилось, занимаясь детальной разработкой философского дискурса относительно дхарм, вайбхашики толковали это понятие в двух отношениях: дхарма, будучи мгновенным элементарным состоянием, рассматривалась как dravyasat — реально существующая, но в то же время, будучи единицей описания потока психической жизни индивида, она определялась как jñeya — существующая в познании, в описании (prajñapti)[3].

Саутрантики, последователи второй ведущей школы буддийской классической философии, выработали несколько иной подход к интерпретации этого базового понятия, оспаривающий онтологический статус всех дхарм. Историкам философии следует учитывать то существенное обстоятельство, что аутентичные сведения о теоретических воззрениях саутрантиков могут быть получены только на основе анализа текстов абхидхармистского комплекса — прежде всего «Энциклопедии Абхидхармы», контркомментария к ней Сангхабхадры (*Ньяя-анусара-шастра*)[4] и комментария Яшомитры (*Спхутартха-абхидхармакоша-вьякхья*). Собственные тексты саутрантики, если таковые вообще существовали, до сих пор не обнаружены. Эта школа отрицала канонический статус Абхидхармапитаки, считая, что философский дискурс, возводимый к историческому Шакьямуни, полностью включен в Сутрапитаку[5]. В буддийской традиции основателем саутрантики как второй ведущей философской школы хинаяны считается Кумаралата, или Кумаралабха, живший, по-видимому, не ранее второй половины II в. н. э. В *Вибхаше* это имя не зафиксировано, но на него ссылаются и Васубандху, и Сангхабхадра[6].

Интересно отметить, что Яшомитра (VIII в. н. э.), один из крупнейших представителей саутрантики, безоговорочно относит к этой школе и Васубандху. Однако сравнительный анализ «Энциклопедии Абхидхармы» и комментария к ней Яшомитры не дает прямых свидетельств того, что Васубандху принадлежал к саутрантике. В одной из заключительных карик последнего раздела «Энциклопедии» Васубандху говорит, что он изложил теорию Абхидхармы в соответствии со взглядами кашмирских

[1] См. [SAKV, с. 1].

[2] О нем см. [Takakusu, 1904, с. 134 — 139; La Vallée Poussin, 1971, с. XXII — XXIII].

[3] Об интерпретации этого термина в абхидхармистской традиции см. [AKB, II, 36, с. 63 — 64; II, 45, с. 73; II, 46, с. 79].

[4] В оригинале данный текст не сохранился. Переводы материалов китайской версии Сюань Цзана см. [La Vallee Poussin, 1937].

[5] См. [SAKV, с. 11 — 12].

[6] Подробнее об этом см. [La Vallée Poussin, 1971, с. XLVIII — XLIX].

вайбхашиков[1]. Тем не менее характер дискуссий, в форме которых частично построен его автокомментарий к карикам, указывает на то, что сам он отнюдь не безоговорочно принимал все концепции вайбхашики (сарвастивады)[2].

То обстоятельство, что Васубандху, придерживаясь в целом номиналистической концепции, составил «Энциклопедию Абхидхармы» в традиции вайбхашиков, позволяет предположить, что в IV в. н. э. саутрантика еще не имела собственной развитой философской теории и функционировала лишь как метод критики существующих учений хинаяны (в истории индийской философии аналогичную позицию занимали ранние направления мадхьямики). Что касается воспроизведения воззрений саутрантики в поздних тибетских сочинениях, излагающих историю философских школ в Индии, то они в немалой степени преформированы сквозь призму общей эпистемологической установки Гелугпа[3] (школа тибетского буддизма, основанная Цзонхавой в XIV в.).

Иными словами, трактовка дхарм школой саутрантики может быть реконструирована только на основе текстов вайбхашики, содержавших подробное изложение взглядов и своих оппонентов.

Первое важнейшее различие между воззрениями этих двух школ классической буддийской философии на дхармы состояло в том, что саутрантики признавали онтологический статус отнюдь не всех дхарм списка вайбхашиков. В частности, причинно-необусловленные дхармы (asaṃskṛta) рассматривались саутрантиками только как единицы языка описания, т. е. как чисто номинальные сущности (prajñapti), посредством которых на логико-дискурсивном уровне системы интерпретировались доктринальные представления о нирване[4]. Саутрантики концентрировали свое внимание на анализе непосредственных актов сознания без углубления в генезис смыслообразования. На этом основании они полагали вычленение отдельных модальностей сознания чисто логической процедурой и, следовательно, рассматривали эти модальности только как единицы описания[5]. К разряду prajñapti саутрантики относили и те причинно-обусловленные дхармы, которые отвечали за структурирование потока психической жизни — saṃskāra (формирующие факторы).

---

[1] См. [AKB, VIII, 40, с. 459].

[2] Анализ расхождений Васубандху с классической Вайбхашикой см. [ADV, с. 69 — 74].

См. [Guenther, 1972, с. 84 — 89].

[4] См. [AKB, II, 55 — 56, с. 90 — 95]. Интерпретация саутрантиками причинно-необусловленных дхарм приводится и Хариварманом в его трактате *Сатьясиддхи*. См. французский перевод [La Vallee Poussin, 1937, с. 208 — 210].

[5] Prajñaptisat, т. е. обладающее лишь номинальным существованием. Ср. дискуссию по поводу модальностей сознания, которую приводит Васубандху в «Энциклопедии Абхидхармы» [AKB, I, 42, с. 30 — 31].

Разделение саутрантиками дхарм на реально существующие (dravyasat) и чисто номинальные (prajñaptisat) послужило исходной посылкой для развития специфических форм раннебуддийской эпистемологии. Именно в русле этой эпистемологической традиции, перенесенной уже в контекст махаянского философского дискурса, были созданы фундаментальные трактаты по буддийской логике и гносеологии *Прамана-самуччая* Дигнаги, *Прамана-варттика* и ее сокращенный вариант *Ньяя-бинду* Дхармакирти, *Ньяя-бинду-тика* Дхармоттары[1].

Махаянская школа мадхьямика возникла в середине II в. н. э. Основателями ее были уже упоминавшийся — Нагарджуна и настоятель монастыря Наланда Арьядева. Буддийская традиция приписывает Нагарджуне создание более десятка трактатов, важнейшими из которых считаются *Муламадхьямака-карики* и *Виграха-вьявартани*, а также комментарий к *Большой Праджняпарамите*. Арьядева — автор *Чатухшатаки* (букв. «четыреста [стихов]»), единственного из связываемых с ним текстов, сохранившегося в санскритском оригинале[2].

Для адекватного уяснения сути критической установки мадхьямики по отношению к классической Абхидхарме необходимо обратиться к исходным идеологическим посылкам махаянского философствования. Если носители теоретического сознания хинаяны полагали, что для обретения prajñā (мудрости)[3], содержанием которой выступает «истинное ви́дение реальности» (yathābhūtam)[4], достаточно устранить только аффективные препятствия (kleśāvaraṇa) в индивидуальной психике, то махаянисты шли дальше. Они усматривали даже в самом факте существования в психике индивида установки на познание определенное гносеологическое препятствие (jñeyāvaraṇa) к ви́дению вещей такими, каковы они в действительности[5]. Именно в направлении элиминации этого гносеологического препятствия и развивается весь философский дискурс мадхьямики.

Реальность дана индивиду через посредство его собственного потока дхарм. Однако дхармы как таковые, точнее, некоторые их констелляции представляют собой не более чем поименованные объекты познания (jñeya). Таким образом, они могут быть рассмотрены исключительно и всецело как номинальные сущности, которым в реальности соответствует нечто, лежащее за пределами дефиниций. Об этой реальности можно сказать лишь то, что она есть в своем собственном качестве (tathatā,

---

[1] Об этом подробно см. [Stcherbatsky, 1932, с. 27 — 39].

[2] Краткую сводку исторических сведений о мадхьямике см. [НСЛР, III. 1954, с. 380 — 383].

[3] Об этом базовом понятии философских систем буддизма см. [АКВ, I, 3; II, 24; Asm., с. 8, 105].

[4] См. [АКВ, I, 1, с. 1; Takasaki, 1966, с. 57].

[5] Подробно см. [Dutt, 1930, с. 35, 55, 132 — 134].

букв. «таковость»)[1]. Реальность не зависит, следовательно, от форм и способов ее наименования, а значит, эти последние по своей природе пусты (šūnya)[2]. Такой подход, по сути дела, углублял базовое представление, общее для всей буддийской философии, о «пустоте» Я (pudgala-šūnyatā), дополняя его концепцией «пустоты» дхарм (dharmašūnyatā)[3].

Понятие šūnya встречается уже в первом разделе буддийского канонического корпуса как определение мира, т. е. сансарного бытия[4]. Но в каком смысле мир есть пустота? Поскольку буддийская мысль отправлялась от исходной посылки отсутствия субстанциального вечного атмана и, следовательно, отсутствия чего бы то ни было, относящегося к атману, мир получал характеристику перманентного непостоянства (sarvam anityam)[5]. Индивидуальное Я (pudgala), как уже говорилось, рассматривалось буддийскими философами не как модус атмана (коль скоро самый атман отрицался), а как поток непрерывно меняющихся состояний, которые, в свою очередь, не могли быть сведены к чему-то или скоррелированы с чем-то другим, кроме самих себя[6]. Эти изменчивые в своем непостоянстве элементарные состояния ввиду их качественной определенности и принципиальной бессубстанциальности и получили наименование дхарм[7].

Здесь немаловажно отметить, что понятию dharma (наличная качественная определенность) ни в одной системе буддийской мысли не противостоит понятие dharmin (неопределенный чистый носитель), поскольку сама идея носителя была коренным образом связана в истории индийской философии с представлением о вечном бескачественном атмане[8].

Именно в силу того, что вечный качественно-неопределенный *дхармин* устранялся буддистами из рассмотрения, человеческая индивидуальность утрачивала свой субстанциальный смысл и могла быть определена, согласно характеристике anitya (невечное), как šūnya (пустое)[9]. Таким образом, одно из фундаментальных определений буддийской доктрины — sarvam anityam — было конкретизировано через понятие пустоты.

---

[1] См. [LAS, с. 226], где формулируется общемахаянская концепция tathatā. Ср., однако, [MVr, с. 449 и 540].

[2] См. [MVr, с. 372 — 377].

[3] [KP, с. 114 — 115].

[4] Подробно об этом см. [Dutt, 1930, с. 36 — 39].

[5] См. [Conze, 1962, с. 41 — 46].

[6] Обоснованию этой концепции посвящен весь девятый (дополнительный) раздел «Энциклопедии Абхидхармы» *Pudgala nirdeša* (Анализ эмпирической индивидуальности). См. [AKB, IX, с. 461 — 479].

[7] См. [Stcherbatsky, 1923, с. 73 — 75].

[8] Подробно о проблеме «качество-носитель» (dharma-dharmin) в истории индийской философии см. [Shastri, 1964, с. 74 — 80, 177 — 178].

[9] См. [KP, с. 114].

И хинаянисты удовлетворились этой формой конкретизации, не подвергая понятие šūnya дальнейшей углубленной разработке. Следовательно, для философских школ хинаяны *шунья* остается чисто доктринальным понятием, приуроченным к описанию иллюзорных форм эгоцентрированного сознания (upādāna)[1]. Но если классическая Абхидхарма, постулируя пустоту индивидуального Я, тем не менее утверждала реальность дхарм, то мадхьямики полностью отказались от этого положения: дхармы также «пусты», поскольку они — лишь единицы языка описания[2].

Мадхьямики, таким образом, отрицали онтологический статус дхарм, сводя содержание понятия дхармы только к операционально-дескриптивному его аспекту. Реальность же предстает сознанию только через единственную предикацию — через свою невыразимость словами, через «несказанность»[3]. Реальность есть «таковость», tathatā.

Но если учесть установку доктрины на полную познаваемость, то утверждение за реальностью единственного предиката tathatā — не есть ли полная уступка агностицизму? Именно на пути разрешения данной проблемы и проявляется в полном объеме классическая диалектика мадхьямики.

Последователи ее интерпретировали в русле диалектических представлений важнейшую доктринальную идеологему duḥkha. Если за пребывание индивида в сансарном состоянии, т. е. в мире страдания, ответственны причинно-обусловленные дхармы, имеющие онтологический статус, то само страдание становится непреодолимым, увековечивается, и, следовательно, Благородные истины, трактующие о прекращении страдания и пути, ведущем к его прекращению, не имеют смысла. Однако поскольку Благородные истины как фундамент доктрины неколебимы, то причинно-обусловленные дхармы не могут обладать онтологическим статусом, т. е. они — номинальные сущности, которые в реальности пусты (šūnya)[4].

Но в таком случае что же представляет собой отражающееся в познании бытие вещей, мыслимых и чувственно воспринимаемых? Процесс познания обусловлен законом взаимозависимого возникновения; таким образом, причинно-обусловленный поток психической жизни обладает относительным, временны́м существованием. Это временно́е существование характеризуется возникновением, длительностью, разложением и уничтожением и, что важно подчеркнуть, отсутствием какой-либо вечной, «чистой» субстратности[5]. Иными словами, отражающееся в познании бытие вещей

---

[1] О классификации форм эгоцентрированного сознания см. [BM, с. 569].

[2] См. [SĀ, с. 171; VMS, с. 15].

[3] Anirukta. См. [Ruegg, 1969, с. 337, 389].

[4] Обоснованию тезиса о «пустотности» причинно-обусловленных дхарм посвящена вся седьмая глава комментария Чандракирти к «Фундаментальным карикам» Нагарджуны. См. [MVṭ, с. 145 — 177].

[5] Там же, с. 145 — 146 и 96.

следует трактовать как непрерывную, развернутую во времени диалектику tathatā и šūnyatā[1].

Что касается причинно-необусловленных дхарм, посредством которых в хинаянской философии интерпретировалась нирвана, то они рассматривались мадхьямиками также в качестве номинальных сущностей[2]. Согласно теоретикам этой школы, нирвана могла быть предицирована как через šūnyatā, так и через tathatā. Это утверждение базировалось на диалектическом осмыслении истины, а именно через ее позитивный и негативный аспекты.

Нирвана отождествляется с tathatā в том смысле, что все объекты имеют одну и ту же природу, т. е. они лишены «чистого», вечного бескачественного субстрата, и самый процесс их наименования связан с ментальным конструированием (prapañca или vikalpa)[3] и отражает не реальность как таковую, но относительное бытование вещей. («О вещах нельзя сказать ни что они существуют, ни что они не существуют».)

В то же время нирвана может быть отождествлена с šūnyatā, поскольку представляющие ее дхармы, как и все дхармы вообще, лишены какого бы то ни было онтологического статуса и суть лишь единицы описания.

В рамках такого подхода вопрос о познаваемости реальности решается следующим образом: реальность познается через «предел истины» (bhūtakoṭi)[4]. Это подразумевает, что при анализе дхарм, которые суть простые номинальные обозначения, мадхьямики с неизбежностью приходят к постижению относительности дискурсивного познания и непосредственному ви́дению того факта, что реальность не имеет предела. Актом такого постижения (prajñā) и утверждалась принципиальная познаваемость реальности[5].

В связи с такой интерпретацией принципиальной познаваемости мадхьямики выдвинули учение о двух видах истины: относительной (конвенциальной) истине (saṃvṛti-satya) и истине высшего смысла (paramārtha-satya)[6]. Они утверждали, что буддийское учение и основано на этих двух истина́х.

Относительная истина может быть рассмотрена в трех аспектах. Первый из них состоит в том, что она в определенном смысле отождествляется с неведением (avidyā), поскольку форма, которую она налагает на реаль-

[1] [LAS, с. 226], ср. также: [Ruegg, 1969, с. 256 — 258, 272].

[2] См. [MVṛ, с. 176, 221, 343], ср. [Ruegg, 1969, с. 298].

[3] См. [Takasaki, 1966, с. 157], а также [MVṛ, с. 448].

[4] См. [Dutt, 1930, с. 203; Ruegg, 1969, с. 170, 196].

[5] [MVṛ, с. 538; и Asm., с. 174].

[6] Нагарджуна, подвергая критике установки хинаянских школ, которые он считает догматическими, говорит: «Учение будд основано на двух истинах: относительной истине и истине в высшем смысле (paramārthataḥ)» [MVṛ, с. 492]. Подробно о двух истинах см. [La Vallée Poussin, 1937, с. 163 — 185; Dutt, 1930, с. 216 — 225].

ность, является лишь временным причинно-обусловленным фрагментом. Но, будучи зафиксированной, эта фрагментарность как бы увековечивается в сознании и приобретает самодовлеющее значение. Именно поэтому в качестве синонима относительной истины мадхьямики указывали наряду с avidyā доктринальное понятие moha — аффективное упорствование в заблуждении, а также viparyāsa — извращающая процесс познания установка на поиски в текстуре реальности неподвижных, застывших форм[1].

Второй аспект относительной истины предполагает ее содержательную обусловленность законом причинно-зависимого возникновения. Это означает, что предметом относительно истинных высказываний могут служить объекты, подчиненные в своем существовании причинам и условиям[2].

Наконец, относительная истина может быть выражена только посредством слов и знаков, имеющих распространение в социуме; поэтому она основывается на чувственном восприятии и вербальном мышлении[3]. В этой связи мадхьямики подчеркивали то обстоятельство, что предметная форма, слово и т. п. не могут приниматься на уровне философского дискурса — как реально существующие — лишь на том основании, что они воспринимаются всеми принципиально одинаково. Тем самым мадхьямики ограничивали область валидности относительной истины только сферой эмпирического сознания[4].

Истина высшего смысла (paramārtha-satya) непосредственно связывалась теоретиками мадхьямики с реализацией нирванического состояния сознания, не допускающего субъектно-объектного различения[5]. Сознание, пребывающее в таком состоянии, полностью отрешено от ментального конструирования (vikalpa), и, следовательно, его содержание принципиально не может быть вербализовано. Истина высшего смысла постигается сугубо индивидуально (pratyātmavedya)[6], хотя ее содержание полностью лишено какого бы то ни было субъективизма в плане как познавательной направленности, так и аффективной окрашенности. Эта истина, следовательно, должна рассматриваться исключительно как неотъемлемое от индивидуальной психики состояние сознания, которое не может быть передано другому.

Данное положение философии мадхьямики не следует никоим образом рассматривать как иррациональное либо мистическое. Оно основано на

---

[1] См. [Takasaki, 1966, с. 82, 208 — 209], а также [MVB, IV, 11, с. 55; Ruegg, 1969, с. 364 — 366, 375].

[2] «Реальные объекты (vastu-rūpa), возникшие в причинной зависимости, называются относительными (samvṛtir ucyate)» [BA, с. 352].

[3] См. там же, с. 374 — 375.

[4] См. [Ruegg, 1969, с. 303, 327], а также [Takasaki, 1966, с. 100].

[5] Букв. «вышедшее за пределы (*вигатам*) обозначаемого и обозначающего (*абхидхея-абхидхана*)» [BA, с. 366].

[6] См. [Takasaki, 1966, с. 142, 163; Ruegg, 1969, с. 297].

глубоком осмыслении того факта, что психические состояния, точнее, их гностический компонент, не могут произвольно транслироваться от индивида к индивиду. Этот факт, ставший достоянием научной психологии только в XX в., позволяет интерпретировать данное положение мадхьямики, рассматриваемое в исторической ретроспективе, как уникальное достижение индийской (буддийской) философской мысли.

Каково же соотношение истины высшего смысла и относительной истины? Согласно теоретикам мадхьямики, истина высшего смысла не может быть достигнута без предварительного изложения относительной истины[1]. Установление относительности временного бытования вещей, а следовательно, и внутренней пустоты дхарм ведет к осознанию конкретной ограниченности ментального конструирования.

Существенной чертой диалектической системы мадхьямики выступает то обстоятельство, что она всей своей разветвленностью и утонченной детализацией положений вновь замыкается на фундаментальную позитивную идеологему буддизма madhyama pratipad (средний путь)[2]. Положение об онтологическом статусе дхарм базируется, согласно мадхьямике, на непонимании природы двух истин, и потому оно ложно, а другой неприемлемой крайностью в этой системе является нигилизм, поскольку отрицательные высказывания предполагают существование объектов, предшествующее их редукции. Мадхьямика пытается преодолеть обе крайности и на основании этого объявляет свою философию истинным и полным логико-дискурсивным выражением «среднего пути»[3].

Учение о двух истинах имело еще одно важное доктринальное следствие, вполне согласующееся с ориентациями собственно махаянской идеологии в целом. Диалектическое единство истины относительной и истины высшего смысла вело к отождествлению сансары и нирваны, поскольку с точки зрения мадхьямики для того, кто реализовал истинное знание, «не существует ни малейшего отличия сансары от нирваны, ни малейшего отличия нирваны от сансары. То, что выступает пределом нирваны, есть также предел сансары, и между ними не существует ни малейшего оттенка различия»[4].

К середине V в. н. э. в мадхьямике отчетливо выделились две системы: прасангика и сватантрика[5].

---

[1] Согласно Нагарджуне: «Истина высшего смысла не может быть изложена без того, чтобы быть основанной на относительной истине. [В свою очередь], нирвана не может быть достигнута без постижения истины высшего смысла». См. [MVṛ, с. 494].

[2] Эта идеологема проходит через весь диахронный срез буддийской культуры; см. [SN, II, с. 17, 20, 61; III, с. 235; MVṛ, с. 445, 504; SĀ, с. 53].

[3] См. [MVṛ, с. 504].

[4] Там же, с. 535, карикн 19 и 20.

[5] См. [Conze, 1951, с. 124 — 125].

Последователи прасангики принципиально ограничивали область философского дискурса негативной номиналистической диалектикой, пытаясь показать шаткость любого высказывания относительно природы реальности, в частности, относительно потока психической жизни. Главной мишенью их критики было определение дхармы как того, что обладает «собственным бытием» (*свабхава*). Прасангики усматривали в этом определении скрытую импликацию: оно, по их мнению, подразумевало наличие субстрата того, что полагается существующим. Отрицая самостоятельную ценность разработки онтологии, прасангика отвергала любую концепцию человека и Вселенной. Согласно воззрениям этой подшколы мадхьямики, даже гипотеза, допущение онтологического статуса Я или дхарм характеризует сознание как загрязненное аффектами; поэтому такое допущение есть «аффективное препятствие» (*клеша-аварана*) на пути к просветлению, а познавательная установка, при которой любое суждение об онтологическом статусе принимается как нечто соответствующее истинному положению дел, есть гносеологическое препятствие (*джнея-аварана*)[1].

К школе прасангики принадлежали Буддхапалита, наиболее авторитетный комментатор *Мадхьямика-карик* Нагарджуны — Чандракирти (VII в. н. э.), и Шантидева (начало VIII в. н. э.), автор базового текста поздней индийской мадхьямики *Бодхичарья-аватара*, получившего широкую известность в школах тибетского буддизма.

Согласно принятой в специальной буддологической литературе точке зрения, прасангика представляла высший этап развития буддийского философского дискурса, однако теоретики позднего тибетского буддизма склонны рассматривать ее только как переходную ступень к философской концепции опыта[2].

Другая подшкола мадхьямики, сватантрика, исходила из признания факта реального существования дхарм, определяемых как то, что есть носитель, безраздельно совпадающий с собственным признаком (svalakṣaṇa). Дхармы (svalakṣaṇa) реально существуют только в настоящем модусе времени, полагали сватантрики, но не в прошлом и будущем. Последователи этой подшколы мадхьямики проводили резкое различие между аффективным и неаффективным неведением (akliṣṭa ajñāna), несколько видоизменяя известный тезис Васубандху, выдвинутый им в «Энциклопедии Абхидхармы»[3]. Содержанием аффективного неведения

---

[1] Подробно о системе прасангика в историко-философском плане см. [Guenther, 1972, с. 143 — 154] (перевод тибетских фрагментов из Ми-пхама (1846 — 1914), автора «Суммарного изложения философских систем»).

[2] См. [Guenther, 1972, с. 142].

[3] Согласно этому тезису, архаты обладают неаффективным неведением «относительно свойств Будды, а также объектов, крайне удаленных [от них] во времени и пространстве, и их бесчисленных аспектов» [АКВ, I, 1, с. 1].

для них выступала вера в онтологический статус индивидуального Я, неаффективного — допущение онтологического статуса всех остальных объектов[1].

Те сватантрики, которые принимали посылку саутрантики о номинальном существовании ряда дхарм из списка классической (строгой) вайбхашики, получили наименование последователей школы саутрантика-мадхьямика-сватантрика. К этой подшколе мадхьямики принадлежал Бхававивека, или Бхавья (конец V — VI в. н. э.), автор *Мадхьямика-хридая* и комментария к ней *Таркаджвала* — двух текстов, в которых и был эксплицирован метод собственно сватантрики. Этот метод «прямой аргументации» обосновывал возможность позитивных диалектических высказываний в рамках общемадхьямической установки на трактовку психической реальности дхарм как пустоты (śūnyatā)[2]. Согласно ряду позднебуддийских источников, именно в период деятельности Бхававивеки и произошло резкое размежевание между мадхьямикой и виджнянавадой, которое в дальнейшем все более углублялось и привело в IX в. к окончательному расколу этих двух школ махаяны.

Сватантрики, ассимилировавшие некоторые эпистемологические идеи виджнянавады, составили другую подшколу мадхьямики — йогачара-мадхьямика-сватантрику. К ней принадлежали такие известные мыслители позднебуддийской Индии, как Шантаракшита, автор *Таттва-санграхи* (760 г. н. э.), и Камалашила, написавший комментарий к ней (793 г. н. э.)[3], а также три небольшие работы о последовательных ступенях йогического сосредоточения — *Бхаванакрама*.

Истоки второй ведущей школы махаянской философской мысли — виджнянавады (иное название — йогачара, поскольку в противоположность мадхьямике с ее упором на проблему вербализации различающего постижения эта школа перенесла акцент на обсуждение йогического опыта работы с сознанием) могут быть прослежены в двух махаянских сутрах — *Ланкāватаре* и *Сандхинирмочане*, созданных в период между серединой II в. н. э. и IV в. н. э. Первая из этих сутр, а также *Аватамсака* (букв. «Цветочная гирлянда»)[4] фиксируют состояние синкретического единства мадхьямики и виджнянавады, при котором базовые идеологемы махаяны *татхата* и *дхармадхату* принимаются в равной степени обеими школами, получая различную интерпретацию только на уровне философского дискурса.

---

[1] См. [Guenther, 1972, с. 130 — 136].

[2] См. [Conze, 1962, с. 238 — 239].

[3] Санскритский оригинал этих источников издан в GOS, 1926, № XXX — XXXI.

[4] См. статью «Avataṃsaka» в [EB, vol. II. Fasc. 3, с. 432 — 446], а также [Demiéville, 1932, с. 44].

Окончательной систематизацией своих идей и концепций виджнянавада обязана двум выдающимся мыслителям раннесредневековой Индии — Асанге и Васубандху (V в. н. э), отождествляемому в буддийской историографической традиции с автором «Энциклопедии Абхидхармы». Фундаментальными источниками этой системы махаянской философии являются *Махаяна-санграха* Асанги, два небольших трактата Васубандху — «Двадцать и Тридцать стихов о только-сознавании» (*виджняптиматра*) вместе с комментарием Стхирамати и приписываемые Майтреянатхе *Махаянасутра-аланкара* и *Мадхьянта-вибхага*[1].

Как отмечалось, виджнянавада в определенном смысле заимствовала эпистемологическую ориентацию саутрантиков, сконцентрировав ее, однако, исключительно на проблеме сознания (citta). Предмет ее философствования состоит не в рассмотрении взаимоотношения сознания и внешнего мира, но прежде всего в рассмотрении взаимоотношения сознания как некоей системы соотнесения с его конкретными явлениями (caitasika)[2].

Эмпирическое сознание склонно отождествлять данные органов чувств с предикациями объектов внешнего мира. Однако когда дело касается таких субъективных данных, как чувствование боли и т. п., то гностический характер ситуации восприятия подсказывает невозможность предицирования этих данных внешним объектам[3]. Именно на анализе подобных примеров виджнянавадины и разработали свой особый подход к проблеме обусловленности содержаний сознания.

Для более корректного понимания основных философских установок виджнянавады следует иметь в виду, что реализация идеала бодхисаттвы — ведущего религиозного идеала махаяны — предполагала как одно из важнейших условий устранение привязанности к объектам внешнего мира[4]. Это религиозно-идеологическое положение сыграло решающую роль в становлении виджнянавады именно как учения о сознании. Объекты внешнего мира делаются достоянием индивидуальной психики прежде всего в процессе актуального восприятия, и эту перцептивную ситуацию виджнянавадины рассматривали как ситуацию объективную. Однако в процессе соотнесения генерализованных данных органов чувств с интенциальным аспектом сознания (т. е. с направленностью сознания) возникают специфические модусы, или содержательно наполненные явления сознания (caitasika), которые по своей сути выступают уже как нечто субъективизированное; они-то ложно и отождествляются индивидом с

---

[1] О письменных источниках виджнянавады см. [Conze, 1962, с. 250.— 251].

[2] Один из наиболее полных историко-философских очерков этой системы буддийской философии принадлежит Г. Гюнтеру. См. [Guenther, 1972, с. 90 — 122].

[3] См. [VVMS, 1964, с.10].

[4] О практически-духовной деятельности бодхисаттв подробно см. [Dutt, 1930, с. 238 — 289].

объектами[1]. Следовательно, для реализации религиозной цели буддийского учения необходимо было разрушить подобные представления об объекте, поскольку именно на них и зиждилась эмоциональная привязанность к чувственному опыту, жажда переживать этот опыт.

Вся психотехническая практика разрабатывалась таким образом, чтобы элиминировать субъектно-объектные различения, и поэтому философия виджнянавады строилась не как философия объекта, но как философия деструкции объекта[2]. Объект, рассматриваемый в качестве плода ментального конструирования (ālambana), объявлялся нереальным, но мысль (citta) об объекте, осознавание (vijñapti) объекта с неизбежностью должны были быть признаны реальными.

Установка на то, что реально существует лишь процесс сознавания объекта, выступала исходной в анализе эмпирического сознания как такого состояния психики, которое должно было подвергнуться радикальному преформированию в ходе религиозно-духовной практики. Именно в силу этого виджнянавада выдвигает свое центральное положение — *читта-матра* (только-сознание), или *виджняпти-матра* (только-сознавание).

Это фундаментальное положение было распространено ею также и на измененное состояние сознания, прежде всего на состояние просветления (бодхи), поскольку сознание, функционирующее вне субъектно-объектных различений, по-прежнему оставалось только-сознаванием. Положение *читта-матра* реализуется как принципиальное отрицание экстериоризованного сознания, т. е. сознания, не различающего свои содержания и внешний мир. Утверждение «только-сознание» означает, что содержанием сознания выступает не объект внешнего мира, но только мысль об объекте, его целостный образ в сознании[3]. В состоянии просветления мысль об объекте отсутствует, коль скоро отсутствует субъектно-объектное различение. Этим устраняется не сознание в целом, но исключительно его интенциальный аспект, т. е. процесс направленного соотнесения сознания с его конкретными содержаниями. Такое лишенное интенциальности сознание пребывает в состоянии «неразличающего знания» (nirvikalpa-jñāna)[4]. Последнее, по сути, есть сознание само по себе. Иными словами, в таком процессе сознание, очищенное (viśuddha)[5] от конкретных содержаний, созерцает самое себя, выступая своим собственным объектом.

---

[1] Об ошибочной интерпретации в этой связи вижнянавадинской концепции «ālambana» см. [Рудой, 1983 (II), с. 169 — 173].

[2] См. [Frauwallner, 1956, с. 329, 338 — 339].

[3] См. [Lindtner, 1984, с. 153 — 154].

[4] [Stcherbatsky, 1932, vol. 1, с. 149].

[5] См. [Mvb, III, 19, с. 46] ср. также [Mvb, III, 14, с. 43].

Важно подчеркнуть, что очищение сознания от его конкретных содержаний не означало для виджнянавадинов постулирование некоего бескачественного субстрата, поскольку самое сознание (citta) оставалось для них дхармой, подверженной, как и любая причинно-обусловленная дхарма, притоку аффектов[1]. Следовательно, нейтрализация аффективных препятствий (klešāvaraṇa) оставалась для виджнянавады одной из центральных задач.

Согласно общебуддийской доктрине, пребывание индивида в сансарном мире имело своей причиной наличие аффектов и действие закона кармы[2]. И здесь для философского дискурса возникало решающее затруднение. Кармическое следствие порождается физическими, речевыми актами и актами сознания, если присутствуют аффекты, причем ментальный импульс (cetanā) выступает решающим фактором в формировании кармического следствия. Таким образом, сознание, загрязненное притоком аффектов, неизбежно продуцирует процесс обретения нового рождения. Возникает вопрос: не подразумевает ли такая цепочка рассуждений идею существования индивидуальности на протяжении всего круговорота рождений и смертей? Нереальность Я ставится тем самым как бы под сомнение. Виджнянавадины подошли к разрешению этого противоречия через постановку нового вопроса: что же именно в индивидуальной психике обусловливает собственно «индивидуализацию» потока дхарм? Выдвинув положение citta-mātra, виджнянавадины и спроецировали решение этого вопроса исключительно в плоскость анализа процесса осознавания.

Классическая абхидхармистская философия признавала семь видов сознания: пять модальностей чувственного сознания, ментальное сознание, т. е. сознание в его актуальности, и разум (manas)[3], т. е. сознание, имеющее в качестве своей опоры как актуальное сознание, так и репрезентацию прошлых содержаний сознания. Теоретики виджнянавады вводят восьмой вид сознания — ālaya-vijñāna (букв. «сознание-сокровищница»)[4].

В процессе осознавания индивидуального опыта происходит накопление «различающего знания» (vijñāna), сопряженного с притоком аффектов, поэтому разум с неизбежностью не свободен от аффектов, пребывающих, однако, в скрытой форме (bīja, букв. «семена»). Хинаянская традиция утверждала необходимость устранения аффектов как в их взрывном, открытом проявлении, так и в их потенциальности[5].

Виджнянавада выдвинула контрположение, состоящее в том, что аффекты не могут быть уничтожены сами по себе, без радикального преоб-

---

[1] См. [VMS, с. 38 — 39].
[2] Там же, с. 38.
[3] См. [AKB, I, 20] — классификация по классам элементов (dhātu).
[4] См. [VMS, с. 44].
[5] См. [ADV, с. 100 — 101].

разования всего поля сознания. Поэтому путь целостного преформирования его и есть единственный путь устранения аффектов. Именно восьмой вид сознания (ālaya-vijñāna), содержащий в себе «семена» аффективности, и должен подвергнуться полной трансформации (parāvṛtti)[1].

Такая трансформация сознания уничтожала, согласно воззрениям виджнянавады, аффекты в их потенциальности, а тем самым делала невозможным и какие бы то ни было их актуальные проявления. Иными словами, трансформация ālaya-vijñāna вела к обретению нирванического состояния в данной жизни, что соответствовало реализации хинаянского идеала архатства. Но коль скоро уничтожалась сама потенциальность аффектов, действие закона кармы обретало нейтральный характер. Стхирамати, один из ведущих теоретиков виджнянавады и комментатор Васубандху, разъясняет это следующим образом: «...хотя кармическая деятельность еще может продолжаться, она не приводит к новому рождению, поскольку благодаря устранению аффектов отсутствует его главная содействующая причина»[2].

Подводя итог сказанному относительно ālaya-vijñāna, надо отметить, что концепция «сознания-сокровищницы» была призвана разъяснить причину «индивидуализации» потока дхарм на протяжении всей цепи новых рождений вплоть до момента просветления. Ālaya-vijñāna истолковывалась последователями этой школы следующим образом: в сансарном состоянии восьмой вид сознания обусловливал индивидуальность психики, но в момент достижения просветления, т. е. полной трансформации ālaya-vijñāna, все субъективное в ней — как аффективные препятствия (kleśāvaraṇa), так и гносеологические (jñeyāvaraṇa) — полностью уничтожалось[3].

Однако оставался открытым вопрос об интерпретации опыта: что именно в опыте реально? Уровень обыденного сознания описывается теоретиками виджнянавады как профаническое овеществление, экстериоризация сознания: образы, конструируемые индивидом в перцептивной ситуации, осмысляются им как вещи и отождествляются с объектами внешнего мира. Этот обыденный уровень функционирования сознания приписывает внешнему миру перцептивные предикации индивидуальной психики. В силу этого виджнянавадины рассматривают такой опыт как воображаемый, а его данные, т. е. дхармы, структурирующие опыт, — как parikalpita[4] («проективно-сконструированные»). В силу сказанного они интерпретируются как «лишенные своего собственного бытия» (niḥsvabhāva)[5].

---

[1] См. [VMS, с. 39].
[2] См. там же, с. 39.
[3] См. [Ruegg, 1969, с. 257 — 258].
[4] См. [LAS, с. 57; Takasaki, 1966, с. 292].
[5] См. [Ruegg, 1969, с. 415, 429].

Второй уровень опыта характеризуется процессом осознания внешнего мира в терминах закона взаимозависимого возникновения. Это уже не обыденный, а первично-теоретический опыт, предполагающий созерцание содержаний сознания не как внешних объектов, но именно как структурирующих это содержание дхарм. Но поскольку все причинно-обусловленное не может считаться реальным ввиду своей временнóй природы, то и дхармы, отражающие нестабильность внешнего мира, также интерпретируются как «не имеющие своего собственного бытия» и именуются виджнянавадинами paratantra[1] («зависимые от иного»).

Третий уровень опыта, не различающий субъект и объект, представляет собой сознание вне соотнесения с конкретными содержаниями, сознание, обращенное на себя, лишенное интенции вовне. Реальность в таком опыте предстает в своей нерасчлененности — как tathatā (букв. «таковость»). Она лишена каких бы то ни было признаков и ввиду остановки направленного вербального мышления не может быть поименована. В таком опыте нет разделения на существующее и несуществующее, а следовательно, дхармы, структурирующие этот опыт, не могут быть определены как имеющие свое собственное бытие (svabhāva). Состояние реализации этого опыта называется pariniṣpanna[2] (букв. «совершенно-завершенное»).

Заканчивая краткий очерк фундаментальных идей виджнянавады, необходимо отметить, что выдвинутое этой школой положение «только-сознание» (citta-mātra) являлось закономерным развитием в логико-дискурсивном плане идеологических установок махаяны, спроецированных в плоскость анализа сознания с позиций традиционной концепции человеческой психики.

Общая махаянская идеологическая тенденция, влиявшая на развитие как мадхьямики, так и виджнянавады, привела к тому, что возможности философского дискурса в познании реальности ограничивались ее принципиальной неопределимостью в словах. Для махаянских мыслителей реальность лежала вне определений и могла быть постигнута в конечном счете только в соответствующих состояниях йогического сосредоточения, устранявшего все субъектно-объектные различения и саму интенциальность сознания как важнейший аспект вербального мышления. Это обстоятельство позволяет полнее понять исторические судьбы некоторых позднемахаянских систем, получивших распространение прежде всего в Тибете и на Дальнем Востоке, систем, принципиально ориентированных не на развитие философствования как такового, а на примат йогических форм изменения состояний сознания.

---

[1] См. [Dutt, 1930, с. 231 — 233].
[2] См. [Ruegg, 1969, с. 95 — 96].

* * *

Итак, мы попытались кратко проанализировать основную проблематику и специфические подходы к ее разработке, характерные для ведущих буддийских школ классического периода. На этом фоне более рельефно видна та уникальная роль, которая принадлежит выдающемуся творению Васубандху — трактату «Энциклопедия Абхидхармы». Без знакомства с этим фундаментальным произведением поистине невозможно понять те пути, которыми шла буддийская философская мысль к своим высшим достижениям, и осознать ее грандиозный вклад в мировую философскую культуру[1].

Хочется, однако, особенно подчеркнуть, что процесс интенсивного изучения буддийской философии в Европе еще весьма непродолжителен — лишь в первые десятилетия XX в. был обретен адекватный подход к решению задачи историко-философского истолкования буддийских трактатов. Именно поэтому представляется необходимым остановить внимание читателя на проблеме возникновения международного проекта исследования «Энциклопедии Абхидхармы» Васубандху.

3. ВОЗНИКНОВЕНИЕ ПРОЕКТА ИССЛЕДОВАНИЯ «ЭНЦИКЛОПЕДИИ АБХИДХАРМЫ» ВАСУБАНДХУ

История изучения «Энциклопедии Абхидхармы» тесно связана с одним из самых ярких и плодотворных периодов в истории не только отечественной, но и мировой буддологической мысли — с периодом становления и функционирования Санкт-Петербургской (Ленинградской) историко-философской школы в буддологии. Ф. И. Щербатской, а позднее и его ученик О. О. Розенберг явились создателями нового научного метода исследования буддийского философского наследия и в значительной степени реформировали существовавшие в начале и двух первых десятилетиях XX в. научные воззрения на буддизм как таковой.

Ф. И. Щербатской (1866 — 1942) был востоковедом широкого профиля: крупный санскритолог, внесший значительный вклад в исследо-

[1] Приходится с сожалением отмечать, что в отечественной науке все еще господствует евроцентристский подход, отрицающий вклад буддийских философов в развитие мировой философской мысли. Ложное обоснование этот подход в немалой степени обретает и из-за публикации теоретически дефектных переводов, авторы которых наивно подменяют буддийскую философскую терминологию обыденным словоупотреблением и тем самым превращают строгий философский дискурс в набор лексико-синтаксических нелепостей, принципиально не поддающихся интеллектуальному постижению и соответственно историко-философскому осмыслению. Огорчительным примером служит, в частности, и перевод тибетской версии «Энциклопедии Абхидхармы» (см.: Васубандху. Абхидхармакоша. Близкий к тексту перевод с тибетского на русский язык Б. В. Семичова и М. Г. Брянского. Главы первая и вторая. Улан-Удэ, 1980).

вание индийской поэтики, тибетолог, палист, историк индийской культуры. Однако основное свое внимание он сосредоточил на осмыслении предмета буддийской философии, поиске способов адекватного научного понимания буддийских философских трактатов.

Чтобы правильно оценить то новое, что связано с первым этапом деятельности Ф. И. Щербатского в области буддологических исследований, необходимо кратко обрисовать интеллектуальную ситуацию, сложившуюся к началу XX в. в западноевропейской буддологии. Характерной чертой являлось практически полное доминирование так называемого «филологического» (т. е. заимствованного из классической греко-латинской филологии) подхода к изучению буддийских религиозно-философских текстов. Философия в то время рассматривалась как форма интеллектуальной деятельности, возникшая в средиземноморском ареале, т. е. к ней относили лишь то, что отвечало определению Аристотеля. Европцентризм как ведущая методология далеко не всегда осознавался исследователями, но отсутствие европцентризма было скорее исключением, нежели правилом. Поскольку буддийская культура не предоставляла прямых и полных аналогий тому, что в Европе было принято понимать под философским трактатом, проблема жанровой квалификации буддийских философских текстов настоятельно требовала для своего решения новой методологии.

Основной массив буддийских собственно философских источников входил в состав активно изучавшегося в то время в Европе палийского канона — собрания текстов, возводимых по традиции к основателю учения Гаутаме Будде. Канон, как уже отмечалось, включал три раздела: Сутта-питаку (собрание бесед-наставлений), Виная-питаку (свод дисциплинарных правил для монашеских сообществ) и Абхидхамма-питаку (собрание трактатов, представлявших собой первую попытку выявления системного единства буддийской религиозной доктрины и осмысления структуры философской проблематики). Подчеркнем, что буддийские логико-дискурсивные, собственно философские тексты могли быть лишь типологически сопоставлены с философскими трактатами средиземноморского ареала, где господствовало в период античности свободное философское исследование, весьма далекое от религии. Однако возможность типологического сопоставления, опирающаяся на представление о принципиальной соотносимости различных культур, выпадала из поля зрения европцентристски ориентированного большинства английских и немецких ученых, искавших не типологическое сходство, но прямую аналогию.

Здесь необходимо отметить, что западноевропейские исследования в области брахманистской философии продвинулись к началу XX в. весьма и весьма далеко. Это объясняется тем, что индуистская доктрина, в отличие от буддийской, определяла содержание брахманистской философии не столь непосредственно. Философские трактаты (шастры), созданные в

рамках брахманизма, отвечали представлениям европейских исследователей об адекватной форме изложения метафизики и теории познания. Однако далеко не во всех случаях учитывалась преимущественная роль религиозной идеологии, господствовавшей в древней и раннесредневековой Индии. Попытки отбросить влияние религии, не анализировать его при изучении брахманистской философии с неизбежностью вели к смещению смысловых акцентов и деформации актуального философского содержания. Это содержание подвергалось «перекодировке» согласно выработанной немецкой историко-философской традицией рубрикации: онтология, теория познания, учение о душе, этика и т. д. Такая рубрикация, абстрагировавшаяся от факта влияния религиозной доктрины на философию, с этой доктриной связанную, затемняла и искажала реальное содержание индийских классических религиозно-философских систем.

В буддологических историко-философских исследованиях ситуация осложнялась прежде всего тем, что буддийская доктрина служила непосредственным метериалом для первичной философской рефлексии, представленной третьим разделом канона. Западноевропейские ученые были склонны рассматривать тексты всех трех разделов канона либо как нечто синкретическое, либо просто как определенную последовательность изложения учения. Дисциплинарная специфика каждого из разделов при этом несколько искажалась: в частности, исследовательница палийского буддизма Каролина Рис-Дэвидс первоначально квалифицировала Абхидхамму лишь как дальнейшее разъяснение религиозно-этических поучений Сутта-питаки. Дополнительные воздействия оказывали идеологическая и лично мировоззренческая позиции самих западноевропейских буддологов, поскольку в то время влияние ценностных установок исследователя на содержание его научных результатов еще не было изучено и не подвергалось коррекции.

Именно в такой интеллектуальной ситуации в буддологии и функционировал так называемый филологический подход к тексту, причем к тексту философскому. Сущность филологического подхода состояла в истолковании текста на основе осмысления его языковых особенностей. Филологический метод интерпретации текста был сформулирован во второй половине XIX в. основателями теории научного истолкования текста, исследователями письменных памятников средиземноморской античности Ф. Шлейермахером, А. Беком, Ф. Астом, Ф. Вольфом, Г. Штейнталем. Главный смысл филологической интерпретации состоял в том, чтобы понять автора текста посредством истолкования специфических особенностей употребляемого им языка. При этом жанр памятника учитывался лишь постольку, поскольку он обусловливал язык данного памятника. (Медицинские трактаты писались на определенном древнегреческом диалекте; в стихах использовался определенный искусственный язык и т. д.)

Истолкование, связанное с дисциплинарной квалификацией текста, называлось техническим и не считалось строго научным, ибо такое истолкование не могло быть ограничено анализом языка и требовало от исследователя обращения к плану содержания. Именно этот подход, условно названный Ф. И. Щербатским «филологическим подходом», и применялся в буддологии при чтении философских текстов. Истолкование буддийского философского понятийно-терминологического аппарата (языка описания) проводилось на основании анализа грамматических структур, при помощи этимологических изысканий и сопоставлений, подбора значений терминов с позиции «здравого смысла». Иначе говоря, язык описания, представляющий собой структурно оформленный строгий терминологический аппарат, именно в таком качестве не осознавался. Вместо этого сторонники «филологического подхода» рассматривали язык философских текстов как принципиально синкретический, родственный мифопоэтической традиции и непосредственно обусловленный ею в процессе своего формирования.

Результаты применения «филологического» подхода оказались крайне неплодотворными для развития именно историко-философских штудий в научной буддологии: предложенные европейскому читателю переводы философских текстов были темны и бессвязны, ибо вместо терминов переводчики подставляли общеязыковые значения. Это создавало превратное представление об уровне развития буддийской философии и, по сути дела, лишь способствовало упрочению евроцентристской установки, ибо гладким и внятным переводам греческих авторов (например, соловьевским переводам Платона) противостояла некая невнятица, недоступная, по-видимому, интеллектуальному постижению. Таковой в существенных чертах предстает ситуация в области исследования буддийской философии к тому времени, когда Ф. И. Щербатской начал активно разворачивать свои историко-философские изыскания.

В лице Ф. И. Щербатского предстает востоковед новой формации: он отчетливо видел, что на путях описательства невозможны какие-либо серьезные научно-доказательные историко-философские открытия и что классические формы буддийской философской мысли могут быть адекватно осознаны только с позиции научного историзма, позволяющего сопоставить эти формы с живой культурной традицией буддизма в Центральной Азии и на Дальнем Востоке. Кроме того, Ф. И. Щербатской был первоклассным знатоком истории европейской философии и психологии и неустанно изучал методы историко-философской науки с целью выработать научный подход к сложнейшим, терминологически формализованным системам буддийской мысли.

Уже на ранней стадии своей деятельности он рассматривал буддизм не изолированно, но в процессе его идейного противоборства с брахмани-

стскими системами, что и позволило русскому ученому вычленить основные линии взаимообогащения философской проблематики и осознать сложность и высочайший уровень развития отдельных философских концепций. Серьезнейшая проблема истолкования философской терминологии превращается, таким образом, из проблемы специально филологической в проблему целостно-мировоззренческую, требующую системно-генетического осмысления. Свой основной вклад Ф. И. Щербатской внес в научную буддологию и историю философии, исследуя буддийские трактаты по вопросам логики и эпистемологии. Его фундаментальный труд «Буддийская логика»[1] и другие более ранние работы составляют сегодня классику не только отечественной, но и мировой буддологии в области изучения гносеологической проблематики. Тем не менее этапы становления научного метода истолкования Ф. И. Щербатского до сих пор не изучены в достаточной степени. В проведенном исследовании этой проблемы мы опирались исключительно только на его опубликованные труды, а не на архивные данные. Мы принципиально старались ограничиться сферой широкоизвестных материалов, на основе которых и складывается решающее суждение о научной позиции Ф. И. Щербатского.

Одним из наиболее важных в этой связи вопросов выступает проблема неокантианских влияний на его метод, однако в советский период русское академическое неокантианство, оказавшее значительное воздействие на способ мышления Ф. И. Щербатского, оценивалось как реакционная философская школа; достижения этой школы замалчивались. Во-первых, начальный этап творчества Ф. И. Щербатского (до 1920 г.) совпадает с эпохой чрезвычайного распространения неокантианских воззрений в области истории философии. В очень значительной степени этому способствовали историко-философские труды главы баденской школы неокантианства В. Виндельбанда, завоевавшие большую популярность не только в Западной Европе, но и в России. В университетских кругах того времени концепция Виндельбанда оценивалась как нормативная.

Санкт-Петербургский университет, на базе которого работал Ф. И. Щербатской, был известен в философском отношении как университет, где господствующие позиции занимала школа А. И. Введенского. Эта влиятельная школа, вошедшая в специальную литературу под именем русского академического неокантианства, представляла в определенном смысле самостоятельную линию в неокантианстве, не совпадая полностью в своих позициях ни с его баденской, ни с марбургской ветвями.

Ф. И. Щербатской, активно интересовавшийся тенденциями и актуальным развертыванием историко-философского процесса, не мог миновать знакомства с неокантианской историко-философской концепцией.

[1] См. [Stcherbatsky, 1930 — 1932, vol. 1].

И действительно, о том, что такое знакомство состоялось, свидетельствуют уже начальные строки введения к его первой крупной историко-философской работе «Теория познания и логика по учению позднейших буддистов». Он пишет: «Буддизм выработал для защиты своих основоположений особую теорию познания в связи с логикой.

Главнейшие черты этой теории дают ей право называться критической: она объявляет всякое метафизическое познание невозможным, ограничивает область познаваемого исключительно сферой возможного опыта и задачу философии полагает не в исследовании сущности и начала всех вещей, а в исследовании достоверности нашего познания»[1]. При этом Ф. И. Щербатской для разъяснения термина «критическая» (теория познания. — *В. Р.*) ссылается на статью А. И. Введенского «О Канте действительном и мнимом»[2].

В этой формулировке и ссылке на А. И. Введенского уже присутствует определенная исследовательская установка, в рамках которой Ф. И. Щербатской на данном этапе и рассматривает буддийскую философию. Школа А. И. Введенского, к программной статье которого апеллировал Ф. И. Щербатской, вовсе не стремилась к возрождению идей автора «Критики чистого разума» в их первозданном виде. Цель, которую ставили перед собой русские неокантианцы, состояла в построении общих методологических основ научного знания. Анализируя научное мировоззрение, они вычленили внутри него два пласта: собственно знание и веру как систему морально обоснованных догматических допущений. В сфере философской проблематики русские неокантианцы выделили два центра, якобы не связанные друг с другом: процесс познания объективных явлений природы и процесс формирования «верований». Под последний термин русское академическое неокантианство подводило такие различные предметы, как анализ мнений, гипотезы, порождаемые творческой способностью человеческого ума, предположения, выходящие за рамки научных интересов, принятые на веру и недоступные для индивидуальной проверки научные положения и пр.

На основании такой дихотомии и было разработано определение собственно философского предмета, строго ограниченного гносеологической проблематикой. «Философия, согласно неокантианцам, — отмечает А. А. Биневский, — имеет дело с результатами и выводами наук и все-

---

[1] [Щербатской, 1903, с. VII].

[2] См. там же. А. И. Введенский так определяет значение терминов «критическая» и «догматическая» философия: «Возникшее со времен Канта и в течение столетия исторически установившееся значение этих терминов таково: "критический" — "кантовский", то есть согласный с принципами "Критики чистого разума", а поэтому "догматический" — не согласный с этими принципами (будет ли это эмпиризм, рационализм, позитивизм и т. д.)». См. [Введенский, 1894, с. 38 — 39].

возможными верованиями, в том числе и религиозными. Гносеология очищает и научные факты, и вненаучные верования, а философия их объединяет в единую систему мировоззрения»[1]. Русское академическое неокантианство было также индифферентно по отношению к метафизической проблематике. Факт существования внешнего мира не отвергался, но и не признавался определенно. В итоге кантовская «вещь в себе» превратилась в агностический остаток нашего познания, в непознаваемое «истинное бытие».

Таковым, если говорить очень кратко, было содержание понятия «критическая» философия у А. И. Введенского. Именно под это понятие и подводил Ф. И. Щербатской теорию познания и логику школы йогачаров (виджнянавадинов) — одной из четырех главных школ (систем) в буддизме. Таким образом, он попытался применить основные методологические положения русского академического неокантианства к анализу буддизма как неоднородного идеологического образования. Ф. И. Щербатской видел цель философии, возникшей в рамках буддийской доктрины, в критическом осмыслении «верований» и разработке непротиворечивого мировоззрения, в котором решающая роль принадлежит гносеологии. «...Индийские религии, — писал он, — допускали свободу мысли и свободу верований в гораздо большей степени, чем мы привыкли это видеть в других религиях... В области философской самым коренным отличием буддизма от брахманизма было то, что брахманизм занимался отысканием истинно сущего, тогда как буддизм объявил истинно сущее непознаваемым... Будда отрицал существование бога, существование души, существование истинного счастья. Но его отрицание есть лишь отрицание соответствующих утверждений брахманов... Ввиду того, что многие исследователи считают философские учения позднейшего буддизма совершенно не соответствующими духу учения самого Будды, мы укажем на то, что если понимать первые в смысле критической теории познания, то противоречие это исчезнет»[2].

Из этой пространной цитаты видно, что буддийская философия, подвергнутая оценке сквозь призму неокантианских положений, выглядит как учение, принципиально избегающее вопросов онтологии, развертывающееся только в плане анализа суждений, причем учение, не чуждое агностицизму. Заключение о близости буддийской философии идеям русского академического неокантианства делается Ф. И. Щербатским в аспекте социально-психологическом, а не собственно историко-философском. В качестве основания такого заключения он указал на большую свободу мысли и верований, присущую традиционным индийским идеологиям.

---

[1] [Биневский, 1982, с. 8].
[2] [Щербатской, 1903, с. XI — XII].

Именно такой ответ дает Ф. И. Щербатской на поставленный им же самим вполне исторический вопрос: «Как могла среди буддистов, стремившихся прежде всего к защите своей религии от противников, выработаться критическая теория познания?»[1]

Безусловно, данную точку зрения можно было бы подвергнуть основательному разбору с позиций современного историко-философского знания и в конце концов оспорить. Но здесь важно другое, а именно то, что данная точка зрения была в этот период всецело неокантианской. Более того, Ф. И. Щербатской в указанной работе придерживается такой позиции относительно буддийской философии, что даже ранние философские концепции, а не только система Дигнаги — Дхармакирти квалифицируются им как «несистематическая попытка критического взгляда на мир и познание»[2]. И здесь же в подкрепление своей позиции он приводит ссылку на историко-философскую квалификацию буддизма, данную Ф. Шрадером — исследователем виндельбандовского направления.

Таким образом, в своей первой большой историко-философской монографии Ф. И. Щербатской определял гносеологическую концепцию в буддизме как критическую в неокантианском смысле, и это не была только декларация: «... если Дигнага и Дхармакирти выработали, исходя из учения самого Будды, критическую теорию познания, — пишет он, — то и в наших сведениях о первоначальном буддизме имеется для того много опорных точек»[3].

Обратимся теперь к такому существенному вопросу, как отбор Ф. И. Щербатским буддийских философских трактатов для перевода, поскольку этот отбор в известной степени имел целью представить абрис буддийской мысли с оптимальной полнотой. Именно в этот период (1910 — 1914) возникает и разрабатывается идея создания международного проекта по изданию и исследованию *Абхидхармакоши* Васубандху в серии Bibliotheca Buddhica[4]. Параллельно, опубликовав в 1909 г. вторую часть «Теории познания...», Ф. И. Щербатской обращается от санскритских гносеологических текстов Дхармакирти и Дхармоттары к тибетской версии небольшого трактата Дхармакирти *Сантанантара-сиддхи*. Заглавие этого трактата — «Установление [наличия] чужой психики» — он интерпретировал как «Обоснование чужой одушевленности»[5].

В Предисловии к публикации перевода Ф. И. Щербатской объясняет свой интерес к проблематике трактата следующим образом: «Вопрос о

---

[1] См. там же.

[2] Там же, с. XVIII.

[3] Там же.

[4] Подробно об этом международном проекте см. [ВВ, XX. Пг., 1917, с. II — V].

[5] Эта работа была опубликована в 1922 г., но подготовлена ранее, по-видимому, между 1913 — 1917 гг.

том, на чем основано наше убеждение в существовании других сознательных существ, кроме нас самих, является одним из самых трудных в философии, хотя обыденное наше мышление отказывается видеть в нем вообще какой бы то ни было вопрос. Проф. И. И. Лапшину мы обязаны прекрасным очерком истории этого вопроса и ответов, в разное время на него данных. Из этого обозрения явствует, что вопрос важен не столько сам по себе, сколько как пробный камень для философских построений, в которые ответ на него укладывается более или менее удачно»[1].

Для того чтобы верно понять приведенное Ф. И. Щербатским обоснование своего интереса к этой проблеме, обратим внимание на упомянутое выше имя И. И. Лапшина. Проф. кафедры философии Санкт-Петербургского университета, он наряду с А. И. Введенским был видным представителем русского академического неокантианства. В приведенной цитате Ф. И. Щербатской имеет в виду его монографию «Проблема чужого "Я" в новейшей философии»[2].

Эта монография И. И. Лапшина продолжала обсуждение вопросов, поставленных А. И. Введениским в его работе «О пределах и признаках одушевления»[3]. Внимание к проблеме Я для неокантианства было весьма характерно именно потому, что Я, или сознание, выступало для него как несомненное основание знания. Но на этом пути всегда сохраняется опасность солипсизма, так как для неокантианца предметы нашего опыта — это явления, за пределы которых мы выйти не можем, поскольку далее находится область принципиально непознаваемых «вещей в себе». Здесь становится очевидным, что понятие «внешнего мира» вытекает из требований познания, но в неокантианской концепции именно внешний мир и остается недоступным познанию.

Для русского академического неокантианства понятие внешнего мира есть часть знания, без которого можно было бы прийти к уверенности, что каким мы познали мир, таков он и есть в действительности. Иными словами, понятие внешнего мира в неокантианской концепции есть необходимая поддержка агностицизма. Проблема реальности чужого Я рассматривалась А. И. Введенским и в особенности И. И. Лапшиным как своеобразный историко-философский оселок для проверки любой системы мысли на присутствие в ней парадокса одновременных неопровержимости и несостоятельности солипсизма.

И. И. Лапшин рассматривал эту проблему как определенный критерий в историко-философском процессе. Он писал: «Проблема "чужого Я" имплицитно, так сказать, в "неопознанной" форме решалась весьма различно еще в древней философии. Несомненно, что ее решение "подразумевалось",

[1] [Дхармакирти, 1922, с. VII].
[2] [Лапшин, 1910].
[3] [Введенский, 1892].

хотя и в смутной форме, в нигилистическом взгляде на мир софистов, и в материалистическом взгляде на мир Демокрита, и в учении Платона об отношении индивидуальных сознаний к мировой душе, но первый толчок к сознательной постановке этого вопроса дан, несомненно, Декартом...»[1].

Ф. И. Щербатской, обращаясь к трактату Дхармакирти «Обоснование чужой одушевленности», стремился приложить проблему «чужого Я» — этот выдвинутый И. И. Лапшиным историко-философский критерий — к рассмотрению буддийской философии. В Предисловии к переводу трактата Ф. И. Щербатской отмечает: «В Индии этот вопрос (проблема "чужого Я". — *В. Р.*) возник естественно, в связи с установлением в позднейшей буддийской философии спиритуалистического монизма, или, как его обычно называют, идеализма. Раз в философии установилась идеалистическая точка зрения на мир, согласно которой внешних объектов, вне наших представлений, нет вовсе, то естественно возникала мысль, что не существует вне нас и живых существ, что они также являются всего лишь нашими представлениями, то есть точка зрения, прямо приводящая к солипсизму. Но так как человечество по многим причинам не склонно мириться с таким результатом, то реализм, казалось, побежденный, гордо поднимает голову и ставит вопрос о внешнем одушевлении, не столько для его обоснования, сколько для опровержения идеализма, указанием на то, что он приводит к абсурду»[2].

В практике применения этого дополнительного неокантианского историко-философского критерия И. И. Лапшин выделил шесть рубрик, под которые и подводились им рассматриваемые системы: наивный реализм, материализм, гилозоизм, монистический идеализм, монадология и два вида солипсизма (догматический и скептический). Именно в пределах этих квалификаций, в основу которых были положены «некоторые психологические соображения» (Лапшин), Ф. И. Щербатской и анализирует воззрения Дхармакирти и его оппонента (идеалист и реалист). Таким образом, и здесь мы обнаруживаем отчетливое влияние историко-философских воззрений русского академического неокантианства.

Резюмируя сказанное, отметим, что в период до 20-х гг. Ф. И. Щербатской исследовал буддийские философские трактаты с помощью такого научного метода, который уже включал в себя историко-философскую концепцию. Исследования его радикально отличались от остальных востоковедных буддологических штудий именно по своему методу, который дисциплинарно соответствовал предмету. Сам Щербатской писал в этой связи: «Неясности в переводах индийских научных трактатов в значительной степени обусловлены филологическим отношением к

[1] [Лапшин, 1910, с. 6]. Декарт впервые сформулировал проблему психофизического параллелизма. — *В. Р.*

[2] [Дхармакирти, 1922, с. VI — VII].

текстам, отношением, перешедшим к нам по традиции от наших учителей — классических филологов»[1]. Метод, которым пользовались классические филологи, а вслед за ними и буддологи, изучавшие философские тексты, охватывал две филологические дисциплины: специальную филологическую герменевтику и критику как раздел текстологии. Герменевтика рассматривалась как наука понимания языка письменных памятников посредством толкования. Толкование языка в герменевтике отличалось от толкования содержания, т. е. филологическая герменевтика принципиально отделяла себя от интерпретации идей в отрыве от ткани языка. Интерпретация идей называлась в герменевтике трансцендентным толкованием и признавалась чем-то опасным и нежелательным, поскольку никаких строгих процедур, исключавших эмфазис (вчитывание в текст не аутентичного ему смысла), не было создано[2].

Работая в рамках герменевтических методик, буддологи оказывались в ситуации порочного круга. Для выделения в текстах буддийской философской терминологии необходимо было отчетливо представлять себе границы философии и религии в буддизме, но научную процедуру для различения этих областей филологическая герменевтика и не могла предложить.

Неоценимая заслуга Ф. И. Щербатского состояла именно в том, что он первым рискнул применить к анализу буддийского материала концепцию, сформулированную не в филологии, а в рамках другой дисциплины — истории философии.

Остановимся на вопросе, почему Ф. И. Щербатской обратился именно к русскому академическому неокантианству, а не к какой-либо иной историко-философской концепции. Опубликованных свидетельств того, что он слушал лекции А. И. Введенского, нет, так что неокантианский историко-философский подход не являлся для Щербатского чем-то таким, что «всегда было под руками» (М. Хайдеггер). Дело здесь в другом. Как уже говорилось, русское академическое неокантианство выделяло в структуре любого мировоззрения как минимум два пласта: теорию познания и верования. Одновременно с этим теория познания и логика дополнялись углубленным изучением психологической проблематики, поскольку в центре внимания стояло сознание. Кроме того, А. И. Введенский глубоко разработал теоретический взгляд на то, что в истории философии обозначается как мистическое восприятие, или особый способ прямого постижения трансцендентных сущностей[3].

---

[1] [Дхармакирти, 1922, с. VI].

[2] См. [Бласс, 1891, с. 35]. Вслед за Ф. Блассом мы рассматриваем герменевтику только как филологическую дисциплину и не касаемся герменевтики как философского направления.

[3] А. И. Введенский, в частности, писал: «Мистицизмом я условливаюсь называть уверенность в существовании мистического восприятия, а мистическим восприятием я ус-

Ф. И. Щербатской отчетливо представлял себе, как это видно из его работ, что буддизм, будучи сложным идеологическим образованием, не является в то же время родом идеологического синкретизма. Это означает, что в буддизме религия, философия и йога как особый вид психической деятельности могут быть принципиально отчленимы друг от друга. Неокантианская историко-философская концепция, специально направленная на критический анализ мировоззрения и выделявшая гносеологию как инструмент этого анализа, не могла не представляться Ф. И. Щербатскому наиболее соответствующей целям установления предмета философии в буддизме.

Буддизм, безусловно, давал для такого подхода определенные основания, поскольку теория познания, логика и учение о различных типах восприятия, в том числе и йогическом, занимают важное место в текстах поздних махаянских школ. В настоящее время мы уже не можем согласиться с оценкой буддийской философии как критической ни в смысле Канта, ни тем более в смысле Введенского. Однако самый факт применения историко-философской концепции для истолкования буддийских теоретических текстов и позволил Ф. И. Щербатскому поднять буддологические исследования в этой области на качественно иную ступень. Уже в дореволюционный период своего творчества он практически полностью отождествил и подверг историко-философской интерпретации основную часть буддийской философской терминологии. Это создало возможность для постановки принципиально важного вопроса о соотношении религии и философии в буддизме.

* * *

На первом этапе своей деятельности в области историко-философских исследований Ф. И. Щербатской был озабочен проблемой преемственности выработанного им подхода в отечественной буддологии. О. О. Розенберг (1888 — 1919), ученик Щербатского и второй крупный представитель отечественной историко-философской школы в буддологии, применил и конкретизировал методологические установки своего учителя к исследованию дальневосточных буддийских философских источников.

Объектом его углубленных штудий стали китайские переводы текстов *Абхидхармакоши* и *Виджняптиматры* Васубандху, являющиеся фундаментальными источниками двух важнейших систем классической буддийской мысли — рационалистического учения вайбхашиков (хинаянское на-

---

ловливаюсь называть непосредственное, то есть приобретаемое без посредства каких бы то ни было рассуждений и выводов знание того, что не составляет части внешнего мира, но что в то же время не мы сами и не наши душевные состояния, и притом знание внутреннее, то есть возникающее без помощи внешних чувств». См. [Введенский, 1901, с. 44].

правление) и философской психологии сознания виджнянавады (махаянское направление).

История изучения трактата Васубандху *Абхидхармакоша* насчитывает лишь несколько десятилетий, хотя о существовании его было известно уже Э. Бюрнуфу[1], т. е. с середины прошлого века. Уникальная судьба этого трактата в научной буддологии связана с тем, что санскритский оригинал памятника был обнаружен только в 1935 г. До того ученые полагали, что санскритский текст *Абхидхармакоши* безвозвратно утрачен, а сам он дошел до нас лишь в тибетской и двух китайских версиях[2]. Эти переводы сохранились в полном объеме, причем особенно интересно то, что обе китайские версии: Парамартхи и Сюань Цзана — запечатлели два последовательных этапа рецепции буддизма на Дальнем Востоке. Перевод Парамартхи фиксирует китайскую буддийскую терминологию в период, предшествующий ее унификации Сюань Цзаном. Проводя процесс унификации буддийской терминологии, Сюань Цзан преследовал цель создать нормативный образец перевода санскритских, то есть исходных буддийских текстов. В этом смысле перевод *Абхидхармакоши* Сюань Цзаном и представляет собой нормативный образец. Однако для исследователя версия Парамартхи также в высшей степени интересна: при ее сопоставлении с переводом Сюань Цзана особенно рельефно прослеживается история становления буддийского философского дискурса в Китае.

Сложность работы с китайскими версиями *Абхидхармакоши* до обнаружения ее санскритского оригинала состояла в трудности, возникавшей при интерпретации технической терминологии. Классическая индобуддийская традиция передавалась средствами китайской культурной традиции, в которой философский дискурс как таковой был детально разработан еще в период, предшествовавший трансрегиональным взаимодействиям.

Тибетский перевод интересен прежде всего методом, в котором он выполнен. Философский дискурс в Тибете до прихода туда буддизма не был известен. Поэтому для передачи специальной буддийской философской терминологии тибетскими лотсавами (учеными-переводчиками) был разработан специальный метод взаимно-однозначного морфолого-семантического соответствия. В результате применения этого метода и был сконструирован письменный язык тибето-буддийской традиции. Именно этот язык и зафиксирован в тибетской версии *Абхидхармакоши*.

Что же касается классической индобуддийской традиции, то она сохранила обширный комментарий Яшомитры к этому трактату, созданный, по-видимому, спустя четыреста лет после Васубандху[3]. К этому необхо-

---

[1] См. [Burnouf, 1844, с. 447].

[2] См.: Тибетский перевод Abhidharmakośakārikāḥ и Abhidharmakośabhāṣyam сочинений Vasubandhu. Издал Ф. И. Щербатской. I. Пг., 1917, с. I, V (BB, XX).

[3] См. [Banerjee, 1957, с. 70].

димо добавить, что в Японии, вплоть до последнего времени, трактат выступал в качестве обязательного предмета в образовании буддийского духовенства.

Все перечисленное и представляло собой сумму источников и материалов для научного изучения *Абхидхармакоши*, однако язык его, содержащий весьма развитый концептуальный и понятийно-терминологический философский аппарат, являл собой систему, практически закрытую для европейского исследователя. Именно поэтому трактат Васубандху, будучи известным номинально, долгое время не мог быть введен в научный оборот.

Первые развернутые упоминания о нем обнаруживаем у японских исследователей Дж. Такакусу[1] и С. Ямаками[2]. Оба они должны быть, на наш взгляд, отнесены к представителям традиционной учености. Их исследования, выполненные на английском языке, совершенно справедливо претендуют на статус научных исследований своего времени, но их авторы по своему мировоззрению являлись буддистами, и их рефлексия, таким образом, не могла преодолеть пределы, поставленные буддийской религиозной доктриной.

Исследование С. Ямаками интересно, в частности, еще и тем, что автор пытается передать буддийские философские идеи посредством европейского терминологически-понятийного аппарата. При этом историко-философские квалификации Ямаками выглядят аморфными, так как европейская философская семантика осознавалась им недостаточно строго. Так, везде, где профессиональный европейский историк философии употребил бы термин «индивидуальное», С. Ямаками пользуется термином «субъективное», что в значительной степени деформировало представление европейских буддологов о буддийской философии в целом и абхидхармистской философии в частности.

Подлинным началом историко-философских исследований в области Абхидхармы и, шире, в сфере буддийской философской мысли послужила монография О. О. Розенберга «Проблемы буддийской философии»[3]. Важно подчеркнуть, что Розенберг не переводил текст *Абхидхармакоши*. Он только попытался создать каталог проблем, которые разрабатывались Васубандху в этом трактате. Такой подход нельзя посчитать характерным для востоковедных исследований, придававших решающее значение именно переводу. В этом смысле исследование Розенберга рассчитано в первую очередь на профессиональную философскую аудиторию, так как ученый задавался целью показать, что буддийская мысль разрабатывала те же самые проблемы, что и европейская философия, и отличие при этом состояло именно в постановке обозначенных проблем и в форме подачи материала.

---

[1] См. [Takakusu, 1904, с. 269 — 296].
[2] См. [Yamakami, 1912, с. 109 — 160].
[3] Розенберг, 1918.

Исключительная заслуга О. О. Розенберга состояла в разработке им специального подхода к анализу явлений буддийской культуры, зафиксированных в письменных памятниках. Этот подход по праву может быть назван аналитическим, поскольку Розенбергу удалось в плане диахронии расчленить буддизм на уровни религиозной доктрины и философского дискурса. Объясняя такой подход применительно к буддийскому канону, Розенберг подчеркивал решающую роль Абхидхармы для понимания литературы сутр. Здесь необходимо подчеркнуть одно существенное обстоятельство, препятствующее адекватному пониманию идеи Розенберга. Он отлично знал, что литература сутр неоднородна по своему содержанию, что в каноне встречаются сутры, исключительно насыщенные в философском отношении, однако его открытие состояло в том, что систематическое понимание буддийской философии на основе даже таких «философских» сутр невозможно. Только Абхидхарма, по утверждению Розенберга, систематизировала путем философской экзегетики теоретические воззрения буддизма в единое непротиворечивое целое. Вне Абхидхармы любая, даже самая «философская» сутра не может быть ничем иным, кроме как фрагментом, не способным представить буддийское философствование во всей его теоретической полноте. Это положение, сформулированное ученым, является вполне достоверным и неколебимым и в настоящее время.

Вторым существеннейшим достижением О. О. Розенберга было то, что он провел отождествление базовых буддийских понятий в индийской (санскритской) и дальневосточной традициях. В теоретическом отношении такой подход оказался очень плодотворным, так как он учитывал историко-культурный генезис буддизма и, следовательно, дальневосточные версии *Абхидхармакоши* рассматривались Розенбергом именно как попытки передать индобуддийскую традицию средствами иной культуры, а не в качестве некоей данности, зафиксированной на китайском или японском языках.

Таким образом, исследование Розенбергом этого трактата закладывало основы трансрегионального изучения буддизма на материале философских памятников. При этом аналитическая концепция Розенберга позволяла рассматривать буддизм не в качестве некоторого идеологического синкрета, а как сложное образование, вполне доступное для содержательного расчленения в аспекте диахронии.

Исследования О. О. Розенберга в значительной степени повлияли на направление и содержание международного проекта по изучению *Абхидхармакоши*, который был окончательно разработан Ф. И. Щербатским в 1917 г. на базе «Библиотеки Буддхики»[1]. Формальным поводом для ор-

[1] Подробнее см. [ВВ, с. IV].

ганизации этого научного предприятия послужило обнаружение А. Стейном уйгурской версии трактата Васубандху: чисто филологический интерес к уйгурскому языку совпал с интересом к трактату как памятнику буддийской теоретической мысли.

Общее описание международного проекта по его изданию и изучению приводится Ф. И. Щербатским в XX томе «Библиотеки Буддхики»:

— Издание тибетского перевода карик (базового текста) и бхашьи (автокомментария) Васубандху; издатель Ф. И. Щербатской.

— Издание санскритского текста *Вьякхья* (комментария Яшомитры): глава 1 — издатель С. Леви, глава 2 и следующие — издатель У. Огихара.

— Издание уйгурского перевода; издатель Д. Росс.

— Издание двух китайских переводов (Сюань Цзана и Парамартхи); издатель У. Огихара.

— Французский перевод карик и бхашьи; переводчик Л. де ла Валле Пуссен.

— Русский перевод карик и бхашьи; переводчики Ф. И. Щербатской и О. О. Розенберг.

— Французский перевод *Вьякхьи*; переводчик С. Леви.

— Систематическое обозрение учения *Абхидхармакоши*; исследование О. О. Розенберга.

— Английский перевод карик и бхашьи; переводчики Ф. И. Щербатской и О. О. Розенберг[1].

Что же удалось реализовать из намеченного проекта?

В 1917 г. в серии «Библиотека Буддхика» Ф. И. Щербатской издал первую главу тибетского перевода трактата (первая половина второй главы была опубликована в 1930 г.), а в следующем, 1918 г. совместно с известным французским буддологом С. Леви выпустил первую главу санскритского комментария Яшомитры и подготовил к изданию вторую главу (совместно с У. Огихарой). Кроме того, в том же году в «Известиях Российской Академии Наук» вышел перевод девятой, дополнительной, главы, сделанный Ф. И. Щербатским по тибетскому тексту. Что касается исследовательской части проекта, то в 1923 г. Ф. И. Щербатским была издана небольшая по объему монография «Центральная концепция буддизма...»[2]. Содержание этой монографии полностью замыкается на проблематику *Абхидхармакоши* и посвящено изложению основной теоретической концепции абхидхармистской философии — концепции потока элементов психической жизни индивида. Данная работа представляет безусловный интерес в плане анализа эволюции научного метода Ф. И. Щербатского. Применительно

[1] См. там же, с. IV — V.
[2] [Stcherbatsky, 1923].

же к нашему предмету, то есть к трактату Васубандху, в этой монографии весьма существенна высокая оценка философского потенциала абхидхармистской мысли.

Полностью реализовал свою часть проекта лишь Л. де ла Валле Пуссен[1], крупнейший западноевропейский буддолог первой трети XX в. Однако переводы де ла Валле Пуссена оказались весьма специфическими: весь понятийно-терминологический аппарат абхидхармистской мысли был переведен им не на французский язык, а на санскрит. Иными словами, аппарат был отождествлен (по комментарию Яшомитры) и калькирован.

Работа, таким образом, привела к парадоксальному результату: Л. де ла Валле Пуссен доказал, что вскрыть философскую семантику, оставаясь в рамках китайской версии, невозможно. Его перевод, по сути дела, представлял собой весьма надежный предварительный материал, который мог быть пущен в дело только после установления предметной области значений санскритской философской терминологии.

Публикация П. Прадханом в 1967 г. санскритского оригинала *Абхидхармакоша-бхашьи* (текст трактата был обнаружен Р. Санкритьяяной в одном из тибетских монастырей в 1935 г.) позволила перейти к систематическому историко-философскому и историко-культурному исследованию абхидхармистского направления в буддизме.

В. И. Рудой

ЛИТЕРАТУРА

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

AM — Asia Major. Leiden.
AO — Acta Orientalia. Leiden.
BB — Bibliotheca Buddhica.
BEFEO — Bulletin de l' École Française d'Extrême-Orient. Paris — Saigon.
BI — Bibliotheca Indica. Calcutta.
BSOAS — Bulletin of the School of Oriental and African Studies. L.
GOS — Gaekwad's Oriental Series. Baroda.
IHQ — Indian Historical Quarterly. Calcutta.
IIJ — Indo-Iranian Journal. The Hague.
JA — Journal Asiatique. P.
JBBRAS — Journal of Bombay Branch of the Royal Asiatic Society. Bombay.
JPTS — Journal of the Pali Text Society. L.
JRAS — Journal of the Royal Asiatic Society. L.
MCB — Mélanges Chinois et Bouddhiques. Bruxelles.

[1] [L'AK].

PEFEO — Publications de l'École Française d'Extrême-Orient. Paris — Saigon.
PTS — Pali Text Society.
SOR — Serie Orientale Roma.
TP — T'oung Pao. Leiden.
TSWS — Tibetan Sanskrit Works Series. Patna.
WZKSOA — Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ost-Asiens. **Wien.**

ИСТОЧНИКИ (ПУБЛИКАЦИИ ОРИГИНАЛОВ И ПЕРЕВОДЫ)

AD — Abhidharmadīpa. См. ADV.
ADV — Abhidharmadīpa with Vibhāšāprabhāvṛtti. Critically ed. by P. S. Jaini, 1959 (TSWS, vol. IV).
AK — Abhidharmakoša-kārikās of Vasubandhu. Ed. by C.V.Gokhale. — JBBRAS. 1946, vol. 22.
AKB — Abhidharmakoša-bhāṣya of Vasubandhu. Ed. by P. Pradhan. Patna, 1967 (TSWS, vol. VIII).
AN — Aṅguttara Nikāya. Ed. R. Morris and E. Hardy. L., 1885 — 1900 (PTS, vol. I — V).
Asm — Abhidharmasamuccaya of Asaṅga. Ed. by P. Pradhan. Santinikatan, 1950.
Aṭs — Aṭṭhasālinī (Dhammasaṅgaṇi Aṭṭhakathā). Ed. by P. V. Bapat and R. D. Vadekar. Poona, 1942.
BA — Bodhicaryāvatāra. Edition du Texte avec le Commentaire (pañjikā) de Prajñākaramati par L. de la Vallée Poussin. 1901 — 1914 (BI, № 983, 1031 etc.).
DA — Divyāvadāna. Ed. B. Cowell and R. E. Neil. Cambridge, 1886.
DB — Dialogues of the Buddha (Dīgha-nikāya). Pt. I — III. Transl. by T. W. Rhys Davids. L., 1899 — 1912.
Dhs — Dhammasaṅgaṇi. Ed. P. V. Bapat and R. D. Vadekar. 1942.
DN — Dīgha Nikāya. Ed. T. W. Rhys Davids and J. E. Carpenter. L., 1889 — 1911 (PTS, vol. I — III).
Dpv — Dīpavāṃsa. Ed. and transl. by H. Oldenberg. L., 1879.
GM — Gilgit Manuscripts. Vol. 1. Ed. by N. Dutt. Srinagar, 1939.
KP — Kāšyapaparivarta. A Mahāyānasūtra of the Ratnakūṭa Class. Ed. by A. von Staël-Holstein. Shanghai, 1926.
KV — Kathāvatthu. The Points of Controversy. Transl. by C. Rhys Davids and Schwe Zan Aung. L., 1915.
LAS — Laṅkāvatārasūtra. Ed. by B. Nanjio. Kyoto, 1926.
Mhb — Vyākaraṇa-Mahābhāṣya of Patanjali. Ed. by F. Kielhorn.
MMK — Mūlamadhyamakakārikās de Nāgārjuna avec le Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti (Madhyamakavṛtti). Publié par L. de la Vallee Poussin. St. — Petersbourg, 1903 (BB, IV).
MN — Majjhima Nikāya. Ed. V. Trenkner and R. Chalmers. L., 1888 — 1899 (PTS, vol. I — III).
Mpns — Mahāparinirvāṇasūtra. Bd. I. Ed. E. Waldschmidt. B., 1950.
MP — Milindapañho. Ed. R. D. Vadekar. Bombay University Publications, 1940.
Msa — Mahāyāna-sūtrālāṃkāra. Ed. par S. Lévi. T. I. Texte. P., 1907.
MV — Mahāvaṃsa. Ed. by W. Geiger. L., 1908.

Mvb — Madhyāntavibhāga-bhāṣya. Ed. by G. Nagao. Tokyo, 1967.
Mvṛ — Madhyamakavṛtti. См. MMK.
PSP — Pañcaskandhaprakaraṇa of Vasubandhu. Ed. by Shanti Bhikṣu Shastri. — IHQ. 1956. vol. 32. № 4.
SĀ — Sūtrālaṃkāra. См. Msa.
SAKV — Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā by Yaśomitra. Ed. by Unrai Wogihara. Tokyo, 1932 — 1936.
SDPS — Saddharma-puṇḍarīka-sūtra. Ed. N. Dutt. Calcutta, 1953.
SN — Saṃyutta Nikāya. Ed. L. Feer. L., 1884 — 1904 (PTS, vol. I — VI).
Ssš — Satyasiddhiśāstra of Harivarman. Vol. I. Sanskrit Text. 1975 (GOS, № 159).
VMS — Vijñaptimātratāsiddhi. Original sanskrit publié par S. Lévi. Pt. I. Texte. P., 1925.
VP — Vinaya Piṭaka. Ed. H. Oldenberg. Vol. I — V. L., 1879 — 1883.
Vsm — Visuddhimagga of Buddhaghosha. Ed. D. Kosambi. Bombay, 1940.
VVMS — Viṃšatikā vijñaptimātratāsiddhi. Ed. by A. Sastri. Gangtok, Sikkim, 1964.
L'AK — L'Abhidharmakoša 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'Asaṇga. Traduit et annoté par W. Rahula. — PEFEO. 1971, vol. 78.
Дхармакирти, 1922 — Дхармакирти. Обоснование чужой одушевленности. Пер. с тибетского Ф. И. Щербатского. Пг., 1922.
Тибетский перевод Abhidharmakoçakārikaḥ и Abhidharmakoçabhāṣyam сочинений Vasubandhu. Изд. Ф. И. Щербатской. Пг., 1917 (BB, XX, вып. I).

ИССЛЕДОВАНИЯ

Биневский, 1982 — Биневский А. А. Идеалистическая идеология русского «академического» неокантианства конца XIX — начала XX в. М., 1982.
Бласс, 1891 — Бласс Ф. Герменевтика и критика. Одесса, 1891.
Введенский, 1892 — Введенский А. И. О пределах и признакаходушевления. СПб., 1892.
Введенский, 1894 — Введенский А. И. О Канте действительном и мнимом. — Вопросы философии и психологии. 1894, кн. 25.
Введенский, 1901 — Введенский А. И. Мистицизм и критицизм В. С. Соловьева. — Философские очерки. Вып. I. СПб., 1901.
Веккер, 1974 — Веккер Л.М. Психические процессы. Т. 1. Л., 1974.
Лапшин, 1910 — Лапшин И. И. Проблема чужого «Я» в новейшей философии. СПб., 1910.
Розенберг, 1916 — Розенберг О. О. Введение в изучение буддизма по японским и китайским источникам. Ч. 1. Свод лексикографического материала. Токио, 1916.
Розенберг, 1918 — Розенберг О. О. Проблемы буддийской философии. Пг., 1918.
Рудой, 1983 — Рудой В. И. К реконструкции матрик (числовых списков) Абхидхармы. — История и культура Центральной Азии. М., 1983.

Рудой, 1983 (II) — Рудой В. И. К методологии интерпретации буддийских философских текстов. — Актуальные проблемы философской и общественной мысли зарубежного Востока. Душанбе, 1983.
Щербатской, 1903 — Щербатской Ф. И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Ч. 1. СПб., 1903.
Banerjee, 1956 — Banerjee A. Ch. Pratītyasamutpāda. — IHQ. 1956, vol. 33, № 2 — 3.
Banerjee, 1957 — Banerjee A. Ch. Sarvāstivāda Literature. Calcutta, 1957.
Bareau, 1950 — Bareau A. Les Origines du Šāriputrābhidharmašāstra. — Le Museon. T. 63, № 3 — 4. Louvain, 1950.
Bareau, 1951 — Bareau A. Dhammasaṅgaṇi. P., 1951.
Bareau, 1955 (I) — Bareau A. Les Premiers Conciles Bouddhiques. — Annales du Musée Guimet. T. LX. P., 1955.
Bareau, 1955 (II) — Bareau A. Les Sectes Bouddhiques du Petit Véhicule, 1955 (PEFEO, vol. 38).
Bloch, 1950 — Bloch J. Inscriptions d'Ašoka. P., 1950.
Burnouf, 1844 — Burnouf É. Introduction a l'histoire du Bouddhisme Indien. P., 1884.
Conze, 1951 — Conze E. Buddhism. Its Essence and Development. L., 1951.
Conze, 1960 — Conze E. The Prajñāpāramitā Literature. The Hague, 1960.
Conze, 1962 — Conze E. Buddhist Thought in India. L., 1962.
Conze, 1968 — Conze E. Thirty Years of Buddhist Studies. Selected Essays. Oxf., 1968.
Demiéville, 1932 — Demiéville P. L'origine des sectes bouddhiques d'apres Paramārtha. — MCB. 1932, vol. I.
Demiéville, 1961 — Demiéville P. Un fragment sanscrit de l'Abhidharma des Sarvāstivadins. — JA. P., 1961, t. 249, fasc. 4.
Dutt, 1930 — Dutt N. Aspects of Mahāyāna Buddhism and its Relation to Hīnayāna. L., 1930.
Dutt, 1940 — Dutt N. Early Monastic Buddhism. Vol. 1, 2. Calcutta, 1940.
Dutt, 1960 — Dutt N. Early Monastic Buddhism. Calcutta, 1960.
Frauwallner, 1951 — Frauwallner E. On the Date of the Buddhist Master of Law Vasubandhu. Roma, 1951 (SOR, III).
Frauwallner, 1956 — Frauwallner E. The Earliest Vinaya and the Beginnings of Buddhist Literature. Roma, 1956 (SOR, VIII).
Frauwallner, 1956 (II) — Frauwallner E. Die Philosophie des Buddhismus. Wien, 1956.
Frauwallner, 1963 — Frauwallner E. Abhidharma Studien. — WZKSOA. 1963 — 1964, Bd. VII — VIII.
Govinda, 1961 — Govinda Anagarika. The Psychological Attitude of Early Buddhist Philosophy. L., 1961.
Guenther, 1957 — Guenther H. Philosophy and Psychology in the Abhidharma. Lucknow, 1957.
Guenther, 1972 — Guenther H. Buddhist Philosophy in Theory and Practice. Baltimore, 1972.
Guenther, Kawamura, 1975 — Guenther H., Kawamura L. Mind in Buddhist Psychology. Emeryville, 1975.

Har Dayal, 1932 — Har Dayal. The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature. L., 1932.
Horner, 1941 — Horner I. Abhidhamma Abhivinaya. — IHQ. 1941, vol. XVII.
Jaini, 1958 — Jaini P. S. On the Theory of two Vasubandhus. — BSOAS. 1958, vol. 21, pt. 1.
Jaini, 1959 — Jaini P. S. Introduction. — См. ADV.
Jayatilleke, 1963 — Jayatilleke K. N. Early Buddhist Theory of Knowledge. L., 1963.
Johansson, 1979 — Johansson R. The Dynamic Psychology of Early Buddhism. London-Malmö, 1979.
Kajiyama, 1977 — Kajiyama Yuichi. Realism of Sarvāstivāda School. — Buddhist Thought and Asian Civilization. Emeryville, 1977.
Lamotte, 1958 — Lamotte É. Histoire du Bouddhisme Indien. Louvain, 1958 (Bibliotheque du Muséon, vol. 43).
Lindtner, 1984 — Lindtner Ch. Marginalia to Dharmakīrti's Pramāṇaviniścaya, I — II. — WZKSOA. 1984, Bd. 28.
Masuda, 1925 — Masuda J. Origine and Doctrines of Early Buddhist Schools. — AM, 1925.
Migot, 1954 — Migot A. Un grand Disciple du Bouddha Šāriputra. — BEFEO. 1954, t. 46, fasc. 2.
Narasimhe, 1968 — Narasimhe K. S. Studies in Abhidhamma. Colombo, 1968.
Nyanatiloka, 1938 — Nyanatiloka. A Guide Through the Abhidhamma-Piṭaka. Colombo, 1938.
Obermiller, 1934 — Obermiller E. E. Nirvāṇa according to the Tibetan Tradition. — IHQ. 1934, vol. V.
Przyluski, 1926 — Przyluski J. Le Concile de Rājagṛha. P., 1926.
Pzryluski, 1940 — Przyluski J. Dārṣṭāntika, Sautrāntika and Sarvāstivādin. — IHQ. 1940, vol. XVI.
Rahula, 1956 — Rahula V. Duḥkha Satya. — IHQ. 1956, vol. 32, pt. 2 — 3.
Rockhill, 1884 — Rockhille V. The Life of the Buddha and the Early History of his Order. L., 1884.
Ruegg, 1969 — Ruegg D. S. La Théorie du Tathāgatagarbha et du Gotra. Études sur la Sotériologie et la Gnoséologie du Bouddhisme, 1969 (PEFEO, vol. 70).
Shastri, 1964 — Shastri D. N. Critique of Indian Realism. Agra, 1964.
Stcherbatsky, 1923 — Stcherbatsky Th. The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word «Dharma». L., 1923.
Stcherbatsky, 1927 — Stcherbatsky Th. The Conception of Buddhist Nirvāṇa. L., 1927.
Stcherbatsky, 1930 — 1932 — Stcherbatsky Th. Buddhist Logic. Vol. 1 — 2. L. 1930 — 1932 (BB, XXVI).
Takakusu, 1904 — Takakusu J. Life of Vasubandhu by Paramārtha. — TP. Ser. II, vol. V, 1904.
Takakusu, 1905 — Takakusu J. On the Abhidharma Literature. — JPTS. 1904 — 1905.
Takasaki, 1966 — Takasaki J. A Study of the Ratnagotravibhāga. Roma, 1966 (SOR, 33).

La Vallée Poussin, 1910 — La Vallée Poussin L., de. The Five Points of Mahādeva and the Kathāvatthu. — JRAS. 1910.
La Vallée Poussin, 1917 — La Vallée Poussin L., de. The Way to Nirvāṇa. Cambridge, 1917.
La Vallée Poussin, 1930 — La Vallée Poussin L., de. L'Inde aux temps des Mauryas., P., 1930.
La Vallée Pussin, 1937 — La Vallée Poussin L., de. Documents d'Abhidharma. — MCB. 1937, vol. V.
La Vallée Poussin, 1937 (II) — La Vallée Poussin L., de. Musīla et Nārada — Le chemin de Nirvāṇa. — MCB. 1937, vol. V.
La Vallée Poussin, 1971 — La Vallée Poussin L., de. L'Abhidharmakoša. Introduction. — MCB. 1971, vol. XVI.
Wallezer, 1927 — Wallezer M. Die Sekten des alten Buddhismus. Heidelberg, 1927.
Wayman, 1961 — Wayman A. Analysis of the Śrāvakabhūmi Manuscript. Berkley — Los Angeles, 1961.
Winternitz, 1933 — Winternitz M. A History of Indian Literature. Vol. II. Calcutta, 1933.
Yamakami, 1912 — Yamakami Sogen. Systems of Buddhistic Thought. Calcutta, 1912.

СПРАВОЧНЫЕ ИЗДАНИЯ

BHSD — Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary by F. Edgerton. New Haven, 1953.
EB — Encyclopaedia of Buddhism. Ed. by G. P. Malalasekera. Vol. I — III. Ceylon Government Press. 1961 — 1972.
ERE — Encyclopaedia of Religion and Ethics. Ed. by J. Hastings. Vol. I — XII. Edinburg, 1908 — 1921.
HCIP — History and Culture of Indian People. Vol. 3. The Classical Age. Bombay, 1954.

РАЗДЕЛ I

ДХАТУНИРДЕША, ИЛИ УЧЕНИЕ О КЛАССАХ ЭЛЕМЕНТОВ

РЕКОНСТРУКЦИЯ

Карика 1

Первый раздел «Энциклопедии Абхидхармы» открывается вводной карикой, типологически соответствующей мангала-шлоке текстов ортодоксальных систем. Эта структурная единица не может рассматриваться как простая дань религиозной традиции: анализ автокомментария к первой карике позволяет осмыслить ее как методологическое вступление, содержащее наряду с прославлением доктринального авторитета указание на высшую религиозную цель, способы реализации этой цели, предмет и метод, используемый в *Абхидхармакошабхашье* (АКВ).

Доктринальный авторитет определяется в данной карике как «учитель истины, тот, кто полностью рассеял всякую тьму». В автокомментарии Васубандху разъясняет, что под учителем истины (yathārthaśāstā) имеется в виду Бхагаван Будда, т. е. конкретная личность, стоящая у истоков буддийской доктрины. Это указание принципиально важно, поскольку оно характеризует буддийскую религиозную доктрину как не связанную по своей природе с брахманистскими ценностями, отвергающую авторитет ведийских высказываний и постулирующую единство доктрины для буддизма как популярной религии и как религиозно-философской системы.

Определение учителя истины как «полностью рассеявшего всякую тьму» (sarvathā sarvahatāndhakāra) и «вытащившего живые существа из трясины сансары» (saṃsārapaṇkājjagadujjahāra) содержит два крайне важных для философского дискурса аспекта. «Полностью рассеял всякую тьму» означает установку на принципиальную познаваемость (jñeyatva), присущую буддийской философии. В автокомментарии содержание познания определяется как «ви́дение вещей такими, каковы они в действительности» (yathābhūtadarśana), т. е. здесь имеется в виду внесубъективное, лишенное какого-либо аффективно окрашенного оценочного момента созерцание, предполагающее переструктурирование индивидуального сознания таким образом, чтобы навсегда устранить принцип эгоцентрации

как в восприятии внешнего мира, так и в отношении индивида к самому себе.

Таким образом, утверждение опыта по типу yarhārtha в качестве уже имевшего место в йогической практике основателя доктрины демонстрирует нам буддизм как религиозно-философскую систему, базирующуюся на логико-дискурсивной интерпретации индивидуального преобразования сознания.

Васубандху разъясняет: «Бхагаван Будда обрел средства преодоления [этого незнания] полностью и навсегда». Это существенное уточнение представляет собой апелляцию к психотехническому (йогическому) уровню полиморфной системы буддизма. Здесь мы находим подтверждение хинаянского тезиса: реализация религиозной цели может быть осуществлена только посредством индивидуальной практики йогического сосредоточения. «Тьма» (andhakāra), толкуемая как «отсутствие знания» (ajñāna), может быть рассеяна только посредством практического обретения этого знания в процессе психотехнической процедуры. Иными словами, определение sarvathāsarvahatāndhakāra есть, согласно Васубандху, описание совершенств, обретенных Бхагаваном Буддой «для самого себя» (ātmahita). Это — прямое указание на принципиальную значимость психотехнического уровня системы.

Определение «вытащил живые существа из трясины сансары» есть определение совершенств Бхагавана, обретенных им «для пользы других» (parahita). Помощь, исходящая от него, обусловлена принципом сострадания как ведущей религиозной ценностью, объединяющей все школы и направления буддизма. Эта помощь трактуется Васубандху как «изложение истинного учения» (saddharmadešanā), что указывает, в свою очередь, на место и роль дискурса в рассматриваемой системе.

Васубандху подчеркивает, что поклонение учителю истины необходимо не в силу его сверхъестественных свойств или особой милости, но в силу того, что его учение соответствует реальной действительности и учитель истины обладает совершенствами, обретенными не только для себя (как пратьекабудды и шраваки), но и для других. Только единство этих совершенств и делает учителя истины подлинным доктринальным авторитетом.

Подводя итог сказанному, необходимо отметить, что в автокомментарии к вводной карике отчетливо прослеживается полиморфизм буддизма как религиозно-философской системы, выражающийся в единстве ее доктринального, психотехнического (йогического) и логико-дискурсивного уровней.

Карика 2

Здесь Васубандху вводит диалектическое определение Абхидхармы, рассматривая ее в абсолютном и относительном смыслах.

Абхидхарма в абсолютном смысле (pāramārthika) определяется как пребывание в состоянии чистой (незагрязненной) мудрости (prajñā'malā). На то, что это именно пребывание в состоянии, указывают слова карики: «*чистая мудрость вместе с сопровождающими [ее (sānucara) дхармами]*», интерпретируемые в автокомментарии как связь мудрости с «пятью чистыми группами». «Пятью чистыми группами» характеризуются психофизические состояния, лишенные аффективной окрашенности.

В относительном смысле (sāṃketika) Абхидхарма определяется двояко — и как мудрость-состояние, и как «шастра, способствующая обретению [чистой мудрости]». Абхидхарма как мудрость-состояние характеризует спонтанные содержания сознания эмпирического субъекта, способные возникать и на аффективно окрашенном фоне, обусловленные слушанием учения, размышлением над ним и йогическим сосредоточением (šrutacintābhāvanāmayī sāsravā prajñā). Такого рода относительная мудрость может быть также свойством психики генетического характера (upapattipratilambhikā).

Абхидхарма как шастра есть, согласно Васубандху, словесное изложение чистой мудрости, способствующее обретению высших незагрязненных, т. е. свободных от притока аффектов, состояний. Это второе определение Абхидхармы в относительном смысле указывает на значение языка описания в абхидхармистской философии: философская концептуализация и соответствующий понятийно-терминологический аппарат выступают также и инструментом обретения высших незагрязненных состояний.

Далее Васубандху определяет Абхидхарму как особый вид дхармы, направленный на постижение нирваны, т. е. дхарму различения дхарм (метадхарму).

Абхидхарма как шастра есть, согласно Васубандху, смысловое содержание, квинтэссенция всех трактатов, входящих в последний раздел канонического комплекса, и именно в силу этого *Абхидхармакоша* может быть осмыслена как «вместилище мудрости», или «Энциклопедия Абхидхармы».

Определения Абхидхармы исключительно важны для понимания предмета философии в системе вайбхашики. Предмет философии здесь обусловлен религиозной доктриной буддизма — это чистая мудрость как различение (pravicaya) дхарм, а не только логико-дискурсивное осмысление учения. Поскольку мудрость — это именно состояние сознания, то на первый план в философствовании выдвигается анализ психологии. Вторая по важности философская задача — это изложение мудрости в языке описания. Ключевой термин метаязыка этой системы — «дхарма» — вводится Васубандху непосредственно в определение Абхидхармы. Необходимо отметить, что Абхидхарма служила наставлению высокопродвинутых учеников, уже знакомых с этим важнейшим термином буддийской философии. Определение Абхидхармы как высшей дхар-

мы призвано показать специфическую цель данного трактата, выходящую за границы собственно философии, — обретение нирваны. В этом и состоит высшая доктринальная цель *Абхидхармакоши* и автокомментария к ней.

Следует подчеркнуть, что приведенные определения Абхидхармы отчетливо демонстрируют полиморфизм данной системы: определение Абхидхармы как дхармы, направленной на постижение нирваны, описывает доктринальный уровень системы; определение Абхидхармы как мудрости-состояния, возникающего в процессе духовной практики, указывает на психотехнический (йогический) уровень; последнее определение Абхидхармы как шастры, т. е. философского трактата, призвано отграничить логико-дискурсивный, собственно философский, уровень системы от двух предыдущих.

Все три выделенных уровня едины в своем религиозно-прагматическом назначении: автокомментарий к карике определяет изложение истинного учения (saddharmadešanā) как акт сострадания Будды Бхагавана живым существам, увязшим в трясине круговорота бытия (saṃsārapaṇka), и практическое постижение этого учения — как единственно радикальный способ (abhyupāya) преодоления сансары. Подчинение этой религиозной цели и обеспечивает целостность абхидхармистского мировоззрения.

Карика 3

В карике указаны доктринальные цели анализа человеческой психики: сознание, загрязненное притоком аффектов, отмечает Васубандху, выступает причиной пребывания живых существ в сансаре, и устранение аффектов (klešānām upašānti) есть единственный метод (upāya) освобождения.

Устранение аффектов, говорит Васубандху, достигается только благодаря различению дхарм, ибо нет иного радикального средства для выхода из сансарного существования. В автокомментарии Васубандху отмечает, что в традиции вайбхашики Абхидхарма, как третий раздел буддийского канонического комплекса, освящена авторитетом Учителя, и подчеркивает, что без наставления в Абхидхарме адепты не были бы в состоянии достичь чистой мудрости. Это последнее положение определяет место собственно философии в данной системе.

Карика 4

Четвертой карикой *Абхидхармакоши* открывается традиционный анализ психики как таковой. Здесь дается классификация дхарм относительно возможности притока аффектов.

Разделение дхарм на два базовых класса — «с притоком аффектов» (sāsrava) и «без притока аффектов» (anāsrava) — характеризует исход-

ное, эмпирическое, т. е. не измененное посредством йоги, состояние сознания индивида. Это разделение принципиально важно, поскольку существование класса дхарм без притока аффектов выступает основным условием для обретения нирванических состояний, и наличие дхарм этого класса характерно как для эмпирических состояний психики, так и для пребывания в состоянии чистой мудрости. Выделение этого класса дхарм призвано преодолеть логический и содержательный разрыв в истолковании неизмененных и измененных (растождествленных с иллюзорным Я) состояний сознания.

Класс дхарм «с притоком аффектов» содержит только причинно-обусловленные (saṃskṛta) дхармы, однако среди них выделяется дхарма «истина пути» (mārgasatya), которая, будучи причинно-обусловленной, не связана с притоком аффектов. В специфическом терминологическом значении эта дхарма представляет собой доктринальное высказывание — четвертую из Благородных истин. «Есть путь, ведущий к прекращению страдания». В связи с истолкованием этой дхармы Васубандху отмечает, что хотя путь может выступать объектом влечения или желания (kāma) и, следовательно, по его поводу могут возникать аффективные состояния, аффекты не присоединяются к этой дхарме, так как они не находят при ней поддержки (na samanušerate).

Четыре фундаментальных положения буддийской доктрины (Благородные истины) призваны переориентировать эмпирическую личность. Методологический принцип «страдания» (duḥkha) имеет целью нейтрализовать оценочный компонент в составе любой мирской ориентации индивида, поскольку характеризует принципиальную неудовлетворительность сансарного существования, и, следовательно, утверждение, что есть путь, ведущий к преодолению страдания, выводит адепта за пределы эгоцентрированного целеполагания (upādāna). В силу этого эмоциональные состояния, возникающие по поводу четвертой Благородной истины, не могут найти в индивидуальном Я своей опоры.

Именно поэтому причинно-обусловленная дхарма «истина пути» входит в класс дхарм «без притока аффектов». Четвертая Благородная истина, таким образом, выступает мотивационной предпосылкой йогического изменения состояний сознания. Это содержательный объект мотивации, способствующий формированию благой установки сознания на преодоление сансарного способа существования.

Карики 5 и 6

Эти карики содержат изложение концепции нирваны посредством абхидхармистской классификации дхарм. Доктринальное понятие «нирвана» обретает здесь терминологическое истолкование. Содержание этих карик

отчетливо демонстрирует преломление доктрины на логико-дискурсивном уровне.

В карике 5 рассматривается класс дхарм «без притока аффектов», включающий мотивационный фактор (истину пути) и дхармы, определяемые Васубандху как «три вида необусловленного» (asaṃskṛta). «Три вида необусловленного» представляют терминологическое раскрытие понятия «нирвана» в системе вайбхашики. Нирвана здесь определяется как «акаша и два [вида] прекращения». Два вида прекращения суть способы прекращения потока причинно-обусловленных дхарм, сопровождающихся аффектами. Разделение этих способов на два вида происходит на функциональной основе.

Акаша как вид необусловленного представляет собой специфическое пространство, где происходит содержательная развертка психического опыта по типу «знание объекта как он есть» (yathārtha jñāna). Такой очищенный от субъективности опыт не создает препятствия (anāvṛtti) со стороны психики по отношению к развертывающейся, изменяющейся материи (rūpasya gati).

Таким образом, в этой карике и автокомментарии к ней нирвана раскрывается посредством четырех опорных технических терминов: «истина пути» (mārga-satya), «пространство психического опыта» (ākāša), «прекращение, вызываемое знанием» (pratisaṃkhyānirodha), «прекращение, не вызываемое знанием» (apratisaṃkhyānirodha). Эти термины функционируют в тексте шастры уже не в доктринальном аспекте, а как философские понятия, с помощью которых осуществляется анализ психики.

В автокомментарии к карике 6 дается развернутое определение двух видов устранения аффективно окрашенных состояний сознания. «Прекращение, вызываемое знанием», есть актуальное постижение четырех доктринальных истин. Необходимо отметить, что речь здесь идет не об интеллектуальном разумении, но о радикальной смене основополагающей жизненной установки индивида. Установка, образовавшаяся благодаря постижению «Благородных истин», не является системой ценностных ориентаций, замкнутых на индивидуальное Я как интимное ядро личности. Состояние психики, которое Васубандху обозначает как pratisaṃkhyānirodha, — это установка на разъединение с неблагими дхармами, порождающими в сознании аффектированную иллюзию Я.

Далее Васубандху отмечает, что постижение «Благородных истин» должно быть приурочено к различению и «отделению» сознания (visaṃyoga) от каждой конкретной аффективно окрашенной дхармы. В качестве инструмента такого постижения выступает йогическое сосредоточение. Иными словами, прекращение потока аффективно окрашенных дхарм, вызываемое знанием, определяется здесь в двух аспектах — в аспекте связи с религиозной доктриной (содержательный аспект) и в аспекте

связи с психотехническим уровнем системы. Поскольку этот вид прекращения есть дхарма, чуждая сансарному существованию, Васубандху указывает на отсутствие ее причинной обусловленности.

Второй вид прекращения (apratisaṃkhyānirodha) осуществляется посредством устранения полноты условий (pratyayavaikalyāt) для развертывания потока аффективно-окрашенных дхарм. Это чистая психотехника, устраняющая предпосылки возникновения притока аффектов.

В связи с двумя видами прекращения Васубандху дает в автокомментарии четырехчленную классификацию дхарм с притоком аффектов, в качестве основания которой выступает способ прекращения их развертывания. Эта «четырехальтернативная» (catuṣkoṭika) классификация дхарм и завершает концепцию нирваны на логико-дискурсивном уровне.

Карика 7

Васубандху приводит здесь классификацию причинно-обусловленных (saṃskṛta) дхарм безотносительно к притоку аффектов. Эти дхармы, характеризующие психосоматическую целостность индивида, делятся на пять групп: группу материи (rūpa-skandha), группу чувствительности (vedanā-skandha), группу понятий (saṃjñā-skandha), группу формирующих факторов (saṃskāra-skandha) и группу сознания (vijñāna-skandha). Группа (skandha) как классификационная единица вводится здесь без определения.

Пять групп причинно-обусловленных дхарм описывают в данной системе всю полноту индивидуальной психической жизни. Именно поэтому термин «индивид» принципиально не вводится. Это связано с тем, что буддийские философские системы противополагали себя в вопросах трактовки индивидуальной психики системам брахманистским, в центре внимания которых стояла проблема субстанциального атмана. Отрицая существование субстанциальной души (атмана), вайбхашики совершенно естественно пришли к описанию индивида через определенную классификационную систему дхарм, иначе говоря, через систему пяти групп причинно-обусловленных дхарм.

Васубандху разъясняет в автокомментарии, что́ такое причинно-обусловленная (saṃskṛta) дхарма, указывая в качестве детерминирующего фактора совокупность условий (sametya saṃbhūya pratyayih kṛtā iti saṃskṛtāḥ); при этом он отмечает, что никакая дхарма не может детерминироваться только одним условием. В этом сказывается установка системы вайбхашики на рационалистическую диалектику. Совокупность условий как детерминирующий фактор определяет родовую характеристику (jātīyava) дхармы, остающуюся неизменной во всех трех модусах времени.

Такое определение причинной обусловленности содержит скрытую полемику с ведущей установкой индийского философского реализма, посту-

лировавшего онтологический статус универсалий и их причинную необусловленность.

Васубандху маркирует причинно-обусловленные дхармы посредством четырех базисных характеристик: форма времени (adhvan), предмет высказывания (kathāvastu), потенциальная способность к прекращению («имеющая выход» — saniḥsara) и обладание реальностью (savastuka), т. е. они реально существуют, будучи в своем возникновении результатом действия причины. Эти характеристики выступают фундаментальными для дальнейшего философского дискурса в данной системе, и на них следует остановиться подробнее.

Определение причинно-обусловленной дхармы как формы (модуса) времени имплицитно вводит специфическое представление о психологическом времени как времени протекания психических состояний. Технический термин adhvan может быть осмыслен также непосредственно по этимону («путь»), что связывает эту характеристику причинно-обусловленных дхарм с доктринальным уровнем системы, содержащим положение как о принципиальном непостоянстве (anityatā) всего существующего, так и о принципиальной способности любого индивида достичь нирваны.

Описание причинно-обусловленных дхарм как предмета высказываний тесно связано с представлениями о соотношении высказывания и его эмпирического референта: имя (nāma) воспринимается в совокупности со своим значением. Васубандху здесь не углубляется в дальнейшие разъяснения и апеллирует к тексту канонической Абхидхармы — *Пракаранападе*. Однако эта характеристика причинно-обусловленных дхарм важна прежде всего тем, что она утверждает возможность логико-дискурсивного осмысления психики.

Третья характеристика — saniḥsāra — говорит о принципиальной возможности остановки потока причинно-обусловленных дхарм. Эта характеристика связывает изложенную выше концепцию нирваны с дальнейшим психологическим анализом. Потенциальная возможность нирваны, будучи введенной как доктринальное положение, здесь же эксплицируется.

Четвертая характеристика причинно-обусловленных дхарм как дхарм, обладающих предметной реальностью, подводит психику под действие закона причинности, причем Васубандху подчеркивает тождество употребления в данном контексте слов «реальность» и «причина». Такая характеристика важна прежде всего тем, что она устанавливает онтологический статус психики и тотальность действия закона причинности.

Все вышеперечисленные характеристики в равной степени относятся к любой из дхарм, входящих в пять групп, посредством которых описываются индивидуальная психика и ее материальный субстрат.

Карика 8

В автокомментарии к ней Васубандху дает определение личностных групп («групп привязанности» — upādāna-skandha), к которым относятся все причинно-обусловленные дхармы с притоком аффектов (sāsrava). Здесь дается также соотношение пяти индивидных групп с группами привязанности: набор дхарм, входящих в группы привязанности, у́же — в него не входят те дхармы из группы формирующих факторов (saṃskāra-skandha), которые не подвержены притоку аффектов.

Из этого можно сделать следующий вывод: набор индивидных психосоматических дхарм, содержащий условия обретения нирванических состояний, характеризует единичный поток сознания, а upādāna как бы выступает модусом переструктурирования, связывающим дхармы с иллюзией существования субстанциального Я. Таким образом, психика в модусе групп привязанности может быть осмыслена как эгоцентрированная (эмпирическая) личность.

Далее Васубандху разъясняет upādāna через общее представление об аффектах. Дхармы, подверженные притоку аффектов и входящие в набор групп привязанности, определяются в автокомментарии и как конфликтные (saraṇa). Это весьма существенно, поскольку в данном контексте речь идет не столько об актуальной конфликтности эмпирической психики, сколько о скрытой предрасположенности к возникновению глубинных психологических конфликтов.

Васубандху показывает также связь логико-дискурсивной трактовки групп привязанности с доктринальным уровнем системы посредством введения синонимического ряда, характеризующего дхармы в модусе личностных групп (upādāna). Согласно Васубандху, они суть «страдание» (duḥkha), «возникновение» (samudaya), «мир» (loka), «основа ложных взглядов» (dṛṣṭisthāna) и «существование» (bhava).

Причинно-обусловленные дхармы с притоком аффектов (sāsrava) есть страдание (duḥkha), поскольку они актуализируются только в сансарном существовании («неприемлемы для святых»). Они в то же время есть источник страдания, потому что страдание возникает благодаря тому, что этим дхармам сопутствуют аффекты. И поэтому такие дхармы могут быть метафорически определены как возникновение (samudaya). Кроме того, они неизбежно ведут к возникновению нового рождения в сансаре. К ним применима также метафора «мир» (loka), поскольку, согласно буддийской доктрине, пребывание в сансарном мире и определяется этим видом дхарм.

Причинно-обусловленные дхармы с притоком аффектов выступают в гностической сфере базой (sthāna) для формирования взглядов, или воззрений (dṛṣṭi). Остановимся на этом подробнее. Под доктринальное по-

нятие dṛṣṭi могут быть подведены не только профанические мнения (в философиях средиземноморского ареала это противоречие описывалось оппозицией гноза — докса), но также и любые небуддийские системы умозрения, признававшие существование атмана, пракрити и т. д. Таким образом, понятие dṛṣṭi покрывает собой значительную область, начиная от ошибочных положений до религиозно-философских систем-оппонентов.

Описание причинно-обусловленных дхарм с притоком аффектов через понятие существования (bhava) связывает доктринальный и логико-дискурсивный уровни: из этого вида дхарм, «неприемлемых для «святых», возникает страдание (duḥkha) — фундаментальная характеристика сансарного мира, — и в то же время они обладают онтологическим статусом и могут быть подвергнуты философскому анализу.

Карики 9 и 10

В кариках 9 — 13 Васубандху дает экспозицию группы материи.

Группа материи (rūpa-skandha) первоначально определяется экстенсионально:

	indriya — орган чувств
	(сенсорный аспект)
Rūpa-skandha	artha (viṣaya) — объект сенсорного восприятия
	(содержательный аспект)
	avijñapti — материя, недоступная сенсорному восприятию
	(сфера эпифеноменов)

Вайбхашики различали пять органов чувств (indriya): зрения (cakṣu), слуха (šrotra), обоняния (ghrāṇa), вкуса (jihvā) и осязания (kāya). Васубандху отмечает материальную природу субстрата сенсорных способностей: «Пять тончайших [образований], обладающих материальной природой (rūpaprasāda) и являющихся субстратами сознавания цвета-формы, звука, запаха, вкуса и осязаемого, соответственно и должны пониматься как глаз, ухо, нос, язык и тело».

Это указание на материальную природу чувственных анализаторов Васубандху подкрепляет обращением к доктринальному авторитету, приводя слова Бхагавана, определяющего органы чувств как внутренние источники сознания (ādhyātmikamāyatanam) — функциональный аспект — и в то же время как производные от четырех великих элементов (mahābhūtanyupādāya) — структурно-генетический аспект.

Доктринальное утверждение, что орган чувств есть внутренний источник сознания, Васубандху разворачивает на уровне философского дискурса, осмысляя indriya как опоры (āšraya) чувственных восприятий.

Определив таким образом органы чувств, Васубандху переходит к описанию содержания чувственных данных (viṣaya): зрительных, слуховых, вкусовых, обонятельных и тактильных (осязательных).

1. Зрительные данные (rūpa).

Данные, поступающие через зрительный анализатор — «видимое», — это цвет и форма (varṇaḥ saṃsthānaṃca). Выделяется четыре основных цвета; остальные осмысляются как видоизменения этих четырех. Форма подразделяется на восемь видов. В целом данные зрительного восприятия классифицируются на 20 видов: синее, желтое, красное, белое, длинное, короткое, квадратное, круглое, высокое, низкое, ровное, неровное, туча, дым, пыль, туман, тень, жар, свет и темнота. Следует отметить, что эти 20 видов, согласно вайбхашикам, не только исчерпывают сферу зрительных данных, но также и включают условия зрительного восприятия через введение темноты как полного отсутствия зрительных данных. Это последнее условие разъясняется Васубандху особо: «Свет — сияние луны, звезд, огня, [светящихся] растений и драгоценных камней; тень — то, в чем можно видеть цвета и формы. Темнота — противоположное».

Васубандху филигранно рассматривает тонкости зрительного восприятия, указывая на то, что некоторые данные могут быть либо цветом, либо формой, как, например, жест, воспринимаемый зрительно исключительно в аспекте формы, но не цвета. А поскольку жест всегда принадлежит какому-либо живому существу, то и воспринимается он неотъемлемым образом, а следовательно, и в аспекте цвета.

Здесь же Васубандху говорит о референтах восприятия, вводя для их описания понятие «реальная сущность» (dravya). Он указывает, что цвет и форма присущи реальным объектам восприятия — субстанциям. Такое утверждение имплицитно содержит полемику с ведущим принципом индийского философского реализма, постулирующим несводимость качественно определенного объекта к его субстанции (принцип dharma — dharmin). Введение понятия dravya служит для разделения сферы реальных объектов и чувственных восприятий. Это обстоятельство особо оговаривается Васубандху через осмысление индексала — глагола vidyate: «[Корень] vid имеет здесь значение [чувственного] знания, а не реального существования».

2. Слуховые данные (šabda).

Звук подразделяется по способу возникновения на четыре вида; классификационный принцип основан на соотношении одушевленность — неодушевленность (sattvāsattvākhya). Звуки, производимые одушевленными

существами, в частности людьми, осмысливаются как соотнесенные с сознанием — «присвоенные» (upātta). Так, например, звуки, производимые рукой или голосом, определяются как «присвоенные [сознанием в качестве своей физической опоры]», а звуки ветра — как «неприсвоенные» (anupātta). Свойство «присвоенности» вводится для того, чтобы отчленить функциональный аспект возникновения звука от его материально-генетического аспекта, поскольку оба эти класса «присвоенных» и «неприсвоенных» звуков порождены, согласно представлениям вайбхашиков, великими элементами (mahābhūta).

Артикулируемая речь (vāgvijñapti) выделяется в отдельный класс и определяется как звуки, «произносимые одушевленными существами».

Звуки, извлеченные из неодушевленных предметов, также выделяются в отдельный класс. Эти два последних класса не осмысляются в шкале «присвоенное» — «неприсвоенное».

Таким образом, четыре перечисленных класса звуков разъясняются как взятые сами по себе, вне их субъективной оценки. Но поскольку речь идет о собственно слуховых данных, то вводится дополнительный континуум — приятное-неприятное, и в связи с этим классификация слуховых данных удваивается. Так Васубандху объясняет положение о восьми видах звуков.

3. Данные вкусового и обонятельного анализаторов (rasa и gandha).

Данные вкусового анализатора подразделяются на шесть видов: сладкое, кислое, соленое, горькое, острое и терпкое, но не соотносятся по шкале приятное — неприятное. В отличие от этого данные обонятельного анализатора интерпретируются как приятные и неприятные и в то же время как сильные и слабые, т. е. запах подразделяется на четыре вида. Однако Васубандху отмечает, что, согласно *Пракарана-шастре*, существует и иная классификация запахов, подразделяющая их только на три вида: приятные, неприятные и нейтральные.

Классификация данных обонятельного анализатора особенно отчетливо демонстрирует тот факт, что под объектами (viṣaya, или artha) как составной частью группы материи имеются в виду не внешние реальные объекты (для описания которых Васубандху пользуется термином dravya), но именно данные чувственных анализаторов.

Здесь следует отметить специфику употребления терминов artha и viṣaya применительно к анализу группы материи. Термин artha, введенный в карике 9, фиксирует такое свойство восприятия, как интенциальность, т. е. направленность на свой объект. Однако в автокомментарии Васубандху термином artha не пользуется, разъясняя его как viṣaya, т. е. сферу чувственных данных по анализаторам.

Если термин artha фиксирует в данном контексте интенциальный аспект восприятия, то термин viṣaya — содержательный. Таким образом,

объект как подкласс группы материи суть отражение внешнего мира в психике индивида.

4. Данные тактильного анализатора (spraṣṭavaya).

Тактильные данные подразделяются Васубандху на 11 видов. Особенно интересно основание для этой классификации: осязание как тип сенсорного восприятия осмысляется через свое следствие, т. е. через реальный референт (субстанциальный объект — dravya), вызывающий это восприятие. Васубандху отмечает в этой связи: «Причина обозначается через следствие». Только при учете данного обстоятельства и можно понять выделенные здесь 11 видов осязаемого: «Осязаемое по своей природе (svabhāvam) — это одиннадцать реальных сущностей (dravya); четыре великих элемента, мягкость, твердость, тяжесть, легкость, холод, голод и жажда». Таким образом, тактильные данные классифицируются в языке описания внешнего мира — через свойства объектов, отражающиеся в психике индивида посредством тактильного анализатора.

Более подробно следует разъяснить три последних вида осязаемого — холод, голод и жажду. «Холод — то, что вызывает желание тепла. Голод — желание пищи», осязание здесь осмысляется через нарушение психосоматического гомеостазиса. То же самое относится и к жажде. Васубандху подчеркивает материальный источник тактильного восприятия и отмечает также единую позицию всех абхидхармистов в этом вопросе. Расхождения касаются лишь объема классификации: некоторые абхидхармисты утверждают, что тактильное восприятие «порождается исключительно пятью видами осязаемой материи», другие же (в том числе и сам Васубандху) считают, что осязательные данные порождаются всеми 11 ее видами.

Автокомментарий к этой карике интересен, в частности, и тем, что Васубандху предлагает здесь истолкование данных сенсорного восприятия применительно к психотехническому уровню системы — он указывает на присутствие либо отсутствие определенных видов сенсорных восприятий на соответствующей ступени измененных состояний сознания (rūpadhātu — мир форм; это понятие вводится в текст *Абхидхармакоши* здесь впервые, без предварительного разъяснения).

Весьма существенно подчеркнуть, что данные сенсорных анализаторов истолковывались абхидхармистами именно как восприятия (vijñānakāya), а не как ощущения, т. е. уже на чувственном уровне они вводили элемент ментального конструирования (vikalpa), посредством которого внешний объект в психике индивида отражается как некоторая целостность (samastālambanatva). Пять видов чувственного восприятия, согласно *Абхидхармакоше*, имеют в качестве своего объекта объект, взятый в аспекте своей универсальности, а не единичности.

Введение термина «объект сознания ālambana), характеризующего ментальную генерализацию сенсорных данных, имеет здесь принципиальное значение, поскольку вайбхашики осмысляли чувственный опыт как определенный вид сознания (pañcavijñānakāya).

Закономерно возникает вопрос, почему абхидхармисты не занимались анализом собственно ощущений и начинали свои теоретические построения именно с восприятия. Для правильного понимания этого обстоятельства необходимо в процессе истолкования данного подраздела системы оставаться на позициях строгого историзма. Философский анализ никогда не был и не мог быть самоцелью, ибо он предопределялся доктринальной прагматикой, ориентировавшей буддийского философа на логико-дискурсивную разработку тех проблем, которые были связаны с задачей преобразования эмпирической психики. В этом и состоит отличие буддийской психологии от так называемой научной психологии, возникшей в Европе.

Карика 11

В карике и в автокомментарии к ней Васубандху рассматривает последний класс группы материи — непроявленное (avijñapti — букв. «неинформативное»). Под непроявленным понимается непрерывность психического, психосоматические эпифеномены как таковые, причем Васубандху подчеркивает их материальный генезис: «Обусловленная великими элементами, благоприятная или неблагоприятная непрерывная последовательность [дхарм] индивида».

Непроявленное как класс группы материи характеризует особый вид материальной причинности психических состояний, имеющих потенциальное кармическое значение. Именно для прояснения этого последнего значения Васубандху и вводит в определение непроявленного оппозитную пару «благоприятное» (šubha) — «неблагоприятное» (ašubha), которая разъясняется в автокомментарии через соответствующие доктринальные понятия «благое» (kušala) и «неблагое» (akušala).

Проявленное действие (vijñapti) или определенные виды йогического сосредоточения (asaṃjñīnirodhasamāpatti) выступают, согласно Васубандху, обусловливающим фактором своих материальных аналогов, которые именуются avijñapti. Эти материальные аналоги опираются на свою собственную тетраду (caṭuṣka) великих элементов и в силу этого не тождественны в материальном аспекте факторам, обусловившим их возникновение.

Как входящее в состав группы материи, непроявленное, раз возникнув, уже не может быть уничтожено и детерминирует поток дхарм (pravāha), описывающий на логико-дискурсивном уровне психосоматиче-

ское бытие индивида. Этот эпифеноменальный класс материального демонстрирует связь воззрений вайбхашиков на материальность с буддийской религиозной доктриной — через технический термин avijñapti осмысляется на логико-дискурсивном, собственно философском, уровне субстратность кармы.

Карика 12

Великие элементы (mahābhūtāni) — земля, вода, огонь и ветер, или воздух, — выступают основой всех проявленных форм материи (upādāya-rūpa) и связывают воедино все многообразие физических объектов внешнего мира, существующих как совокупность земли, воды, огня и ветра. Васубандху отмечает активный характер великих элементов — им свойственны действия поддержания, или сохранения (dhṛti как гомеостазисная характеристика), притяжения, или сцепления (saṃgraha), изменения (pakti) и движения (vyūhana), причем последнее понимается как развитие (vṛddhi) и перемещение (prasarpaṇa). Фундаментальный элемент (dhātu) земля характеризуется твердостью (khara), вода — влажностью (sneha), огонь — теплотой (uṣṇatā), а ветер — движением (īraṇā). Васубандху указывает, что движение как базовая характеристика фундаментального элемента ветер ответственно за воспроизведение непрерывного потока состояний (bhūtasrota), возникающих в смежных точках пространства (dešāntarotpādana).

Таким образом, великие элементы — это носители своей собственной сущности, или фундаментальных качеств и действий. Эти качества и действия выступают здесь неотъемлемой предикацией своего носителя, и этим позиция вайбхашиков в корне отличается от воззрений брахманистских философов-реалистов на соотношение субстанция — качество — действие (dravya — guṇa — kriyā). Согласно вайбхашикам, земля, вода, огонь и ветер как великие элементы никогда не могут рассматриваться как чистый субстрат, с которым качество входит в отношение ингерентности, или внутренней присущности, но только как субстрат, имманентно качественно определенный. Это особенно хорошо видно на примере дефиниции ветра, которую Васубандху дает в автокомментарии: «...так дхарма, внутренняя сущность которой есть движение, [называется] ветер; его внутренняя сущность проявляется в его действии». Интересно отметить, что в списке дхарм, признаваемых вайбхашиками, такая дхарма, как ветер, отсутствует, и в данном выше определении употребление слова «дхарма» характеризует скрытую оппозицию к реалистической эпистемологической установке dharma-dharmin. Дхарма обозначает здесь именно качественную определенность носителя и непризнание онтологического статуса «чистого носителя» (dharmin).

Великие элементы характеризуют не собственно группу материи, но качественно определенную базу чувственных данных (viṣaya). Таким образом, в карике и автокомментарии материальная структура внешнего мира характеризуется не сама по себе, но только через психику, поскольку о существовании великих, или фундаментальных, элементов можно заключить лишь благодаря свойствам действия и качества, которые, в свою очередь, определяются здесь как собственная сущность (svalakṣaṇa или svabhāva) и имманентный функциональный аспект (vṛtti) великих элементов.

Карика 13

Васубандху разделяет обыденное и собственно терминологическое употребление слов «земля», «вода», «огонь» и «ветер» и подводит итог рассмотрению троичной классификации группы материи.

Необходимо сразу же отметить, что здесь разграничение общеязыкового и терминологического словоупотреблений преследует важную гносеологическую цель: обыденное словоупотребление фиксирует реальные объекты сансарного мира, которые, согласно общебуддийской философской концепции, всегда состоят из четырех фундаментальных элементов, но именуются в зависимости от преобладания в чувственных данных тех либо иных своих характеристик. Именно поэтому Васубандху указывает в карике: «В обыденном словоупотреблении (lokasaṃjñayā) земля называется по цвету и форме». То же самое можно сказать о воде и огне. Только ветер определяется как собственно фундаментальный элемент по причине того, что его внутренняя сущность — движение (īraṇā) — совпадает с его обыденным наименованием. Однако, верный своему принципу диалектического рассмотрения предмета, Васубандху отмечает в автокомментарии, что в обыденном словоупотреблении ветер также приобретает эпитеты, характеризующие цвет и форму (например, «черный ветер», т. е. буря). Без этого последнего указания невозможно было бы сохранить целостность философского представления об объектах сансарного мира, поскольку ветер как объект оказывался бы тождественным соответствующему фундаментальному элементу, а следовательно, эмпирическому (сансарному) существованию противопоставлялось бы некое метафизическое бытие — mahābhūtāni.

Завершая анализ группы материи, Васубандху дает в автокомментарии эксплицитное представление о материальном как таковом. Все три вида (класса) — органы чувств (indriya), сенсорные данные (viṣaya) и кармические эпифеномены (avijñapti) — относятся к группе материи на том основании, что как модальности материального они обладают свойством проявлять, обнаруживать себя (rūpyata iti ... rūpa). Указывая на это

общее свойство всех видов rūpa-skandha, Васубандху ссылается на Слово Будды, цитируя соответствующую сутру. Свойство обнаруживаемости трактуется в автокомментарии как причинение страдания через препятствование (bādhanā). Такая трактовка опирается на известную сутру из *Кшудрака-агамы* и, следовательно, также освящена доктринальным авторитетом. Тем не менее Васубандху прибегает здесь к логико-дискурсивной разработке положений доктрины: он разъясняет «причинение страдания» как подверженность материи непрерывному изменению (vipariṇāmotpādanā).

Вторым важным свойством материальности выступает ее способность к предметному проявлению (rūpaṇa).В этой связи Васубандху приводит дискуссию абхидхармистов относительно материальности атомов. Отдельный атом (dravyaparamāṇu) не обладает свойством предметного проявления, но так как атомы никогда не существуют в изолированном состоянии (na... pṛthagbhūtam), то, говоря о материальности атомов, следует иметь в виду их совокупности, или скопления (saṃghātastham), в которых и обнаруживается их свойство предметного проявления. Учение об атомарной структуре, о так называемом составном атоме рассматривается подробно во втором разделе «Энциклопедии Абхидхармы».

Отдельный вопрос связан с разверткой материальности в трехмерном временно́м континууме. Васубандху утверждает, что поскольку предметное проявление есть родовая характеристика (jātīyatva) материи, то она будет иметь место во всех трех модусах времени.

Указание на предметное проявление как родовую характеристику материи принципиально важно, так как здесь речь идет о материи, входящей в состав rūpa-skandha и одновременно косвенным образом свидетельствующей о структуре объектов чувственного мира. Кроме того, материя в составе rūpa-skandha характеризует психосоматическую структуру самого индивида, который представляется другому индивиду как объект сансарного мира.

Особое внимание в автокомментарии Васубандху уделяет непроявленному (avijñapti) как виду материального. Из приведенной дискуссии становится очевидным, что даже в среде самих абхидхармистов не было единства мнений по вопросу материальности avijñapti. Однако если иметь в виду преимущественно кармический аспект этих психофизических эпифеноменов, то позиция Васубандху, утверждавшего материальность непроявленного, становится более ясной. Поскольку такие психофизические эпифеномены выступают кармическими детерминантами в существовании индивида, к ним применимы все вышеперечисленные базовые характеристики материальности, и прежде всего предметное проявление, хотя оно и будет носить опосредованный характер. На этом Васубандху завершает

истолкование классификации по видам материального внутри rūpa-skandha.

Карика 14

Здесь представлена новая классификация двух видов материального, входящих в группу материи: органов чувств (indriya) и объектов сенсорного восприятия (viṣaya). Органы чувств и объекты как источники сознания (āyatana) делятся на десять видов. Пять из них представляют собой органы чувств как инструментальные источники сознания, а другие пять — объекты как собственно сенсорные данные (содержательный источник сознания).

Эти же самые органы чувств и объекты делятся на десять видов, обозначаемых как классы элементов (dhātu). Под классами элементов понимаются органы чувств как отдельный класс чувственных анализаторов, разделенный по пяти модальностям, и классы модальностей сами по себе. Проиллюстрируем это на схеме (см. с. 135).

Эти классификации представляют собой схему контакта органов чувств со своими познавательными объектами: как источник сознания индивида, с одной стороны, и как контакт соответственно гомогенных элементов — с другой.

Такой анализ двух видов материального Васубандху предпосылает классифицирующему определению следующих групп: группы чувствительности (vedanā-skandha) и группы понятий (saṃjñā-skandha).

Группа чувствительности характеризует собой ощущения (anubhava), разделенные по пяти модальностям («порождаемые контактом» чувственного анализатора со своим объектом — saṃsparšajā vedanā), к которым добавляется шестой вид — ощущения, «порождаемые контактом органа разума» (manaḥ saṃsparšajā vedanā) с соответствующими объектами. Трактовка разума, или интеллекта (manas), как органа чувств (indryta) особого вида вообще характерна для индийских религиозно-философских систем. Разум, или ментальный орган чувства (manas, или manendriya), имеет генерализующую функцию, результатом которой и выступают когниции. Фиксация того обстоятельства, что когниции сопровождаются определенным катексисом, распределяющимся по шкале приятное — нейтральное — неприятное, позволила ввести в группу чувствительности особый, шестой вид ощущения, исходящий от manendriya. Ощущение как результат действия разума порождается контактом этого особого «органа чувств» (indriya) с данными сенсорных анализаторов.

Классификация материального по источникам сознания и по классам элементов

Десять источников сознания (āyatana)	
Органы чувств (indriya)	Объекты сенсорного восприятия (viṣaya, artha)
Зрительный (cakṣu)	Видимый (rūpa)
Слуховой (šrotra)	Слышимый (šabda)
Обонятельный (ghrāna)	Обоняемый (gandha)
Вкусовой (jihvā)	Вкусовой (rasa)
Осязательный (kāya)	Осязаемый (spraṣṭavya)

Десять классов элементов (dhātu)	
Классы органов чувств	Классы объектов
Зрение (cakṣu)	Цвет-форма (rūpa)
Слух (šrotra)	Звук (šabda)
Обоняние (ghrāna)	Запах (gandha)
Вкус (jihvā)	Вкус (rasa)
Осязание (kāya)	Осязание (spraṣṭavya)

Всем шести видам ощущений свойственно распределение по шкале «приятное — неприятное — нейтральное» (sukho duḥkho'duḥkhāsukha). Это психосоматическая предпосылка субъективной эмоциональности.

Группа понятий (saṃjñā-skandha) определяется как группа, ответственная в индивидуальной психике за различение, «схватывание» (udgrahaṇa) свойств объектов окружающего мира (nimitta) и формирование когниций, фиксирующих эти различения. Необходимо отметить, что возникающие на этом уровне рассмотрения когниции выражены в форме экзистенциальных суждений, или суждений наличного бытия: «[Это] — женщина, мужчина, друг, враг, счастье, страдание...» Нужно пояснить, что указательное местоимение «это» вводится нами здесь чисто номинально и подразумевает указующий жест, т. е. остенсивность.

Группа понятий, подобно группе чувствительности, также подразделяется на шесть видов. Первые пять из них образуют остенсивные спецификации свойств внешних объектов по пяти чувственным модальностям (это — синее, желтое...). Шестой вид группы понятий дает генерализованные понятия (счастье, страдание, друг, враг). Таким образом, поня-

тийная группа ответственна как за вербальное различение свойств единичных объектов, так и за формирование первичных понятий и соответствующих им представлений.

Карика 15

Здесь Васубандху определяет группу формирующих факторов (saṃskāra-skandha) как отличную от групп материи, чувствительности, понятий и сознания. Термин saṃskāra охватывает в своей семантике все те психические образования, суть которых сводится к реагированию определенным образом, к мотивирующей предуготовленности. Именно поэтому saṃskāra может быть осмыслена как психическая диспозиция, содержащая гнозис (компонент знания), эмоциональный компонент и поведенческую мотивацию.

В автокомментарии Васубандху указывает, что в группе формирующих факторов в качестве определяющих выступают шесть санскар, именуемых на доктринальном уровне cetanākāya. Это шесть видов мотиваций, формирующих в психике и поведении индивида все причинно-обусловленное (abhisaṃskaroti). Васубандху определяет эти шесть видов мотиваций как кармические по своей внутренней природе и поэтому главенствующие (prādhānya) в формировании потока дхарм. Здесь же он цитирует соответствующую сутру с целью указать на то обстоятельство, что шесть cetanākāyā и выступают формативной причиной в образовании группы привязанности (upādāna-skandha): «[Мотивация] формирует [все] причинно-обусловленное. Отсюда формирующие факторы и называются группой привязанности». *Из этого указания можно заключить, что шесть* видов cetanākāyā несут в себе ментальный импульс, их действие подобно действию спускового крючка, ибо оно порождает следствия не только в этом, но и в будущих рождениях.

В группу формирующих факторов (saṃskāra-skandha) наряду с шестью основными мотивациями включаются остальные психические образования (citta-saṃprayukta) и дхармы, непосредственно с сознанием не связанные (citta-viprayukta). Под остальными психическими образованиями, связанными с сознанием, имеются в виду диспозиции либо преимущественно эмоционального плана (набор фундаментальных и вторичных аффектов), либо очищенно-гностического (спонтанно возникающее состояние знания как «ответ» на ситуацию «слушания» и т. п.). Таким образом, связанные с сознанием дхармы выступают как вторичное мотивирующее начало.

Дхармы, не связанные с сознанием, — это очень широкий класс психических и психосоматических диспозиций, характеризующих психику ин-

дивида с точки зрения ее содержательной стабильности (prāpti-aprāpti), предуготовленность к определенным видам йогического сосредоточения (asaṃjñika, asaṃjñīsamāpatti и nirodhasamāpatti), установку на генерализацию (sabhāgatā) и осмысленную вербализацию опыта (nāmakāya, padakāya и vyañjanakāya), жизненное чувство как установку на психосоматическую целостность (jīvitā) и четыре тотальных свойства всего причинно-обусловленного: возникновение, длительность, разрушение, непостоянство (jāti, sthiti, jarā, anityatā).

Именно благодаря группе формирующих факторов у индивида и может возникнуть мотивация на постижение и реализацию четырех Благородных истин, т. е. мотивация на фундаментальную переориентацию психики и устранение эгоцентрации (upādāna). В рационалистической системе мировоззрения вайбхашиков такая переориентация осмыслялась как образование генерализованной диспозиции на познание и различение дхарм. Именно поэтому в автокомментарии к этой карике Васубандху цитирует Бхагавана: «Я утверждаю, что, пока остается хотя бы одна дхарма, которую мы не познали и в сущность которой мы не проникли, нельзя положить конец страданию».

Вторая половина карики вводит основание дальнейшей классификации для трех групп — группы чувствительности, группы понятий и группы формирующих факторов, к которым в этой классификации присоединяются непроявленное (avijñapti) и три вида абсолютных, т. е. причинно-необусловленных (asaṃskṛta) дхарм. Три группы (чувствительности, понятий и формирующих факторов), непроявленное и три вида абсолютных дхарм (ākāśa, pratisaṃkhyānirodha и apratisaṃkhyānirodha) определяются как дхармический источник сознания (dharmāyatana) и соответствующий ему дхармический класс элементов (dharmadhātu).

Таким образом, дхармический источник сознания и дхармический класс элементов включают в себя ощущения и восприятия, вербальные спецификации, мотивирующие диспозиции, материальную кармическую закрепленность (avijñapti), психическое пространство, предполагающее возможность истинного опыта (yathābhūta), и два вида прекращения потока дхарм, причем три последние характеризуют потенциальность нирванических состояний.

Карика 16

Эта карика дает определение группы сознания (vijñāna-skandha). Сознание (vijñāna) осмысляется как результат процесса получения информации (vijñāpti) о каждом объекте (viṣayam viṣayamprati): «Сознание есть сознавание каждого [объекта]». Здесь словом «сознавание» мы передаем

технический термин vijñapti, который означает «делание известным», т. е. результат становления известным. Vijñapti, в свою очередь, определяется как «получение» представления о наличной целостности объекта. Словом «получение» передается технический термин upalabdhi, значение которого — «схватывание только объекта» (vastumātragrahaṇam.) Здесь логико-семантическая переменная mātra указывает на то обстоятельство, что предмет сознавания — именно целостный объект, а не его парциальные свойства. Под объектом в данном и аналогичных контекстах понимается только внешний объект, который всегда обозначается техническим термином vastu, но не viṣaya (отражение внешнего объекта в данных сенсорных восприятий).

Группа сознания определяется как результат сознавания каждого объекта в аспекте его целостности и подразделяется на шесть видов сознания: зрительное, слуховое, вкусовое, обонятельное, осязательное и ментальное (manovijñāna).

При классификации по источникам сознания (āyatana) группа сознания рассматривается как ментальный источник сознания (mana-āyatana). Таким образом, ментальный источник сознания — это группа сознания в целом как совокупность шести видов сознания.

Разделение сознания на шесть видов в зависимости от модальности воспринимаемого объекта (цвет-форма, звук и т. д.) позволяет осмыслить эти виды сознания как представления, причем ментальное сознание будет давать нам представление об объектах, чувственно не воспринимаемых.

При классификации по классам элементов (dhātu) группа сознания разделяется на семь таких классов: шесть видов сознания соответствуют первым шести классам, а седьмой класс характеризует интегративную функцию разума (manas).

В автокомментарии Васубандху дает общее соотношение классификаций по группам, источникам сознания и классам элементов.

Карика 17

В этой карике определяются разум и соответствующие классы элементов как опора (āšraya) разума — шестого вида сознания.

Разум интерпретируется как любой из шести видов сознания, утративший свою временну́ю актуальность (anantarātīta). Поскольку психика — непрерывно протекающая процессуальность, то любая дхарма, перешедшая из настоящего момента в прошлое, рассматривается в буддийской психологии как содержательная опора разума.

Отсюда видно, что опора ментального сознания принципиально отличается от опоры любого другого вида сознания: каждая из пяти опор чув-

ственного сознания имеет актуальный временной характер, но опора ментального сознания как бы вторична по своей природе — это ментальная рефлексия на апостериорное содержание всех предыдущих видов сознания. Если для пяти видов чувственного сознания в качестве инструментального источника выступают соответствующие органы чувств, а в качестве содержательного источника — данные сенсорных восприятий актуально присутствующих объектов, то для ментального сознания инструментальным источником выступает установленное существование специфического органа — разума (manendriya), который одновременно действует как бы в двух планах: в плане генерализации актуальных данных (vedanā-skandha и saṃjñā-skandha) и в плане апостериорном.

Васубандху фиксирует наличие именно восемнадцати классов элементов, установив существование шести видов опор (āšraya), т. е. пяти сенсорных органов и manendriya, шести видов сознания на их основе (āšrita) и шести видов соответствующих объектов (ālambana).

Подводя итог изложенному, Васубандху дает окончательную классификацию всех дхарм: все дхармы в целом (sarvadharmāḥ) включены в двенадцать источников сознания; они же включаются в восемнадцать классов элементов. Причинно-обусловленные дхармы (saṃskṛtadharmāḥ) включены в пять групп (skandha); те из них, которые подвержены притоку аффектов (sāsrava), входят в группы привязанности (upādāna-skandha).

Карика 18

Карика вводит обоснование тернарной классификации дхарм. Как подчеркивает Васубандху, основанием для включения дхармы в соответствующую группу, источник сознания и класс элементов служит собственная природа (svabhāva) этой дхармы, отличная от чего-либо другого (parabhāvaviyogataḥ). Никакая дхарма не может быть включена в две различные группы, два различных источника сознания или класса элементов, поскольку это противоречило бы определению дхармы как носителя единственной самотождественной природы и самотождественного признака (svalakṣaṇa). В качестве иллюстрации этого положения Васубандху приводит пример с органом зрения, который в списке дхарм носит название «орган зрения» (cakṣurindriya). В данной тернарной классификации эта дхарма подводится под группу материи (rūpa-skandha), зрительный источник сознания (cakṣurāyatana) и класс органов зрения (cakṣurdhātu). Основанием для такого подведения служит то обстоятельство, что глаз как таковой включен в сферу сансарного существования как часть психосоматического целого, а именно эта сфера и описывается посредством истин страдания и возникновения (duḥkhasamudayasatya), внутренней сущности которых соответствует дхарма «орган зрения».

Таким образом, классификация по группам, источникам сознания и классам элементов обретает свое онтологическое обоснование, с одной стороны, и доктринальное — с другой.

Карика 19

Здесь рассмотрены парные органы чувств: зрения, слуха, обоняния. Васубандху выделяет три основных свойства, на базе которых каждый из трех видов парных органов чувств составляет именно один класс элементов: каждый парный орган обладает единой общей родовой характеристикой (jāti), единой сферой функционирования (gocara) и обусловливает возникновение только одного вида сознания.

На этом Васубандху закрывает анализ тернарной классификации дхарм по группам, источникам сознания и классам элементов и переходит к рассмотрению сущности этих классификационных понятий.

Карика 20

Эта карика в определенном смысле является ключевой для понимания процесса становления философского языка системы вайбхашика. Первая часть карики (rāšyāyadvāragotrārthaḥ) не является определением предметной области значений терминов «группа» (skandha), «источник сознания» (āyatana) и «класс элементов» (dhātu); в ней ставится иная цель — дать метафорическое истолкование этих базовых понятий.

Понятия «группа», «источник сознания» и «класс элементов» функционируют не только на логико-дискурсивном уровне системы, но также и на доктринальном, где их собственно философское содержание представляет собой нечто факультативное, поскольку их виртуальный смысл разъясняется в сутрах для сравнительно широкой аудитории, не обязательно фиксирующей строгое значение термина. Васубандху объясняет данное обстоятельство становления языка описания системы в автокомментарии к этой карике. Он приводит определение «группы материи», как оно дается на доктринальном уровне в одной из сутр канонического корпуса, где rūpa-skandha репрезентируется простым перечислением видов материи. Именно факт простого перечисления, факт тотальной конъюнкции и фиксируется в сутре посредством доктринального понятия «группа» (skandha).

Однако на логико-дискурсивном, собственно философском, уровне системы Васубандху уже определил rūpa-skandha путем структурной классификации материального (см. реконструкцию к карике 9), давая, таким образом, техническое — строгое — значение термина. Теперь же в автокомментарии к карике 20 перед ним стоит задача связать доктри-

нальное определение с техническим значением термина. Он решает эту задачу путем выведения метафорического смысла доктринального определения rūpa-skandha, и этот метафорический смысл передается словом «груда» или «куча» (rāśi). На этом примере отчетливо прослеживается герменевтика доктринальных понятий внутри философской традиции: синкретический смысл понятия, функционирующего на доктринальном уровне, передается метафорически — через слово обыденного языка, но это передача именно смысла, а не дополнительное определение. Точно таким же образом Васубандху разъясняет и смыслы понятий «источник сознания» и «класс элементов».

Установив смысловую связь доктринального и логико-дискурсивного употребления терминов, Васубандху переходит затем к анализу соотношений внутри материального, зафиксированных на уровне доктрины. Разъясняя такое соотношение материи, как прошедшее (atīta), будущее (anāgata) и настоящее (pratyutpanna), он проясняет связь временны́х модусов существования материи с доктринальным понятием «возникновение», характеризующим сансарное существование.

Соотношение «внутренняя» — «внешняя» также является принципиальным: «внутренняя» (ādhyātmika) определяется как индивидуальный поток психосоматических элементарных состояний, «внешняя» (bāhya) — как противоположное, т. е. как все то, что в этот поток дхарм не входит. Одновременно это же самое соотношение может быть обосновано как различие между источниками сознания — инструментальным (indriya) и содержательным (viṣaya), который, в свою очередь, выступает коррелятом объектов внешнего мира (vastu). Первое истолкование этого соотношения есть философское обоснование для дедукции представлений метафизического ряда, второе характеризует предмет психологического анализа и гносеологических интерпретаций.

Соотношение «грубая» (audārika) — «тонкая» (sūkṣma) фиксирует свойство обладания непроницаемостью (sapratigha). Соотношение «низкая» — «высокая» связано с установлением факта способности материи «загрязняться» притоком аффектов (saṃkleśa). И наконец, последнее соотношение — «далекая» — «близкая» интерпретируется опять же через временны́е модусы — «прошедшие и будущие формы материи определяются как «далекая», а настоящие — как «близкая» материя.

Васубандху отмечает, что все перечисленные выше качественные определения материи, данные в сутре, важны не сами по себе, но именно как определения соотношений, ибо «то, что является грубым относительно [определенного объекта], не может быть тонким относительно того же [объекта]».

Завершая логико-дискурсивную интерпретацию соотношений внутри материального, зафиксированных в сутре (т. е. на доктринальной основе),

Васубандху вводит дополнительное различение внутри соотношения «грубая» — «тонкая» уже применительно к психотехническому уровню системы: если на логико-дискурсивном уровне «грубое» в гносеологическом аспекте понимается как опора пяти органов чувств, а «тонкое» — как опора разума, то в плане психотехнической процедуры это различение проводится «в зависимости от уровней и сфер существования» (bhūmitaḥ). Васубандху отмечает также, что все вышеперечисленные соотношения экстраполируются и на остальные четыре группы.

Источник сознания (āyatana) метафорически осмысляется как «входная дверь» (āyadvāra — букв. «дверь появления, прибытия»). На логико-дискурсивном уровне эта герменевтическая метафора разъясняется следующим образом: «Источники сознания суть то, что вызывает появление [дхарм] сознания и психики (cittacaitta) и их развертывание». Иными словами, источники сознания обусловливают инструментально и содержательно существование потока дхарм в его целостном индивидном качестве. Метафора «входная дверь» представляет собой тотальную классификацию всех дхарм, как причинно-обусловленных (saṃskṛta), так и необусловленных (asaṃskṛta), поскольку в состав этой классификации в функции подвида входит дхармический источник сознания (dharmāyatana).

Класс элементов (dhātu) как доктринальное понятие истолковывается через метафору «род», или «семейство» (gotra). «Восемнадцать классов элементов» — логико-дискурсивная интерпретация этой метафоры. Это означает, что в состав непрерывного индивидного психосоматического потока дхарм включены восемнадцать родов, или семейств, элементов.

Для дополнительного прояснения предметной области значения термина «класс элементов» вводится еще одна метафора: род, или семейство, отождествляется с месторождением, шахтой (ākara). Это поясняется на примере: орган зрения и другие органы выступают как бы месторождением элементов своего собственного класса (svasya jāteḥ), поскольку, согласно Васубандху, здесь действует закон гомогенной, или однородной, причинности (sabhāgahetu) — «подобное обусловливается подобным». Васубандху отмечает также, что необусловленные дхармы следует истолковывать как месторождение дхарм сознания и психики.

В автокомментарии приводится и иной взгляд на понятие «класс элементов», согласно которому термин dhātu обозначает родовую характеристику (jāti). В таком случае восемнадцать классов элементов могут быть осмыслены как восемнадцать родовых характеристик или видов дхарм.

В экспозицию системы Васубандху включает различные точки зрения на сущность термина «группа», бытовавшие среди абхидхармистов и зафиксированные в *Махавибхаше*, комментарии к ключевому тексту канонической Абхидхармы. Согласно одной из точек зрения, термин «группа» (skandha) не имеет реальной референции и представляет лишь номиналь-

ное обозначение (prajñapti). Такое истолкование базировалось на аналогии с атомистической концепцией: «Атом (paramāṇu) представляет составную часть (pradeša) одного класса элементов, одного источника сознания, одной группы. Если же (абхидхармист. — *В. Р.*) не рассматривает [группу как нечто номинальное], то он говорит, что атом — это один класс элементов, один источник сознания, одна группа». Васубандху разъясняет это различие в воззрениях как различие по преимуществу в языке описания и отмечает в этой связи: «[Нередко] в переносном смысле (upacāra) часть обозначается через целое».

Во второй части карики проясняется целевое назначение тернарной классификации дхарм как языка описания применительно к типологическим характеристикам живых существ. Поскольку язык описания адекватно приспособлен к реализации высшей доктринальной цели — обретению чистой мудрости (prajñā'malā) — и сам по себе есть адекватное ей изложение, постольку этот язык с необходимостью учитывает типы заблуждений (moha), а также субъективные характеристики индивидов, склонных к такого рода заблуждениям.

Васубандху отмечает три вида заблуждений: относительно явлений сознания (признание существования атмана), относительно материи и относительно материи и сознания. По субъективным характеристикам факторов, доминирующих в психике, ученики, склонные к перечисленным заблуждениям, делятся соответственно на три типа: с высокоразвитыми (tīkṣṇa), средними (madhya) и слабыми (mṛdu) способностями. Вторая субъективная типологическая характеристика касается специфики восприятия наставлений: ученики с высокоразвитыми способностями склонны воспринимать краткие наставления, со средними способностями — средние по пространности наставления, слабые способности требуют пространных наставлений.

Соответственно этой троичной типологии индивидов и свойственных им заблуждений в языке описания и разработана тернарная классификация дхарм — по группам, источникам сознания и классам элементов.

В текстах собственно философских, характеризующих логико-дискурсивный уровень системы, эта первичная, освященная общебуддийской доктриной тернарная классификация получила дальнейшее развитие и претерпела определенное преформирование (например, абхидхармистская классификация дхарм на материальные дхармы; дхармы, связанные с сознанием; не связанные с сознанием; необусловленные дхармы). Однако специфика позднейших философских классификаций дхарм состоит в том, что любая из них может быть возведена к первоначальной тернарной классификации.

Доктринальная классификация интересна еще и тем, что на ее базе сформировалось специфическое буддийское философское самосознание, не

признававшее безадресного философствования и требовавшее соответствия языка описания психическому типу ученика и степени его продвинутости. Это соответствие и выступало индивидуальным критерием истинности философии.

Карика 21

В этой карике и автокомментарии к ней Васубандху дает доктринальное обоснование классификации явлений сознания (caitta, или caitasika), которые в своей всеобщности могут быть описаны посредством четырех групп (vedanā, saṃjñā, saṃskāra и vijñāna). Группа сознания (vijñāna-skandha) объединяет внутри себя такие виды сознания, по отношению к которым все остальные психические проявления сознания выступают его модусами, или зависимыми переменными. Явления сознания, входящие в группу формирующих факторов (saṃskāra-skandha), объединены диспозиционностью как своим общим признаком, что уже отмечалось при описании данной группы. Разделение остальных caitasika на две различные группы — vedanā и saṃjñā-skandha — объясняется Васубандху как разделение сугубо доктринальное, а не психологическое по преимуществу.

Явления сознания, относимые к группе чувствительности, обусловливают потенциальную привязанность индивида к чувственным наслаждениям и выступают причиной этой привязанности. Васубандху конкретизирует в автокомментарии этот вид привязанности как привязанность к объектам чувственного мира (kāmādhyavasāna). Термин «чувственный мир» (kāmadhātu) не только есть синоним сансарного мира, но и кодирует собой противопоставление эмпирических состояний сознания измененным, т. е. состояниям сознания, достигаемым в процессе психотехнической процедуры (rūpa-dhātu и arūpa-dhātu). Именно поэтому истолкование группы чувствительности как ощущений, бытующее в современной буддологической литературе, не может рассматриваться как исторически адекватное, поскольку такое истолкование исчерпывает классификацию по пяти группам исключительно психологией и не учитывает ее доктринального генезиса.

Явления сознания, входящие в группу понятий, характеризуют привязанность к определенным воззрениям, которые в силу своей частичности и неполноты рассматриваются вайбхашиками как ложные (dṛṣṭi). Это эмоционально окрашенные восприятия, служащие основой ложных представлений.

Таким образом, группа чувствительности включает в себя не только ощущения, но и эмоционально окрашенные первичные восприятия, обеспечивающие смыслообразование, а группа понятий содержит такие явления сознания, которые мы можем интерпретировать одновременно и как восприятия, и как актуальные представления, служащие основой универ-

сальных понятий. Иными словами, и группа чувствительности, и группа понятий включают в себя модусы сознания (условно называемые здесь явлениями сознания). На это обстоятельство указывает присутствие в анализе обеих групп (проводимом Васубандху в автокомментарии) термина manendriya, характеризующего инструментальный аспект разума (manas).

Исходя из вышеизложенного, следует отметить важную специфику буддийской психологии, как она предстает в изложении Васубандху: психические процессы, такие, как ощущение, восприятие, представление, анализируются не сами по себе, но как различные проявления именно сознания (caitasika), опосредованное присутствие которого всегда фиксируется. В этом состоит особенность трактовки психологической проблематики в буддийской философии в отличие от европейской. Такая особенность детерминирована доктринальной приуроченностью психологических построений, что характеризует буддийскую философию именно как систему религиозно-философских воззрений.

Карика 22

Здесь разъясняется соотношение необусловленного (абсолютного) с пятью группами, а также дается обоснование доктринальной последовательности их перечисления.

Необусловленное (asaṃskṛta), как указывалось выше, включает в себя три причинно-необусловленные дхармы: акашу и два вида прекращения потока дхарм (pratisaṃkhyā-nirodha и apratisaṃkhyā-nirodha). Классификация дхарм по группам — это классификация причинно-обусловленных (saṃskṛta) дхарм, поэтому Васубандху отмечает в автокомментарии, что термин asaṃskṛta не связан со смыслом (arthāyoga) понятия «группа» (skandha).

Необусловленные дхармы не могут быть также объединены в отдельную, шестую группу, поскольку они не соответствуют данному в сутре доктринальному определению понятия «группа». Они не соответствуют также техническому значению термина «группа», так как применительно к необусловленному не существует тех формальных различений, которые и обобщаются в определении группы.

Разделение причинно-обусловленных дхарм по группам представляет собой определенный метод психологического анализа, обусловленный религиозной прагматикой учения: это выражается соотношением терминов «группа привязанности» (upādāna-skandha) — «группа» (skandha). «Группа привязанности» указывает на источник загрязнения (saṃkleša), «группа» — на источник загрязнения и очищения (saṃkleša-vyavadāna). Абсолютные, т. е. причинно-необусловленные, дхармы не подвержены притоку аффектов (anāsrava), и в силу этого в языке описания термин

asaṃskṛta не может быть поставлен в связь с терминами «источник загрязнения» и «источник очищения». Это — чисто философское, логико-дискурсивное обоснование отсутствия смысловой связи между необусловленным и классификацией причинно-обусловленных дхарм по группам.

Доктринальная последовательность перечисления групп объясняется Васубандху в соответствии с общерационалистической установкой абхидхармистов. Он приводит здесь такие качественные обоснования, как степень «грубости» (audārikatva), загрязненность аффектами (saṃkleša), внутреннесмысловая связь, а также характеризует эту последовательность в аспекте йогической (психотехнической) процедуры изменения состояний индивидуального сознания (dhātutaḥ).

Последовательность групп может быть обоснована, согласно Васубандху, по степени убывания их «грубости», т. е. элементарности свойств проявления. Здесь материя характеризуется свойством непроницаемости (sapratighatva), группа чувствительности — «привязанностью» ощущений к физической структуре индивида и т. д., до самых тонких проявлений сознания, наименее связанных с материальным.

Пятичленная последовательность групп может быть установлена также через аффективность психики как фундаментальную характеристику сансарного бытия индивида. То обстоятельство, что пять групп представляют собой именно асимметрическую последовательность, а не произвольный транзитивный набор, проясняется Васубандху посредством метафоры, вскрывающей смысловую связь, существующую в данной последовательности. Здесь прослеживается принцип метафорической смысловой опосредованности философского истолкования доктринальных положений: техническому истолкованию доктринальных понятий и положений предшествует их синкретическое осмысление в метафоре обыденного языка. Последовательность материя — чувствительность — понятия — формирующие факторы — сознание (rūpa — vedanā — saṃjñā — saṃskāra — vijñāna) истолковывается метафорически как сосуд — пища — приправа — повар — тот, кто наслаждается едой.

Указанная последовательность обладает также своим коррелятом и на психотехническом уровне: она соответствует трем сферам буддийского психокосма, или трем сферам существования, — чувственному миру, миру форм и миру не-форм (kāma-dhātu, rūpa-dhātu и ārūpya-dhātu).

Эмпирические состояния сознания определяются приматом в психике (prabhāvita) чувственных качеств материи (kāmaguṇarūpa), и поэтому в плане психологического анализа по группам этим состояниям сознания соответствует группа материи как преобладающая в первой сфере существования — чувственном мире (kāma-dhātu).

Измененные состояния сознания, соответствующие второй по вертикали после чувственного мира сфере существования — «миру форм» (rūpa-

dhātu), представляют собой четыре ступени йогического сосредоточения (dhyāna), при котором преимущественной является группа чувствительности.

Следующие три ступени йогического сосредоточения (samāpatti) соответствуют третьей сфере существования — «миру не-форм» (ārūpyadhātu), и определяющее здесь — группа понятий.

Вайбхашики в согласии с классической буддийской психотехнической традицией различали восемь ступеней йогического сосредоточения. Восьмая, последняя ступень в их списке — «вершина опыта» (bhavāgra — букв. «вершина существования») — определялась как состояние naivasaṃjñānāsaṃjñāyatana, т. е. сфера неприсутствия чувственных и ментальных различений. Однако поскольку речь идет именно о сосредоточении, то психическая диспозиция, обеспечивающая такое йогическое сосредоточение, сохраняется, и поэтому группа формирующих факторов (saṃskāraskandha) является здесь определяющей.

Единство этих психокосмических миров, или сфер существования, детерминируется сознанием, и именно поэтому группа сознания (vijñānaskandha) и завершает пятичленную классификацию по группам. Смысловая метафора, истолковывающая доктринальную последовательность групп применительно к психотехническому уровню системы, — поле и семя (kṣetra-bīja). И на этом Васубандху заканчивает анализ классификации причинно-обусловленных (saṃskṛta) дхарм по группам.

Карика 23

Два следующих типа тернарной классификации дхарм — по источникам сознания (āyatana) и по классам элементов (dhātu) — определяются последовательностью перечисления шести органов чувств, характерной для всех традиций индийской философской мысли. В карике дается логико-дискурсивное обоснование принятой последовательности такого перечисления.

Пять органов чувств — зрения, слуха, обоняния, вкуса, осязания — перечисляются первыми, как отмечает Васубандху, в силу того, что они направлены на наличный объект, т. е. здесь важна временна́я характеристика интенциальности чувственных анализаторов. Семантически это передается в тексте оригинала формой vārtamānārthya, которая может быть осмыслена и как наличный объект, т. е. объект, актуально воспринимаемый, и как направленность на этот объект.

Присутствие логико-семантической переменной ārthya (объектность) указывает на связь органов чувств с их объектами и в то же время — опосредованно — с видами сознания, опирающимися (āšrita) на органы чувств и соответственные чувственные данные (viṣaya).

Разум как шестой орган чувств противопоставлен пяти предыдущим, поскольку его объект не имеет однозначной временно́й детерминации (aniyata). Направленность разума может определяться как актуально присутствующим объектом (vārtamānaviṣaya), так и объектами в любых других модусах времени (tryadhva) или вообще без временно́й привязки (anadhvan).

Следующее важное обоснование последовательности перечисления органов чувств — материальная характеристика их объектов. Первые четыре чувственных анализатора воспринимают объекты, существующие в форме производной (bhautika) материи. Им противопоставлен пятый анализатор — орган осязания, объекты которого в своей материальности неоднозначны — это и великие элементы (mahābhūtāni), и производная материя, и то и другое одновременно.

Для обоснования установленного в *Абхидхармакоше* порядка перечисления органов чувств Васубандху использован принцип необходимости и достаточности введения характеристик, устанавливающих эту последовательность. Противопоставив разум пяти органам чувств на основании временно́й модальности объектов, Васубандху объяснил завершающую позицию разума в принятом перечислении. Затем он ввел характеристику материальности объектов и зафиксировал пятую позицию последовательности — орган осязания — как противопоставленную четырем первым.

Однако при дальнейшем рассмотрении последовательности Васубандху вводит такие дополнительные характеристики органов чувств, как дистанционность и быстрота действия (dūrāšutaravṛtti). Фиксация позиций в последовательности на основании этих дополнительно введенных характеристик осуществляется теперь уже в прямом, а не в обратном порядке, т. е. начиная с органа зрения. (Формально-синтаксически это отличие вводится в карике словом anyat.) Орган зрения воспринимает объекты на более далеком расстоянии, чем орган слуха, и скорость (быстрота) зрительного восприятия, согласно Васубандху, также выше. Органы обоняния и вкуса обладают малой дистанционностью, причем вкусовые ощущения в отличие от обонятельных требуют непосредственного контакта со своим объектом.

Васубандху, кроме того, вводит обоснование этой последовательности посредством локализации органов чувств. Орган зрения расположен выше, чем остальные четыре. Орган осязания (kāya) локализуется во всем теле. Особенно важно отметить, что хотя разум рассматривается как особый орган чувств, тем не менее в тексте автокомментария Васубандху указывает, что он не имеет пространственного расположения (adešastha). Таким образом, трактовка разума как органа чувств должна рассматриваться не как наивно-механистическая натурфилософская трактовка психофизиологии, но как определенная формализация функционального аспекта психики в плане психологического анализа.

Карика 24

В карике и автокомментарии Васубандху дает разъяснение относительно двух специфических источников сознания — цвета-формы (rūpāyatana — «видимое») и дхармического (dharmāyatana).

Глазу как инструментальному источнику сознания соответствует видимое (содержательный источник), в сферу которого входит отражение актуально присутствующих материальных объектов, производных от великих элементов (bhautika). Видимое как таковое характеризуют viṣaya, т. е. данные зрительного анализатора. Содержательно эти данные суть цвет и форма, и поэтому видимое как источник сознания и может быть обозначено в терминах внешнего, объективного мира.

Разъясняя в автокомментарии к карике 13 соотношение словоупотребления в обыденном языке и в техническом смысле, Васубандху отметил, что цвет и форма в обычном смысле всегда подразумевают материю, а не что-либо иное. Эта же самая материя, обладающая свойством непроницаемости (sapratigha), обнаруживается также в акте осязания, но только благодаря своему свойству быть видимой (sanidaršana) она и может быть зафиксирована в экзистенциальных суждениях типа: «Это — синее и т. п.». В силу этого цвет-форма как видимый источник сознания занимает особое, главенствующее положение (prādhānya) среди остальных.

Эти разъяснения Васубандху весьма ценны именно в аспекте истории психологии и осмысления ее специфического языка описания. Важнейшей заслугой буддийской психологии было то, что она впервые сформулировала парадокс описания психических процессов: описание данных зрительного анализатора (viṣaya) характеризует процесс зрительного восприятия, однако само описание не может быть развернуто иным образом, кроме как в терминах объектов внешнего мира. Непонимание этого ключевого обстоятельства приводит к тому, что в специальной буддологической литературе сплошь и рядом происходит подмена терминов: там, где речь идет о данных органов чувств (viṣaya), исследователь усматривает рассуждения о внешнем мире и его объектах (vastu) и на этом основании делает вывод, что в предмете дискурса лежит онтология как таковая, а не психологический анализ.

Параллельно с видимым источником сознания, отражающим «грубые» материальные формы, Васубандху отмечает особое положение дхармического источника сознания. Он подробно останавливается на разъяснении термина dharmāyatana: все источники сознания есть дхармы, но внутри dharmāyatana нет однородности, поскольку этот источник сознания включает в себя множество дхарм, которые имеют только одно общее: все они суть дхармы. Это общее и дает название dharmāyatana. В состав дхармического источника сознания входят не только причинно-обусловленные

дхармы (saṃskṛta), но и необусловленное (asaṃskṛta), которое в тексте автокомментария обозначается доктринальным понятием «высшая дхарма», т. е. нирвана (agra ca nirvāṇadharma). Включение «высшей дхармы» только в один источник сознания, а именно в dharmāyatana, и обусловливает его особое положение в списке двенадцати источников сознания.

Карика 25

В этой карике проясняется соотношение языка доктрины применительно к классификации дхарм и технического употребления терминов в зависимости от лингвофилософской концепции, принятой в абхидхармистской философии.

В завершающем фрагменте автокомментария к предыдущей карике Васубандху указывает, что в сутрах упоминаются иные референции (saṃšabditāni) понятий «группа», «источник сознания», «класс элементов», и отмечает в этой связи, что все эти референции не существуют самостоятельно, но выступают логико-семантическими соответствиями классификационных категорий skandha, āyatana, dhātu.

Вся доктрина (buddhadešanā) в совокупности может быть рассмотрена как «80 тысяч групп дхарм, провозглашенных [Шакья]муни». Однако в зависимости от того, придерживается ли истолкователь доктрины (абхидхармист) трактовки понятия «группа дхарм» как слова (vāk) или как имени (nāma), эти «группы дхарм» могут быть включены либо в группу материи, либо в группу формирующих факторов. Термин «слово» подразумевает артикулируемую речь как совокупность физических звуков в момент их произнесения. Таким образом, vāk фиксирует онтологический статус речи, а значит, и те «80 тысяч групп дхарм, которые провозглашены Шакьямуни», и поэтому эти группы дхарм включаются на основании такого истолкования в группу материи.

Те из абхидхармистов, для которых сущность учения есть «имя» (nāma), т. е. понятие, могущее быть зафиксированным письменно, включают эти «группы дхарм» в группу формирующих факторов. Это объясняется тем обстоятельством, что имя, или понятие, выступает объектом формирования определенной индивидуальной психической диспозиции, поскольку для вайбхашиков образование понятий неразрывно связано с соответствующими им представлениями и связь между понятием и представлением, а значит, и объектом референции понималась как связь неразрывная.

Подводя итог сказанному, необходимо подчеркнуть, что лингвофилософия как раздел буддийской философии ни в коей степени не является чем-то автономным. Этот раздел философского знания возник в русле герменевтики общебуддийской доктрины применительно к ее логико-дискурсивной интерпретации и служил целям религиозной прагматики,

как другие разделы абхидхармистской философии. Функция лингвофилософии состояла в спецификации языка описания, позволяющего унифицировать разнородные доктринальные положения в рамках логико-дискурсивного уровня системы.

Карика 26

Далее Васубандху раскрывает социально-психологический смысл доктринального положения о «80 тысячах групп дхарм, провозглашенных Шакьямуни». Анализ эмпирически наблюдаемого поведения позволил отождествить 80 тысяч типологических классов поведенческих реакций (carita), обусловленных такими формирующими факторами (saṃskāra), как влечение (rāga), ненависть (dveša), заблуждение (moha), высокомерие (māna) и т. п. «80 тысяч групп дхарм» и представляют собой способы нейтрализации (pratipakṣa) соответствующих им сансарных поведенческих стереотипов. Из этого фрагмента автокомментария можно заключить, что Васубандху придерживался трактовки доктринального положения о «80 тысячах групп дхарм» как «имени» (nāma), т. е. включал их в группу формирующих факторов, а следовательно, в объяснении эмпирически наблюдаемого поведения он исходил из мотивационной сферы индивида.

Васубандху отдельно рассматривает вопрос о критериях выделения (pramāṇa) каждой из этих «80 тысяч групп дхарм». Наряду со своей преимущественно социально-психологической установкой он приводит и другие воззрения: некоторые абхидхармисты усматривали в качестве такового критерия соответствующий канонический текст *Дхармаскандха*, т. е. сводили критерий к канонической догматике; другие в качестве критерия выдвигали единицы языка описания, представленные в логико-дискурсивном анализе.

Таким образом, доктринальное положение о «80 тысячах групп дхарм» может быть обосновано тремя способами — через каноническую догматику, через философский дискурс (опосредованные критерии) и непосредственно через социально-психологический анализ типов поведенческих реакций эмпирического индивида.

Карика 27

Далее разъясняется соотношение употребления терминов «группа» (skandha), «источник сознания» (āyatana) и «класс элементов» (dhātu) как классификационных категорий и как специфических единиц языка описания.

Как специфические единицы языка описания эти термины обозначают комбинаторные соединения дхарм, приуроченные в доктринальных целях

к описанию йогического (психотехнического) уровня системы, и, следовательно, их употребление в этом смысле предполагает иные, нежели классификационные, контексты. Тем не менее эти комбинаторные образования следует рассматривать в составе первичных классификационных категорий — пять групп, двенадцать источников сознания и восемнадцать классов элементов. В каждом конкретном случае корреляция осуществляется в соответствии с внутренними свойствами (svalakṣaṇa) дхарм, входящих в эти комбинаторные образования, поскольку именно эти внутренние свойства и положены в основу первичной доктринальной классификации.

Это положение Васубандху разъясняет в автокомментарии на примере языка описания психотехнического уровня системы. Пять «чистых» групп — группы нравственности (śīla), созерцания (samādhi), мудрости (prajñā), освобождения (vimukti) и ви́дения, характеризующегося знанием освобождения (vimuktijñānadaršana), — описывают психосоматическую структуру «очищенного» от эгоцентрации (upādāna) индивида, и, следовательно, эти пять «чистых» групп по своему объему не совпадают с пятью группами как классификационной категорией, поскольку группа нравственности по природе входящих в нее дхарм включена в группу материи, а остальные «чистые» группы суть комбинации дхарм, представляющие собой определенные психические диспозиции, и именно поэтому Васубандху подчеркивает их принадлежность к группе формирующих факторов.

В автокомментарии затем рассматривается корреляция терминов применительно к анализу языка описания конкретных психотехнических процедур. Десять сфер, обозначаемых как десять источников всеобщности (kṛtsnāyatana), характеризуют ступени йогического сосредоточения. Измененные состояния сознания на каждой из них описываются с привлечением терминов «группа», «источник», «элемент», и в то же время эти специальные значения терминов могут быть подведены (samgṛhita) посредством содержательного анализа дхарм под установленные классификационные категории.

На основании текста автокомментария и логики изложения можно сделать вывод о принципиальном единстве языка описания — касается ли это доктринального, психотехнического или собственно логико-дискурсивного уровней системы. В каком бы отношении либо контексте ни употреблялись термины «группа», «источник сознания» и «класс элементов», посредством содержательного анализа дхарм, описываемых с их помощью, можно всегда установить эксплицитную связь этих терминов как специфических единиц языка описания с фундаментальными классификационными категориями «пять групп», «двенадцать источников сознания», «восемнадцать классов элементов». Важно отметить также, что эти классификационные категории с необходимостью включают числовую индексацию, которая и показывает, в каком значении употребляется тер-

мин — в узкотехническом (как специфическая единица языка описания) или как классификационная категория.

Далее Васубандху объясняет употребление термина «элемент» (dhātu) в неклассификационном значении — как это, в частности, представлено в *Бахудхатука-сутре* из первого раздела буддийского канонического комплекса. В этой сутре перечисляются 62 элемента, шесть из которых — земля, вода, огонь, ветер, акаша и сознание — определяются как фундаментальные. Васубандху ставит вопрос: тождествен ли элемент акаши (ākāšadhātu) одной из трех необусловленных дхарм (asaṃskṛta) — акаше, а элемент сознания — всему сознанию. Этот вопрос разъясняется в карике 28.

Карика 28

В буддийской доктрине зафиксировано 62 типа ложных воззрений (dṛṣṭi) на объекты внешнего и внутреннего мира. 62 элемента *Бахудхатука-сутры* и представляют собой список доктринальных оппозитов, предназначенных для нейтрализации соответствующих ложных воззрений. Отсюда следует, что термин dhātu употребляется в упомянутой сутре не как классификационная категория, но как специфическая единица языка описания.

Элемент акаши не тождествен дхарме акаша, так как посредством первого термина передается идея полого пространства (chidra). Необходимо отметить, что в буддийской философии геометрическое пространство (diš) не признавалось в качестве отдельной дхармы. Пространственные характеристики в философском дискурсе подводятся под определение материи (rūpa), поскольку никаким иным способом в процессе зрительного восприятия они не могут быть учтены. Поименование пространства посредством термина ākāšadhātu («элемент пространства») и имеет своей целью элиминировать из языка описания геометрическое пространство как таковое.

Элемент акаши определяется как полость, сопряженная с плотной материей (aghasāmantakarūpa). Свет и темнота, выступающие условиями зрительного восприятия плотной материи, одновременно определяют собой перцептивную сущность полого пространства, так как помимо света и темноты оно не может восприниматься. Плотная материя обладает свойством непроницаемости (sapratighatva), поскольку она состоит из атомных агломератов (saṃcita), а не отдельных атомов, каждый из которых сам по себе, согласно вайбхашикам, таким свойством не обладает. Плотная материя, таким образом, ограничивает полое пространство, и именно поэтому элемент акаши определяется как сопряженный (sāmantaka) с этой материей.

На основании такого анализа Васубандху и соотносит термин «элемент акаши» (ākāšadhātu) с классификационной категорией «восемнадцать классов элементов»: элемент акаши, сопряженный с плотной материей и воспринимаемый посредством света и темноты, относится к классу видимого, т. е. цвета-формы.

Элемент сознания не тождествен чистому (anāsrava) сознанию, так как термином vijñāna-dhātu описывается сознание, подверженное притоку аффектов (sāsrava). И, следовательно, элемент сознания, как специфическая единица, соответствует семи классам элементов сознания (cittadhātavaḥ), входящих в список восемнадцати классов элементов.

Корреляция употребления термина «элемент» (dhātu) как специфической единицы языка описания с его употреблением в качестве классификационной категории (восемнадцать классов элементов) осуществляется, таким образом, через отождествление родовых характеристик (jātīyatva) дхарм.

Карика 29

Здесь рассматриваются такие свойства восемнадцати классов элементов, как видимое (sanidaršana) и невидимое (anidaršana), обладание и необладание сопротивлением (sapratigha-apratigha) и благое, неопределенное, неблагое (kušala, avyākṛta, akušala).

Видимое (rūpa-dhātu) определяется как цвет-форма, по поводу которой возможны остенсивные дескрипции: «эта», «здесь», «там». Соответственно свойством видимости обладает только класс цвета-формы (rūpa-dhātu). Все остальные из восемнадцати классов элементов — невидимые (anidaršana).

Десять классов элементов, которые включают дхармы, одновременно входящие в другую классификационную единицу — группу материи, — это классы материальных элементов (rūpiṇaḥ), и они определяются как обладающие свойством сопротивления (sapratigha). Необходимо отметить, что поскольку этим свойством обладают классы, то и дхармы, входящие в них, рассматриваются различными абхидхармистскими школами либо как обладающие этим же свойством, либо как обладающие родовой характеристикой сопротивляемости (sapratighatva).

Сопротивление (pratigha), будучи свойством десяти классов материальных элементов, определяется через столкновение или непроницаемость (pratighāta). В автокомментарии Васубандху оно подвергается тернарной классификации: сопротивление как столкновение с физическим препятствием (āvaraṇapratighāta); сопротивление как столкновение органов чувств со своими объектами (viṣayapratighāta); сопротивление как столкновение

сознания и явлений сознания (cittacaitta) со своими генерализованными объектами (ālambanapratighāta).

Первый вид сопротивления — столкновение с физическим препятствием — дает нам имплицитное представление о локусе объекта, поскольку определяется как невозможность появления объекта на месте, которое уже занято другим объектом. Иными словами, термин āvaraṇapratighāta может быть осмыслен как ограничение физической и психической активности индивида, причем под последней мы подразумеваем исключительно сенсорную сферу психического.

Второй вид сопротивления — столкновение с чувственными объектами (viṣayapratighāta) — касается именно сенсорной сферы психического. Термин viṣaya, как уже отмечалось, может быть передан словами «чувственный объект» или «объект органов чувств» с той существенной оговоркой и постольку, поскольку мы будем иметь в виду, что актуально он обозначает отражение внешнего физического объекта в сенсорной сфере психического и что это прежде всего данные органов чувств. Столкновение с чувственным объектом определяется как столкновение органов чувств с соответствующими сферами их деятельности (gocara), причем если чувственный объект обозначается термином viṣaya, то адекватный ему сенсорный анализатор — термином viṣayin. Представляется немаловажным отметить, что сопротивление как столкновение в других текстах, в частности в канонической *Праджняпти-шастре*, к которой здесь апеллирует Васубандху, передается глаголом pratihan(yate), означающим действие соударения или противодействие. Этот чисто гносеологический нюанс интересен в связи с классификацией органов чувств, приводимой Васубандху в обширной цитате из *Праджняпти-шастры*. Органы зрения разделяются здесь по признаку возникновения противодействия «в воде, на суше, и в воде, и на суше», а также выделяются те органы зрения, которые не встречают противодействия ни в воде, ни на суше. Закономерно возникает вопрос: если глагольная форма pratihanyate означает здесь простое условие зрительного восприятия в соответствующей среде (стихии), то органы зрения, не встречающие сопротивления ни в воде, ни на суше, должны были бы интерпретироваться как неспособные к зрительному восприятию. Однако Васубандху отмечает, что это именно те органы зрения, которые объединены в отдельный вид и не относятся к упомянутым выше. Следовательно, речь идет об определенном виде зрительного восприятия, а не о слепоте. Таким образом, посредством глагола pratihanyate передается не только и не столько психофизическое условие зрительного восприятия, а именно встреча (nipāta) органа чувств со своим объектом, но и характеристика объекта как ограничителя психической способности ви́дения (pravṛtti). Поскольку особые (риддхические) способности сверхнормального ви́дения (divya-cakṣu) признавались всеми

школами буддизма, то выделение органов зрения, не встречающих ограничения зрительного восприятия ни в воде, ни на суше, имеет в виду не фиксацию слепоты как оппозита этому виду восприятия, а отдельный тип абсолютного зрения, доступный высокопродвинутым адептам учения. Аналогичным образом следует понимать и классификацию органов зрения по признаку возникновения противодействия днем, ночью, ни днем и ни ночью.

Такая своеобразная классификация органов зрения, учитывающая и риддхические способности, вполне соответствует религиозно-доктринальной прагматике системы: в предмете учения стояло описание психосоматической трансформации индивида, и язык описания подчинялся, таким образом, принципу тотального смыслового единства; т. е. в данном случае диапазон классификации с необходимостью учитывал психофизические свойства как низших живых существ, так и совершенных йогинов, пребывающих во внеэмпирических состояниях психики.

Третий вид сопротивления — столкновение сознания со своим объектом (ālambanapratighāta) — определяется Васубандху как «столкновение» сознания (citta) и явлений сознания (caitta, или caitasika) с соответствующим генерализованным объектом. Здесь же он обосновывает различение понятий «чувственный объект» (viṣaya) и «объект сознания» (ālambana). Термин «чувственный объект» фиксирует два аспекта деятельности органа чувств — содержательный (viṣaya как чувственные данные) и интенциальный (viṣaya как объект направленности действия сенсорного анализатора). Термин «объект сознания» также фиксирует оба эти аспекта применительно к сознанию и явлениям сознания. Различие здесь, однако, состоит в том, что viṣaya («чувственный объект») выступает коррелятом внешнего относительно психики объекта, обозначаемого термином vastu. Это чувственный образ внешнего объекта. Ālambana же как объект сознания состоит с vastu (внешним объектом) в отношении опосредованной корреляции. Если, согласно психологическому учению вайбхашиков, смыслообразование обнаруживается уже на уровне чувственного объекта, то объект сознания представляет собой собственно генерализованный ментальный объект.

Что же такое свойство сопротивления (sapratighatva) применительно к этим ментальным объектам? Это свойство обозначает ограничение деятельности разума (manas) тем объектом, на который направлена его познающая интенция. Васубандху распространяет это представление о свойстве сопротивления и на деятельность органов чувств, которая также характеризуется направленностью по отношению к своим объектам. Именно поэтому, определяя в автокомментарии понятия «чувственный объект» и «объект сознания», Васубандху фиксирует интенциальный аспект деятельности как органов чувств, так и сознания.

Подводя итог описанию сопротивления как свойства десяти классов материальных элементов, необходимо отметить, что термин sapratigha, передающий идею непроницаемости как свойства предметного мира и одновременно идею «столкновения» органов чувств и сознания с соответствующими их деятельности объектами, фиксирует, таким образом, важное гносеологическое обоснование оппозитности, имеющей место в классификации дхарм по восемнадцати классам элементов. Эта оппозитность представляет оппозитное же соответствие родовых характеристик (jātīyatva) дхарм в классификации последних по классам элементов (dhātu). В данной логико-семантической разработке находит свою дальнейшую философскую конкретизацию (применительно к десяти классам материальных элементов) первичная доктринальная метафора «род, семейство» (gotra), передающая на базовом уровне системы смысл классификационного понятия «восемнадцать классов элементов».

В связи со свойством сопротивления, присущим десяти классам материальных элементов, встает вопрос о дхармах, входящих в упомянутые классы и соответственно обладающих этим свойством. Васубандху формулирует его следующим образом: тождественны ли дхармы «с сопротивлением» (sapratigha), обусловленным столкновением с чувственными объектами (viṣaya), дхармам «с сопротивлением», обусловленным столкновением с физическими препятствиями (āvaraṇapratighāta), т. е. непроницаемостью?

Поскольку дхармы благодаря своей родовой характеристике сопротивляемости объединены в соответствующие классы, то решение вопроса о тождестве дается посредством четырехчленной классификации дхарм, обладающих свойством сопротивления.

1) Семь классов сознания (cittadhātavaḥ) и та часть дхармического класса (dharmadhātu), которая связана с сознанием (saṃprayukta), обладают свойством сопротивления, обусловленным столкновением с чувственными объектами, и соответственно включают дхармы «с сопротивлением», обусловленным столкновением только с чувственными объектами.

2) Пять классов чувственных объектов (viṣaya) обладают свойством сопротивления, обусловленным столкновением с физическими препятствиями (āvaraṇapratighāta), и соответственно включают дхармы «с сопротивлением», обусловленным только непроницаемостью.

3) Пять классов органов чувств (indriya) обладают свойством сопротивления, обусловленным как столкновением с чувственными объектами, так и столкновением с физическими препятствиями, т. е. включают дхармы «с сопротивлением», обусловленным столкновением и с чувственными объектами, и собственно непроницаемостью.

4) Та часть дхармического класса, которая не включает дхармы, связанные с сознанием, вообще не обладает свойством сопротивления.

Таким образом, вопрос о тождестве дхарм «с сопротивлением», обусловленным столкновением с чувственными объектами, дхармам «с сопротивлением», обусловленным непроницаемостью, решается положительно только в одном из четырех случаев. Это означает, что свойство сопротивления как родовая характеристика дхарм не является гомогенным свойством. Аналогичный вопрос Васубандху ставит применительно к дхармам «с сопротивлением», обусловленным столкновением с чувственными объектами, и дхармам «с сопротивлением», обусловленным столкновением с объектами сознания (ālambana). Здесь в отличие от предыдущего случая имеет место бинарная классификация: дхармы «с сопротивлением», обусловленным столкновением с объектами сознания, тождественны дхармам «с сопротивлением», обусловленным столкновением с чувственными объектами, но это тождество неполное, поскольку дхармы пяти органов чувств обладают свойством сопротивления, обусловленным столкновением только с чувственными объектами, но не с объектами сознания.

На этом Васубандху заканчивает характеристику дхарм, обладающих и не обладающих свойством сопротивления. Цитируя Кумаралату, Васубандху подводит окончательный итог определению дхарм «с сопротивлением»: сопротивление как таковое есть препятствие для возникновения сознания. Эта характеристика свойства сопротивления представляет его нам в аспекте интеграции психической деятельности.

Далее Васубандху определяет такие свойства восемнадцати классов элементов, как благое (kušala), неопределенное (avyākṛta), неблагое (akušala). Из десяти классов материальных элементов, обладающих свойством сопротивления, восемь (за исключением цвета-формы и звука) всегда неопределенные в плане созревания кармического следствия (vipākaṃ pratyavyākaraṇāt). Иными словами, пять классов органов чувств и классы запаха, вкуса и осязаемого нейтральны относительно своего влияния на карму, поскольку они не могут быть определены как заведомо благие или неблагие. Соответственно и дхармы, конституирующие эти восемь классов, с кармической точки зрения неопределенные. К этому же виду неопределенных в плане кармического следствия дхарм относятся дхармы, не подверженные притоку аффектов (anāsrava).

Карика 30

Обсуждение тернарной схемы благое — неопределенное — неблагое применительно к восемнадцати классам элементов и входящим в них дхармам находит свое завершение в первой части карики.

Если восемь классов элементов, перечисленные выше, характеризуются свойством неопределенности как относительно созревания кармиче-

ского следствия, так и по шкале благое — неблагое — неопределенное, то остальные десять классов всегда могут быть рассмотрены с точки зрения тернарной схемы.

Семь классов сознания (cittadhātavaḥ), связанные с невлечением (alobha), незаблуждением (amoha), невраждебностью (adveša) и подобным, рассматриваются как благие (kušala), поскольку они фиксируют такую установку сознания по отношению к себе и к миру, которая не связана с эгоцентрацией (upādāna). Если же дхарма, входящая в эти классы, связана с такими фундаментальными аффектами (kleša mahābhūmikā), как влечение, заблуждение и прочее, то эти классы сознания рассматриваются как неблагие (akušala). Однако поскольку характеристика благое-неблагое относится только к формированию кармических следствий, то классификация с необходимостью включает неопределенность, так как сознание обслуживает более широкую сферу жизнедеятельности индивида, включающую решение простейших операциональных задач, не имеющих отчетливо выраженной ценностной окрашенности.

Дхармический класс включает дхармы, неопределенные относительно свойства благое-неблагое; это прежде всего два вида необусловленного (акаша и прекращение потока причинно-обусловленных дхарм за отсутствием условий) и дхармы, не связанные с сознанием (cittaviprayukta). К благому в дхармическом классе относятся четыре вида дхарм: дхармы, внутренняя сущность (svabhāva) которых — невлечение (alobha) и подобное, дхармы, связанные с ними (saṃprayukta), дхармы, возникшие на их основе (samuttha), а также прекращение посредством знания как вид необусловленного. К неблагому в дхармическом классе относятся только три рода дхарм: дхармы, внутренняя сущность которых — влечение и подобное (т. е. фундаментальные и производные аффекты), дхармы, связанные с ними, и дхармы, возникшие на их основе.

Оставшиеся два класса — класс цвета-формы и класс звука — определяются как благие либо неблагие в зависимости от ценностной характеристики соответствующих телесных и речевых актов (vijñapti), обусловленных благими или неблагими помыслами. Если же помыслы ценностно-нейтральны, а следовательно, нейтральна и деятельность, возникающая на их основе, то дхармы, входящие в классы цвета-формы и звука, рассматриваются как неопределенные (avyākṛta).

Далее Васубандху переходит к логико-дискурсивной интерпретации йогического (психотехнического) опыта в терминах восемнадцати классов элементов.

Если чувственный мир (kāma-dhātu) как низшая сфера существования (loka) конституируется всеми дхармами, входящими в восемнадцать классов элементов, то следующая сфера — мир форм (rūpa-dhātu) — неотделимо связана только с четырнадцатью классами элементов, т. е. исклю-

чая классы запаха, вкуса и соответствующие им два класса сознания, представленные обонятельными и вкусовыми восприятиями-представлениями (vijñāna).

Поскольку в плане психотехнической процедуры миру форм соответствуют четыре ступени йогического сосредоточения (dhyānāni), цель которого состоит в успокоении (upašama) «жажды деятельности», присущей шести органам чувств, то с необходимостью возникает вопрос: устраняется ли в мире форм одновременно с органом чувств как способностью (indriya) и материальный субстрат (adhiṣṭhāna)?

Коль скоро сферы психокосма (чувственный мир, мир форм и мир неформ) не являются для буддийской философии некоторыми спекулятивными постулатами, но представляют собой язык описания апостериорной фиксации психотехнического опыта, мы не можем рассматривать поставленный Васубандху вопрос как схоластический в оценочном смысле. Этот вопрос имеет отчетливый психологический характер и связан, с одной стороны, с уровнем философского дискурса системы, а с другой — с психотехнической интерпретацией доктрины.

Наличие материального субстрата органа чувств, говорит Васубандху, обусловлено тем обстоятельством, находит ли данный орган чувств свое применение (prayojana). Однако в этой связи возникает вопрос чисто доктринального характера, поскольку в соответствующей сутре сказано, что те, кто достиг мира форм, обладают всеми органами без каких-либо изъянов (avikalendriya). В приводимой в автокомментарии дискуссии Васубандху цитирует анонимного оппонента, который интерпретирует это доктринальное положение таким образом, будто бы речь идет только об органах, имеющих свое применение в мире форм. Позиция вайбхашиков тяготеет, однако, к целостному психологическому анализу, исключающему казуистические возможности решения вопроса: субстраты органов чувств (adhiṣṭhāna) имеют место, поскольку возникновение этих субстратов обусловлено не только функциональным аспектом (применением), но также и действием закона причинности (hetutva).

Если предполагать, что отсутствие объектов восприятия соответствующих органов чувств влечет за собой устранение материального субстрата этих органов, то с необходимостью напрашивается следующий вывод: объекты восприятия суть причины чувственных влечений, и если объекты отсутствуют, то влечения не возникают. Но такой вывод с неизбежностью приводил бы к тотальной профанации психотехнического уровня системы. По этому поводу Васубандху в третьей части «Энциклопедии Абхидхармы» («Учение о мире») цитирует слова Шарипутры: «Если чувственные объекты мира есть влечение... то даже учитель будет подвержен ему, видя приносящие наслаждение формы» [АКВ, III, 3]. Таким образом, источник влечения рассматривается вайб-

хашиками в непосредственной связи с аффективно окрашенным ментальным конструированием (kalpana), присущим эгоцентрированной психике.

Чувственные же объекты сами по себе нейтральны. Это положение не следует рассматривать как отрицание объективной детерминации психической жизни, поскольку чувственный объект становится объектом влечения только благодаря опосредующей роли индивидуальной мотивации субъекта, вне которой этот объект и не может быть рассмотрен как объект удовлетворения потребности или объект влечения. А поскольку цель психотехнической практики в целом, а также ее отдельных ступеней состоит в устранении влечений и, шире, в разъединении с неблагими дхармами, внимание направляется прежде всего на трансформацию индивидуальной психики и перестройку мотивационной сферы.

В мире форм, говорит Васубандху, пребывают те, кто не испытывает влечения к запаху и вкусу, и сам этот мир как особая форма психокосма (rūpa-dhātu) характеризуется всем набором психофизических стимулов, за исключением тех, которые по своей природе есть материальная пища (kavaḍīkārāhāra). Следовательно, эта сфера психокосма не связана с классами элементов запаха и вкуса. Поскольку запах и вкус не существуют здесь как чувственные объекты и, с другой стороны, индивид, достигший этой сферы психокосма в процессе изменения состояний сознания, уже не испытывает влечения к запаху и вкусу, то в мире форм запах и вкус отсутствуют также в качестве объектов сознания (ālambana). Поэтому в данной сфере существования не могут возникнуть и соответствующие виды сознания (обонятельное и вкусовое). Из всего вышеизложенного и следует утверждение, что мир форм конституируется только четырнадцатью классами элементов.

Автокомментарий к этой карике дает материал для рассмотрения сфер психокосма с точки зрения их онтологического статуса. И хотя подробный анализ этих сфер приводится Васубандху в третьей части «Энциклопедии Абхидхармы», нам представляется необходимым именно здесь высказать некоторые предварительные историко-философские соображения о двойственном характере истолкования сфер психокосма в буддийской религиозной доктрине в целом и применительно к логико-дискурсивному и психотехническому уровням системы в частности.

Для последователя буддийской доктрины как популярной религии мир форм и мир не-форм обладают таким же несомненным онтологическим статусом, как и внешний, чувственный мир, с той лишь разницей, что онтологический статус двух высших сфер психокосма постулируется. В этом сказывается специфика буддизма как религии. Религиозно-мифологические образы населяют все три сферы психокосма, и эта религиозная мифология находит свое богатейшее выражение в буддийской иконографии. В процессе развития буддизма как популярной религии онтологизация

мифологических образов имела тенденцию к укреплению и расширению, в то время как в собственно философских системах буддизма идея онтологизации божественного начала отсутствует на всем протяжении их истории. Здесь исторически происходит онтологизация совокупного сознающего начала, что приводит на более поздних ступенях к появлению идеи сознания-сокровищницы (ālaya-vijñāna) как совокупности психических кодов.

Однако хотя буддизм как философия и буддизм как религия не представляют содержательного тождества, тем не менее нельзя выпускать из виду тот факт, что в основе обоих лежала единая доктрина, не допускавшая коренных расхождений в истолковании своих ведущих положений, которые детерминировали одновременно и религию, и весь ход философского дискурса. И именно поэтому необходимая для популярной религии онтологизация мифологических образов обретала свою философскую рефлексию в осмыслении психотехнического опыта.

Для буддийского философа и религиозного практика сферы психокосма обретают свою топографию, обнаруживающую строгий параллелизм с собственно религиозной иконографией как наглядной интерпретацией доктрины и с религиозной персонологией как учением о сверхъестественных существах, населяющих сферы психокосма.

Становление иконографической религиозной символики было обусловлено потребностью наглядной интерпретации измененных состояний сознания, достигавшихся на различных ступенях йогического сосредоточения и строго приуроченных к реализации высшей религиозной прагматики учения. Но если для популярного религиозного сознания эта символика наделялась трансцендентным онтологическим статусом, то для теоретического сознания она имела характер проекций индивидуальной психики. Однако поэтапная реализация в ходе психотехнической процедуры всех ступеней йогического сосредоточения предполагала определенное психическое отождествление индивида с этими символическими образами.

Единство доктрины для популярной религии и для философии привело, в частности, к тому, что язык описания измененных состояний сознания с неизбежностью коррелировал с объектным языком иконографии, что выражалось в его высокой мифологичности. Так, например, первой ступени йогического сосредоточения (prathama dhyāna) соответствуют три уровня (bhūmi) мира форм: Сонмище Брахмы (brahmakāyika), Жрецы Брахмы (brahmapurohitā) и Великие Брахманы (mahābrahmāṇaḥ) [AKB, III, 1].

Эта специфика языка описания психотехнического уровня системы должна всегда учитываться при истолковании соотношения мифологии и философии в буддизме. Онтологизация религиозно-мифологической символики безусловно связана с наличием элементов мифологического мышления в буддизме как религиозном мировоззрении. Но поскольку единст-

во доктрины с необходимостью требовало единства языка описания для религии и философии, то на собственно логико-дискурсивном уровне системы эта религиозно-мифологическая символика выступает уже не как реликт мифологического мышления, но как дериват. Это набор определенных единиц языка описания, приспособленных для реализации собственно философских задач, имеющих весьма опосредованное отношение к религиозной мифологии.

На основании этого можно с уверенностью утверждать, что язык описания логико-дискурсивного уровня системы не является синкретическим языком мифопоэтической традиции, а присущие ему мифологемы представляют собой метапсихологические корреляты религиозной доктрины.

Карика 31

Эта карика продолжает тему истолкования сфер психокосма в терминах классификации дхарм по восемнадцати классам элементов.

В третьей части «Энциклопедии Абхидхармы» («Учение о мире») Васубандху характеризует мир не-форм (ārūpya-dhātu) как не имеющий местоположения (asthāna). Там же он разъясняет это утверждение применительно к дхармам, конституирующим данную сферу психокосма: «Нематериальные дхармы (ārūpiṇaḥ) не обладают местоположением. Прошедшие и будущие [материальные дхармы], непроявленное (avijñapti) и нематериальные дхармы не имеют пространственного расположения (adešasthā)» [АКВ, III, 3].

Если в мире форм пребывают те, кто лишен влечения (kāmavītarāga) к запаху и вкусу как ведущим характеристикам материальной пищи (kavaḍikārāhāra), то в мире не-форм отсутствует влечение ко всему материальному вообще (rūpavītarāga), и именно это обстоятельство объясняет отсутствие здесь десяти классов материальных элементов (daša rūpiṇaḥ) и пяти классов чувственного сознания.

Классы разума (manodhātu), дхармических элементов (dharmadhātu) и ментального сознания (manovijñānadhātu), конституирующие мир не-форм, включают как дхармы, подверженные притоку аффектов (sāsrava), так и дхармы, этому притоку не подверженные (anāsrava). Три вида необусловленного (asaṃskṛta) и дхармы, связанные с истиной пути, — безаффективные. Все прочие характеризуются как дхармы с притоком аффектов.

Карика 32

В автокомментарии к этой карике Васубандху анализирует два определяющих свойства сознания — направленность (vitarka) и содержательность (vicāra).

Направленность и содержательность как отдельные дхармы относятся к явлениям сознания (caitta, или caitasika). При классификации дхарм по группам направленность и содержательность включаются в группу формирующих факторов. Это обстоятельство чрезвычайно важно учитывать для более полного психологического истолкования анализируемых терминов. Будучи по своей сути формирующими факторами (saṃskāra), vitarka и vicāra характеризуют диспозиционность сознания, т. е. связывают пласт сознания с пластом бессознательного.

Vitarka описывает интенциальный аспект сознания, его избирательность по отношению к своим объектам. Во второй части «Энциклопедии» («Учение о факторах доминирования в психике») Васубандху определяет vitarka как «грубость» сознания (audārikatā) [АКВ, II, 33]), поскольку при ее посредстве осуществляется простое, грубое различение объекта сознания от всего остального. Vitarka как определенная функция сознания служит основой оценочных суждений об объекте, и поэтому применительно к чувственному миру vitarka непосредственно связана со сферой индивидуальной мотивации.

Vicāra — дхарма, обусловливающая содержательный аспект сознания. Эта функция сознания служит для уяснения целостности объекта и его внутренних свойств. Иными словами, посредством vicāra осуществляется тонкое ментальное оперирование с объектом, и именно поэтому Васубандху называет ее «тонкостью» сознания (sūkṣmatā [АКВ, II, 33]).Связь содержательности как особого свойства сознания со сферой индивидуальной мотивации весьма опосредованна, и поэтому суждения, возникающие на базе этого ментального свойства, не носят оценочного характера.

Рассмотрение дхарм направленности и содержательности в связи друг с другом позволяет нам судить 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), обусловленные восприятием, с необходимостью обладают обоими этими свойствами, что вполне очевидно с психологической точки зрения.

В плане классификации дхарм следует говорить о направленности и содержательности не как о свойствах сознания, а как об отдельных дхармах, сущность (svalakṣaṇa) которых и есть направленность и содержательность.

В отличие от пяти классов чувственного сознания классы разума (manodhātu), дхармических элементов (dharmadhātu) и ментального сознания (manovijñānadhātu) могут быть рассмотрены относительно дхарм направленности и содержательности трояким образом. В связи с этим

Васубандху употребляет логико-семантическую переменную «тип» (prakāra), что применительно к комбинаторному характеру наполнения этих классов может быть осмыслено как таксон, который принимает в зависимости от состояния сознания три различных вида.

При эмпирических состояниях сознания, соответствующих чувственному миру (kāmadhātu), а также на первой ступени йогического сосредоточения (prathama dhyāna) классы разума, ментального сознания и связанные с сознанием (saṃprayukta) элементы дхармического класса (исключая дхармы vitarka и vicāra) содержат в своем комбинаторном наполнении дхармы vitarka и vicāra.

Психотехническая процедура фиксирует наличие между первой и второй ступенями йогического сосредоточения особой, переходной, промежуточной стадии — состояние сознания, лишенное свойства направленности и характеризующееся только содержательностью (avitarka vicāramātra). Это особое состояние сознания именуется dhyānāntara, или промежуточная ступень йогического сосредоточения. Выделение такого промежуточного состояния обусловлено спецификой подхода к анализу психики, принятого в буддийской философии. Буддийский философский анализ рассматривает индивидуальную психику в ее динамике, и именно в силу этого здесь делается акцент не на моментах количественной статики в описании психических процессов, а на моменте качественного перехода. Как мы показали при описании процессов ощущений, восприятий и представлений, Васубандху нигде не рассматривает их сами по себе, как отдельные психические процессы, но всегда в их связи с сознанием, детерминирующим целостность индивидуальной психики. Целостный, динамический анализ дается Васубандху в первую очередь за счет того, что он фиксирует свое внимание на смыслообразовании как таковом, на участии ощущений, восприятий и представлений в едином процессе психической жизни.

Чтобы подчеркнуть эту особенность буддийского традиционного подхода, мы стремились не «подтягивать» анализ соответствующих санскритских терминов к принятым в современной научной психологии понятиям, но использовали эти понятия таким образом, чтобы описать динамику развертывания психики, как она представлена в тексте «Энциклопедии Абхидхармы». Именно поэтому, например, термин vedanā мы и передавали не научными психологическими понятиями «ощущение» или «восприятие», что принято в современной буддологической литературе, но как «чувствительность» (anubhava). Аналогичным образом и термин saṃjñā-skandha мы передаем как «группа понятий», так как речь идет здесь о переходе от восприятий к понятийному мышлению.

В этой связи особого внимания заслуживает термин «чувственное сознание» (pañca vijñāna-kāya). Из современного научно-психологического

аппарата здесь ближе всего к оригинальному стоит термин «восприятие». Тем не менее этот термин европейской научной психологии не охватывает в полном объеме тот психический процесс, который описывается Васубандху, поскольку в качестве объекта чувственного сознания здесь выступает определенный мыслеобраз, или конструированный ментальный объект — ālambana, что и позволяет нам передавать vijñāna как «сознание», а pañca vijñāna-kāyāḥ — как пять классов чувственного сознания, объединяющие в себе восприятие-представление и интеллектуальную операцию.

Динамический подход к описанию неизмененных состояний сознания закономерно распространяется и на психотехническую процедуру, что еще более отчетливо видно при описании йогического сосредоточения, «начиная со второй ступени и до вершины опыта» (dvitīyādhyānāt prabhṛtyābhavāgram...).

Индексал prabhṛti («начиная от») означает здесь фиксацию второй дхьяны как качественно-определенного состояния сознания, характеризующегося отсутствием свойств направленности и содержательности (avitarka — avicāra), и дальнейшее динамическое развитие процесса до состояния citta ekāgratā («концентрация сознания в одной точке»). Реализация этого процесса возможна лишь при устранении свойств направленности и содержательности.

Что касается элементов дхармического класса, не связанных с сознанием, и свойства содержательности, то на промежуточной ступени йогического сосредоточения эти дхармы не сопровождаются направленностью и содержательностью (avitarka — avicāra).

Это объясняется тем, что элементы дхармического класса, не связанные с сознанием, представляют собой бессознательные психические диспозиции, направленность которых задается только посредством сознания и в его неизмененных состояниях.

Анализ дхарм vitarka и vicāra Васубандху заканчивает четырехчленной классификацией комбинаторных типов дхарм (prakāra), имеющих место при реализации тех состояний сознания, которым присущи свойства направленности и содержательности.

Десять классов материальных элементов (daša rūpiṇaḥ) не связаны с сознанием (cittāsaṃprayukta), поэтому свойства vitarka и vicara на них не распространяются.

Карика 33

Далее Васубандху переходит к проблеме ментального конструирования (vikalpa), обусловливающего смыслообразование.

В общем списке дхарм системы вайбхашики ментальное конструирование не выделяется в качестве отдельной дхармы; таким образом, за эту

операцию ответственны различные дхармы, и в частности vitarka (направленность). Пять классов чувственного сознания неизменно связаны с направленностью и содержательностью и, следовательно, содержат элементы ментального конструирования, но почему же тогда они называются avikalpaka (неконструирующие)?

Васубандху в своем комментарии дает этому следующее разъяснение. Ментальное конструирование в общем случае делится на три вида: прирожденное (svabhāva-vikalpa), предицирующее (nirūpaṇa-vikalpa) и связанное с памятью (anusmaraṇa). Только наличие всех этих трех видов обусловливает полное ментальное конструирование. Пяти классам чувственного сознания свойствен только первый вид конструирования — svabhāva-vikalpa, который и есть направленность (vitarka) чувственного сознания на свой объект. В силу отсутствия двух других видов конструирования эти пять классов и называются неконструирующими (avikalpaka).

Прирожденное ментальное конструирование (svabhāva-vikalpa) — это первичная способность чувственного сознания различать те или иные характеристики объекта и формулировать на базе этого различения остенсивные суждения. В суждениях такого типа предикат как таковой не вычленяется; это «указующие» суждения наличного бытия, различающие то свойство объекта, на которое направлен данный вид чувственного сознания. Именно поэтому прирожденное ментальное конструирование и есть «направленность» (vitarka).

Здесь представляется уместным отметить, что способность к различению выделяется вайбхашиками как прирожденное свойство психики, которое в дальнейшем — в ходе строго регламентированной психотехнической процедуры — получает свое полное и законченное развитие. Иными словами, эта система направлена на культивирование (bhāvanā) присущих психике различающих способностей, которые рассматривались именно как присущие, а не как нечто сверхъестественное или трансцендентное. Исходя из этого, можно с уверенностью утверждать, что школа вайбхашиков благодаря ориентации на динамическую целостность психики сумела создать совершенную систему изложения психологии, находившую свое опытное подтверждение в практическом развитии психических способностей.

Два других вида ментального конструирования, как уже говорилось выше, — это предицирующее ментальное конструирование (nirūpaṇa-vikalpa) и память как ментальное конструирование (anusmaraṇa-vikalpa). Предицирующее ментальное конструирование определяется как эмпирическое различающее постижение (prajñā). Термин prajñā мы передаем здесь словом «постижение», чтобы вычленить именно эмпирический характер «мудрости», о которой говорит в данном контексте Васубандху. Это не та высшая, «незагрязненная» prajñā, как мудрость-состояние, которая и

есть цель учения, но различающее постижение сознанием своего объекта. Результат этого постижения — предикативные суждения, и поэтому Васубандху называет такой тип постижения рассеянным (vyāgra) ментальным постижением. Рассеянное означает несконцентрированное (asamāhita), т. е. не связанное с йогическим сосредоточением.

Память (smṛti) как тип ментального конструирования (anusmaraṇa-vikalpa) классифицируется Васубандху как сконцентрированная (samāhita) или несконцентрированная (asamāhita). Он подчеркивает, что всякая память ментальна (mānasī), т. е. память содержит свой объект как исключительно ментальный конструкт, ментальный образ.

Отсюда становится совершенно очевидным, что пять классов чувственного сознания чужды по своей природе двум последним типам ментального конструирования и в силу этого характеризуются как неконструирующие (avikalpaka).

Карика 34

Первый вопрос, рассматриваемый в данной карике, — это вопрос о наличии объекта сознания (ālambana), на который направлена деятельность семи классов сознания и части дхармического класса, представленной явлениями сознания (caitta).

Пять классов чувственного сознания — зрительное и т. д. — имеют в качестве своих объектов объекты чувственные (viṣaya), т. е. парциальные характеристики внешних объектов, которыми и обусловливаются сферы деятельности этих видов сознания. Однако поскольку речь идет здесь не только о восприятиях, но также и о представлениях, то чувственные объекты обретают в сознании свой целостный образ (ālambana), появление которого и обусловлено ментальным конструированием (vikalpa).

Ментальное сознание (manovijñāna) и разум (manas) имеют в качестве своей сферы функционирования совокупные данные органов чувств (viṣaya) как объект ментального опыта. Процесс смыслообразования передается в тексте автокомментария посредством логико-семантической переменной grahaṇa («схватывание»). «Схватывание» здесь есть постижение целостного смысла, и именно поэтому переменная grahaṇa может интерпретироваться как смыслообразование.

Та часть дхармического класса, которая включает дхармы, связанные с сознанием (saṃprayukta), или явления сознания (caitta), называется «имеющей объект» (sālambana) по своей природе (svabhāva).

Элементы дхармического класса, не связанные с сознанием (viprayukta), получают название «безобъектных» (nirālambana) по определению (iti siddhaṃ). К «безобъектным» относятся также десять классов материальных элементов (daša rūpiṇaḥ).

В этой же карике и автокомментарии к ней Васубандху рассматривает два новых спецификатора — «присвоенное» (upātta) и «неприсвоенное» (anupātta), характеризующие соотношение психического и материального. Логико-семантическая переменная upātta вводится в первой части «Энциклопедии Абхидхармы» в тех случаях, когда необходимо раскрыть взаимоотношение материального субстрата (adhiṣṭāna) и соответствующей ему психической способности (indriya). «Присвоение сознанием и явлениями сознания» определяется Васубандху как наличная взаимосвязь (anuvidhāna) между материальным субстратом и сознанием. Эта взаимосвязь реально фиксируется посредством того обстоятельства, что «польза» (anugraha) или «вред» (upaghāta), приносимые организму как материальному субстрату, находят свое непосредственное отражение в функционировании сознания и связанных с ним явлений.

Пять классов чувственного сознания, класс ментального сознания, разум, определявшиеся как «имеющие объект» (sālambana), а также та часть дхармического класса, которая включает явления сознания, получают название «неприсвоенное» (anupātta), поскольку эти классы элементов, по определению, не могут выступать в качестве материального субстрата. Именно по этой причине и класс звука (šabda-dhātu) также определяется посредством спецификатора «неприсвоенное». Таким образом, спецификатор «неприсвоенное» определяет девять классов элементов.

Остальные классы элементов специфицируются посредством как upātta, так и anupātta. Классы органов чувств в их актуальном функционировании (pratyutpanna) определяются как «присвоенные», т. е. сознание и связанные с ним явления отождествляются с органами чувств в момент их функционирования. Здесь необходимо иметь в виду, что в буддийской психологии каждому органу чувств соответствует определенный вид сознания. Каждый из этих видов сознания «присваивает» себе в качестве материального субстрата соответствующий актуально функционирующий орган чувств. Когда же речь идет о деятельности органа чувств в прошлом или будущем, то имеются в виду дхармы в соответствующем модусе времени, и они не могут рассматриваться как «присвоенные»; поэтому классы органов чувств в прошлом или будущем описываются как «неприсвоенные» (anupātta).

Классы материальных элементов — цвет-форма, запах, вкус и осязаемое, — составляющие «неотъемлемую часть» (avinirbhāgiṇi), т. е. материальную основу органа чувства, существующего в настоящем времени, специфицируются как «присвоенные». Когда элементы этих же самых классов структурируют все то в человеческом организме, что не входит в схему тела («волосы на голове и теле, ногти и зубы, за исключением их корней... и т. д.»), то они рассматриваются как «неприсвоенные».

Здесь важно отметить, что ментальное сознание в качестве своего

субстрата «присваивает» (upagṛh) все тело целиком, поскольку разум как соответствующий орган чувств (manendriya) локализуется во всем теле, а не где-либо конкретно, и, таким образом, под субстратом (adhiṣṭhāna) сознания подразумеваются как материальные органы чувств, так и все то в человеческом организме, что входит в схему тела и связано с ощущением эмпирического Я. Именно такая материя, согласно Васубандху, в обыденном словоупотреблении (loke) называется живой (sacetanam).

Введение спецификаторов upātta и anupātta несет определенную нагрузку в аспекте религиозной прагматики системы: если сознание «присваивает» себе материальный субстрат только в момент актуального функционирования органов чувств и существования последних в настоящем времени, то нет никакого основания для субстанциального рассмотрения индивидуальной психики. Введение спецификаторов upātta и anupātta служит цели элиминировать представление об индивидуальном атмане. То, что в ортодоксальных системах индийского философского реализма рассматривается как индивидуальный, «невысший» атман, определяется Васубандху как «живая» (sacetana, или sajīva) материя, как классы элементов, существующие актуально и в этот настоящий момент (praty-utpanna) «присвоенные» сознанием (upagṛhita). Но поскольку те же самые классы элементов в модусах прошедшего и будущего времени не могут быть в настоящий момент «присвоены» в качестве своего материального субстрата, то для защиты субстанциалистских представлений об индивидуальной психике не остается никакой валидной аргументации.

Карика 35

В карике и автокомментарии Васубандху рассматривает соотношение классификационной категории «восемнадцать классов элементов» и понятий «великие элементы» (mahābhūtāni) и «производная материя» (bhautika), а также касается вопросов атомарной структуры десяти классов материальных элементов (daša rūpiṇaḥ).

Десять классов материальных элементов включают производную материю и великие элементы как таковые. Четыре великих элемента, как указывает Васубандху, ссылаясь на доктринальный авторитет, могут быть включены только в класс осязаемого (spraṣṭavya), поскольку единственно осязаемое в качестве источника сознания (āyatana) дает представление о четырех великих элементах как таковых. Остальные девять классов включают только производную материю. Семь видов производной материи (мягкость, твердость и т. д.), будучи свойствами великих элементов, могут также познаваться посредством осязания, и поэтому класс осязаемого включает наряду с великими элементами производную материю. Родовая характеристика (jātīyatva) элементов, входящих в класс осязаемо-

го, — осязаемость (spraṣṭavyatva), и, следовательно, классу осязаемого соответствует только одна дхарма (spraṣṭavya).

Остальные девять классов элементов характеризуются как производные (bhautika). Единственный материальный элемент дхармического класса — непроявленное (avijñapti) — также относится к производному, и поскольку непроявленное по своей внутренней природе (svabhāva) едино, то оно полностью совпадает со своей родовой характеристикой — дхармой avijñapti.

Семь классов сознания и дхармический класс, за исключением непроявленного, по определению не имеют соотношения ни с великими элементами, ни с производной материей. Здесь особенный интерес представляет то обстоятельство, что дхармы, связанные с сознанием (citta-saṃprayukta), и дхармы, не связанные с сознанием (citta-viprayukta), будучи характеристиками психического, находятся в том же отношении к материи, что и сознание, хотя Васубандху подчеркивает, что сознание (citta) не может быть отождествлено с явлениями сознания (caitta, или caitasika).

Десять классов материальных элементов — пять классов органов чувств и пять классов чувственных объектов — представляют по своей материальной структуре атомарные агломераты (saṃcita), однако Васубандху ничего не говорит относительно материальной структуры непроявленного (avijñapti). Особенного внимания заслуживает характеристика чувственных объектов как скоплений «в силу агломерированности атомов» (paramāṇusaṃghatatvāt). Пять классов чувственных объектов есть данные пяти органов чувств, или пяти сфер их функционирования (gocara). В силу того что внешние объекты состоят из агломератов атомов, пять классов чувственных объектов рассматриваются как скопления (saṃcita). Здесь достаточно эксплицитно представлено отражение материальной структуры внешнего мира в индивидуальной психике. Однако поскольку для описания и внешнего мира, и психики существует единый язык, то и о чувственном объекте (viṣaya) вполне закономерно говорить в терминах внешнего объекта (vastu или dravya), коррелятом которого он является.

Карика 36

Здесь Васубандху ставит вопрос о соотношении практического оперирования с внешними материальными объектами и отражения этого оперирования в индивидуальной психике. Он выделяет три свойства операциональной деятельности по отношению к материальным объектам: расчленение, сжигание-сгорание и взвешивание.

Расчленение (cheda) — это разделение потока (srota) агломератов атомов, из которых состоят материальные объекты. Но эти объекты,

«называемые "топор", "дерево" и т. д.», становятся известными субъекту через сферы функционирования органов чувств, т. е. как четыре класса материальных элементов: цвет-форма, запах, вкус и осязаемое. Именно поэтому данные четыре класса описываются в карике посредством логико-семантической переменной bāhya (внешнее). Отношение (saṃbandha) «расчленять — расчленяться» таково, что его члены могут меняться местами в зависимости от того, из каких агломератов атомов состоят внешние объекты, являющиеся членами данного отношения. Таким образом, расчленение есть расчлененный носитель, и поэтому в тексте автокомментария Васубандху называет расчленение дхармой, подчеркивая в противовес установке философского реализма неразрывность носителя и свойства.

Свойство расчленения полностью отсутствует применительно к органам чувств, хотя они суть материальные образования. Но органы чувств не исчерпываются своей материальной структурой, поскольку они и есть сенсорные способности (indriya). При нарушении физической целостности организма психические способности прекращают свое существование: «Часть тела, отделенная [от целостного организма], не обладает психическими способностями (anindriya)». В этом положении содержится нечто неизмеримо большее, нежели наивное, основанное на практике физиологическое наблюдение, — здесь мы имеем эксплицитное указание на принципиальную целостность психики, на нерасчленимость психических способностей в момент расчленения субстрата психики.

Психические способности ввиду связи со своим материальным субстратом определяются как «тонкая» материя, «подобная сиянию драгоценного камня» (maṇiprabhāvat); поэтому такая тонкая материя и не расчленяет (na cchindati) агломераты атомов. Она также не имеет веса и не сгорает.

Что же касается сжигания и взвешивания, то относительно этих свойств, как отмечает Васубандху, существуют разногласия. Некоторые абхидхармисты полагают, что сжигает только огонь как фундаментальный элемент (tejodhātu), а взвешивается только тяжесть как таковая. Другие же утверждают, что эти операциональные действия происходят в предметных сферах, известных как четыре класса материальных элементов (цвет-форма и т. д.).

Подводя итог сказанному здесь, необходимо отметить, что четыре класса материальных элементов рассматриваются в «Энциклопедии Абхидхармы» не только как сферы функционирования (gocara) органов чувств, но также и как сферы реализации практической деятельности. Таким образом, четыре класса внешних элементов (цвет-форма, запах, вкус и осязаемое) выступают в буддийском психологическом анализе как инвариантные характеристики материальных объектов, а в языке описания, используемом при этом анализе, термин viṣaya («чувственный объ-

ект») представляет концептуальный коррелят термина vastu (реже dravya).

Десять классов материальных элементов адекватно описывают сенсорные способности психики, сферы функционирования этих способностей и материальный субстрат органов чувств. Психика в своей целостности обладает относительной автономностью по отношению к своему материальному субстрату.

Эти развитые эксплицитные представления, сложившиеся на базе диалектического подхода к анализу психической жизни, обладали большой эвристической ценностью и в то же время служили теоретическим оружием в борьбе с теистическими представлениями, предопределившими психологический анализ в брахманистских системах.

Карика 37

В кариках 37 и 38 Васубандху рассматривает восемнадцать классов элементов в аспекте причинности, обусловливающей как психофизическую структуру индивида, так и соотношение индивид — психокосм.

В автокомментарии к карике 37 эксплицируются первые три вида причинности: «порождение созреванием [кармического следствия]», «накопление» и «естественное вытекание». Соответствующие этим трем видам классы элементов определяются как «порожденные созреванием» (vipākaja), «накапливающиеся» (aupacayika) и «естественно-вытекающие» (naiḥṣyandika).

Пять классов органов чувств детерминируются двумя видами причинности, соответственно которым они определяются как «порожденные созреванием» и «накапливающиеся».

Порождение созреванием как вид причинности связано с доктринальными представлениями о карме и ее воздействии на психосоматическую структуру индивида. Возникновение органов чувств определенного качества, соответствующих той сфере психокосма, в которой протекает сансарное бытие индивида, детерминировано совокупностью прежних действий, влияющих на кармическое следствие. Разъясняя этот вид причинности по отношению к качественному характеру пяти классов органов чувств, Васубандху апеллирует к доктринальному авторитету, определяя их как «следствие прежней деятельности». Иными словами, выделение этого вида причинности замыкает философский дискурс непосредственно на религиозно-доктринальные представления.

Эти же пять классов органов чувств именуются Васубандху aupacayika («накапливающиеся»). «Накопление» (upacaya) — это употребление соответствующей чистой пищи, уход за телом, сон и в особенности практика йогического сосредоточения. Благодаря всему этому органы чувств,

которые представляют собой одновременно и материальный субстрат, и психическую способность, приобретают должную качественную определенность. Васубандху отмечает, что «процесс накопления служит «защитой» для процесса созревания»; отсюда следует, что на уровне психосоматической структуры между двумя этими видами причинности существует тесная взаимосвязь. Здесь мы отчетливо прослеживаем влияние полиморфизма системы на каузальные представления: если причинение как «порождение кармического следствия» характеризует доктринальный уровень системы, то непосредственно связанное с ним причинение как «накопление» — по преимуществу психотехнический, поскольку предписания относительно «накопления» определяются целями религиозной прагматики.

Пять классов органов чувств определяются в карике посредством логико-семантической переменной «внутреннее» (adhyātma). Введение этой переменной способствует истолкованию доктринального положения: «Эти шесть источников контакта надо понимать как [следствие] прежней деятельности». Данное доктринальное положение подлежит истолкованию в связи с типом причинности vipākaja, о которой говорилось выше. Но поскольку в сутре речь идет об источниках контакта (sparšāyatanāni), то применительно к пяти классам органов чувств это интерпретируется как внутренние источники сознания. Именно поэтому Васубандху и вводит в карике логико-семантическую переменную «внутреннее».

Класс слышимого — звук (šabda-dhātu) — в аспекте причинности определяется как «накапливающееся» и «естественно-вытекающее», причем Васубандху подчеркивает, что звук не порождается созреванием кармического следствия. Это последнее положение Васубандху подкрепляет цитатой из *Праджняпти-шастры*: «Божественное сладкозвучие (brahmasvaratā), один из признаков великого человека, возникает благодаря сознательному отказу от грубой [речи]». В плане истолкования причинности здесь содержится крайне важный показатель. Религиозная доктрина учитывает наряду с кармической причинностью мотивационную установку на реализацию высшей религиозной цели. Сознательный отказ от грубой речи и представляет собой один из видов этой реализации — праведную речь (samyagvāc) как одной из предписаний «восьмеричного Благородного пути». Таким образом, соотношение aupacayika — vipākaja есть диалектическое соотношение противоположных типов причинности. Кармическая причинность в данный конкретный момент не зависит от субъекта, поскольку она связана с прошлым действием. Причинность же по типу «накопление» определяется исключительно сознательной мотивацией. Диалектика этих типов причинности отчетливо демонстрирует взаимосвязь доктрины и методов субъективной реализации предписанных доктриной целей. Наличие диалектики в представлениях о причинности

способствует элиминации жесткого детерминизма, и поэтому система в целом не может истолковываться в духе религиозного фатализма.

Звук, дискретный по своей природе, не порождается созреванием кармического следствия и связан только с сознательной установкой на «праведную речь»; поэтому класс звука (т. е. «слышимое») определяется как «накапливающееся», но в то же время звук есть материальный процесс, обусловленный однородной, внутренне тождественной причиной, в силу чего класс звука определяется как «естественно-вытекающее».

Восемь классов элементов, не обладающих сопротивлением (apratigha), описываются в каузальном отношении как «естественно-вытекающие» (naiḥṣyandika) и «порожденные созреванием» (vipākaja). Эти восемь классов включают пять классов чувственного сознания, класс ментального сознания и ту часть дхармического класса, которая связана с сознанием (citta-saṃprayukta). Данные классы элементов нематериальны, и в своем существовании они определяются как однородной, самотождественной причиной (sabhāgahétu), так и причиной универсальной (sarvatragahetu), причем последняя целиком детерминирует качественную определенность сознания так такового. Указание на универсальную причину специфицирует «естественное вытекание» применительно к сознанию и его явлениям. Эти же восемь классов элементов детерминированы кармической причинностью, но не являются «накапливающимися», поскольку элементы, входящие в данные классы, лишены свойства сопротивления, т. е. нематериальны.

Карика 38

Четыре класса материальных элементов (цвет-форма, запах, вкус и осязаемое) — «порожденные созреванием», «накапливающиеся» и «естественно-вытекающие». Эти классы представляют собой сферы функционирования органов чувств и, следовательно, определяются как vipākaja в силу своей функциональной связи с соответствующими им чувственными анализаторами. В то же время цвет-форма, запах, вкус и осязаемое суть психологические корреляты материальных объектов, и именно поэтому они определяются как aupacayika и naiḥṣyandika.

Васубандху выделяет абсолютно реальное как вид нулевой причинности: «Один [класс] обладает абсолютно реальным». Класс дхармических элементов включает три причинно-необусловленные дхармы (asaṃskṛta), которые определяются как абсолютно реальные в силу своей непреходящести (sāratvāt), беспричинности. Поэтому дхармический класс специфицируется «как обладающий абсолютно реальным» (dravyavan).

Далее Васубандху анализирует пятый, последний вид психологической причинности, обусловливающий прерыв инерциальности в реализации

личностной установки на сансару. Совокупность дхарм, именуемая «принятие дхармического знания страдания» (duḥkhe dharmajñānakṣāntikalāpa), имплицитно классифицировалась Васубандху в карике 4 как причинно-обусловленная (saṃskṛta). Под нее подводятся дхармы, имеющие причины, но не подверженные притоку аффектов (anāsrava). «Принятие дхармического знания страдания» есть первый момент (kṣaṇa) реализации пути ви́дения (darśanamārga) «Благородных истин, т. е. мгновенный инсайт, «высвечивающий» принципиальную неудовлетворительность сансарного бытия индивида и способы его преодоления. В доктринальном отношении такое внеэмоциональное ви́дение знаменует собой сознательный отказ от установки на сансару (которая в плане личности выражается через эгоцентрацию — upādāna).

Дхармы, структурирующие совокупность «принятие дхармического знания страдания», включены в классы разума, ментального сознания и дхармических элементов. Следовательно, причинность, обусловливающая эту совокупность, одновременно определяет и эти три класса. Васубандху называет данный тип причинности kṣaṇika («мгновенный»). Отсюда и три упомянутых выше класса также получают наименование мгновенных.

Но прежде, рассматривая семь классов сознания и часть класса дхармических элементов в аспекте причинности, Васубандху называл их «естественно-вытекающими». Такой тип причинности характерен для реализации эмпирических состояний психики, но в момент «принятия дхармического знания страдания» совокупность дхарм, структурирующая это новое, неаффективное (anāsrava) состояние, детерминирована причинностью типа «мгновенной « (kṣaṇika), и поэтому duḥkhe dharmajñānakṣānti — «не суть естественно-вытекающие». Все прочие причинно-обусловленные дхармы (saṃskṛta) — «естественно-вытекающие».

На этом Васубандху заканчивает анализ пяти видов психологической причинности.

В последней части карики и автокомментария рассматривается вопрос о генетическом соотношении органа чувств (indriya) как сенсорной способности и соответствующего ему вида сознания на примере органа зрения и зрительного сознания.

Ранее Васубандху уже касался проблемы соотношения сознания и соответствующего ему субстрата (adhiṣṭhāna), отмечая то обстоятельство, что в фундаментальном аспекте сознание «присваивает» свой материальный субстрат. Но поскольку орган чувств есть материя, по отношению к которой собственно сенсорная способность выступает атрибутом, то с необходимостью следует вывод, что материя обладает потенцией психического, причем последняя актуализируется как «тонкая» материя (rūpaprasāda), структурирующая органы чувств. Таким образом, классы сознания, разума и дхармических элементов противопоставляются десяти мате-

риальным классам, пять из которых характеризуют психосоматическую основу сознания. Следовательно, генезис различных видов сознания и должен рассматриваться в непосредственном соотношении с генезисом органов чувств как опор (āšraya) сознания.

Согласно Васубандху, «обретение» (pratilābha) определенного вида сознания может происходить как одновременно с обретением соответствующей, опоры, т. е. органа чувств, так и независимо от наличия опоры. Это положение оставалось бы совершенно непонятным, если бы в предмете был только эмпирический индивид и чувственный мир (kāmadhātu). Но поскольку логико-дискурсивный уровень системы имеет своей целью истолкование не только психотехнической практики адепта учения, но также и всей религиозной персонологии, то Васубандху рассматривает генезис сознания и его опор также и применительно к существам психокосма, подвергшегося в популярной религии прямой онтологизации. Аналогичным образом интерпретируются и генетические соотношения между классами сознания и классами чувственных объектов (viṣaya), классами органов чувств и классами, представляющими сферы их функционирования (gocara).

Карика 39

Далее Васубандху переходит к рассмотрению свойств материальных элементов в их отношении к классам сознания, разума и дхармического класса. Первый вопрос, на который в связи с этим дается разъяснение, формулируется как введение в карику: сколько классов элементов могут быть определены как внутренние (adhyātmika) и сколько — как внешние (bāhya).

Соотношение внутреннее — внешнее уже вводилось имплицитно посредством логико-семантических переменных adhyātmika — bāhya, однако развернутого истолкования оно не получило. Но как вообще возможна оппозиция внутреннее — внешнее в системе, отрицающей существование субстанциального атмана? Васубандху отвечает на это с помощью интерпретации употреблений личного местоимения «я» в различных текстах религиозно-доктринального уровня.

Поскольку сознание, «присваивая» весь организм в целом в качестве своей опоры (āšraya), создает на базе этого самоотождествления эгоцентрированные (upādāna) представления, то именно сознание и выступает опорой эгоцентрации. И поэтому, как отмечает Васубандху, в переносном смысле (upacāra) сознание может быть названо атманом, предикатом которого в обычном словоупотреблении выступает местоимение «я» (aham, ср. ahaṃkāra в различных религиозно-философских системах). Такова интерпретация Васубандху синонимичности употребления личного местоиме-

ния «я» и понятия сознания в текстах религиозно-доктринального уровня. Исходя из рассмотренного в автокомментарии истолкования доктринальных высказываний, мы можем понять принцип введения дихотомии adhyātmika — bāhya для классификационной категории «восемнадцать классов элементов».

Итак, двенадцать классов — шесть видов сознания и шесть опор — определяются как внутренние, а шесть классов чувственных объектов — как внешние. В дискуссии, приводимой в автокомментарии, задается вопрос: могут ли шесть классов сознания называться внутренними, если они служат опорой сознания, только обретая статус разума (родовую характеристику этого класса)? Васубандху разъясняет, что, по определению, все восемнадцать классов элементов существуют в трех формах времени, поэтому любой вид сознания уже в момент своего возникновения обретает родовую характеристику класса разума. Если бы это не соответствовало реальному процессу развертывания сознания, то было бы невозможно определить признак класса разума.

Далее Васубандху рассматривает такие спецификации классов элементов, как «сопричастные» (sabhāga) и «схожие с сопричастными» (tatsabhāga).

Свойство сопричастности указывает на включение дхарм в индивидуальный психофизический поток (saṃtāna). «Схожесть с сопричастным» означает потенциальную возможность такого включения. Класс дхармических элементов обладает свойством сопричастности во всех без исключения случаях, поскольку любой чувственный объект (viṣaya), понимаемый как совокупность сенсорных данных, непреложно выступает объектом для сознания, т. е. по его поводу с неизбежностью возникает дистрибутивная когниция (vijñāna).

Сам по себе класс дхармических элементов есть объект безграничного (anānta) ментального сознания. Это последнее положение Васубандху иллюстрирует примером: «У всех благородных (āryapudgala) с необходимостью возникает мысль: все — дхармы, не атман», т. е. безграничное ментальное сознание, имеющее в качестве своего объекта класс дхармических элементов, не предполагает существование индивидуальной субстанции психики, но только потоков дхарм.

Словом «мысль» мы передаем здесь термин citta, который в определенном смысле противостоит термину vijñāna, обозначающему в узкоспециальном значении дистрибутивное знание. Citta, manas и vijñāna тождественны только в одном отношении — они участвуют в образовании когниций на базе чувственных данных, ибо вся психика рассматривается в буддийской психологии в аспекте аккумуляции сознания. Если отдельные виды сознания (vijñāna) имеют своим результатом простейшие различе-

ния, то разум ответствен за генерализацию этих различений, а citta высокопродвинутых адептов учения представляет собой мысль, способную к диалектическим обобщениям высокой степени абстрагирования. Такая мысль абстрагируется от субстанциального характера вещей, редуцируя последние к отношениям.

Одновременно сознание есть отдельная дхарма, которую можно обозначить как единицу мышления (cittakṣaṇa), и в этом смысле каждая предыдущая единица мышления выступает объектом для последующей. Так Васубандху определяет содержательную континуальность мышления, подчеркивая, что в языке описания она может быть передана только дискретным образом.

Если класс дхармических элементов всегда определяется как сопричастный (sabhāga), то остальные классы могут рассматриваться и как сопричастные, и как схожие с сопричастными в зависимости от актуального развертывания потока дхарм, образующего каждый индивидуальный поток сознания.

Характеризуя классы органов чувств, Васубандху устанавливает их сопричастность или схожесть с сопричастностью на основе факта их функционирования в составе данного психосоматического потока (ekasaṃtāna). Так, например, орган зрения определяется как сопричастный, если он «видел, видит или будет видеть цвета-формы». Аналогичным образом рассматривается свойство сопричастности и применительно к разуму.

Классы чувственных объектов есть одновременно и сферы функционирования (gocara) соответствующих органов чувств, и поэтому они определяются как сопричастные или схожие с сопричастными в зависимости от деятельности коррелирующих с ними сенсорных анализаторов.

Здесь Васубандху останавливается на уточнении сугубо гносеологического характера: сопричастность органов чувств определяется индивидуально для каждого отдельного психосоматического потока, поскольку орган чувства предполагает свой индивидуальный материальный субстрат. Относительно же чувственных объектов свойство сопричастности означает вхождение определенных дхарм одновременно во многие психосоматические потоки (anekasaṃtāna); поэтому данное свойство устанавливается не индивидуально.

Это «участие» (bhāga) дхарм в индивидуальных психосоматических потоках разъясняется Васубандху метафорически как «принятие доли» (bhajanam) или «долевое участие в деятельности» (kāritrabhajanam). Свойство «схожести с сопричастным» устанавливается через общее в родовой характеристике (jātisāmānyena).

Карика 40

В этой карике и автокомментарии к ней Васубандху определяет классы элементов в аспекте реализации высшей религиозной цели — отказа от аффективной эгоцентрированной личностной установки.

В автокомментарии дается развернутое изложение методологического наставления относительно содержательного аспекта психотехнической процедуры. Здесь представлено логико-дискурсивное обоснование психотехнического уровня системы применительно к индивидуальному психосоматическому потоку, изложенное в терминах восемнадцати классов элементов.

Нейтрализация (prahāṇa) эгоцентрированной аффективной установки на сансарное существование осуществляется посредством «ви́дения (darśanamārga) [Благородных истин]» и практики йогического сосредоточения (bhāvanāmārga).

Десять классов материальных элементов и пять классов чувственного сознания содержат дхармы, действие которых может быть нейтрализовано не одномоментно, но только посредством разветвленной и систематизированной психотехнической процедуры (bhāvanā). Результат такой процедуры — устранение аффективности по отношению к чувственному миру, трансформация эгоцентрированной установки в области контакта с чувственным миром в план объективации, характеризующейся опытом «ви́дения вещей как они есть» (yathābhūta).

Классы разума, ментального сознания и дхармических элементов содержат дхармы, «работа» с которыми предполагает троякий подход в процессе психотехнической процедуры.

Дхармы без притока аффектов (anāsrava) не требуют нейтрализации, согласно определению.

Дхарма «обретение» (prāpti) конституирует психосоматический поток (saṃtāna) в его качественно-количественной определенности. Наименование этой дхармы связано с представлением о действии кармической причинности в сфере формирования индивидуального потока дхарм: тот или иной набор дхарм в потоке задается посредством prāpti. «Сопровождение» (sānucāra) характеризует индивидуальный поток в аспекте всеобщих свойств обусловленных дхарм (возникновение, длительность и т. д.). К этой же группе дхарм относятся 98 потенциальных аффектов (anuśaya), выделяемых в абхидхармистской психологии, и сосуществующие с ними (sahabhū) явления сознания (caitta). Таким образом, эта группа дхарм представляет собой совокупное психическое образование, нейтрализация которого может быть осуществлена посредством ви́дения (darśana), т. е. эта нейтрализация достигается посредством «принятия дхармического знания страдания» (duḥkhe dharmajñānakṣānti).

Остальные дхармы с притоком аффектов (sāsrava), входящие в классы разума, ментального сознания и дхармических элементов, нейтрализуются только посредством практики йогического сосредоточения (bhāvanā).

Нейтральная по своему кармическому характеру установка на родовую характеристику «обычный человек» (pṛthagjanatva) свойственна, согласно Васубандху, как высокопродвинутым адептам учения (vītarāga), так и тем, «у кого полностью устранены корни благого» (samucchinakušala-mūla); будучи, по доктринальному определению, «незагрязненной» (akliṣṭa), она не может быть устранена посредством «ви́дения истин».

Телесная и словесная деятельность (kāyavākkarma), отнюдь не безразличная в кармическом аспекте, также не может быть нейтрализована посредством ви́дения, поскольку она представляет материальные дхармы (rūpiṇaḥ).

Таким образом, согласно Васубандху, «принятие дхармического знания страдания» само по себе не влечет нейтрализацию аффективной окрашенности сознания, но устраняет ядро эгоцентрации, обусловленное потенциальностью аффектов (anušaya). Относительно прочих дхарм с притоком аффектов (sāsrava) доктринально постулируется необходимость йогического созерцания (bhāvanā).

Карика 41

В следующих двух кариках и автокомментарии к ним Васубандху разъясняет значение термина dṛṣṭi («воззрение», или «взгляд») применительно к классификации по восемнадцати классам элементов. Термин dṛṣṭi определяется как результат суждения (saṃtīraṇa), обусловленный предварительным размышлением (upanidhyāna). Следовательно, по определению, prajñā как мудрость-состояние никогда не является «воззрением». Это кардинальное отличие в трактовке мудрости буддийскими философами от того, что принято понимать под этим словом в философиях стран средиземноморского ареала, уже отмечалось нами в реконструкции к карике 2.

Что касается рассматриваемой карики, то в ней термин prajñā заменен логико-семантическим эквивалентом dhī, по-видимому, только ради сохранения метрики стиха. Мудрость-состояние, возникшая одновременно с пятью видами чувственного сознания, как и всякая другая, «загрязненная» (kliṣṭa) и «незагрязненная» мудрость, не есть результат суждения (saṃtīraṇa) и поэтому не является «воззрением» (dṛṣṭi).

Орган (психическая способность) зрения и часть дхармического класса связаны с формированием воззрений, описываемых далее в автокомментарии.

Васубандху выделяет восемь типов воззрений, пять из которых квалифицируются как ложные, поскольку они так или иначе замыкаются на эгоцентрацию (satkāyadṛṣṭi). Среди последних главное место занимает догматическая вера в субстанциальное существование Я. Три типа воззрений характеризуются как мирское истинное ви́дение (laukikī samyagdṛṣṭi), чистое ви́дение «обучающихся», т. е. еще не достигших состояния архата (šaikṣī dṛṣṭi) и чистое ви́дение «более не обучающихся», т. е. архатов (ašaikṣī dṛṣṭi).

Отметим, что Васубандху оценивает «воззрение» (применительно к первым шести типам) как определенный вид индивидуальной деформации в восприятии действительности. Воззрения шраваков (обучающихся Дхарме) и архатов, как уже говорилось, получают название чистого видения, а поскольку воззрения тождественны суждениям (saṃtīraṇa), то представляется логичным сделать вывод, что это чистое ви́дение ответственно за истинностные суждения.

Карика 42

Но почему же класс органов зрения также определяется как dṛṣṭi? Васубандху дает на это лаконичный ответ: «Цвета-формы (rūpāṇi) видит орган зрения... а не "опирающееся" на него (tadāšritam) сознание». Он поясняет, что акт ви́дения свойствен не всякому органу зрения, но только такому, который есть sabhāga (сопричастный), т. е. глаз видит только в том случае, если он функционирует одновременно со зрительным сознанием (cakṣurvijñāna). Таким образом, класс органов зрения также определяется как dṛṣṭi, поскольку он служит материальной опорой при формировании воззрений. Определяющим условием здесь выступает наличие синхронно функционирующего зрительного сознания.

В связи с этим Васубандху приводит развернутую дискуссию о соотношении органа зрения и, шире, органов чувств с соответствующими видами чувственного сознания. Он излагает взгляды кашмирских и западных вайбхашиков, саутрантиков и теоретические положения виджнянавады, согласно которым именно чувственное сознание ответственно за акт зрительного восприятия.

Орган зрения воспринимает цвет-форму только в том случае, если нет препятствия для света (ālokasyāpratibadha). Это главное условие зрительного восприятия выступает одновременно и условием возникновения зрительного сознания. И действительно, объекты как сфера функционирования (gocara) органов зрения являются одновременно и опорами зрительного сознания. Орган зрения воспринимает свой объект даже в том случае, если он заслонен (āvṛtam) таким материальным препятствием, которое не мешает проникновению света: «Он видит то, что находится за

стеклом, облаком, прозрачным покрывалом, хрусталем или под водой». Сознание же, будучи нематериальным (arūpi), вообще индифферентно по отношению к непроницаемости, и если бы видело именно сознание, а не орган зрения, то условие зрительного восприятия не было бы одновременно условием возникновения зрительного сознания.

Перед Васубандху, однако, стояла задача дать логико-дискурсивную интерпретацию авторитетным доктринальным высказываниям касательно акта ви́дения (например, cakṣuṣā rūpāṇi dṛṣṭvā — «увидев цвета-формы органом зрения»). Такого рода высказывания давали значительный простор для философского дискурса, поскольку содержали возможность как буквальной, так и метафорической интерпретации. Это последнее в конечном счете и стало решающим обстоятельством в разведении гносеологических позиций различных школ буддийской философии. Виджнянавадины делали акцент именно на метафорической трактовке, выдвигая на первый план акт различающего осознания чувственных данных (vijñapti), который осуществлялся синхронно с актом ви́дения. Другие теоретики сосредоточивали свое внимание на доктринальном определении глаза как «двери для видения цвета-формы» (dvāraṃ yāvadeva rūpāṇāṃ darśanāya), истолковывая орган зрения только как инструмент и отождествляя чувственное сознание с его инструментальной причиной (kāraṇa).

«Но если сознание видит, то что же тогда выступает субъектом (kartṛ) различения?»

Васубандху дает на это следующий ответ: «Осознание цвета-формы и есть ее ви́дение». Он говорит: «Сказать, что некоторое различающее постижение видит, — значит сказать, что оно также и различает». Но орган зрения не есть орган осознания, а только его опора. И Васубандху дополняет свою позицию цитатой из *Вибхаши*: «Увиденным называется то, что "получено" (saṃprāptam) органом зрения, то, что воспринято (anubhūtam) зрительным сознанием». Иными словами, орган зрения видит, но не познает, а сознание познает благодаря лишь одному факту своего наличия.

В автокомментарии Васубандху приводит оригинальную позицию саутрантиков, решающих эту проблему посредством редукции ее к базовому понятию буддийской философии — дхармам. Об акте ви́дения и акте зрительного осознания саутрантики говорят: «Что здесь видит и что является видимым? Здесь нет [никакого] действия (nirvyāpāram), только дхармы, только причины и следствия (hetuphalamātraṃ)». В практических целях, согласно саутрантике, можно пользоваться метафорами типа «Орган зрения видит, сознание осознает». Однако реальный психосоматический поток есть поток дхарм, и он является целостным вне зависимости от того, в каких терминах осуществляется философский дискурс.

Карика 43

В карике и автокомментарии Васубандху касается проблем дистанционности функционирования органов чувств. Органы зрения и слуха, а также разум воспринимают объект дистанционно и поэтому определяются как «не достигающие его (объект) непосредственно» (aprāptaviṣayam). Васубандху коротко останавливается на соотношении парных органов чувств и возникающего на основе их функционирования единого чувственного сознания. Согласно его концепции, парность органа зрения обусловливает отчетливость (pariśuddha) зрительных восприятий. Зрительное сознание не является двойственным на том основании, что имеет двойную опору (āšraya), поскольку «в отличие от материи сознание непространственно» (dešāpratiṣṭhita).

Орган зрения как дистанционный анализатор воспринимает объекты на расстоянии, но в то же время не воспринимает «введенное в глаз лекарство». *Это последнее утверждение призвано доказать, что непосредственный контакт с органом зрения не является необходимым условием для зрительного восприятия.*

В связи с интерпретацией функционирования слуха Васубандху отмечает также и иную точку зрения, принимаемую некоторыми абхидхармистами: поскольку орган слуха воспринимает звуки и внутри самого уха, то он может быть определен также и как «достигающий объект непосредственно» (prāptaviṣayaṃ).

Разум, будучи нематериальным (amūrta), не может «достигать свои объекты».

Органы обоняния, вкуса и осязания недистанционны и поэтому называются «непосредственно достигающими свой объект» (prāptaviṣayaṃ). «Достижение», согласно Васубандху, есть состояние нераздельности (nirantaratva). В связи с этим определением он вводит в текст автокомментария фрагменты атомистических представлений, характерных для ряда школ хинаяны. Если объект воспринимается в непосредственном контакте с органами чувств, то, естественно, возникает вопрос о материальной структуре внешнего объекта (vastu). Поэтому при анализе этих фрагментов необходимо всегда иметь в виду, что речь идет именно о vastu.

При интерпретации понятия prāptaviṣayaṃ возникает вопрос: соприкасаются ли между собой атомы органа чувств и атомы внешнего объекта? В приводимой дискуссии Васубандху делает акцент на позиции кашмирских вайбхашиков, утверждавших, что такое соприкосновение не имеет места. Если бы атомы соприкасались полностью, то произошло бы механическое «слипание» материальных структур. Если же допустить, что атомы соприкасаются отдельными сторонами, то неизбежным следствием

такого допущения станет утверждение, что атомы состоят из частей. А это неверно согласно определению.

Позиция кашмирских вайбхашиков связана со специфическими представлениями о роли фундаментального элемента ветра (vāyudhātu) в структуре производной материи (bhautika). Поскольку сущностным свойством этого элемента является движение (īraṇā), то его функция состоит в рассеивании (vikiraṇa) и соединении (saṃdhāraṇa) атомов. Именно эта функция и положена вайбхашиками в основу объяснения происхождения звука.

Относительно непосредственной контактности (niruttaratva) органа чувств и объекта они придерживались позиции здравого смысла: непосредственная контактность состоит в том, что между объектом и органом нет ничего промежуточного. Соприкосновение происходит не между отдельными атомами органа чувств и объекта, но между атомарными совокупностями (saṃghāta — корпускула), которые, по определению, состоят из частей и, следовательно, могут соприкасаться этими частями.

Затем Васубандху переходит к анализу количественных соотношений атомов органов чувств и соответствующих воспринимаемых объектов.

Карика 44

Согласно концепции вайбхашиков, три класса органов чувств — обоняния, вкуса и осязания — «воспринимают объекты, равные им по величине» (tulyaviṣaya). Вайбхашики полагали, что количество атомов органа обоняния равно количеству атомов объекта и эти атомы в момент соприкосновения в акте восприятия порождают соответствующий вид сознания. Аналогичным образом возникают вкусовое и осязательное сознания.

Относительно органов зрения и слуха, осуществляющих дистанционное восприятие, нет установленной закономерности (aniyamaḥ) — иногда количество атомов органа чувств и объекта одинаково, иногда нет. Разум, нематериальный по своей природе, в таком соотношении со своим объектом не рассматривается.

Отдельная проблема возникает в связи с расположением атомов органов чувств в человеческом теле. В автокомментарии Васубандху дает подробную топографию расположения атомов сенсорных анализаторов и излагает взгляды вайбхашиков на атомарный аспект функционирования органов чувств. Из внимательного рассмотрения приводимой топографии можно сделать вывод, что то, что Васубандху называет атомами органов чувств, находится в прямом соответствии с современными нейропсихологическими представлениями о расположении рецепторов.

Известный интерес представляет то обстоятельство, что атомы органов чувств, материальных по своей природе, есть атомы психических спо-

собностей (indriya). Таким образом постулируется материальный характер субстрата психики на атомарном уровне. Васубандху отмечает, что не все атомы органа чувств функционируют одновременно — в то время как функционирует одна часть, другая может и не функционировать (это относится по преимуществу к органу осязания). Согласно Васубандху, один атом органа чувств, входя в соприкосновение с одним атомом объекта (для недистанционных анализаторов), не способен породить соответствующий вид чувственного сознания: «Пять видов чувственного сознания [возникают], имея в качестве опоры и объекта только скопления [атомов] (saṃghātaparamāṇu)».

Отдельно Васубандху ставит вопрос о том, что представляет собой опора (āšraya) сознания в аспекте ее обусловливающего влияния на возникновение этого сознания. Объекты пяти видов чувственного сознания могут существовать в трех формах времени (trikāle), однако существование опор сознания отлично от существования его объектов.

Опора ментального сознания — разум (manas), т. е. состояние сознания, прекратившее свое актуальное существование (atīta). Что касается опор пяти классов чувственного сознания, то они двойственны: актуальная опора — это орган чувств (indriya) в его синхронном функционировании; одновременно разум также выступает опорой пяти классов чувственного сознания. Но поскольку разум — это состояние сознания, утратившее свою актуальность, «ставшее прошлым» (atīta), то разум как опора чувственного сознания получает наименование atītāšraya (прошедшая опора).

На примере зрительного сознания Васубандху рассматривает опоры наряду с условиями (pratyaya) возникновения этого сознания. Он выделяет четыре условия: 1) наличие органа зрения (cakṣu) как синхронно возникающей опоры зрительного сознания; 2) часть дхармического класса, представляющая собой явления сознания (caitasika), прекратившие свое актуальное существование в прошлом (samanantarātīta), как однородное и предшествующее условие возникновения зрительного сознания; 3) разум, который выступает одновременно и опорой, и однородным предшествующим условием; 4) дхармы, не относящиеся к уже определенным условиям.

Другие четыре вида чувственного сознания в своем возникновении должны, согласно Васубандху, рассматриваться аналогичным образом. Применительно к ментальному сознанию разум, представляющий его опору, есть предшествующее условие возникновения этого вида сознания. Однако часть дхармического класса, включающая явления сознания (cittasaṃprayukta), переставшие существовать в предыдущий момент (samanantaraniruddhaṃ), рассматривается как однородное и предшествующее условие возникновения ментального сознания, но не как его опора.

Карика 45

Почему опорой сознания выступают именно органы чувств, но не чувственные объекты, от которых также зависит возникновение сознания?

Васубандху указывает здесь две причины. Во-первых, от состояния органа чувств (как материального субстрата и как психической способности) непосредственно зависит как сам факт возникновения сознания, так и качество этого сознания. Изменения же в чувственных объектах не влияют ни на качество, ни на процесс возникновения сознания. Во-вторых, сознание по своей природе специфично (asādhāraṇa). Если чувственные объекты выступают одновременно объектами для возникновения чувственного и ментального сознания, то орган чувств специфицирует возникновение только соответствующего вида сознания. Кроме того, орган чувств одного индивида не может служить опорой для возникновения соответствующего вида сознания у другого индивида. Что же касается чувственных объектов, то они детерминируют возникновение сознания у любого индивида и поэтому также не могут определяться как опоры.

Далее Васубандху предлагает развернутую спецификацию видов сознания и соответствующих им органов чувств, чувственных объектов и материального субстрата в целом (тело как организм) применительно к различным ступеням йогического сосредоточения и сферам психокосма.

Определенное затруднение здесь представляет интерпретация дескрипций типа «орган зрения первой ступени йогического сосредоточения» (prathamadhyānacakṣu). Для правильного понимания стоящего за этой дескрипцией содержания необходимо постоянно иметь в виду, что речь идет не о «субстантивированном» индивиде, но о психосоматическом потоке дхарм (pravāha). В процессе йогического созерцания происходит качественное изменение этого потока, и поэтому философская интенция Васубандху фиксируется прежде всего на функциональном аспекте органа чувств, а не на его субстратности, т. е. на психической способности как таковой. Эта психическая способность, согласно смыслу психотехнической процедуры, подвергается качественному изменению, что и отражается в языке описания соответствующей дескрипцией «орган зрения первой ступени йогического сосредоточения». Аналогичным образом следует интерпретировать дескрипции, относящиеся к телу как организму, также представляющему составную часть потока дхарм.

Сознание же специфицируется как бы вторичным образом — в зависимости от спецификации своих опор.

Объекты в этой связи следует рассматривать, по-видимому, в двух смыслах — как качественно изменяющиеся сферы функционирования модифицирующей сенсорной способности и как специфическое наполнение сфер психокосма в аспекте религиозной мифологии.

Карика 46

В следующих двух кариках и автокомментарии к ним Васубандху дает развернутый анализ специфики функционирования органов чувств в различных сферах психокосма.

Орган зрения, объекты, или, точнее, сферы его функционирования (viṣaya в значении gocara), а также тело в целом «могут принадлежать к пяти уровням существования (pañcabhūmikāḥ): к чувственному миру (kāmāvacara) и другим [ступеням], до четвертой ступени йогического сосредоточения включительно (yāvaccaturthadhyānabhūmikāni)». Таким образом, в процессе психотехнической практики, согласно Васубандху, происходит не только трансформация зрения как психической способности, но и изменение сферы функционирования этой способности. Здесь необходимо отметить доктринальный аспект истолкования термина visaya применительно к различным сферам психокосма. Утверждается, что цвета-формы (rūpāṇi) как объект зрительного восприятия могут принадлежать к различным сферам, но возможность стать чувственными данными зависит от уровня развития органа зрения, и поэтому орган зрения, обладающий психической способностью, соответствующей определенной ступени йогического сосредоточения, не может видеть объекты, принадлежащие к более высокой сфере. Именно это обстоятельство и отражено в тексте карики формулой «Объект не выше, чем орган зрения» (ūrdhvaṃ rūpaṃ na cakṣuṣaḥ).

Поскольку орган зрения выступает опорой зрительного сознания, то и в плане сфер психокосма уровень зрительного сознания соответствует ступени трансформации зрительной способности. Здесь имеется существенное ограничение: зрительная способность трансформируется до четвертой ступени йогического сосредоточения (caturthadhyāna) включительно, а зрительное сознание функционирует только в чувственном мире (kāmadhātu) и в первой дхьяне. В дальнейшей процедуре трансформации психики зрительное сознание как таковое не участвует.

Зрительная способность (cakṣurindriya) принадлежит либо к той же самой сфере психокосма, что и тело в целом, либо к более высокой. Это означает, что трансформация психической способности в процессе психотехнической процедуры осуществляется быстрее, чем трансформация физического субстрата. Именно это и отражено в формуле Васубандху: «Орган зрения не ниже, чем тело» (na kāyasyādharaṃ cakṣuḥ).

Относительно объектов зрительного сознания утверждается, что они, как и само сознание, по отношению к телу могут принадлежать как к более высокой, так и к более низкой сфере существования.

Карика 47

Аналогичным образом рассматривается и орган слуха (šrotra).

Что касается органов обоняния, вкуса и осязания, недистанционных по своей природе (aprāptaviṣayam), то в аспекте трансформации эти способности определяются ступенью трансформации тела, чему в тексте соответствует дескрипция svabhūmikam («собственная сфера существования»). Обонятельное, вкусовое и осязательное виды сознания функционируют в той же самой сфере, что и их опоры. То же самое говорится и об объекте. Относительно осязательного сознания делается уточнение: оно может функционировать также и в более низкой сфере.

Для класса разума (manas) закономерность этих корреляций не установлена (aniyataṃ). Иногда разум функционирует в той же самой сфере существования, что и тело, ментальное сознание и дхармический класс. Иногда — в более высокой или более низкой сферах (kadācidūrdhādho bhūmikam).

Васубандху отмечает в этой связи: «Когда тело принадлежит к [одному из] пяти уровней существования, разум и прочее, [то есть класс ментального сознания и дхармический класс], существуют на всех этих уровнях (sarvabhūmikāni) в зависимости от времени пребывания в йогическом сосредоточении и рождения [на соответствующем уровне] (samāpattyupapattikāle yathāyogam)». Пять сфер существования, как говорилось выше, включают чувственный мир (kāma-dhātu) и четыре ступени йогического сосредоточения, известные в доктрине под названием «мир форм» (rūpa-dhātu). За пределами этих пяти сфер, т. е. в мире не-форм (ārūpya-dhātu), тела как такового не существует по определению, и поэтому разъяснение Васубандху касается только чувственного мира и мира форм.

Особого внимания заслуживают термины samāpatti и upapatti. Первым термином в общем случае описывается вхождение адепта в состояние йогического сосредоточения и пребывание на определенной его ступени, т. е. этот термин касается собственно психотехнической процедуры и принадлежит ко второму, психотехническому уровню системы.

Термин upapatti характеризует так называемые формы рождения религиозно-мифологических существ, которые, согласно доктрине и ее интерпретации в популярной религии, населяют сферы онтологизированного психокосма. Таким образом, термин upapatti в своем специальном значении всецело принадлежит к доктринальному уровню системы. Но поскольку Васубандху дает в «Энциклопедии Абхидхармы» полный анализ, то в область логико-дискурсивного истолкования с неизбежностью должны были войти и религиозно-мифологические представления, обусловленные доктриной.

Психологический анализ в буддийской философии развился в процессе логико-дискурсивной интерпретации психотехнического уровня системы, однако понятия и идеологемы доктринального уровня послужили базой для развития собственно философского языка описания. Философский дискурс не элиминировал доктрину и не ставил целью подменить эту доктрину философией. Именно в силу этого обстоятельства на область религиозной мифологии с неизбежностью экстраполировались все метапсихологические интерпретации, предметом которых выступала человеческая психика.

Абхидхармисты строго различали собственную сферу психологического анализа, а именно описание процесса трансформации индивидуальной психики в ходе реализации религиозной прагматики системы, и в этой связи употребляли термин samāpatti. Когда же речь шла об экстраполяции психологических представлений на объекты религиозно-мифологической персонологии, то вводился термин upapatti.

Карика 48

В последней карике первого раздела «Энциклопедии Абхидхармы» Васубандху завершает анализ классификации дхарм по восемнадцати классам элементов.

Первый вопрос, который ставится в этой карике, касается познавательной способности сознания: какими из шести видов сознания познаются восемнадцать классов элементов? Такая постановка проблемы интересна прежде всего тем, что по восемнадцати классам элементов классифицируются дхармы, входящие в индивидуальный психосоматический поток (saṃtāna), и, следовательно, сознание познает только то, что входит в состав этого потока как коррелят внешнего объекта. Таким образом, в сферу познавательного функционирования сознания вводятся не внешние объекты сами по себе, но только viṣaya; наряду с этим сознание осуществляет свою гносеологическую интенцию по отношению к явлениям, сопровождающим сознание (saṃprayukta).

Эта характерная для абхидхармистской философии гносеологическая установка может быть определена как принципиально интравертивная, т. е. направленная исключительно на познание психики, и в известной степени абстрагирующая себя от внешнего мира. Такая специфическая ориентация гносеологии могла развиться именно в рамках религиозно-философской системы, весь философский дискурс которой был подчинен целям анализа психической деятельности в измененных и неизмененных состояниях.

Пять классов элементов, определенные как внешние, — цвет-форма, звук, запах, вкус и осязаемое — познаются двумя видами сознания: со-

ответствующий вид чувственного сознания фиксирует ощущение и восприятие, а ментальное сознание (manovijñāna) осуществляет генерализацию и целостное смыслообразование.

Остальные тринадцать классов элементов могут быть познаны только одним видом сознания — ментальным.

Здесь же Васубандху вводит такую характеристику классов элементов, как «вечное» и «невечное» (nitya и anitya). Поскольку абсолютные, необусловленные дхармы (asaṃskṛta) выступают единственным неизменным элементом психосоматического потока, то часть дхармического класса, представленная этими дхармами, определяется как вечная (nitya). Все прочие классы элементов — преходящие, или невечные (anitya).

Завершается анализ классов элементов введением предикации «психическая способность». Введение этой предикации как «доминирующего фактора» обусловлено тем, что именно психические способности в своем функционировании господствуют в психике.

В освященном доктриной списке факторов доминирования содержится 22 названия, включающие наряду с элементарными сенсорными способностями способность совершенного знания (ājñātāvindriya). Васубандху относит эти 22 способности к части дхармического класса и к двенадцати классам элементов, определяемым как внутренние.

В аспекте архитектоники «Энциклопедии Абхидхармы» введение списка факторов доминирования представляет переход к ее второму разделу «Учение о факторах доминирования в психике» (indriya-nirdeša).

ПЕРЕВОД

1. *Поклонившись учителю истины, тому, кто полностью рассеял всякую тьму и вытащил живые существа из трясины сансары, я приступаю к изложению трактата «Энциклопедия Абхидхармы».*

Чтобы показать величие своего учителя, автор трактата начинает с раскрытия его совершенств и склоняется перед ним в поклоне. [Слова *тому*], *кто* относятся к Бхагавану Будде[1], рассеявшему тьму, то есть «у которого или которым уничтожена тьма». *Полностью рассеял всякую тьму* [означает]: рассеял тьму во всем раз навсегда. Тьма есть отсутствие знания, ибо она препятствует ви́дению вещей так, как они существуют в действительности[2]. И она уничтожена благодаря тому, что Бхагаван Будда обрел средства преодоления[3] [этого незнания] полностью и навсегда, так что оно никогда более не возникнет по отношению к какому бы то ни было объекту познания. Поэтому он полностью и навсегда рассеял всякую тьму[4].

Пратьекабудды и шраваки[5] также уничтожили всякую тьму, [то есть заблуждение] относительно [объектов] чувственного мира, поскольку они полностью освободились от загрязненного неведения[6]. Но [это освобождение] не абсолютно. Так, у них еще существует незагрязненное неведение в отношении свойств Будды, а также объектов, крайне удаленных [от них] во времени и пространстве, и их бесчисленных аспектов.

Прославив таким образом Бхагавана [с точки зрения] совершенств, обретенных им для самого себя, [автор] раскрывает затем его совершенства, обретенные для пользы других, [говоря]: *вытащил живые существа*[7] *из трясины сансары*. Сансара[8] (круговорот бытия) есть трясина, или болото, потому что живые существа увязают в нем, и его очень трудно преодолеть.

Бхагаван, сострадающий беззащитным существам, увязшим в трясине [круговорота бытия], вытаскивает их по мере возможности, протягивая им руку [помощи, то есть] излагая истинное учение. Таков [смысл слов *тому*], *кто*.

Объединив таким образом совершенства, обретенные [Бхагаваном Буддой] для собственной пользы, и [совершенства] для пользы других, [автор говорит]: *поклонившись ему, то есть склонив голову к его стопам.*

Учитель истины[9] [означает, что Будда] излагает свое учение в соответствии с истинным положением вещей, а не в противоречии с ним[10]. Этим [определением автор] показывает, в чем состоит польза [Бхагавана] для других. Будучи учителем истины, он извлекает живые существа из трясины сансары благодаря тому, что его учение соответствует реальной действительности, а не благодаря своим сверхъестественным способностям или дарованию [особой] милости[11].

— Поклонившись ему, что я собираюсь делать?

— [Сказано]: *я приступаю к изложению трактата (шастры).* Шастра — это то, что служит наставлению учеников.

— Какая шастра?

— *«Энциклопедия Абхидхармы»*.

— Что называется Абхидхармой?

2. Абхидхарма — это чистая мудрость
вместе с сопровождающими [ее дхармами],

Здесь *мудрость*[1] означает постижение (различие) дхарм. *Чистая*[2] — не загрязненная [аффективностью сознания]. *Вместе с сопровождающими*[3] *[ее дхармами]* — [то есть] вместе со свитой или окружением. Так определяется *Абхидхарма*, [связанная] с пятью чистыми группами[4]. 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 загрязненная[5] мудрость, обусловленная слушанием, размышлением и йогическим сосредоточением[6], и мудрость, обретенная при рождении, вместе с сопровождающими [их дхармами]. И *шастра* — шастра также называется *Абхидхармой*, поскольку она служит цели обретения незагрязненной мудрости, представляя ее [словесное] выражение[7].

По определению, дхарма есть носитель собственной сущности[8]. Абхидхарма, таким образом, — это дхарма, направленная [на постижение] высшей дхармы, то есть нирваны, или [на постижение] свойства дхарм.

[Понятие] *Абхидхарма* определено.

— Почему, однако, данная шастра носит название «Энциклопедия Абхидхармы»?

Она называется «Энциклопедией 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], Ачарья[9] 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) *дхарм*[1] *не существует радикального средства*[2] *для устранения*[3] *аффектов*[4]. Именно аффекты заставляют мир (живых существ) странствовать[5] *в этом океане* сансары[6]. *Поэтому*, то есть с целью различения дхарм, Абхидхарма, как утверждают [вайбхашики][7], и *была изложена учителем* Буддой[8], [ибо] без наставления Абхидхарме последователи учения не могли бы различать дхармы.

Абхидхарма, однако, излагалась Бхагаваном при различных [обстоятельствах], и достопочтенный Катьяянипутра и другие, собрав все [сказанное] воедино, придали ей законченный вид, подобно тому как Дхарматрата сделал это с *Уданаваргой*[9].

4. Дхармы [бывают двух видов]:
с притоком [аффектов] и без притока[1].

Такова краткая классификация всех дхарм.

— Какие же дхармы связаны с притоком аффектов?

Причинно-обусловленные [дхармы], за исключением [Истины] пути[2], *— 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 привязанности[3], 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 об аффектах».

[Итак], рассказано о дхармах с притоком [аффектов].

— Каковы же дхармы без притока [аффектов]?

5. Истина и три вида необусловленного (абсолютного)[1] — *без притока [аффектов].*

— Какие три вида?

Акаша и два прекращения[2].

— Какие два?

Прекращение [потока дхарм] посредством знания и прекращение 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 противодействия[3].

По своей внутренней сущности *акаша* есть *отсутствие противодействия*, то есть препятствия для движения материи.

6. Разобщение [с аффективными дхармами] есть прекращение [их существования посредством] знания.

Разобщение[1] с дхармами, подверженными притоку аффектов (то есть нирвана), — это *прекращение* [их существования] *посредством знания*[2]. Постижение истины страдания и других Благородных истин есть знание, отличительная черта [чистой] мудрости, а достигаемое с его помощью прекращение [потока дхарм называется] «прекращение, 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 разобщения столько же, сколько и объектов соединения[4]. 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]: «Прекращение не тождественно [ничему другому]...»?

— Оно означает лишь то, что у прекращения посредством знания нет какой бы то ни было тождественной ему причины и, [в свою очередь], само оно не является тождественной причиной[6] чего бы то ни было, но [сказанное] не [означает], что не существует ничего, тождественного [данному прекращению].

[Итак], сказано о прекращении посредством знания.

Другое прекращение [потока дхарм, достигаемое] не посредством знания, — это абсолютное препятствие для [их] возникновения.

Другое прекращение, отличное от разобщения [с аффективными дхармами] и представляющее абсолютное препятствие для появления еще не возникших (то есть будущих) дхарм, [называется] *прекращение 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, когда орган зрения и разум сосредоточены на одном объекте, то все остальные цвета-формы, звуки, запахи, вкусы и осязаемое, которые переходят [из настоящего] в прошлое, не могут вновь стать объектами пяти видов [чувственного] сознания, ибо оно (сознание) не воспринимает прошлые объекты. Таким образом и достигается прекращение [потока сознания] не посредством знания[7], поскольку условия [его возникновения] неполны.

Здесь возможны четыре альтернативы: 1) существуют такие дхармы, прекращение [потока] которых достигается только посредством знания, например, подверженные притоку эффектов причинно-обусловленные дхармы, которые более не возникнут; 2) существуют такие дхармы, прекращение [потока] которых [достигается] не посредством знания, например, необусловленные [дхармы, а также дхармы], не подверженные аффективности; 3) существуют дхармы, [прекращение потока] которых [достигается] обоими способами, например, подверженные притоку аффектов дхармы, которые более не возникнут; 4) существуют дхармы, [прекращение потока] которых [не достигается] ни тем, ни другим спосо-

бом, например, не подверженные притоку аффектов прошедшие, настоящие и будущие дхармы[8].

Таковы три вида необусловленного.

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 сознания[1].

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 характеристика[3] 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 самые дхармы,

8. подверженные притоку аффектов,
[называются] группами привязанности.

— Что этим устанавливается?

— Все группы привязанности[1] являются также и [индивидными] группами, но не [все индивидные] группы есть группы привязанности, [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.*

[Выше] говорилось о пяти группах — материи и т. д. Здесь:

9. материя — это пять органов чувств,
пять [видов] объектов и непроявленное.

Пять органов чувств[1] — это органы зрения, слуха, вкуса, обоняния и осязания. *Пять [видов] объектов*[2] — это пять соответствующих сфер [функционирования] органа зрения и прочих органов чувств, а также *непроявленное*[3]. Такова группа материи[4].

Что касается пяти упомянутых объектов: видимого (то есть цвета-формы) и т. д., то

субстраты их сознавания — это тонкая материя глаза и других [органов чувств].

Пять тончайших [образований], обладающие материальной природой[5] и являющиеся *субстратами сознавания* (восприятия) цвета-формы, звука, запаха, вкуса и осязаемого, соответственно и должны пониматься как глаз (орган зрения), ухо (орган слуха), нос (орган обоняния), язык (орган вкуса) и тело (орган осязания).

Известно, что, как сказал Бхагаван, «глаз, о бхикшу, это внутренний источник сознания, тонкая материя, производная от четырех великих элементов».

Упомянутые выше орган зрения и другие [можно понимать также и] в смысле опор зрительного и других [чувственных] восприятий: «Органы зрения и прочие [органы чувств] — это тонкая материя, опора зрительного и других восприятий». Такое понимание полностью согласуется также и с определением *Пракараны*: «Что такое орган зрения? — Это прозрачная материя, опора зрительного сознания».

Пять органов чувств определены. Далее следует определить пять [видов] объектов.

Первый из них —

10. видимое[1] *— [существует] в двух аспектах,*

[то есть как] цвет и форма. Что касается цвета, то существует четыре [основных его] вида: синий и другие[2]. Остальные [цвета представляют] видоизменения основных.

Форма — восьми видов[3]: длинная и другие, вплоть до неровной.

Об этом же видимом как источнике сознания говорится далее, [что оно существует и]

в двадцати видах:

синее, желтое, красное, белое, длинное, короткое, квадратное, круглое, высокое, низкое, ровное, неровное, туча, дым, пыль, туман, тень, жар, свет и темнота.

Некоторые насчитывают 21 вид, добавляя небо как еще один цвет.

При этом ровное — гладкая форма, неровное — шероховатая. Туман — это испарения. Жар — солнечное сияние. Свет — сияние луны, звезд, огня [светящихся] растений и драгоценных камней. Тень — то, в чем можно видеть цвета и формы. Темнота — противоположное. Остальное не объясняется, так как понятно само по себе.

Видимое может быть [только] цветом, но не формой, например, синее, желтое, красное, белое, тень, жар, свет и темнота, или формой, но не цветом, [например], проявленный телесный жест, представляющий по

своей сути аспект длинного и прочего. Оно (видимое) может также быть и тем и другим, как все остальное из категории видимого.

Другие [абхидхармисты] считают, что только жар и свет существуют исключительно в аспекте цвета, [поскольку в одном из текстов сказано]: «Синее и прочее воспринимаются [только] как имеющие форму — длинное и т. д.».

— Но почему один реальный объект существует в обоих аспектах, [то есть как цвет и форма]?

— Потому что оба аспекта воспринимаются [как присущие] ему. [Корень] vid имеет здесь значение [чувственного] знания, а не реального существования.

— Но в таком случае [эта двойственность] устанавливается и для проявленного телесного жеста[4].

Рассказано о категории видимого.

Звук — восьми видов.

Четыре вида звука: 1. звуки, порождаемые великими элементами, «присвоенными» [сознанием в качестве своей физической опоры]; 2. звуки, порождаемые великими элементами, «не присвоенными» [сознанием...]; 3. звуки, произносимые одушевленными существами; 4. звуки, производимые неодушевленным [миром].

При разделении [каждого вида] этих звуков на приятные и неприятные и получается восемь видов[5].

[Звуки], порождаемые великими элементами, «присвоенными» [сознанием в качестве своей физической опоры], — это, например, звуки, производимые рукой или голосом.

[Звуки], порождаемые великими элементами, «не присвоенными» [сознанием], — это, например, звуки ветра, леса, реки и т. д.

[Звуки], произносимые одушевленными существами, — это звуки артикулируемой речи.

[Звуки], производимые неодушевленным [миром], — все остальные звуки.

Другие [абхидхармисты] утверждают, что звук также может порождаться великими элементами, как «присвоенными», так и «не присвоенными» [сознанием], например, звук, возникающий при ударе рукой в барабан. С этим, однако, нельзя согласиться, подобно тому как нельзя принять [утверждение], что один атом цвета обусловлен двумя из четырех великих элементов[6].

Рассказано о звуке.

Вкус — шести видов,

поскольку он различается как сладкий, кислый, соленый, горький, острый и терпкий (вяжущий).

Запах — четырех видов,

так как приятный и неприятный запахи могут быть сильными или слабыми. Согласно шастре[7], однако, [запах бывает] трех видов: «приятный, неприятный и нейтральный»[8].

Осязаемое — одиннадцати видов.

Осязаемое[9] по своей природе — это одиннадцать реальных сущностей: четыре великих элемента, мягкость, твердость, тяжесть, легкость, холод, голод и жажда.

Четыре великих элемента будут рассмотрены ниже. Мягкость есть податливость. Твердость — прочность (жесткость). Тяжесть есть то, благодаря чему тела обладают весом. Легкость — противоположность тяжести. Холод — то, что вызывает желание тепла. Голод — желание пищи.

[В этих объяснениях] причина обозначается через следствие. Так, [в «Уданаварге»] сказано:

Рождение Будд — благо, благо — проповедь Дхармы;
Согласие сангхи — благо, благо — подвижничество ее членов.

В мире форм отсутствуют голод и жажда, но все остальные [виды осязаемого] сохраняются. [Разные] одежды, взятые по отдельности, здесь невесомы, но все вместе они обладают тяжестью. Здесь нет также неприятного холода, а присутствует лишь благотворная прохлада.

Что касается многообразия [форм] видимой материи, то их зрительное восприятие иногда порождается одним объектом, когда достаточно отчетливо выделяются его различные аспекты. Иногда [зрительное восприятие вызывается] множеством объектов, когда нельзя различить [свойства отдельных объектов]. Это происходит, когда издали видят разнообразные цвета и формы, например войско или груду драгоценных камней.

То же самое можно сказать и о слуховом и других [чувственных] восприятиях. Тактильное восприятие, однако, порождается исключительно пятью видами осязаемой материи: четырьмя великими элементами и одним [из их производных, то есть] мягкостью и т. д., — так считают некоторые [абхидхармисты]. Другие же утверждают, [что тактильное восприятие порождается] всеми одиннадцатью видами [осязаемой материи].

— Но если это так, то пять разновидностей чувственного сознания, поскольку они направлены на [некоторую] целостность, будут иметь в качестве своего объекта общее свойство, а не единичную сущность предмета[10].

— Под сущностью здесь понимается сущность [внешнего] источника сознания, а не единичного предмета; [следовательно], здесь нет никакого заблуждения. [Далее] рассматривается следующее.

— Если органы осязания и вкуса «достигают» соответствующие объекты одновременно, то которое [из двух видов] чувственного сознания возникает первым?

— То, чей объект будет более действенным. Однако в том случае, когда действенность объектов одинакова, вкусовое восприятие возникает первым, так как живое существо всегда стремится к утолению голода.

[Выше] были определены объекты пяти органов чувств и то, как [происходит] их восприятие. Теперь следует объяснить непроявленное.

О нем говорится следующее:

11. Обусловленная великими элементами, благоприятная или неблагоприятная непрерывная последовательность [дхарм индивида], сознание которого рассеяно[1]*, отсутствует, а также [сконцентрировано], — именно это и называется непроявленным.*

Сознание которого рассеяно — [индивид], сознание которого отличается [от сконцентрированного сознания].

[Сознание которого] отсутствует[2] — [имеется в виду индивид], находящийся в состоянии бессознательного сосредоточения или [в состоянии] сосредоточения «прекращения [сознания]».

Слово *а также* означает, что [индивид], сознание которого сконцентрировано или функционирует [в других состояниях сосредоточения], также обладает *непроявленным*.

Непрерывная последовательность[3] — непрерывный поток [индивидных дхарм].

Благоприятная или неблагоприятная[4] — благая или неблагая.

Обусловленная великими элементами[5] — говорится с целью отличить [непроявленное] от непрерывного потока благих или неблагих «обретений».

Обусловленная означает «имеющая причиной», поскольку [великие элементы] являются производящей и прочими причинами [непроявленного][6], — так считают вайбхашики.

Именно это и называется непроявленным — слово *именно* [употребляется здесь] с целью показать основание такого наименования: непроявленное, будучи по своей природе, как и проявленное, материей и действием, не может выступать объектом знания для другого.

Называется — показывает, [что здесь приводятся] слова Учителя.

Кратко же [можно сказать, что] непроявленное — это такой благой или неблагой вид материи, который порожден проявленной деятельностью или йогическим сосредоточением[7].

— Каковы *элементы*, которые упоминались в выражении *обусловленная великими элементами*?

12. Элементы — это фундаментальные элементы: земля, вода, огонь и ветер.

Эти четыре фундаментальных элемента[1] называются великими, поскольку они суть носители как своей собственной сущности, так и производных (вторичных) форм материи. Они — *великие*, потому что служат основой всей проявленной материи, либо потому, что связывают воедино все многообразие [физических объектов, существующих как] совокупности земли, воды, огня и ветра, в которых и обнаруживается их способ деятельности.

— В каких же действиях реализуются функции этих фундаментальных элементов и какова их внутренняя сущность?

[Их функция] реализуется в действиях поддержания и т. д.

Фундаментальные элементы земля, вода, огонь и ветер проявляются соответственно *в действиях поддержания, притяжения, изменения и распространения*. Под распространением следует понимать развитие и перемещение. Таков их способ деятельности. Их внутренняя сущность, в установленной последовательности, —

твердость, влажность, теплота и движение.

Фундаментальный элемент земля — это *твердость*, вода — *влажность*, огонь — *теплота*, ветер — *движение*. *Движение* есть то, благодаря чему непрерывный поток состояний существующего [объекта непосредственно] воспроизводит себя в смежных (сопряженных) точках пространства, подобно пламени светильника.

— Что такое фундаментальный элемент ветер?

— «Это способность легко приводить в состояние движения», — такова трактовка в *Пракаранах* и сутре. В *Пракаранах* [движение] определяется и как легкость, то есть производная форма материи. Поэтому та дхарма, внутренняя сущность которой есть движение, [называется] «ветер»; его внутренняя сущность проявляется в его действии.

— Каково же различие между землей и т. д. и фундаментальными элементами земля и прочими?

13. В обыденном словоупотреблении земля называется цветом и формой.

Так, например, указывая на землю, [люди] всегда указывают на цвет и форму. Подобно земле,

вода и огонь — также

в обыденном словоупотреблении[1] называются цветом и формой.

Ветер, однако, — это фундаментальный элемент.

Именно этот элемент и в обыденном смысле называется ветром

и в то же время [цветом и формой].

Подобно тому как в обыденном словоупотреблении земля получает название по цвету и форме, точно так же определяется и ветер. Например, черный ветер (то есть буря), круговой ветер (то есть смерч).

— Почему все то, [о чем говорилось выше], до непроявленного включительно, называется группой материи?

— Потому что она обнаруживает, то есть проявляет себя. Как сказал Бхагаван: «О бхикшу, она обнаруживается, проявляется и поэтому называется материальной группой привязанности. Как же она проявляется? — Она проявляется при соприкосновении с рукой и в акте осязания». [Слово] «проявляется» [употреблено здесь] и в значении «причиняет страдание». Так, например, в «Разделах о пользе» говорится:

Когда человек, страстно жаждущий наслаждения,
не находит желаемые объекты, то он страдает,
как если бы он был пронзен копьем.

— Но в чем же состоит «страдание» материи?

— В том, что в своем становлении она подвержена непрерывному изменению.

Другие [абхидхармисты] считают, что материальность проявляется в непроницаемости[2]. Но в таком случае [частица материи, представляющая] атом[3], не будет материальной, поскольку она лишена свойства предметного проявления.

— [Это неверно], так как в действительности такие частицы никогда не существуют в изолированном состоянии; в совокупности же они обладают свойством предметного проявления.

— Но тогда прошлые и будущие [формы материи] нематериальны, [так как, не будучи в данный момент протяженными, они не обладают свойством проявления, сопротивления или непроницаемости].

— Они тем не менее обладали свойством предметного проявления в прошлом и будут обладать им в будущем, поскольку им присуща родовая характеристика материи. Это как [пример] с топливом[4].

— В таком случае непроявленное не будет материальным, [так как по своей природе оно не обладает свойством предметного проявления].

— Оно также материально, поскольку проявленное действие, из которого оно возникает, обладает этим свойством. Так, когда колышется дерево, то перемещается и тень.

— [Это — заблуждение], так как [непроявленное] не подвержено изменению. [Возражение имело бы смысл в том случае], если бы с прекращением проявленного действия исчезало бы и непроявленное, подобно тому как исчезает тень, когда дерево срубили.

Другие считают, [что непроявленное материально], так как [великие элементы], являющиеся его опорой, обладают свойством предметного проявления.

— В таком случае [из этого аргумента] следует, что зрительное восприятие и другие [виды чувственных восприятий] материальны, так как их опорой также служат материальные элементы.

— Это возражение несостоятельно! Ведь непроявленное существует, опираясь на великие элементы, подобно тому как тень зависит от дерева а сияние — от драгоценных камней. Что касается зрительного и других видов чувственных восприятий, то они существуют, опираясь не только на орган зрения и прочие [органы чувств], которые поэтому не являются единственной причиной их возникновения.

[Утверждение], что тень зависит от дерева, а сияние — от драгоценных камней, противоречит учению вайбхашиков, так как они полагают, что каждый из атомов цвета, образующих тень и т. д., обладает свойством опираться на собственную тетраду [великих элементов. Более того, если допустить], что такая зависимость существует для тени [и дерева], сияния [и драгоценных камней], то для непроявленного она не может быть установлена. [Учение вайбхашиков] допускает также неуничтожимость непроявленного и в том случае, когда погибают великие элементы, являющиеся его субстратом. Поэтому приведенное возражение несостоятельно.

Некоторые говорят в связи с этим возражением, что опора зрительного и других [видов чувственных] восприятий двойственна. С одной стороны, это материальные органы чувств, с другой — нематериальный орган разума. Для непроявленного это не так. Поэтому сделанное отсюда заключение, что они, [чувственные восприятия], материальны[5], поскольку их опора материальна, основывается на недостаточных посылках.

Включаемые по своей внутренней природе в группу материи,

14. эти же самые органы чувств и объекты рассматриваются как десять источников [сознания] или [десять] классов элементов.

При классификации по источникам сознания они представляют *десять [материальных] источников*: зрительный источник сознания, ви-

димый источник сознания, [то есть цвет-форма] и т. д., кончая осязательным (букв. «телесным») источником сознания и осязаемым (предметным) источником сознания.

При классификации по классам элементов эти же самые [органы чувств и объекты] рассматриваются как *десять классов элементов*: класс органов зрения, класс видимого, [то есть цвета и формы] и т. д., кончая классом органов осязания и классом осязаемых объектов[1].

Такова группа материи и ее классификация по источникам сознания [и классам элементов].

Теперь следует определить группу чувствований и остальные [группы]. Итак,

[группы] чувствований — это ощущение [приятного и т. д.][2].

Группа чувствований включает три типа чувствований: 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 [с его объектами].

Сущность понятийной [группы] — «схватывание» свойств[3].

Понятийная группа — это «схватывание», то есть различение свойств: синее, желтое, длинное, короткое [и т. д. и формулирование суждений: «Это —] женщина, мужчина, друг, враг, счастье, страдание и т. д.» Она также подразделяется на шесть видов различений, подобно [группе] чувствительности.

15. Группа формирующих факторов отличается от четырех [других групп].

Санскары, [то есть формирующие факторы, суть причинно-обусловливающие дхармы, которые] отличаются от [дхарм, входящих в группы] материи, чувствительности, понятий и сознания. Они-то и составляют группу формирующих факторов[1].

В сутре, однако, Бхагаван дал это название шести видам мотиваций по причине их определяющего значения. Будучи по своей внутренней природе кармическим действием[2], именно они и главенствуют в формировании [потока дхарм]. Поэтому Бхагаван сказал: «[Мотивация] формирует [все] причинно-обусловленное. Отсюда формирующие факторы и называются группой привязанности».

[Помимо шести видов мотиваций в группу формирующих факторов входят также и другие причинно-обусловленные дхармы]. В противном случае, то есть если бы эта группа не включала остальные психические

дхармы и дхармы, не связанные [с сознанием], не существовало бы ни Истин страдания и возникновения, [обусловливаемых этими дхармами], ни возможности их познания и устранения. Как сказал Бхагаван: «Я утверждаю, что, пока остается хотя бы одна дхарма, которую мы не познали и в сущность которой мы не проникли, нельзя положить конец страданию».

Поэтому следует заключить, что все эти [психические дхармы и дхармы, не связанные с сознанием], с необходимостью включены в группу формирующих факторов.

Кроме того, эти три [группы],

то есть группы чувствительности, понятий и формирующих факторов, будучи расклассифицированы по источникам сознания и классам элементов,

вместе с непроявленным и [тремя видами] необусловленного называются дхармическим источником и дхармическим классом.

Эти семь реальных сущностей получают название дхармического источника сознания и дхармического класса элементов.

16. Сознание есть сознавание каждого [объекта].

Сознавание каждого объекта[1], «схватывание» [его чистой наличности] называется *группой сознания*. Эта группа представляет шесть видов сознания: зрительное и т. д. до ментального сознания включительно.

То, что именуется группой сознания, при классификации по источникам сознания выступает как

ментальный источник сознания[2].

При классификации по классам элементов группа сознания

рассматривается [также] как семь классов [ментальных дхарм].

— Какие семь?

Шесть [видов] сознания, а также разум,

то есть класс зрительного сознания и т. д., кончая классом ментального сознания и классом разума.

Таким образом, здесь определены пять групп, двенадцать источников сознания и восемнадцать классов элементов.

Группа материи, за исключением непроявленного, представляет десять источников сознания и десять классов элементов.

Три группы — чувствительность и т. д., и непроявленное и три необусловленные дхармы — это дхармический источник сознания и дхармический класс элементов.

Группа сознания [представляет] ментальный источник сознания, шесть классов сознания и разум.

— Но ведь шесть видов сознания и есть группа сознания, не так ли? Не получается ли в таком случае, что разум — это нечто иное, чем шесть видов сознания?

— Никоим образом, [разум] никогда от них не отличается!

— Что же тогда [он представляет]?

17. Любой из шести [видов] сознания, [ставший] прошлым, есть разум [манас].

Любой [из шести видов] сознания, переставший существовать в непосредственно предшествующий [момент][1], получает название разума [как опоры ментального сознания], подобно тому как сын будет [называться] отцом другого [человека], а плод — семенем другого растения.

— Но в таком случае реально существуют только семнадцать или двенадцать классов элементов, поскольку шесть видов сознания и разум взаимно включаются друг в друга.Почему же тогда устанавливается наличие восемнадцати классов элементов?

— Хотя это действительно так, тем не менее

с целью установить опору для шестого [вида сознания] насчитывают восемнадцать классов элементов.

Опорами пяти классов [чувственного] сознания служат орган зрения, видимый источник сознания и т. д. Шестой класс ментального сознания не имеет иной опоры, [кроме самого себя]. Поэтому для того, чтобы установить опору также и для него, говорится о разуме [как органе ментального сознания].

Таким образом, насчитывается восемнадцать классов элементов, ибо установлено существование шести опор, [то есть органов чувств], шести опирающихся [на них видов сознания] и шести видов [соответствующих] объектов.

— Но тогда последняя мысль архата не является разумом [в указанном смысле], так как она не сопровождается [новым состоянием сознания], для которого она была бы [опорой], переставшей существовать в непосредственно предшествующий момент.

— Нет, в принятой классификации [последняя мысль архата] также обладает природой разума, [то есть опоры ментального сознания]. Последующие же состояния сознания не возникают ввиду недостаточности других причин.

Итак, все причинно-обусловленные дхармы включены в группы соотнесения, все дхармы, подверженные притоку аффектов, включены в группы привязанности, а все дхармы в целом включены в источники сознания и классы элементов. Для краткости можно сказать, что

18. все [дхармы] включены в соответствующие группу, источник сознания и класс элементов[1].

Это нужно понимать [в том смысле], что все дхармы [охватываются одним из трех понятий]: группа материи, ментальный источник сознания и дхармический класс. В тех случаях, когда упоминается эта совокупность, [входящие в нее дхармы] следует рассматривать

соответственно [их] собственной природе[2],

но не природе [чего-либо] иного.

— Почему?

Потому что с иной природой они не связаны.

Дхарма, [согласно своему определению], отделена от [какой-либо] иной сущности; поэтому было бы ошибкой считать, что она входит в состав того, от чего она отличается. Так, например, орган зрения включен в группу материи, в зрительный источник сознания, в класс органов зрения и в [сферу существования, описываемую посредством] Истин страдания и возникновения, так как он соответствует внутренней сущности этих [категорий]. Он не может входить в какую-либо иную группу, источник сознания и т. д., поскольку с их природой он никак не связан.

Что же касается набора разнородных элементов[3], например совокупности «средств привлечения», то ее следует понимать как условное обозначение[4], так как она носит [несущностный], случайный характер.

— Но разве в таком случае не будет [насчитываться] двадцать один класс элементов, поскольку орган зрения, а также орган слуха и обоняния являются парными?

— Нет, не будет, так как

19. хотя орган зрения и другие являются парными, но благодаря общности родовой характеристики[1]*, сферы функционирования и [порождаемого ими] сознания [они] составляют один из классов элементов*[2].

Оба глаза обладают общей[3] родовой характеристикой, так как по своей природе они являются [единым] органом зрения. Они имеют общую сферу функционирования[4], так как объект их восприятия — цвет и форма. Они [порождают] общее сознание, поскольку оба глаза служат еди-

ной опорой зрительного восприятия. Поэтому они представляют один и тот же класс органов зрения.

Аналогичным образом следует трактовать органы слуха и обоняния.

Их по два только для красоты.

Хотя орган зрения и другие [органы чувств] входят [только] в один из [соответствующих] классов элементов, но для телесной красоты они существуют попарно. И действительно, если бы [живые существа] рождались с одной глазницей, ушной раковиной или ноздрей, то это было бы большим уродством.

Таковы группы, источники сознания и классы элементов.

Далее следует рассмотреть значение [понятий] «группа», «источник сознания» и «класс элементов».

20. Груда, входная дверь и род — [таков, соответственно] смысл [понятий] группа[1], источник сознания[2] и класс элементов[3].

«Всякая материя — прошедшая, будущая или настоящая, внутренняя или внешняя, грубая или тонкая, низкая или высокая, близкая или далекая — все это вместе называется обобщенно группой материи». Поскольку так сказано в сутре, принято считать, что [понятие] *группа* значит *груда*, [то есть «совокупность»].

Здесь прошедшая материя — это материя, разрушенная непостоянством, будущая — еще не возникшая, настоящая — возникшая и еще не разрушенная. Внутренняя [материя] — составляющая свой собственный поток состояний, внешняя — противоположное. Или еще: [внутренняя и внешняя материя различаются] по источнику сознания. Грубая материя — обладающая свойством непроницаемости, тонкая — не обладающая, или: [эти определения можно рассматривать] как относительные. Если на это возразят, что [такие определения] не могут быть приняты из-за их относительности, [то мы ответим, что] это не так, поскольку [в каждом случае] объекты сравнения остаются неизменными. То, что является грубым относительно [определенного объекта], не может быть тонким относительно того же [объекта], как, например, отец и сын.

Низкая материя — загрязненная [притоком аффектов], высокая — незагрязненная. Далекая — это прошедшие и будущие [формы материи], близкая — настоящие.

То же самое [можно сказать и о других группах, включая группу] сознания. Особенность, однако, состоит в том, что грубое [здесь] — это опора пяти органов чувств, а тонкое — опора разума. Или [грубое и тонкое различаются] в зависимости от сферы и уровней существования. Так считают вайбхашики.

Достопочтенный говорит: «Грубая материя — та, которая воспринимается пятью органами чувств, тонкая — все остальное. Низкая материя — та, что не привлекает разум, высшая — та, что его привлекает. Далекая — та, что находится в невидимом пространстве, близкая — в видимом, поскольку прошедшая и прочие [формы материи] уже обозначены своим собственным названием».

Подобным же образом следует понимать [группу] чувствительности и другие. Их отдаленность или близость [определяется тем], на что они опираются. Что касается свойств грубого и тонкого, [применительно к этим группам, то они определяются], как [описано] выше.

Источник сознания означает *входная дверь* — для сознания и явлений сознания. Согласно определению, источники сознания суть то, что вызывает появление [дхарм] сознания и явлений сознания и их развертывание.

Класс элементов имеет значение *род*, или *семейство*. Подобно тому как находящиеся в одной горе многочисленные породы, или семейства, [таких металлов, как] железо, медь, серебро, золото и т. д., называются родами элементов, так и восемнадцать родов элементов, [обнаруживаемых] в составе одного организма, или непрерывного потока существования, получают название восемнадцати классов элементов. Здесь роды, или классы элементов, называются шахтами, или месторождениями.

— Чьими же «месторождениями» являются эти органы: зрения и другие?

— Своего собственного класса — благодаря действию закона однородной причинности.

— Но в таком случае необусловленные [дхармы] не являются классами элементов.

— [Они — «месторождение»] сознания и психических явлений.

Другие [абхидхармисты] считают, что понятие *класс элементов* означает просто родовую характеристику. Внутренняя природа, то есть сущность восемнадцати видов дхарм, это и есть восемнадцать классов элементов.

— Если [понятие] *группа* имеет значение *груда*, то, [следовательно], понятие *группа*, поскольку она объединяет множество реальных сущностей, является лишь условным обозначением, как, например, «куча» [зерна], «индивид» или «личность».

— Нет, [понятие группы не номинально], так как даже один субстанциальный атом обладает свойством входить в группу.

— Но в таком случае нельзя утверждать, что группа означает «груда» или «куча», ведь свойство быть «кучей» не принадлежит единичной [субстанции].

Другие считают, что группа означает «то, что несет бремя, то есть следствие», или «[то, что может быть] разделено на части». Так, например, люди говорят: «Мы вернем тремя частями то, что должно быть возвращено». Но такие [определения группы] противоречат сутре, в которой [это понятие] употребляется только в значении *груда*: «Всякая материя — прошедшая, будущая или настоящая...» Тем самым устанавливается, что каждая [форма] материи — прошедшая и т. д. — обладает свойством быть группой. Все формы материи — прошедшая и т. д. — есть каждая в отдельности группа материи.

— Нельзя понимать [группу] таким образом, поскольку [в сутре] сказано: «Все это вместе называется обобщенно [группой материи]». Поэтому группы, подобно кучам [разнородных предметов], являются лишь условными обозначениями.

— Но тогда и материальные источники сознания также будут лишь условными обозначениями, так как свойство быть «входной дверью» для появления [сознания] принадлежит множеству атомов, [образующих] орган зрения и другие.

— Нет [это неверно], поскольку каждый атом обладает свойством быть причиной совокупностей [атомов, образующих орган зрения и другие] и, кроме того, ни один орган чувств сам по себе, без содействия соответствующего объекта, не может служить источником сознания.

В *Вибхаше*, однако, говорится: «Когда последователь Абхидхармы трактует группу как условное обозначение, то он считает, что атом представляет составную часть одного класса элементов, одного источника сознания, одной группы. Если же он не рассматривает [группу как нечто номинальное], то он говорит, что атом — это один класс элементов, один источник сознания, одна группа».

[Нередко] в переносном смысле часть обозначается через целое, так, например, вместо: «Часть одежды сгорела» [говорят]: «Одежда сгорела».

— Почему Бхагаван дает тройственное объяснение [дхарм, разделяя их] на группы и т. д.?

[Автор] говорит: ученикам свойственны

тройственные заблуждения[4], *способности*[5] *и склонности*[6],
[поэтому дается] три [способа] объяснений: по группам и т. д.

Тройственные — [имеющие] три вида. И действительно, у живых существ бывают *три вида заблуждений*: одни заблуждаются относительно явлений сознания, рассматривая их совокупность как атман, Я; другие — относительно материи; третьи — относительно материи и сознания. *Способности* также бывают *трех видов*: большие, средние и

слабые. То же самое и со склонностями: одни склонны к восприятию кратких наставлений, другие — средних, третьи — пространных.

Три способа объяснений [дхарм] — по группам, источникам сознания и классам элементов — предназначены соответственно для этих [трех категорий учеников].

— Почему явления сознания включены в группу формирующих факторов, тогда как чувствования (ощущения) и понятия образуют две отдельные группы?

21. Из явлений сознания чувствования и понятия образуют две раздельные группы, поскольку они служат источниками раздоров и причинами круговорота бытия, [а также] потому, что существует принятая последовательность [групп].

Два источника конфликтов (раздоров) — это привязанность к чувственным наслаждениям[1] и привязанность к [ложным] воззрениям. Их главными причинами являются соответственно чувствования и понятия-представления. Испытывая чувственные [наслаждения, люди] привязываются к объектам чувственного мира, а из-за ошибочных понятий-представлений они привязываются к ложным воззрениям.

Эти [чувствования и понятия] служат также *главными причинами круговорота бытия*, ибо те, кто жаждет чувственных наслаждений и имеет ложные воззрения, обрекают себя на бесконечный круговорот рождений и смертей.

Основание *неизменной последовательности групп* будет объяснено в дальнейшем, и тогда станет понятным, почему каждое из этих двух явлений сознания составляет отдельную группу.

Что касается самой последовательности, то у нее три [основания].

— Однако почему необусловленное включено в состав классов элементов и источников сознания, но не групп?

22. Необусловленное не включено в число групп, так как оно не соответствует смыслу [этого понятия].

Необусловленное не упоминается среди групп и не может быть включено ни в одну из них из-за отсутствия связи по смыслу [с понятием «группа»]. И действительно, оно не есть ни материя, ни сознание, ни какая-либо иная [группа].Оно не может быть также названо и шестой [отдельной] группой.

— Почему?

— Потому что оно не соответствует смыслу [определения группы], которое гласит: «Группа значит “груда”...». Кроме того, в отличие от материи и других [групп] в необусловленном не существует «прошедшего»

и прочих различений, благодаря чему «все это вместе обобщенно» и можно было бы назвать группой необусловленного.

Далее, выражение «группа привязанности» употребляется для того, чтобы указать на источник загрязнения, тогда как термин «группа» употребляется для указания на источник загрязнения и очищения. А поскольку необусловленное не есть ни то, ни другое, то из-за отсутствия смысловой связи оно не распределено среди них.

Другие [абхидхармисты] считают, что, подобно тому как разбивание горшка не является горшком, так и разрушение групп элементов не может быть группой. Но эта аргументация [распространяется] ими также на классы элементов и источники сознания.

[Ниже] рассмотрен и другой аспект [определения понятия] «группа».

Что касается последовательности [групп, то она устанавливается] в соответствии с их грубостью, загрязнением, свойствами быть вместилищем и т. д., [а также] в зависимости от сфер существования.

Материя — наиболее грубая из всех [групп элементов], так как она обладает свойством непроницаемости. Среди нематериальных [групп] самой грубой считается [группа чувствования] как наиболее элементарная по своему проявлению. Так, например, говорят: «ощущение в моей руке», «ощущение в моей ноге». [Группа] понятий грубее, чем две [последние группы], а группа формирующих факторов [более грубая], чем сознание. Поэтому более грубое перечисляется первым.

В бесконечном круговороте бытия женщины и мужчины испытывают влечение друг к другу, так как жаждут чувственных наслаждений. Эта жажда [проистекает] из ошибочных понятий-представлений, которые [обусловлены] аффектами. Они-то и загрязняют сознание. Последовательность [групп устанавливается поэтому] и *в соответствии с загрязнением.*

[Она устанавливается также *в соответствии] с их свойством служить вместилищем и т. д.*, то есть материя и прочие группы [метафорически обозначаются соответственно] как сосуд, пища, приправа, повар и тот, кто наслаждается едой.

И [наконец, последовательность групп устанавливается] *в зависимости от сфер существования.* Так, чувственный мир определяется чувственными качествами материи. Дхьяны, [то есть четыре ступени йогического сосредоточения мира форм], определяются ощущениями. Три ступени сосредоточения мира не-форм определяются понятиями-представлениями. «Вершина существования»[1] определяется только формирующими факторами. Эти [сферы существования] служат основанием сознания, которое опирается на них. Последовательность групп поэтому уподоблена полю и семени.

Таким образом, существует только пять групп — не больше и не меньше. По этой причине, а также на основании [неизменной] последовательности [групп] чувствования и понятия образуют две отдельные группы. И действительно, они являются более грубыми, [чем остальные явления сознания], они служат двумя последовательными причинами загрязнения, они представляют собой «пищу» и «приправу» и играют господствующую роль в двух первых сферах существования.

Далее следует объяснить последовательность [перечисления] шести органов чувств — зрения и т. д., представляющих шесть источников сознания и шесть классов элементов, поскольку именно она и определяет порядок [рассмотрения] соответствующих объектов и видов сознания.

Из этих шести [органов чувств]

23. пять — первые, так как они
направлены на наличный объект[1].

Пять [органов чувств] — зрения и другие перечисляются первыми, так как их *объекты существуют только в настоящем времени*. Что касается объектов разума, [то временная форма их существования] не установлена: одни из них существуют в данный момент, другие — в трех формах времени, [третьи] — вне времени.

Четыре [— раньше, так как их] объект —
производная [материя].

Четыре из [этих] пяти называют первыми, так как их объектами выступает производная материя. Объекты [органа] осязания неоднозначны: в одном случае — это великие элементы, в другом — производная материя, в третьем — и то, и другое.

Иная [последовательность] — в зависимости
от расстояния и быстроты действия[2].

Иная последовательность перечисления [органов чувств] зависит соответственно от того, *на какое расстояние* и *с какой скоростью* распространяется их *действие*. Органы зрения и слух воспринимают отдаленные объекты и [поэтому] перечисляются раньше двух [других органов чувств — обоняния и вкуса]. При этом орган зрения действует на более далеком расстоянии; так, он издали видит реку, [когда орган слуха] еще не воспринимает ее шума. Поэтому [орган зрения] упоминается раньше, [чем орган слуха]. Органы обоняния и вкуса не функционируют на большом удалении. Тем не менее орган обоняния упоминается раньше, [чем орган вкуса], поскольку он начинает функционировать первым; так, он воспринимает запах пищи еще до того, как язык ощущает ее вкус.

[Последовательность перечисления органов чувств зависит]

также от их месторасположения.

Так, в [человеческом] организме физическая основа органа зрения располагается в самом верху, выше [субстратов остальных органов чувств]. Под ним расположен [субстрат] органа слуха. Ниже его — субстрат] органа обоняния, а еще ниже — органа вкуса. Основой органа осязания служит все тело.

Что касается разума, который опирается на органы чувств, то он не имеет пространственного расположения[3].

— Почему из десяти источников сознания, входящих в группу материи, только один именуется видимым, а из всех [источников сознания], являющихся по своей природе дхармами, только один называется дхармическим?

24. С целью выделения[1] один источник сознания называют видимым[2] в силу его главенствующего положения, а один источник сознания называют дхармическим, так как он включает в себя множество дхарм и [в том числе] высшую из них.

— Почему [сказано]: *с целью выделения*?

— Это следует понимать так, что свойство быть источником сознания устанавливается по отдельности для каждого из десяти [материальных источников] в зависимости от того, являются ли они объектами или органами чувств[3], но не для всех вместе. [Девять материальных источников] уже определены как органы зрения, слуха и т. д. Тот же [источник сознания] который не носит названия органа зрения и т. д., но который также материален, определяется как *видимый* и не имеет другого наименования[4].

С другой стороны, цвет-форма как источник сознания [выделяется] в силу его *главенствующего положения* [среди остальных]. Такое [положение обусловлено тем], что он обладает свойством непроницаемости, обнаруживаемым в акте осязания: при соприкосновении с рукой и т. д., а также свойством быть видимым, так как его можно определить как «это», «здесь», «там»[5]. Кроме того, в обыденном смысле [материей] называют именно цвет и форму, а не что-либо иное.

[Точно также] — *с целью выделения* — один [источник сознания], а не все *называют дхармическим*[6]. Кроме того, в нем собрано множество дхарм: чувствования и прочие, и поэтому обозначение его дается через общее — слово «дхарма». Именно в него, а не в другие [источники сознания] включена *высшая дхарма* — нирвана.

Некоторые [абхидхармисты] считают, что один из источников сознания называется видимым потому, что он включает в себя двадцать видов

[цвета и формы] и является наиболее грубым [среди остальных], или потому, что он служит сферой действия [трех типов органа зрения]: обычного, божественного и [известного как] «глаз благородной мудрости».

— Но в сутрах упоминаются также и другие [референции] групп, источников сознания и классов элементов. Следует ли рассматривать их как включенные в те же самые [классификационные категории], или же они существуют наряду с ними?

— Они включены в упомянутые [категории] и не существуют самостоятельно. Поэтому

25. восемьдесят тысяч «групп дхарм»[1], которые провозглашены [Шакья] муни[2], входят в [группы] материи или формирующих факторов [в зависимости от того рассматриваются ли] они как слово или как имя.

Те, для которых учение Будды есть по своей природе *слово*, [то есть совокупность физических звуков], включают эти [«группы»] в группу материи. Другие же, для которых сущность учения есть *имя*, включают их в группу формирующих факторов[3].

— Каков критерий [выделения] этих «групп дхарм»?

26. Одни считают, что критерий[1] составляет шастру.

Одни говорят в этой связи, что *критерий* [каждой такой группы] — абхидхармистская шастра в 6 тысяч [строф], носящая название *Дхармаскандха*[2]. Другие же утверждают, что [критерий] —

отдельное изложение групп и прочего.

Каждое изложение [по отдельности] групп, источников сознания, классов элементов, причинно-зависимого возникновения, истин, питания йогического сосредоточения [сфер] беспредельного, не-форм, освобождения, абсолютного мастерства, всеобщности, факторов просветления, сверхзнания, различающего постижения, знания, обусловленного решимостью, отсутствия конфликтности и т. д. составляет определенную «группу дхарм».

Однако [в действительности каждая] «группа дхарм» излагалась как противоядие к [соответствующим типам] поведения.

Как разъясняют, живым существам присущи 80 тысяч *[типов] поведения*, каждый из которых определяется влечением, ненавистью, заблуждением, высокомерием и т. д. Чтобы дать *противоядие* к ним, Бхагаван и изложил 80 тысяч «групп дхарм».

Подобно тому как эти «группы дхарм» распределяются по пяти группам [соотнесения],

27. так и иные группы, источники сознания и классы элементов, в зависимости от своих внутренних свойств, должны рассматриваться в составе уже определенных [классификационных категорий].

Иные группы, источники сознания и классы элементов, которые упоминаются в [различных] сутрах, также следует рассматривать в составе уже определенных выше [классификационных категорий] — групп и т. д. — *в соответствии с их внутренними свойствами*, установленными в этом трактате[1].Так, что касается [пяти чистых] групп — нравственности, созерцания, мудрости, освобождения и ви́дения знания [пути] освобождения, — то первая из них включена в группу материи, а остальные — в состав группы формирующих факторов.

Из десяти сфер, или источников всеобщности, восемь входят в состав дхармического источника сознания, поскольку по своей природе они есть не-влечения. Вместе с сопровождающими их явлениями они включаются в состав разума и дхармического источника сознания, так как они обладают внутренней природой пяти групп [соотнесения].

Подобным же образом [следует трактовать] и высшие сферы. Сферы бесконечного пространства и бесконечного сознания, [как две последние] сферы всеобщности и четыре сферы [мира не-форм] — пространство и прочее, включены в категорию разума и дхармического источника сознания, так как они обладают внутренней природой четырех групп.

Пять сфер освобождения входят в состав дхармического источника сознания, поскольку им присуще свойство различающего постижения, а при рассмотрении вместе с сопровождающими их явлениями они включаются в источник звука, [то есть слова], ментальный и дхармический источники сознания.

Что касается двух других сфер, то [принадлежащие к первой из них] существа, находящиеся в состоянии бессознательного сосредоточения, определяются десятью источниками сознания, за исключением запаха и вкуса, а существа, пребывающие в сфере ни-различения-ни-неразличения, — ментальным и дхармическим источниками сознания.

Аналогичным образом [объясняются] и 62 класса элементов, о которых говорится в *Бахудхатука-[сутре]*.

— Из упомянутых там же шести фундаментальных элементов — земли, воды, огня, ветра, акаши и сознания — внутренние свойства двух последних не разъяснены. Следует ли считать, что элемент акаши — это акаша, [о которой говорилось выше], а элемент сознания — все сознание вообще?

— Нет.

— Как же в таком случае?

28. Элементом акаши[1] *называется полость*

в двери, окне, во рту, носу и т. д.

— Что следует понимать под полостью?

Как утверждают [вайбхашики], это свет и тéмнота[2].

Полость не воспринимается без света и темноты. Поэтому, как утверждают [вайбхашики], элемент акаши, [полое] пространство, внутренняя сущность которого — *свет и темнота*, нужно рассматривать [по аналогии] с природой дня и ночи.

Элемент акаши называют также «сопряженным с плотной материей». Согласно вайбхашикам, плотная материя — это материя, состоящая из агломератов [атомов], так как она обладает свойством непроницаемости. Полость, или элемент акаши, «сопряжена», то есть ограничена[3] этой материей.

По мнению других, элемент акаши лишен свойства противодействия, так как он не сталкивается с другой вещественной материей, хотя и непосредственно с ней сопряжен.

Элемент сознания — это сознание, подверженное притоку аффектов.

— Почему же «чистое» [сознание] не называется [фундаментальным элементом]?

— Потому что шесть элементов рассматриваются [в сутре] как

опоры рождения[4].

Именно они служат общими *опорами рождения* [и существования, то есть непрерывного потока состояний сознания] от «сознания зачатия» до «сознания смерти». Что касается «чистых» дхарм, то их [внутренняя природа] совершенно иная.

Таким образом, из этих [шести элементов] четыре включены в класс осязаемого, пятый — в класс видимого, [то есть цвета-формы], а шестой — в семь классов сознания.

— Далее, сколько классов элементов из восемнадцати перечисленных — видимые и сколько — невидимые?

29. Единственно видимое[1] *— это* цвет-форма.

Только на него можно указать как «это», «здесь», «там». Все остальные [классы элементов] называются невидимыми.

— Сколько из них обладают сопротивлением и сколько не обладают?

Десять [классов] материальных элементов обладают сопротивлением.

Десять классов элементов, которые включены в группу материи, называются *обладающими свойством сопротивления*. Сопротивление здесь — это непроницаемость, или столкновение. Оно бывает трех видов: столкновение с препятствием, столкновение с чувственным объектом и столкновение с объектом сознания.

Столкновение с физическим препятствием означает невозможность появления [объекта] на месте, которое занято другим [объектом], например, когда ударяют рукой по руке или по камню.

Столкновение с чувственным объектом — это [столкновение] органа зрения и прочих [органов чувств] с соответствующими сферами их деятельности — цветом-формой и т. д.

Как сказано в *Праджняпти-[шастре]*: «Существуют органы зрения, которые встречают противодействие в воде, а не на суше, например у рыб. Есть [органы зрения, которые] встречают противодействие на суше, но не в воде. Это главным образом человеческие [органы зрения]. Есть [органы зрения, встречающие противодействие] и в воде, и на суше, например, [органы зрения] крокодилов, лягушек, демонов, рыбаков и т. д. Есть органы зрения, не встречающие противодействия ни в воде, ни на суше: [это органы зрения], которые не относятся к уже упомянутым. Есть органы зрения, встречающие противодействие ночью, а не днем, например у летучих мышей, сов и т. д. Есть органы зрения, которые испытывают сопротивление днем, а не ночью. Это главным образом человеческие [органы зрения. Есть органы зрения, встречающие противодействие] ночью и днем, [например] у собак, шакалов, лошадей, леопардов, кошек и т. д. [Есть органы зрения, не встречающие противодействия] ни днем, ни ночью. Это органы зрения, которые не относятся к уже перечисленным». Таково противодействие, оказываемое чувственными объектами.

Столкновение с объектами сознания — это [столкновение] сознания и явлений сознания со своими собственными объектами.

— Каково различие между чувственными объектами и объектами сознания?

— Чувственный объект [есть то], на что направлено действие органа чувства. Объект сознания — то, что «схватывается» сознанием и явлениями сознания.

— Но почему тем не менее [об органах чувств и сознании], функционирующих по отношению к своему объекту, говорится что они испытывают сопротивление?

— Потому, что их действие не выходит за пределы объекта, [который выступает для них препятствием], или потому, что сопротивление — это противодействие деятельности [органов чувств, направленной] на соответствующий объект. В этой связи свойство сопротивления десяти [классов материальных элементов] следует по-

нимать как непроницаемость, обусловленную их [попарным] противодействием друг другу.

— [Могут ли] дхармы, которые обладают свойством сопротивления [в силу] столкновения с чувственным объектом, [обладать этим свойством] благодаря столкновению с физическим препятствием, то есть непроницаемости?

— [Здесь следует различать] четыре альтернативы: 1) семь классов сознания и та часть дхармического класса, которая связана с сознанием; 2) пять [классов] чувственных объектов; 3) пять [классов] органов чувств; 4) часть класса дхармических элементов за исключением [дхарм], связанных [с сознанием].

— [Могут ли] дхармы, обладающие свойством сопротивления благодаря столкновению с чувственными объектами, [обладать этим свойством] также и благодаря столкновению с объектом сознания?

— [В этом случае следует разделить] последнюю часть вопроса. Те [дхармы, которые обладают свойством сопротивления] благодаря столкновению с объектом сознания, [обладают тем же свойством] благодаря столкновению с чувственными объектами. Однако существуют [и такие дхармы, которые обладают свойством сопротивления] благодаря столкновению только с чувственными объектами, но не с объектами сознания. [Это] пять органов чувств.

То, в чем посторонние [объекты] могут создать
препятствие для готового возникнуть сознания,
следует рассматривать как обладающее свойством
сопротивления; противоположное же считается
лишенным сопротивления, —

так говорит достопочтенный Кумаралата.

[Дхармы], обладающие свойством сопротивления и не обладающие им, определены.

— Сколько классов элементов из восемнадцати — благие, неблагие и неопределенные?

Восемь — неопределенные.

— Какие восемь?

— Десять, названные выше обладающими свойством сопротивления,

за исключением [классов] цвета-формы и звука.

[Таким образом, восемь — это] пять классов органов чувств и классы запаха, вкуса и осязаемого. Все они считаются неопределенными, поскольку их нельзя определить как благие или неблагие. Согласно другому

мнению, [они неопределенные] потому, что их нельзя определить в плане созревания [кармического следствия].

Это распространяется также и на [дхармы], не подверженные притоку аффектов.

30. Остальные — трех видов.

Остальные десять классов элементов — благие, неблагие и неопределенные. Из них семь классов [сознания], связанные с отсутствием влечения и прочим, — благие, связанные с влечением и прочим — неблагие, в остальных случаях — неопределенные[1]. Дхармический класс [также включает три вида дхарм. Те из них], внутренняя сущность которых — отсутствие влечения и прочее, [дхармы], связанные с ними и возникшие на их основе, а также прекращение посредством знания — благие. [Дхармы], внутренняя сущность которых — влечение и прочее, [а также дхармы], связанные с ними и возникшие на их основе, — неблагие. Остальные — неопределенные.

Классы цвета-формы и звука [благие или неблагие в зависимости от того], входят ли они в состав благого или неблагого телесного и речевого акта, обусловленного благой или неблагой мыслью. В остальных случаях они неопределенные.

— Сколько классов элементов из этих восемнадцати имеет место в чувственном мире и в мире форм?

В чувственном мире[2] имеют место все [классы элементов].

Имеют место [употребляется здесь] в значении «неотделимы, связаны с чувственным миром».

В мире форм[3] — четырнадцать,

В мире форм — четырнадцать классов элементов.

За исключением [классов] запаха, вкуса, обонятельного и вкусового сознаний.

Здесь нет запаха и вкуса, поскольку они [связаны] с родовой характеристикой материальной пищи и в силу того, что в мире форм пребывают те, кто не испытывает влечения к запаху и вкусу.

По этой же причине [в мире форм] нет также обонятельного и вкусового сознаний, поскольку их объекты отсутствуют.

— В таком случае можно заключить, что здесь не существует и класса осязаемого, поскольку он обладает свойством быть материальной пищей.

— Там существует то, что не есть по своей природе пища.

— Но это же следует для запаха и вкуса.

— Помимо приема пищи, запах и вкус не находят полезного применения. Но оно есть у осязаемого, которое существует [в мире форм] как субстрат органов чувств, [материальная] основа организма, одежда и прочее. Поэтому для тех, кто не испытывает влечения к пище, запах и вкус бесполезны, чего нельзя сказать об осязаемом.

Другие же утверждают, что те, кто находится в состоянии йогического сосредоточения, видят здесь цвета-формы, слышат звуки и их тела испытывают благотворное воздействие особой разновидности осязаемого, которая появляется одновременно со снятием напряжения. Поэтому в состоянии йогического сосредоточения существуют только эти три [класса материальных дхарм], но не запах и вкус.

— Но тогда можно прийти к выводу, что [в мире форм] отсутствуют органы обоняния и вкуса, поскольку они не находят там применения.

— Применение есть, так как без них не было бы ни телесного совершенства, ни [возможности] языкового общения.

— Если их применение в этом, то пусть они будут только основой красоты и речи, но не органами чувств!

— Материальный субстрат не существует без [соответствующей] психической способности, подобно тому как половой орган не существует без мужественности.

— Его несуществование является установленным фактом [для мира] форм, поскольку он не имеет там применения. Что касается [материальных] субстратов обоняния и вкуса, то они имеют применение. Поэтому их существование [в мире форм] несомненно даже при отсутствии [соответствующих] способностей.

Кроме того, органы [чувств и психоматические] способности возникают и не имея применения, как, например, у [существ], обреченных на гибель в эмбриональном состоянии.

— Они могут не иметь применения, но не могут не иметь причины.

— Какова же причина возникновения органов [и способностей]?

— [Это] специфическая деятельность органа, связанная с влечением. Тот, кто лишен влечения к чувственному объекту, не обладает также и соответствующим органом. [Следовательно, у существ мира форм], лишенных привязанности к чувственным объектам, не могут возникнуть органы (способности) обоняния и вкуса.

— Но почему там не существует также и половой орган?

— Потому что он [производил бы впечатление] уродства.

— Разве не красивы существа [мира форм], половые органы которых скрыты в нижней части живота? Кроме того, [этот орган] возникает не потому, что он имеет применение.

— А почему?

— Благодаря своей собственной причине. Если такая причина существует, то он возникает, даже производя впечатление уродства.

— Но в таком случае [утверждение, что в мире форм отсутствуют органы обоняния и вкуса], противоречит сутре, [в которой Бхагаван сказал, что существа мира форм обладают] «всеми органами без каких-либо изъянов».

— [Если понимать сутру в том смысле, что они обладают] всеми органами без каких-либо изъянов, которые присущи миру форм, то в чем же здесь противоречие? При другом [понимании] можно заключить, [что здесь существует] также и половой орган.

[Вайбхашики] дают следующее объяснение: в мире форм существуют органы обоняния и вкуса, но не запах и вкус, [ибо] жажда деятельности, [присущая] шести органам чувств, порождается самим субъектом, а не чувственными объектами. Что касается половой способности, [то влечение здесь] обусловлено осязательным ощущением при самом акте.

Поэтому установлено, что в мире форм существуют четырнадцать классов элементов.

31. В мире не-форм — классы разума, дхармических элементов и ментального сознания.

В мире не-форм[1] пребывают те, кто лишен влечения к материальному, и поэтому здесь не существует ни десяти классов элементов, обладающих материальной природой, ни пяти классов чувственного сознания, которые опираются на материю и имеют ее в качестве своего объекта.

— Сколько [из перечисленных классов] подвержены притоку аффектов и сколько — не подвержены?

— Выше были перечислены классы разума, дхармических элементов и ментального сознания.

— Эти три — с притоком аффектов и без притока.

Те [дхармы], которые подпадают под Истину пути и необусловленное, не подвержены притоку аффектов, другие — подвержены.

Остальные — с притоком аффектов.

Остальные — это пятнадцать классов элементов, неизменно подверженные притоку аффектов.

— Сколько из них обладают свойством направленности и содержательности, сколько — ненаправленные и только содержательные, сколько — ненаправленные и несодержательные?

32. Только пять классов [чувственного] сознания связаны с направленностью и содержательностью[1].

Эти [пять классов чувственного сознания] всегда *связаны с направленностью и содержательностью*. Слово *только* [употребляется здесь] с целью ограничить [сферу применения обоих терминов].

Последние три [класса элементов] — трех типов.

Последние — это класс разума, класс дхармических элементов и класс ментального сознания. Эти три класса — *трех типов*.

Так, класс разума, класс ментального сознания и связанные с сознанием элементы дхармического класса, за исключением [самих свойств] направленности и содержательности определяются направленностью и содержательностью [в тех случаях, когда они относятся] к чувственному миру или к первой ступени йогического сосредоточения. На промежуточной ступени сосредоточения они — ненаправленные и связаны только с содержательностью. Начиная со второй ступени йогического сосредоточения и до «вершины опыта» включительно, они — как ненаправленные, так и несодержательные.

Все [элементы] дхармического класса, не связанные [с сознанием], а также свойство содержательности на промежуточной ступени сосредоточения — [ненаправленные и несодержательные]. [Свойство] направленности же всегда ненаправленное и связано только с содержательностью, поскольку второй дхармы направленности [одновременно с уже имеющейся] не существует.

Содержательность, присущая чувственному миру и первой ступени йогического сосредоточения, не входит ни в один из перечисленных выше типов.

— Почему она определяется как несодержательная и только направленная?

— Потому, что она нераздельно связана с направленностью и потому, что второй дхармы содержательности не существует [одновременно с первой].

Поэтому сказано: «На ступенях [существования, которым присущи] направленность и содержательность, различаются четыре [комбинаторных] типа дхарм: [1) дхармы], связанные с сознанием, за исключением [дхарм] направленности и содержательности, [всегда] сопровождаются избирательностью и рефлексивностью; [2) дхарма] направленности сопровождается только содержательностью и лишена направленности; [3) дхармы], не связанные с сознанием, — без направленности и без содержательности; [4) дхарма] содержательности сопровождается только направленностью и лишена содержательности».

Остальные [классы элементов] лишены и того, и другого.

Остальные — это десять классов материальных элементов, которые не обладают свойствами направленности и содержательности, поскольку они не связаны [с сознанием].

— Если пять классов чувственного сознания [неизменно] связаны с направленностью и содержательностью, почему они называются неконструирующими?

33. Неконструирующие — из-за [отсутствия] предицирующего и запоминающего ментального конструирования[1].

Как утверждают [вайбхашики], ментальное конструирование бывает трех видов: прирожденное, предицирующее и запоминающее[2]. У этих [пяти классов чувственного сознания] — только прирожденное ментальное конструирование, но не два других. Поэтому они и называются *неконструирующими*. Так, например, лишенная одной ноги лошадь [называется] безногой.

Здесь *прирожденное ментальное конструирование* — это направленность, которая будет рассмотрена позднее, [в разделе] о явлениях сознания.

— Какова внутренняя природа двух других [видов ментального конструирования]?

В принятой последовательности

они суть рассеянное ментальное постижение[3]
и память, [которая] всегда ментальна.

Различающее постижение, связанное с ментальным сознанием, называется *ментальным*. *Рассеянное* означает несконцентрированное. Именно оно и является *предицирующим ментальным конструированием*.

Всякая *память*[4], сконцентрированная или несконцентрированная, ментальна и [называется] *запоминающее ментальное конструирование*.

— Сколько [классов элементов] — имеющие объект и сколько — безобъектные?

34. Семь классов сознания — имеющие объект.

Зрительное, слуховое, обонятельное, вкусовое, осязательное сознание, ментальное сознание и разум — эти *семь классов сознания* [называются] *имеющие объект*, так как они «схватывают» [соответствующие] объекты.

Часть дхармического класса — также.

Имеющие объект — то, что по своей природе есть явления сознания. Остальные десять классов материальных элементов и часть дхармического класса, которая не связана [с сознанием], — *безобъектные*, так установлено.

— Сколько из них *присвоенные* и сколько — *неприсвоенные*?[1]

Девять — неприсвоенные.

— Какие девять?

— Те семь, которые были определены как *имеющие объект*, и часть восьмого, [то есть дхармического класса]. Вместе с [указанной] частью

эти восемь и звук.

Семь классов сознания, дхармический класс и класс звука — эти девять — *неприсвоенные.*

Остальные классы — двух видов,

[то есть] присвоенные и неприсвоенные. Так, [классы органов] зрения, слуха, обоняния, вкуса и осязания, существующие в настоящий момент, [называются] присвоенными. В прошлом или будущем — они неприсвоенные.

Классы цвета-формы, запаха, вкуса и осязаемого, существующие в настоящий момент и составляющие неотъемлемую часть органов чувств, — присвоенные. Другие — неприсвоенные, например, волосы на голове и теле, ногти и зубы, за исключением их корней, экскременты, моча, слизь и т. д., а также земля, вода и прочее.

— Что означает [слово] *присвоенные*?

— [*Присвоенным* называется то], что *берется, присваивается* сознанием и явлениями сознания в качестве их субстрата, так что польза или вред, приносимые одному, передаются и другому, поскольку между ними [существует] тесная взаимосвязь. В обыденном словоупотреблении [такая материя] называется живой.

— Сколько классов обладает природой великих элементов и сколько — производные [от них]?

35. [Класс] осязаемого[1] *— двух видов.*

[Он включает] великие элементы и их производные [формы]. Великих элементов — четыре. Производная [материя], порождаемая [великими] элементами, — семи видов: мягкость и прочее.

Остальные девять [классов] материальных
[элементов] — производные.

Пять классов органов чувств и четыре класса чувственных объектов[2] — эти девять и есть производные [формы материи].

Часть дхармического класса — также.

Называемое непроявленным — производная [форма материи].

Семь классов сознания и дхармический класс, за исключением непроявленного, — ни то, ни другое.

Согласно достопочтенному Буддхадеве, «десять источников сознания — только великие элементы». Однако это не так, поскольку определение великих элементов в сутре ограничено четырьмя свойствами — твердостью и другими — по причине их осязаемости. Твердость и другие [свойства великих элементов] не воспринимаются ведь органом зрения и прочими [органами], точно так же как цвет и прочее не воспринимаются органом осязания. В сутре также сказано: «Глаз, о бхикшу, — это внутренний источник сознания, тонкая материя, производное от четырех великих элементов, материальное, 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».

Это ясно показывает, что только часть осязаемого как источник сознания включает великие элементы, тогда как все остальное ими не является.

— Но разве в сутре не сказано: «Твердое, плотное в глазу, в глазном яблоке...»?

— Это толкование имеет в виду глазное яблоко как неотъемлемую часть [органа зрения, но не сам орган зрения].

— В [сутре] «О вхождении в лоно» [сказано]: «Человек, о бхикшу, — это шесть элементарных субстанций».

— [Слова сутры] имеют целью лишь показать, из каких элементарных субстанций[3] [состоит] живое существо. Далее говорится о шести источниках контакта, и [при таком понимании] можно было бы сделать вывод о несуществовании явлений сознания[4].

Нельзя также согласиться и с утверждением, что сознание и есть именно явления сознания, поскольку в сутре сказано: «Понятия и чувствования — это психическое, дхармы, связанные с сознанием, опирающиеся на сознание», а также потому, что [далее] говорится о сознании, сопровождаемом желанием и прочими [психическими явлениями]. Поэтому [разделение] классов элементов на великие элементы и на [их] производные соответствует сказанному выше.

— Какие из них — скопления [атомов], какие нет?

Десять [классов] материальных [элементов] — скопления.

Классы пяти органов чувств и пяти чувственных объектов суть скопления в силу агломерированности атомов. Остальные [классы] скоплениями не являются, так установлено.

— Какие из восемнадцати классов элементов расчленяют и расчленяются, какие сжигают и сгорают, какие взвешивают и взвешиваются?[5]

36. Именно четверка внешних [классов элементов] расчленяет и расчленяется.

[Четыре внешних класса элементов], известные как цвет-форма, запах, вкус и осязаемое, [расчленяют и расчленяются, когда они образуют объекты], называемые «топор», «дерево» и т. д.

— Что представляет собой свойство[1], именуемое *расчленение*?

— Это — то, что вызывает разделение потока агломератов [атомов], которые возникают в неразрывной связи [друг с другом].

Орган осязания и прочие [органы чувств] не расчленяются. Так, при полном отсечении конечностей [от тела как органа осязания осязательная способность] не раздваивается. Органы чувств неделимы, так как отделенная часть тела не обладает психическими способностями. Они также и [сами] не расчленяют из-за своей прозрачности («тонкости»), подобной сиянию драгоценного камня.

Аналогично тому как эта четверка внешних элементов расчленяет и расчленяется,

точно так же она сгорает и взвешивает (определяет вес).

Только она сгорает и взвешивает. Что касается органов чувств, [то они не сгорают и не взвешивают], поскольку их прозрачность подобна сиянию драгоценного камня. Звук [также] не [сгорает и не взвешивает], так как он исчезает [сразу же после возникновения].

Разногласия [существуют] относительно того, что сжигает и взвешивается.

Некоторые утверждают, что только эти четыре класса элементов сжигают и взвешиваются. Другие же считают, что сжигает только огонь [как] фундаментальный элемент, а взвешивается только тяжесть.

— Сколько классов элементов порождены созреванием [следствия], сколько — накапливающиеся, сколько — естественно-вытекающие, сколько — абсолютно-реальные, сколько — мгновенные?

37. Пять внутренних [классов элементов] — порожденные созреванием [следствия] и накапливающиеся.

Внутренние — это пять классов элементов: органы зрения и т. д. [Они-то и есть] порожденные созреванием [кармического следствия] и накапливающиеся, но не естественно-вытекающие, так как, помимо [указанных свойств], естественного результата для них не существует.

Порожденное созреванием[1] [означает] здесь «порожденное созревшей причиной», поскольку средний компонент [сложного слова] опущен, как, например, [в выражении] «воловья повозка». *Созреванием* называется также действие, достигающее того времени, когда оно приносит плод, то есть созревание рассматривается как процесс. То, что рождено из такого [действия, называется] *порожденное созреванием*. *Созревание* — это также и созревший плод, [то есть следствие]. Причина может быть обозначена через следствие, равно как и следствие — через причину: «Эти шесть источников контакта надо понимать как [следствие] прежней деятельности».

Накапливающееся[2] — это то, что накапливается благодаря различным видам пищи и уходу за телом, сну и йогическому сосредоточению. Некоторые [относят сюда] и воздержание. Однако оно лишь не создает препятствия для процесса накопления, но не способствует ему.

Процесс накопления служит «защитой» для процесса созревания [следствия, как бы окружая его] со всех сторон.

Звук есть накапливающееся и естественно-вытекающее.

Звук не порождается созреванием [следствия].

— Почему?

— Потому что он производится по желанию[3]. Разве не сказано в *Праджняпти-шастре*: «Божественное сладкозвучие, один из признаков великого человека, возникает благодаря сознательному отказу от грубой [речи]»?

Одни считают, что здесь три последовательных [момента]: из действий [возникают] великие элементы, а из великих элементов — звук. Другие же [различают] пять последовательных моментов: из действий [возникают] великие элементы, порождаемые созреванием [следствия], из них — накапливающиеся [элементы], из них — естественно-вытекающие[4], а из них — звук.

— Но в таком случае телесное ощущение также не является созреванием следствия, поскольку оно порождается великими элементами, произведенными действием.

— Если бы [телесное ощущение] было подобно звуку, то это противоречило бы [здравому] смыслу.

Восемь [классов элементов], не обладающих сопротивлением, — естественно-вытекающие и порожденные созреванием.

— Какие восемь?

— Семь классов сознания и класс дхармических элементов. *Естественно-вытекающие* [означает] порожденные однородной и универсальной

причинами. *Порожденные созреванием* — порожденные созревшей причиной, [то есть следствием].

Они не являются накапливающимися, так как [классы элементов], лишенные свойства сопротивления, не могут быть скоплением [атомов].

38. Другие — тройственные.

Другие — это остальные четыре класса [материальных элементов]: цвет-форма, вкус, запах и осязаемое. Они [тройственные], т. е. порожденные созреванием, а также накапливающиеся и естественно-вытекающие[1].

Один [класс] обладает абсолютно-реальным[2].

Только необусловленное абсолютно-реально, ибо оно вечно. Оно отнесено к классу дхармических элементов, и поэтому [этот класс] — единственный, обладающий абсолютно-реальным.

Последние три [класса] — мгновенные[3].

В принятом порядке перечисления *последние* — это [класс] разума, класс дхармических элементов и класс ментального сознания.

В одном из мгновенных состояний «принятия дхармического знания страдания», [то есть] в первый неаффективный [момент «пути ви́дения»], эти [три класса дхарм] не вытекают [из предшествующих условий] и поэтому называются *мгновенными*. [Помимо этого мгновенного состояния] не существует какой-либо иной возникшей причинно-обусловленной [дхармы], не вытекающей [из предшествующих условий].

Здесь сознание, связанное с «принятием дхармического знания страдания», относится к классу ментального сознания и к классу разума. Остальные [дхармы], сосуществующие с этим сознанием, относятся к классу дхармических элементов.

[Затем] рассматривается следующее. Обладает ли зрительным сознанием тот, кто [прежде], не имея органа зрения, затем обретает его? И [наоборот]: обладает ли органом зрения тот, кто обретает зрительное сознание, будучи прежде лишенным его?

Обретение органа зрения и [соответствующего] сознания возможно по отдельности, а также вместе[4].

По отдельности [означает, что] возможно обретение органа зрения без [соответствующего] обретения зрительного сознания. [Это имеет место, например, у существ], находящихся в чувственном мире, где обретение органа зрения происходит постепенно, или у тех, кто умирает в мире не-форм и рождается [затем] во второй и последующих сферах йогического сосредоточения.

Возможно также обретение зрительного сознания без [соответствующего] обретения органа зрения. [Это происходит у существ], рожденных во второй и последующих сферах йогического сосредоточения и обладающих способностью актуализировать зрительное сознание, а также [у существ], вышедших из второй и последующих сфер йогического сосредоточения и рождающихся на более низких уровнях существования.

[Кроме того], возможно обретение того и другого *вместе*. [Это происходит у существ], умирающих в мире не-форм и рождающихся в чувственном мире и сфере Брахмы.

В остальных случаях, не рассмотренных выше, [невозможно обретение] ни того, ни другого.

— Обладает ли зрительным сознанием тот, кто обладает органом зрения?

— [Здесь возможны] четыре альтернативы: 1) [существо], рожденное во второй и последующих сферах йогического сосредоточения, [обладает органом зрения], но не способностью актуализировать зрительное сознание, [кроме сознания первой сферы сосредоточения]; 2) [существо, рожденное] в чувственном мире и не обретшее орган зрения [в период внутриутробного развития] или лишившееся его [позднее, обладает зрительным сознанием сферы «промежуточного существования»]; 3) [существо, рожденное] в чувственное мире, которое обрело орган зрения и не лишилось его [позднее, существо], рожденное в первой сфере промежуточного сосредоточения, а также [существа], рожденные во второй и последующих сферах йогического сосредоточения, видят, [то есть обладают и органом зрения, и зрительным сознанием]; 4) исключение всех предыдущих случаев.

Аналогичным образом должны рассматриваться в принятой последовательности обретение и обладание органом зрения и цветом-формой, зрительным сознанием и цветом-формой и т. д.

Слова *а также вместе* поэтому [употребляются здесь] с целью объединить [все эти] категории.

— Сколько классов [элементов] — внутренние и сколько — внешние?

39. Двенадцать — внутренние.

— Какие двенадцать?

[Оставшиеся] при исключении цвета-формы и других.

Шесть видов сознания и шесть их опор — эти двенадцать классов [элементов называются] *внутренними*[1], а шесть классов чувственных объектов — цвет-форма и другие — *внешними*.

— Как [они могут называться] внутренними или внешними при несуществовании атмана?

— Поскольку сознание служит опорой для создания идеи Я, то в метафорическом смысле оно называется атман. Так, говорится:

Благодаря должному обузданию Я
мудрец достигает неба.

А в другой связи Бхагаван сказал об обуздании сознания:

Обуздание сознания — это благо,
обузданное сознание ведет к блаженству.

Поэтому органы зрения и прочие [органы чувств] благодаря своей «близости» к сознанию, опорой которого они выступают, [называются] внутренними, а цвет-форма и прочие, существующие как чувственные объекты, — внешними.

— Но в таком случае шесть классов сознания не являются внутренними, так как они не могут служить опорой сознания, не получив родовой характеристики класса разума.

— Всегда, как только они возникают, они становятся такой опорой, и это их свойство не исчезает. В противном случае класс разума был бы только прошлым, а не настоящим или будущим. Между тем установлено, что все восемнадцать классов [элементов] существуют в трех формах времени.

[Кроме того], если у будущего или настоящего сознания не было бы признака класса разума, то и в прошедшем времени нельзя было бы установить его существование, ибо признак [дхармы] не меняется в зависимости от формы времени.

— Сколько классов элементов — сопричастные, сколько — схожие с сопричастными?

— Во всех случаях только

[класс], именуемый дхармическим[2], *— сопричастный.*

Объект, непреложно выступающий объектом для сознания, называется *сопричастным*[3], если таковое сознание уже возникло или должно [с неизбежностью] возникнуть. Точно так же не существует такого класса дхармических элементов, который еще не стал или не мог бы стать объектом безграничного ментального сознания. Так, например, у всех благородных личностей с необходимостью возникает мысль: «Все дхармы несубстанциальны». И все дхармы, за исключением самой этой мысли и сосуществующих с ней [явлений сознания], выступают ее объектом. В свою очередь, это мгновенное состояние сознания само становится объектом следующего мгновенного состояния сознания, и [таким образом] все дхармы служат объектом двух [последовательных] моментов сознания.

Поэтому класс дхармических элементов всегда сопричастен [сознанию].

Остальные — так же [или] схожие с сопричастным[4].

Слово *так же* [означает] сопричастные.

— Что называется схожим с сопричастным?

То, что не осуществляет свою деятельность[5].

Известно, что *сопричастное* есть *осуществляющее свою деятельность*. Так, орган зрения, который видел, видит или будет видеть цвета-формы, называется сопричастным. То же самое [можно сказать и о других органах чувств] до разума включительно, определяя их классы по способу *деятельности* относительно соответствующего объекта.

Согласно кашмирским [вайбхашикам], *схожий с сопричастным* орган зрения может быть четырех типов, в зависимости от того, погиб ли он, погибает или погибнет, видя цвета-формы, или если он не должен возникнуть.

Согласно западным [абхидхармистам], орган зрения, схожий с сопричастным, — пяти типов; [в этом случае орган зрения], который не должен возникнуть, различается как связанный со [зрительным] сознанием или не связанный с ним. Аналогичным образом следует рассматривать [и остальные органы чувств], кончая органом осязания.

Что касается разума, то он сходен с сопричастным только в тех случаях, когда он не должен возникнуть.

Цвета-формы — сопричастные, если орган зрения их видел, видит или увидит. Как схожие с сопричастным, они — четырех типов; когда они погибли, погибают или погибнут, не будучи увиденными, и когда они не должны возникнуть.

То же самое относится [и к другим чувственным объектам], кончая осязаемым. Они различаются как сопричастные или схожие с сопричастным в зависимости от деятельности соответствующих органов чувств.

Орган зрения, будучи сопричастным для одного, является таковым и для всех. То же самое [имеет место и в тех случаях], когда он схож с сопричастным.

Аналогичным образом [следует рассматривать и остальные органы чувств], до разума включительно. Однако цвет-форма сопричастна только для тех, кто ее воспринимает, и схожая с сопричастным для тех, кто ее не воспринимает.

— По какой причине?

— Возможны случаи, когда цвет-форма, которую видит один [человек], воспринимается и другим, — например, луна, театральное представление, состязание атлетов и т. д., но никогда не бывает, чтобы двое могли бы видеть посредством одного органа зрения. Поэтому [его свойство быть сопричастным или схожим с соприча-

стным] устанавливается для каждого индивидуального потока [дхарм] в отдельности, так как орган зрения не может быть общим. Что касается цвета-формы, то она — общее для различных индивидуальных потоков [дхарм].

По аналогии с цветом-формой следует рассматривать и классы звука, запаха, вкуса и осязаемого.

— Пусть это так для звука, но запах и прочее, воспринимаемые одним [индивидом], не воспринимаются другим, так как они «схватываются» только при непосредственном «достижении» их [органами чувств данного индивида]. Поскольку запах и т. д. не являются общими [объектами восприятия], на них распространяется правило, установленное для органа зрения и прочих [органов чувств].

— Однако бывает и так, что запах и т. д. возникают, имея свойство быть общими [объектами органов чувств]. Так, существует возможность, при которой те же самые запахи и т. д., которые порождают обонятельное и прочие сознания у одного [индивида, порождают их] также и у других. Для органа зрения и прочих [органов чувств] — это не так. Поэтому запах и т. д. следует рассматривать по аналогии с цветом-формой и [звуком].

Деятельность или отсутствие таковой у зрительного и прочих видов сознания зависит от того, предстоит им возникнуть или нет, как [в уже рассмотренном случае] с разумом.

— Каково значение [термина] *сопричастный*?

— *Участие* — это «взаимное оказывание услуг» органами чувств, их объектами и [соответствующими видами] сознания или «долевое участие в деятельности». Оно у них имеется [и поэтому называется] *сопричастное*. Или же [они называются *сопричастные*] потому, что их общим следствием является контакт[6].

Те [классы элементов], которые не являются сопричастными, — схожие с сопричастными, поскольку они обладают общей с сопричастными родовой характеристикой.

— Сколько классов элементов могут быть устранены посредством ви́дения [истин], сколько — посредством созерцания и сколько не могут быть устранены?

— Что касается материальных элементов, то все

40. десять [классов] устраняются[1] посредством созерцания; пять — также.

[Пять — классы] чувственного сознания.

Последние три — трех видов.

Класс разума, класс дхармических элементов и класс ментального сознания — эти *три класса*, перечисленные последними в принятом списке, *трех видов*: [1] 98 потенциальных аффектов, сосуществующие с ними [дхармы] и их «обретения» вместе с «сопровождением» могут быть устранены посредством ви́дения [истин]; [2] остальные [дхармы] с притоком аффектов устраняются посредством созерцания; [3] [дхармы] без притока аффектов не устраняются.

— А разве и другие [дхармы, например, установка на] родовую характеристику «обычный человек»[2] или словесная и телесная деятельность, ведущая к неблагим формам рождения[3], не могут быть устранены посредством ви́дения [истин]?

— Нет, они не могут быть устранены таким способом, так как это противоречило бы [истине] Благородного пути. Именно это [и выражается] в краткой форме:

Ни незагрязненные, ни материальные [дхармы]
не могут быть устранены посредством ви́дения [истин].

Не существует ничего незагрязненного или материального, что могло бы быть устранено посредством ви́дения [истин].

[Установка на] родовую характеристику «обычный человек» есть незагрязненное и [кармически] неопределенное, и ею обладают как те, у кого полностью уничтожены корни благого, так и те, кто освободился от желаний. Телесная и словесная деятельность есть материальное. Поэтому [ни то, ни другое] не может быть устранено посредством ви́дения [истин], так как это противоречит [Благородным] истинам. [Кроме того, из этого] следовало бы, что [установка на] родовую характеристику «обычный человек» [обнаруживается уже в первый момент] «принятия дхармического знания страдания».

Рожденное не-шестым — также.

Шестым называется разум как источник ментального сознания. Отсюда рожденное не разумом есть *рожденное не-шестым*, то есть пятью органами чувств, и оно также не может быть устранено посредством ви́дения [истин].

— Сколько классов из восемнадцати связаны с воззрениями, сколько — не связаны?

41. Орган зрения и часть дхармического класса
связаны с воззрениями.

— Спрашивается, какая часть?

[Включающая] восемь типов.

Пять [ложных] воззрений[1] — догматическая вера в существование Я и прочие, мирские истинные воззрения, воззрения обучающихся [Дхарме] и воззрения более не обучающихся — эти *восемь типов* воззрений и составляют [упомянутую] *часть дхармического класса.*

Догматическая вера в существование Я и прочие ложные воззрения будут рассмотрены в надлежащее время в разделе «Учение об аффектах». Что касается мирских истинных воззрений, то они суть не что иное, как благая загрязненная мудрость, связанная с ментальным сознанием. Чистое ви́дение тех, кто обучается [Дхарме], и архатов [называется соответственно] воззрениями обучающихся и более не обучающихся.

Подобно тому как можно видеть [различные] цвета-формы в пасмурный или ясный день или ночью, так и [различные] дхармы могут выступать объектами загрязненных или незагрязненных мирских воззрений или воззрений обучающихся и более не обучающихся.

— Далее, почему мирское истинное воззрение называется «связанное с ментальным сознанием»?

— Потому что

мудрость, возникшая одновременно с пятью
[видами чувственного] сознания, не есть воззрение,
поскольку [она] — не-суждение.

Воззрение есть [результат] суждения, так как оно вытекает из предварительного размышления. Что касается мудрости, возникшей одновременно с пятью [видами чувственного] сознания, то она таковой не является. Поэтому она не может быть названа воззрением, как и иная мудрость, загрязненная или незагрязненная.

— Но почему в таком случае орган зрения, не обладающий способностью суждения, [также называется] воззрением?

— Потому что он видит цвета-формы. Как [сказано]:

42. Орган зрения видит цвета-формы.

— Если бы орган зрения мог видеть, то он бы видел, будучи связанным и с иным, [то есть не зрительным], сознанием.

— Видит не всякий орган зрения.

— А какой?

[Только] сопричастный.

Он видит [только] тогда, когда существует вместе с сознанием, но не в других обстоятельствах.

— Но в таком случае то, что видит, — это *сознание, которое* «опирается» на орган зрения.

— [Нет, видит орган],

а не «опирающееся» на него сознание.

[Орган зрения] видит, но не может осознавать.
— Почему?

Потому что скрытые цвета-формы невидимы,
так утверждают [вайбхашики].

Потому что, как считают [вайбхашики], нельзя видеть цвета-формы, когда они заслонены стеной и прочими [препятствиями]. Если бы сознание могло видеть, то, будучи нематериальным, оно видело бы и скрытые цвета-формы, так как стена и прочее не являются для него препятствием.

— Но зрительное сознание не возникает по отношению к скрытому препятствием [объекту]. Как же оно может видеть, будучи невозникшим?

— Почему, действительно, оно не возникает? Если [индивид] обладает нормальным органом зрения, то в тех случаях, когда объект зрительного восприятия чем-нибудь заслонен, орган зрения не функционирует по отношению к нему из-за непроницаемости препятствия. Невозникновение сознания объясняется тем, что оно взаимодействует с тем же чувственным объектом, что и его опора, [то есть орган зрения].

— А разве орган зрения, подобно органу осязания, соприкасается со своим объектом непосредственно? И поэтому не может увидеть скрытое препятствием в силу непроницаемости [этого] препятствия? Почему же тогда он видит то, что находится за стеклом, облаком, прозрачным покрывалом, хрусталем или под водой? Следовательно, орган зрения не видит скрытый за каким-либо препятствием объект не потому, что препятствие оказывается для него непроницаемым. В чем же здесь дело?

— Когда препятствие для света отсутствует, то возникает зрительное сознание и скрытых объектов. Если же такое препятствие существует, то зрительное сознание невозможно, а поэтому нет и восприятия скрытого [препятствием объекта].

— Почему в таком случае в сутре сказано: «Увидев цвета формы органом зрения...»?

— Здесь имеется в виду — с его помощью, то есть имея его в качестве опоры, подобно тому как далее [в сутре] сказано: «Познав дхармы разумом...» Но разум [как источник ментального сознания] не познает дхармы, поскольку [он представляет] прошедшее состояние [сознания].

— Что же тогда [познает дхармы]?

— Ментальное сознание. Кроме того, действие сознания может быть обозначено через действие его опоры; так, например, [в переносном смысле] говорится: «Скамьи шумят». Или, например, в сутре сказано: «Различаемые глазом приятные и привлекательные цвета-формы».

— Но они не различаются посредством органа зрения. В сутре сказано также: «Глаза, о брахман, это дверь для ви́дения цвета-формы». Это значит, что сознание видит посредством органа зрения. Было бы абсурдным утверждать, что слово «дверь» обозначает ви́дение, [так как отсюда следует, что] глаза [то есть орган зрения], есть ви́дение ви́дения цвета-формы.

— Если видит сознание, то что [в таком случае] осознает? В чем различие между двумя этими [функциями сознания? Мы считаем, что] осознание цвета-формы и есть ее ви́дение. Так, например, сказать, что некоторое различающее постижение видит, — значит сказать, что оно также и различает. Аналогичным образом сказать, что сознание видит, — значит сказать, что оно также и сознает.

Другие, однако, говорят: «Если видит орган зрения, то что такое акт ви́дения, который есть нечто иное, чем орган зрения как субъект ви́дения?»

— Здесь неверен сам вопрос. Если вы считаете, что осознает [зрительное] сознание, то в этом случае субъект действия и действие тождественны. Точно так же и здесь [мы не делаем различия между субъектом и его действием, когда говорим, что видит орган зрения].

Некоторые тем не менее утверждают: «Зрительное сознание и есть ви́дение, но поскольку орган зрения является опорой сознания, то о нем говорится, что он видит, подобно тому как о колоколе говорят, что он звонит, так как он является опорой звука».

— Но разве из этого не следует, что орган зрения осознает, так как он служит опорой [зрительного] сознания?

— Нет, не следует. В обыденном смысле принято считать, что это сознание и есть ви́дение, и поэтому когда оно возникает, то об объекте говорится, что он у́виден, а не осознан. Кроме того, в *Вибхаше* сказано: «Увиденным называется то, что "получено" органом зрения, то, что воспринято зрительным сознанием». Поэтому об органе зрения и говорят, что он видит, но не познает. Что касается сознания, то оно познает благодаря лишь одному факту своего существования, подобно тому как солнце создает день [лишь одним своим появлением].

Саутрантики заявляют в этой связи: «К чему жевать пустоту! Зрительное сознание возникает в зависимости от органа зрения и цвета-

формы. Что здесь видит и что является видимым? Здесь нет [никакого] действия, только дхармы, только причины и следствия! В практических целях, если вам это нравится, можно прибегнуть к метафоре: "Орган зрения видит, сознание осознает". Однако не следует придавать большого значения [подобным выражениям]. Как сказал Бхагаван: "Не прибегайте к простонародной этимологии и не держитесь за обыденные представления"».

Вот точка зрения кашмирских вайбхашиков: «Орган зрения видит, орган слуха слышит, орган обоняния обоняет, орган вкуса ощущает вкус, орган осязания осязает, разум познает»[1].

— Если орган зрения видит, то как воспринимаются [его] объекты: одним глазом или же двумя?

— Здесь нет постоянной закономерности:

43. [Объекты] воспринимаются посредством [одного], а также обоих глаз; [от этого] — отчетливость зрения[1].

Абхидхармисты считают, [что орган зрения] видит посредством [одного] или обоих глаз. Так, когда открыты оба [глаза], то зрение наиболее отчетливо. Когда же один глаз открыт, а второй наполовину закрыт, возникает [иллюзорное] восприятие двух лун и т. д. То же самое и в противоположном случае.

Нельзя также делать вывод, что [зрительное] сознание двойственно на том основании, что у него двойная опора, поскольку в отличие от материи сознание непространственно.

— Если «орган зрения видит, орган слуха слышит... разум познает», то какие из этих органов — достигающие свой объект[2] непосредственно, а какие — не достигающие [свой объект][3]?

Органы зрения, слуха и разум — не достигающие [свой] объект.

Так, например, [орган зрения] воспринимает свои объекты на расстоянии, но не видит введенное в глаза лекарство. [Орган слуха] также слышит звуки на расстоянии. Если бы [эти органы] обладали свойством непосредственного достижения своего объекта, то у тех, кто находится в состоянии йогического сосредоточения, не возникали бы способности «божественного глаза», «божественного слуха» и т. д., подобно [тому как у них не возникают способности] обоняния, [вкуса и осязания].

— Если орган зрения не достигает свои объекты непосредственно, то почему он не видит все непосредственно не достигаемые объекты, скрытые от него или находящиеся на большом удалении?

— А почему магнит не притягивает все железо, с которым он непосредственно не соприкасается? [При допущении, что орган

зрения] непосредственно достигает свой объект, возникает та же самая [проблема]: почему он не видит глазную мазь, соринку и все, с чем соприкасается глаз? Точно так же не все объекты органов обоняния достигаются непосредственно: [например, орган обоняния] не воспринимает свой собственный запах.

Таким образом, орган зрения может [видеть свои объекты], не соприкасаясь с ними непосредственно, но [он может видеть] не все объекты.

Что касается разума, то, не будучи материальным, он не может достигать [свои объекты] непосредственно.

Некоторые, кроме того, считают, что поскольку орган слуха слышит также звуки и внутри самого уха, то он может достигать свой объект как непосредственно, так и не соприкасаясь с ним.

Об остальных [органах чувств, то есть органах] обоняния, вкуса и осязания, сказано:

Три — наоборот.

Это означает, что они достигают свои объекты непосредственно.

— Почему орган обоняния достигает свой объект непосредственно?

— Потому что он не воспринимает запах невдыхаемого воздуха.

— Каково значение слова «достижение»?

— Появление в нераздельной связи.

Здесь [возникает вопрос]: соприкасаются атомы между собой или нет? Кашмирские [вайбхашики считают, что атомы] не соприкасаются. Почему? Если бы они соприкасались полностью, то все предметы смешались бы между собой. Если бы [они соприкасались только] одной стороной, то из этого следовало бы, что атомы состоят из частей. Но атомы частей не имеют.

— А как же в таком случае возникает звук?

— Именно по этой причине, [то есть потому, что атомы не соприкасаются друг с другом]. Если бы они соприкасались, то рука при ударе о руку или камень при ударе о камень как бы слипались [и звук бы не возникал].

— Но почему скопление [атомов] не распадается при ударе?

— Потому что оно сохраняет свое состояние благодаря фундаментальному элементу «ветер». В одних случаях его функцией является рассеивание, как, [например], при разрушении [мира], в других — соединение, как при созидании.

Итак, почему три [органа чувств], непосредственно вступающие в контакт [со своими объектами], называются достигающими объект?

Их непосредственный контакт происходит потому, что между [ними и их объектами] нет ничего промежуточного.

Точно так же нет никакой нелогичности [в допущении], что скопления [атомов] соприкасаются между собой, поскольку они обладают свойством

состоять из частей. При таком допущении становится понятным следующее высказывание *Вибхаши*: «Возникает ли целое благодаря тому, что оно имеет причиной [другое] целое, или же [оно возникает], будучи обусловленным [чем-то], не состоящим из соприкасающихся частей, [то есть частью]?» — На этот вопрос мы отвечаем: «Это зависит от условий. В одном случае часть возникает, имея причиной целое, когда происходит его распад. В другом случае целое возникает, имея причиной часть, когда происходит соединение частей. В третьем — целое возникает, имея причиной целое, когда происходит соединение [целостностей в более крупные образования]. В четвертом случае часть обусловливается частью, например, пылинки, плавающие в воздухе».

Достопочтенный Васумитра говорит: «Если бы атомы соприкасались, то они продолжали бы существовать и в следующий момент».

— Достопочтенный имеет в виду, что [в действительности атомы] не соприкасаются, а «контакт» — это лишь обозначение того, [что они существуют] в непосредственной сопряженности. Следует согласиться с его мнением. В противном случае что могло бы помешать движению не сопряженных между собой атомов [в разделяющем их пустом пространстве]? Поэтому атомы считаются непроницаемыми.

Более того, [согласно вайбхашикам], скопления [атомов] не отличаются от самих атомов. Именно эти [атомы], образуя соединения, соприкасаются между собой, подобно тому как [в соединенных состояниях] они оказывают противодействие.

Если допускается пространственная делимость соприкасающихся или не соприкасающихся между собой атомов, то из этого следует, что атомы состоят из частей. Если же [такая делимость] не допускается, то тогда нельзя сделать вывод, [что атомы состоят из частей, даже в том случае, когда они] соприкасаются между собой.

— Схватывают ли орган зрения и прочие [органы чувств] только те [объекты], которые равны им по величине, [когда, например, восприятие] горы и т. д. благодаря быстроте действия [органов чувств происходит по аналогии с восприятием] огненного круга и т. д., или же [эти органы чувств схватывают] как равновеликие, так и неравновеликие [объекты]?

— Определенные [выше] как непосредственно достигающие свой объект

44. *три [органа чувств] — обоняние и т. д. — воспринимают объекты, равные им по величине, — таково мнение [вайбхашиков].*

Количество атомов органа [обоняния] равно количеству атомов объекта, и, соединяясь вместе [в акте восприятия], они порождают сознание. Для органов зрения и слуха [такая] закономерность не установлена.

Иногда [количество атомов объекта] меньше, когда, [например], глаз видит кончик волоса, иногда — такое же, когда он (глаз) видит, [например], виноградину. Иногда оно больше, когда, например, прищуренный [глаз] видит большую гору. Точно так же и звук, когда орган слуха слышит комара, гром и т. д.

Что касается разума, то он нематериален, и поэтому проблема определения его величины не возникает.

— Каким же образом располагаются атомы органа зрения и других органов чувств?

— Атомы органа зрения располагаются по поверхности глазного яблока, как цветок дикого тмина. Они покрыты прозрачной пленкой и поэтому не рассеиваются. Другие, однако, считают, что [атомы органа зрения] расположены по всей глубине глазного яблока и не заслоняют друг друга, поскольку они прозрачны как хрусталь. Атомы органа слуха расположены внутри ушной раковины наподобие листа [березы]. Атомы органа обоняния расположены внутри ноздрей, как в стебле бамбука. Эти три органа чувств имеют концентрическое расположение [атомов].

Атомы органа вкуса [расположены] полумесяцем. В середине языка [остается пространство] шириной в кончик колоса, не занятое атомами органа вкуса, — таково мнение вайбхашиков.

Атомы органа осязания расположены по всему телу. [Расположение] атомов женского полового органа [по форме] напоминает барабан или сосуд, а мужского — большой палец.

В одних случаях все атомы органа зрения находятся в процессе функционирования, в других — они не функционируют, а иногда одна часть атомов функционирует, а другая — нет. То же самое [можно сказать] и об атомах остальных органов чувств, вплоть до органа вкуса.

Что касается атомов органа осязания, то все они не могут действовать [одновременно]. К примеру, у [существ], заключенных в огненный ад, бесчисленное количество атомов органов осязания не функционирует, [так как если бы] все [атомы действовали одновременно], порождая чувственное сознание, то их тела распались бы на части.

Кроме того, атом органа чувств и атом объекта в отдельности не порождают сознание. Пять видов чувственного сознания [возникают], имея в качестве опоры и объекта только скопления [атомов]. Поэтому [единичный] атом невоспринимаем.

— Выше уже говорилось о шести классах сознания — зрительном и т. д., кончая ментальным. [Спрашивается]; если объекты первых пяти существуют одновременно с ними (классами сознания), а объекты последнего [класса] существуют в трех формах времени, [то нельзя ли сказать] то же самое и об их опорах?

— Нет, нельзя.

Опора последнего [класса] — прошедшее.

Опора ментального сознания — разум, [то есть сознание], исчезнувшее в предыдущий момент.

[Опоры] пяти [классов чувственного сознания] возникают так же и одновременно[1] с ними.

Слово *так же* [показывает, что опорой может быть и] прошедшее. Таким образом, опора зрительного сознания — это возникающий одновременно со [зрительным] сознанием орган зрения; ...опора осязательного сознания — тело [как орган осязания]. Прошедшая опора пяти классов чувственного сознания — разум. Чувственное сознание, следовательно, имеет две опоры — [соответствующий орган чувства и разум]. Поэтому и говорится: «То, что выступает опорой зрительного сознания, является его непосредственно предшествующим и однородным условием».

[Применительно к зрительному сознанию следует различать] четыре условия: 1) орган зрения, [который служит опорой зрительного сознания]; 2) относящиеся к дхармическому классу явления сознания, которые только что перестали существовать; 3) разум, только что прекративший [актуальное] существование; 4) дхармы, не относящиеся к определенным выше.

То же самое следует различать и в отношении остальных органов чувств, включая орган осязания.

Что касается ментального сознания, то к нему относится [только] первая часть [приведенного выше] высказывания: то, что представляет его опору, является также и его предшествующим условием. Однако то, что является его однородным и предшествующим условием, не может служить его опорой — [это] явления сознания, переставшие существовать в предыдущий момент [и относящиеся] к классу дхармических элементов.

— Почему опорой сознания считаются [только] орган зрения и другие [органы чувств], но не цвет-форма и прочие [объекты], хотя возникновение сознания зависит как от тех, так и от других?

45. *Орган зрения и другие [органы чувств называются] опорой сознания потому, что с изменением состояния органа изменяется и сознание.*

[Это] — правило[1] для классов элементов. С изменением органа зрения и других [органов чувств] изменяются и [соответствующие виды] чувственного сознания. [Так, зрительное сознание] зависит от того, в каком состоянии находится орган зрения: здоровый он или больной, сильный или слабый. Оно, однако, не изменяется при изменении цвета-

формы и т. д. Отсюда следует, что опорой сознания служат имено органы чувств, от которых это сознание полностью зависит, но не цвет-форма и прочее.

— Далее, почему сознание, которое познает цвет-форму и прочее, называется «зрительным сознанием» и т. д., кончая «ментальным сознанием», а не «сознанием цвета-формы» и т. д., кончая «сознанием дхарм»?

— Поскольку орган зрения и другие [органы чувств] являются опорами этих [шести классов сознания], то

по этой причине, [а также] благодаря своей специфичности[1] *[соответствующий вид] сознания определяется по соответствующему органу чувства.*

— Что такое *специфичность [сознания]*?

— Орган зрения [одного индивида] не может быть опорой сознания другого [индивида]. Что касается цвета-формы, то она выступает объектом как ментального, так и зрительного сознания [любого индивида]. То же самое можно сказать [и об остальных органах чувств], включая орган зрения.

Поэтому сознание определяется не по объектам — цвету-форме и прочему, а по соответствующему органу чувства, поскольку именно он служит опорой сознания и обусловливает его специфичность. Так, например, [говорят]: «звук барабана», «росток проса», [а не «звук палочки» или «росток поля»].

Далее, [можно ли считать, что] в том случае, когда орган зрения, расположенный в теле [живого существа], видит цвета-формы, тело, орган зрения, объект и сознание относятся к одному и тому же уровню существования, или же они относятся к различным уровням?

[Автор] говорит, что все они могут различаться [по уровням существования].

Когда тот, кто рожден в чувственном мире, видит посредством своего органа зрения цвета-формы [этого мира], то все они принадлежат к одному и тому же уровню существования. [В том случае, когда индивид] видит цвета-формы [чувственного мира] посредством органа зрения первой ступени йогического сосредоточения, то его тело и [воспринимаемые] объекты относятся к чувственному миру, а [зрительное] сознание и орган зрения — к первой ступени сосредоточения. Если же он видит цвета-формы первой ступени йогического сосредоточения, то все три, [то есть орган зрения, объект и сознание], относятся к этой же ступени, [а тело — к чувственному миру]. Когда орган зрения второй ступени йогического сосредоточения видит свои цвета-формы, то тело и объекты принадлежат к чувственному миру, орган зрения относится ко второй ступени йогического сосредоточения, а [зрительное] сознание — к первой.

[Если этот же самый орган зрения] видит объекты второй ступени йогического сосредоточения, то в этом случае сам орган и объекты относятся к этой же ступени сосредоточения, тело — к чувственному миру, а сознание — к первой ступени йогического сосредоточения.

Аналогичным образом следует рассматривать и те случаи, когда орган зрения, относящийся к третьей или четвертой ступеням йогического сосредоточения, видит цвета-формы, принадлежащие к той же или к предшествующим ступеням сосредоточения.

Когда [индивид], рожденный на первой ступени йогического сосредоточения, видит посредством своего органа зрения свои объекты, [то в этом случае] все, [то есть тело, орган зрения, объекты и сознание], принадлежат к этой же ступени.

[Если орган зрения] видит объекты предшествующей [сферы существования], то к первой ступени йогического сосредоточения принадлежат [тело, орган зрения и сознание]. Когда орган зрения второй ступени йогического сосредоточения видит свои объекты, то три — [тело, сознание и объект] — относятся к первой ступени йогического сосредоточения, а орган зрения — ко второй. [Если же этот орган зрения] видит объекты чувственного мира, то тело и сознание принадлежат к своей сфере существования, [то есть к первой ступени йогического сосредоточения], объекты — к предшествующей сфере, а орган зрения — ко второй ступени йогического сосредоточения. [Когда орган зрения] видит объекты второй ступени сосредоточения, то сам орган зрения и объекты принадлежат к этой же ступени, а остальные — к первой ступени йогического сосредоточения. Подобным же образом следует рассматривать случаи, когда орган зрения принадлежит к третьей ступени йогического сосредоточения.

В аналогичной последовательности рассматриваются [случаи, когда существа], рожденные на второй, третьей и четвертой ступенях йогического сосредоточения, видят посредством органа зрения той же или других ступеней цвета-формы, принадлежащие к своей или к другим сферам существования.

В этой связи устанавливается следующая закономерность:

46. [По уровню существования] орган зрения не ниже, чем тело.

Тело, орган зрения и его объекты могут принадлежать к пяти уровням существования: к чувственному миру и другим [ступеням], до четвертой ступени йогического сосредоточения включительно.

Что касается зрительного сознания, то оно существует [только] на двух уровнях: в чувственном мире и на первой ступени йогического сосредоточения.

Орган зрения может принадлежать к тому же или к более высокому уровню существования, чем тело, но не к более низкому.

Объект зрительного сознания принадлежит к тому же самому или к более низкому уровню существования, чем орган зрения.

Объект не выше, чем орган зрения.

Объект, принадлежащий к более высокому уровню существования, никогда не может быть увиден органом зрения низшего уровня.

[Зрительное] сознание — также.

Оно, подобно [своему] объекту, не выше, чем орган зрения.

Его объект, а также оба они [вместе] относительно тела [могут принадлежать] к разным [уровням существования].

[Словом] *его* [здесь обозначается] упомянутое перед этим зрительное сознание, объект которого может принадлежать к более высокому, к более низкому или к тому же самому уровню существования. Оба они, [то есть и объект, и зрительное сознание], относительно тела также [могут принадлежать к разным уровням существования].

47. То же самое [относится] к органу слуха.

По аналогии с органом зрения, который был подробно описан выше, нужно рассматривать и орган слуха.

[По уровню существования] орган слуха не ниже, чем тело.
Звук не выше, чем орган слуха; сознание — также.
Его объект, а также оба они относительно тела
[могут принадлежать] к разным [уровням существования] —

так это следует представить в полном виде.

Все, [связанное] с тремя [другими органами чувств], принадлежит к собственному уровню существования.

Тело, объект и сознание в связи соответственно с органами обоняния, вкуса и осязания принадлежат к собственному уровню существования [данного индивида].

Сформулировав, таким образом, общее правило, [автор] вводит ограничение с целью его конкретизации:

Осязательное сознание принадлежит либо к собственному уровню существования, либо к более низкому.

Тело, орган осязания и его объекты всегда принадлежат к собственному уровню существования [индивида]. Что касается осязательного соз-

нания, то в одних случаях оно принадлежит к собственному уровню существования, как, например, у тех, кто родился в чувственном мире или на первой ступени йогического сосредоточения, а в других [случаях] оно принадлежит к более низким уровням, например, у тех, кто родился на второй и последующих ступенях йогического сосредоточения.

Для разума [подобная закономерность] не установлена.

Иногда разум принадлежит к тому же самому уровню существования, что и тело, ментальное сознание и дхармы, иногда — к более высокому или более низким уровням.

Когда тело принадлежит к [одному из] пяти уровней существования, разум и прочее существуют на всех эти уровнях в зависимости от времени пребывания в йогическом сосредоточении и рождения [на соответствующем уровне].

Подробно это будет разъяснено в разделе «Учение о ступенях сосредоточения» «Энциклопедии [Абхидхармы]». Здесь же мы не будем касаться этой проблемы, чтобы избежать чрезмерной перегруженности изложения, [поскольку] труд слишком велик, а пользы от него немного.

[На этом] дополнительные разъяснения закончены.

Теперь рассмотрим следующее. При наличии восемнадцати классов элементов и шести [видов] сознания каким [из видов сознания] можно познать каждый [из этих классов]?

48. Пять внешних [классов элементов] познаются двумя [видами сознания].

Классы цвета-формы, звука, запаха, вкуса и осязаемого, воспринятые[1] через посредство соответственно зрительного, слухового, обонятельного, вкусового и осязательного сознаний, познаются[2] ментальным сознанием. Таким образом, каждый из этих [пяти классов объектов] познается двумя [видами] сознания.

Остальные тринадцать [классов элементов] познаются только ментальным сознанием, поскольку они не являются объектами пяти [видов чувственного] сознания, — так установлено.

— Сколько классов из этих восемнадцати — вечные, сколько — невечные?

— Ни один из классов элементов целиком не является вечным, однако

абсолютные дхармы вечны.

Поэтому часть дхармического класса вечна, остальные же классы невечны.

— Какие из них суть психические способности[3], какие — неспособности?

Часть дхармического [класса] и [те] двенадцать, которые считаются внутренними, — психические способности.

В сутре перечисляются двадцать две психические способности: органы зрения, слуха, обоняния, вкуса, осязания и разума, женский и мужской половые органы, жизнеспособность, способность удовольствия, способность страдания, способность удовлетворения, способность неудовлетворения, способность беспристрастности, способность веры, способность энергии, способность памяти, способность йогического сосредоточения, способность различающего постижения, способность познавать еще не познанное, способность глубинного знания и способность совершенного знания.

Однако абхидхармисты, оставляя в стороне классификацию по шести источникам сознания, называют разум сразу после жизнеспособности в силу его направленности на объект.

Здесь часть дхармического [класса упоминается] потому, что одиннадцать психических способностей — жизнеспособность и прочее, а также некоторые из компонентов трех [последних способностей] составляют часть дхармического класса элементов.

Из двенадцати внутренних [классов элементов] пять — орган зрения и другие [органы] — названы собственными именами; семь классов сознания представляют разум, а женский и мужской половые органы относятся к классу органов осязания — об этом будет сказано ниже.

Остальные пять классов элементов и часть дхармического класса психическими способностями не являются.

Первый раздел комментария к «Энциклопедии Абхидхармы», называемый «Учение о классах элементов», закончен.

КОММЕНТАРИЙ

1.1. *Бхагавану Будде* — Buddhaṃ bhagavantam. Как и в палийской традиции, bhagavan — стандартный эпитет Будды; Тибетские лотсавы (ученые-переводчики) трактуют его как «победоносно вышедший из пределы [сансары]». См. также [BHSD, с. 405].

Согласно Яшомитре, комментаторы Винаи (vinaya-vibhāšakārāḥ) выделяли четыре персонологических типа: 1) Будда, не являющийся Бхагаваном, т. е. Пратьекабудда, достигший просветления посредством собственных усилий (svayambhū), но не следующий практике парамит: великодушия и т. д. (подробно см. [Dutt, 1930, с. 259 — 263; JOL, гл. 11 — 17]); 2) Бхагаван, не являющийся Буддой, т. е. бодхисаттва в последнем рождении, следующий практике парамит, но не вошедший в состояние наивысшего просветления (anabhisaṃbuddhatva); 3) Будда Бхагаван; 4) обычный человек (pṛthagjana), «стоящий вне пути», т. е. Дхармы как учения Будды. См. [Vyā., с. 3].

Замечание Яшомитры весьма интересно в чисто историческом плане, поскольку оно отражает переходный этап в формировании буддийской персонологии, когда в традиционную хинаянскую схему был включен Бхагаван как бодхисаттва махаяны.

1.2. *В действительности* — bhūtārham, употребляется здесь в значении yathārthajñāna. Yathārtham — ключевое слово (термин) автокомментария, синонимично yathābhūtam (букв. «как есть», «в соответствии с действительностью»), которое часто выступает в текстах доктринального уровня в значении «истина» или «истинное знание». Ср., например, высказывание в *Дигханикае*: yathābhūtam pajānati («Он познает [существующее] как оно есть»), т. е. познание вещей, как они существуют в объективной действительности, является истинным познанием. В этом смысле такого рода познание составляет одну из функций prajñā — «мудрости» (о техническом значении этого фундаментального понятия буддийской философии см. примеч. 2.1).

Ориентация на познание по типу yathārtha не является специфически буддийской — это ориентация характерна практически для всех религиозно-философских систем древней и раннесредневековой Индии. Видение вещей та-

кими, каковы они есть — состояние, достигавшееся посредством долголетней йогической практики, цель которой — полностью устранить субъективную личностную установку. Однако ориентация на устранение субъективности не может рассматриваться как чисто гносеологическая, поскольку она связана в первую очередь с реализацией религиозной прагматики — идеала мокши (mokṣa) в ортодоксальных системах и нирваны в системах неортодоксальных. Отсюда видение вещей такими, каковы они есть, выступает важнейшей предикацией продвинутого последователя религиозной докторины. Этот доктринальный аспект в интерпретации термина yathārtham (yathābhūtam) подвергся тенденциозной гиперболизации в рамках современного традиционалистского подхода. Традиционалисты не признают за философским дискурсом относительно автономности и вследствие этого не отчленяют когнитивный аспект семантики термина yathārtham от ценностного. Между тем при интерпретирующем историко-философском подходе весьма важно вычленить именно когнитивную функцию ориентации на познание по типу yathārtham, так как она вводит требования объективности как критерия истинности в познании и поведении.

1.3. *Средства преодоления* — pratipakṣa, Яшомитра интерпретирует этот термин как «обретение благородного пути» (āryamārgalābha), на котором полностью устраняется аффективность (см. примеч. 3.4) и достигается знание, совершенно не подверженное ее притоку. См. [Vyā, с. 4; AKB, V, 60].

Более развернутое толкование термина pratipakṣa приводит Асанга уже в махаянской абхидхармистской традиции: «Средства преодоления — четырех видов: неприятие (vidūṣaṇā), оставление (prahāṇa), поддержка (ādhāra) и удаление (dūribhāva). Эти четыре вида называются практикованием средства преодоления (pratipakṣabhāvanā).

— Что такое средство преодоления как неприятие?

— Это видение всех дурных последствий для причинно-обусловленных дхарм с притоком аффектов.

— Что такое средство преодоления, как оставление?

— Это путь подготовки (prayogamārga), успешное прохождение которого открывает «беспрепятственный» путь (ānantaryamārga).

— Что такое средство преодоления как поддержка?

— Это путь освобождения (vimuktimārga).

— Что такое средство преодоления как удаление?

— Это особый путь (viśeṣamārga), отличающийся от всех предыдущих путей» (см. [Asm., с. 116; AKB, VI, 65; Guenther, 1957, с. 327]).

Введение логико-семантической переменной pratipakṣa в текст автокомментария Васубандху представляет собой прямое указание на психологический уровень, предполагающее, что религиозная прагматика системы может быть реализована только посредством индивидуальной практики йогического сосредоточения (bhāvanā). Асанга и Яшомитра еще более специфицируют это указание, соотнося его с конкретными этапами «прохождения пути».

1.4. *Полностью и навсегда рассеял всякую тьму* — sarvathāsarvahatāndhakāraḥ. Подробно о толковании этой композиты (сложного слова) см. [Vyā., с. 3 — 4].

Здесь sarvathā — «полностью», «раз навсегда», (см. [Mvb., с. 142]); andhakāra — «тьма, темнота» истолковывается Васубандху как «отсутствие знания».

1.5. *Пратьекабудда* — pratyekabuddha (см. 1.1.); шравака — šrāvaka, от корня šru — слушать. О значении этих терминов см. (Conze, 1962, с. 166 — 170).

1.6. *Загрязненное неведение* — kliṣṭa saṃmoha. Согласно буддийской доктрине, пратьекабудды и шраваки освободились от загрязненного, т. е. аффективно-окрашенного неведения (см. примеч. 3.4), устранив эмоциональный компонент восприятия, однако они все еще обладают неаффективным неведением (akliṣṭam ajñānam). См. [Vyā., с. 4 — 5].

1.7. *Живые существа* — jagat.

В данном контексте jagat является синонимом термина sattva-loka [Vyā., с. 6] в значении «мир как совокупность живых существ» — jaṅgama, см. [AKB, III, 1 — 44], а не bhājana-loka (букв. «мир-вместилище», интерпретируемый часто как sthāvara, «без движения», ср. [Mhvt., 3, с. 458]) буддийской психокосмической системы.

1.8. *Сансара* — saṃsāra. Это ключевое слово, обозначающее одну из базисных идеологем древнеиндийской культуры, образовано от saṃ+sṛ в значении «проходить через ряд последовательных состояний»; отсюда производные значения термина — «трансмиграция», «мир рождения и смерти», «цикл существований», «феноменальное бытие» и т. д., принятые в буддологической литературе. В канонических текстах (ср., однако, [Vsm., с. 525] термин saṃsāra часто определяется как anavarāgra, букв. «без начала и конца». — См. [BHSD, с. 11]. Как дескриптор saṃsāra в техническом значении этот апофатический термин восходит к паллийскому anamatagga — «то, начало которого неизвестно» (ср. [Mvṛ., с. 218]: pūrvakotir na prajñāyata). В санскритизированной форме anamatta перешло в anavara (см. [Bapat, 1956, с. 234 — 235]. В значении «безначальное и бесконечное» этот термин зафиксирован у Нагарджуны: saṃsāro 'navarāgro hi nāsyādir nāpi paścimam [MMK, XI, 1].

1.9. *Учитель истины* — yathārthaśāstā.

1.10. *А не в противоречии с ним* — aviparītam.

1.11. *Сверхъестественные способности или дарование* [особой] *милости* — ṛddhivarapradāna.

Согласно толкованию Яшомитры, Бхагаван достигает своих целей, не прибегая к сверхъестественным способностям (ṛddhi, о значении термина см. [AKB, VII, 48]), как Вишну, и не даруя своего благорасположения, как Махешвара. См. [Vyā., с. 7].

В «Энциклопедии Абхидхармы» подчеркивается, что с точки зрения доктрины будды могут обнаруживать свои сверхъестественные способности для привлечения последователей Дхармы, но освобождение живых существ от сансарного бытия достигается только изложением учения о преодолении аффективности. См. [AKB, VII, 47].

2.1. *Мудрость* — prajñā.

В узком смысле prajñā — 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 (prajñā и jñāna) проходят через все пласты буддийской куль-

туры, и их семантика на диахронном срезе остается относительно неизменной, поскольку отражает сущностную установку буддийского миросозерцания. 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 ñāna 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, 1, 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 имплицируется функция prajñā, тогда как в праджняпарамитском направлении prajñā рассматривается как высшая «практика», включающая оба аспекта — как собственно prajñā, так и jñāna. В противоположность логико-дискурсивному подходу абхидхармистов подход в махаянском буддизме может быть назван «прагматическим». Prajñā *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 parārthasaṃpatti, 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 аналитического метода, выступает непосредственным преемником *Праджняпарамиты* в развитии махаянской прагматики.

Согласно определению Васубандху, prajñā — это постижение (различение — pravicaya) 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 [Vyā., с. 127]. Асанга также принимает это определение, добавляя, что функция мудрости — устранение сомнений (saṃśaya) [Asm., с. 6].

2.2. *Чистая* — amāla, т. е. незагрязненная; здесь в терминологическом значении «не подверженная притоку аффектов» (anāsrava).

2.3. В тексте букв., «вместе с сопровождением» (sānucara).

«Сопровождением» здесь называются пять чистых групп, сосуществующих с чистой мудростью, т. е. с Абхидхармой в абсолютном смысле (см. с. 193).

2.4. В хинаянской психологии мудрость (prajñā) есть определенная функция сознания (caitta, или caitasika), актуализирующаяся в ситуации различения дхарм [Vyā, с. 8], т. е. «различающее постижение» становится в этом случае цен-

тральной функцией сознания. Данное состояние сопровождается соответствующим преобразованием пяти групп, описывающих психосоматическую организацию индивида.

2.5. *Загрязненная* — sāsrava, здесь в значении «с притоком аффектов». Подробнее см. примеч. 4.1.

2.6. *Мудрость, обусловленная слушанием, размышлением и йогическим сосредоточением* — šrutacintābhāvanāmaya prajñā.

Эта мудрость или, точнее, три модальности мудрости «с притоком аффектов» определяются Васубандху в шестом разделе «Энциклопедии Абхидхармы» — «Учение о пути и личности»: «Мудрость, обусловленная слушанием, имеет в качестве объекта имя (nāma, здесь — «обозначающее», т. е. слово, связанное со значением объекта. О семантической концепции абхидхармистов подробно см. [Рудой, 1981]), — 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]. См. также [Asm., с. 105].

2.7. В санскритском оригинале здесь saṃbhāra в значении материального, т. е. словесного выражения. Ср. определение шастры у Васубандху как того, что служит наставлению учеников [AKB, I.1.].

2.8. *Дхарма есть носитель собственной сущности* — svalakṣaṇadhāraṇāddharmaḥ.

Подробно об интерпретации определения дхармы как центрального понятия буддийской философии, см. с. 71—72 настоящей работы, а также в кн. [Stcherbatsky, 1923; Conze, 1962, с. 92 — 106].

2.9. *Ачарья* — ācārya, т. е. Учитель Васубандху.

3.1. *Различение дхарм* — dharmāṇāṃ pravicaya — букв. «отбор дхарм», буддийская дефиниция термина prajñā. Ср. [Msā., XVI, 28].

3.2. *Радикальное средство* — abhyupāya. В хинаянской Абхидхарме это ключевое слово является логико-семантической переменной, описывающей определенную функцию сознания (prajñā), и не несет самостоятельной терминологической нагрузки, как, например, в текстах махаяны. Там оно имеет значение «нравственно положительное действие», т. е. тип поведения, обусловленный знанием «действительного положения вещей» (yathābhūtam), причем предполагается, что знание и поведение составляют неразрывное единство.

3.3. *Устранение* — upašānti (букв. «умиротворение»).

3.4. *Аффекты* — kleša (букв. «мучение», «боль», от глагола kliš — «причинять боль, мучение; доставлять беспокойство; приводить в возмущенное, возбужденное состояние»). Kleša — одно из фундаментальных понятий буддийской доктрины, выступающее 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 ок-

ружающий мир в непосредственном соотнесении 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 сансарное бытие, т. е. как «неблагое сознание» (akušalacitta), или «неблагая установка».

В буддологических исследованиях термин kleša обычно переводится как «страсть» или «загрязнение», что в строгом смысле не вполне удовлетворительно.

Передача термина kleša словом «загрязнение» характерна для последователей так называемого филологического подхода и обусловлена этимологическим значением корня kliš («пачкать, загрязнять»). Однако поскольку религиозно-прагматическая направленность системы предполагает трансформацию сознания, включающую в качестве основного фактора освобождение сознания от эмоциональной окрашенности, то собственно эмоциональность рассматривается в системе не только в функциональном аспекте как процесс загрязнения, но прежде всего содержательно — какие именно дхармы подвержены притоку эмоциональности и что именно эта эмоциональность собой представляет. Слово «загрязнение» отражает лишь функциональный аспект и поэтому передает актуальную семантику термина kleša весьма неполно. Здесь смешиваются два аспекта функционирования «неблагого» (т. е. «неблагоприятного» с кармической точки зрения) сознания: его данное конкретное состояние (rāga, moha, dveṣa и т. д.) и общая тенденция сохранения этого состояния (āsrava). Оба термина синонимичны только в том смысле (см. [AKB, V, 40; Asm., с. 71], что они описывают одновременно и состояние, и тенденцию к сохранению «неблагого» сознания, которые следует элиминировать (heya, ср. [AKB, I, 40]).

Слово «страсть» тем более неудовлетворительно, так как в традиционном списке абхидхармистов имеется специальный термин rāga, собственно и обозначающий «страсть». Следовательно, передача термина kleša словом «страсть» приводит к необоснованной семантической редукции.

Согласно методологии перевода, разработанной в отечественной 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 kleša является ключевым в концепции «неблагого» — эгоцентрированного — сознания. Он описывает предельно широкий круг состояний как психосоматического, так и собственно психического возбуждения, возникающего при соотнесении результатов психических процессов с иллюзорным ядром личности, с Я. Иными словами, kleša в самом общем виде есть реакция принятия либо отвержения.

Операциональное определение этого фундаментального понятия буддийской психологии можно найти у Асанги: «— Что является признаком kleša? — Если возникающая дхарма характеризуется свойством возбуждения (aprašānta) и ее возникновение приводит организм и сознание (букв. «телесный и психический континуум») в возбужденное, возмущенное состояние, то это и есть признак kleša» [Asm., с. 46].

Kleša, таким образом, всегда актуально указывают на присутствие «неблагого» (akušala) сознания.

И абхидхармисты (вайбхашики), и саутрантики полагали в качестве причины kleša наличие иллюзии Я, т. е. иллюзии субстанциальной статичной психики. Согласно комментаторской традиции, источник kleša никогда не лежит во внешнем мире, поскольку в противном случае kleša были бы свойственны даже высокопродвинутым адептам. Строго семантическое содержание психических процессов, т. е. отражение внешнего мира в психике, лишено kleša. Kleša возникают только при сопоставлении этих содержаний с личной Я-концепцией (upādāna). Поэтому kleša есть функция «неблагого» сознания.

На основании изложенной выше концепции kleša 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 kleša.

3.5. Сжатое и в то же время достаточно эксплицитное изложение общебуддийской теории круговорота бытия приводит Стхирамати в своем комментарии к одному из базовых текстов виджнянавады — *Triṃšikāvijñapti*:

«Деятельность (karma) и аффективность — вот причины сансары, причем аффекты — главная причина.

Благодаря определяющему воздействию аффектов деятельность способна породить новое существование (punarbhavākṣepa), и иначе не может быть (nānyathā). Поэтому аффекты поистине и являются тем корнем, из которого развертывается сансара, так как они — ее главная причина. Следовательно, прекращение круговорота бытия достигается только при их устранении (prahīṇeṣu), 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 (bījāvasthā). Нельзя, *однако, согласиться с тем, что аффекты могут быть устранены в своем актуальном* (проявленном) состоянии или же находясь на пути к устранению (prahāṇamārgasthāyin), [поскольку это противоречит опыту]. Точно так же они не устраняются и в своей потенциальности, так как в этом случае помимо противоядия (pratipakṣa) [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 (pratipakṣacitta), 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 возмож-

ность аффективных проявлений, прекращение круговорота бытия недостижимо.

Поэтому и постулируется наличие фундаментального сознания, которое подвергается воздействию (bhāvyate) базисных и вторичных аффектов (klešopakleša), сосуществующих [т. е. проявляющихся одновременно] с сознанием, отличным от фундаментального. [Оно-то] и служит питательный средой для накопления потенциальной энергии аффектов (bījapuṣṭyādānatā).

Когда благодаря некоторому специфическому фактору в непрерывном потоке состояний, [представляющем каждого отдельного эмпирического "индивида"], следы прежнего опыта подвергаются достаточно сильному стимулированию (vāsanāvṛttilabhe), 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 (sopadhišeṣo nirvāṇadhātu), так как благодаря полному преобразованию субстрата (т. е. фундаментального сознания — āšrayaparāvṛtti, см. [Tvb., с. 44], а также [Takasaki, 1966, с. 42 — 45]) аффекты больше не возникают. А при исчерпании существования, обусловленного прежней деятельностью, достигается конечная нирвана (nirupadhišeṣo nirvāṇadhātu), так как новое рожденне уже не может произойти. И хотя деятельность еще может продолжаться, она больше не порождает новое существование, поскольку благодаря устранению аффектов отсутствует его главная содействующая причина (sahakārikāraṇa).

Так происходит непрерывное развертывание и прекращение круговорота бытия при наличии фундаментального сознания, и иначе не может быть» [Tvb., с. 38 — 39].

3.6. *Океан сансары* — bhavārṇava. В этом контексте, как указывает Яшомитра, bhava («существование») выступает синонимом «сансары»: bhavaḥ saṃsāra ity ekārthaḥ. И далее у Яшомитры: «Бытие подобно океану, ибо живые существа тонут в нем» [Vyā., с. 11].

3.7. В санскр. тексте здесь семантическая частица kila, которая имеет у Васубандху строго фиксированное значение. Это становится очевидным из разъяснения Яшомитры, согласно которому частица kila — 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 концепции валидны, поскольку они не освящены доктринальным авторитетом (см. [Vyā., с. 11, 57]).

Подробно о лексических значениях kila в санскр. шастрах см. [Emeneau, 1969, с. 244 — 256].

3.8. *Учителем* — šāstrā (инструментальный падеж от šāstṛ).

3.9. *Уданаварга* санскр. традиции соответствует палийской *Дхаммападе*, а ее редактирование приписывается Дхарматрате (см. [de la Vallée Poussin, 1912, с. 311 — 330; Mukherjee, 1935, с. 731 — 760]). *Udāna* («вдохновенное высказывание») — один из 9 или 12 разделов раннебуддийской литературы, традиционно выделяемых в период, предшествующий письменной фиксации канонического корпуса. В палийском каноне *Удана* включена в третий раздел *Кхуддаканикаи* (подробно см. [Lamotte, 1958, с. 158, 172, 178]).

4.1. *С притоком* — sāsrava; *без притока* — anāsrava.

Первый термин образован от ā + sru в значении «вытекать» или «течь по направлению к...».

В абхидхармистской психологии термин āsrava обозначает естественную тенденцию к самовоспроизведению типа сознания, точнее, психики индивида, полностью детерминированную аффективностью его эмоционально-чувственного тона, темперамента или характера. Этот термин описывает направление и динамику потока сознания (pravāha), узловыми элементами которого выступают конкретные kleša. Соответственно термин anāsrava обозначает противоположную тенденцию к устранению аффектов 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 словом āsrava обозначалось «вытекание» страстей (пал. kilesa), существующих в сознании «непросветленного индивида», а соединение их с объектами внешнего мира. См. [EB, 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 психологического 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 ви́дения [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» (ašaikṣī), 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 (višeṣa). Подробно об этом см. [AKB, VI, 65; 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 ви́дение вещей «так, как они существуют в действительности» (yathābhūtam). О психологической 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 (paryavasthāna), либо присутствуют в психике индивида латентно, как потенциальности. В последнем случае они выступают как диспозиции к определенным типам вербального, ментального и телесного поведения (anušaya). См. [AKB, V, 1].

Термин anušaya образован от корня šī (šaya) — «лежать» — и означает буквально «жить вместе», «примыкать», «прилипать». Это последнее значение и передается глагольной формой samanušerate 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 устранения (nirodha) причинно-обусловленной зависимости и акашу (ākāša, см. Введ.). 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 аффективности, деятельности и становления (см. [Mvṛ., 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 (aprādurbhāva). 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» логико-дискурсивный 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. [de la Vallée Poussin, 1925; Stcherbatsky, 1927; Dutt, 1930, с. 129 — 204].

5.2. *Акаша и два уничтожения* — ākāšam dvau nirodhau ca.

Согласно AKB, вайбхашики с самого начала включали в категорию необусловленного три дхармы: прекращение потока обусловленных дхарм посредством знания (pratisaṃkhyānirodha), прекращение не посредством знания (apratisaṃkhyānirodha) и акашу (ākāša). 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 aniñjya (см. [Bareau, 1955, с. 185]), что может быть осмыслено как отсутствие лабильности в сфере психики, а предшественники философских школ махаяны — дхарму saṃjñāveditanirodha (см. [Siddhi, с. 678]), т. е. специфическое прекращение деятельности групп понятийности и чувствований.

5.3. *Отсутствие противодействия* — anāvṛti.

Логико-семантическая переменная anāvṛti, согласно абхидхармистам, выступает в качестве дескриптора родовой характеристики дхармы акаша: ее собственная природа (svabhāva, букв. «своебытие») реализуется через непрепятствование движению материи (rūpasya gati).

6.1. *Разобщение* — visaṃyoga.

Разобщение, или разъединение, с причинно-обусловленными дхармами, подверженными притоку аффектов, есть прекращение (nirodha) их существования, устранение их из данной конфигурации, структурирующей индивидуальную психосоматическую целостность (saṃtāna). Это разобщение представляет собой отдельную дхарму, прекращающую влияние эмпирической причинности и не подверженную действию закона причинно-зависимого возникновения (см. [AKB, II, 57]).

6.2. *Прекращение посредством знания* — pratisaṃkhyānirodha.

Согласно психологической концепции вайбхашиков, такое «прекращение» может быть реализовано только посредством знания Благородных истин, достигаемого на «пути ви́дения». 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. [Vyā, с. 16]).

6.3. Васубандху вводит это пояснение потому, что в ключевом слове (термине) pratisaṃkhyānirodha, представляющем композиту, опущен средний компонент prāpya (букв. «должное быть полученным»), и дает стандартный пример: goratha вместо goyuktaratha.

6.4. В санскр. оригинале: yāvanti hi saṃyogadravyāni tāvanti visaṃyogadravyāni. Здесь «объектами соединения» называются реальные психосоматические состояния, связанные с притоком аффектов (sāsrava).

6.5. Подробно см. карику 40 и автокомментарий к ней, а также [Vyā., с. 80 — 81].

6.6. *Тождественная причина* — sabhāgahetu.

Здесь имеется в виду, что прекращение потока дхарм посредством знания, как синоним нирваны (asaṃskṛta) по определению, не подвержено действию закона причинно-зависимого 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; AKB, II, 49 — 55].

6.7. *Прекращение не посредством знания* — apratisaṃkhyānirodha — второй вид необусловленного (asaṃskṛta), т. е. дхарма, представляющая абсолютное препятствие (atyantavighna) для появления в данном психосоматическом наборе будущих дхарм, подверженных притоку аффектов. Как подчеркивает Васубандху, такое «прекращение» достигается не посредством знания (pratisaṃkhyā), а из-за неполноты условий (pratyayavaikalyāt), реализуемой только на психотехническом уровне системы. О двух видах «прекращения», а также об «прекращении, обусловленном непостоянством» (anityatā-nirodha), подробно см. [Nyāya-Tarkatīrtha, 1956, с. 254 — 260].

6.8. О принципах, лежащих в основе этой «четырехальтернативной» классификации см. [L'AK, I, с. 10 — 11, примеч. 3].

7.1. Как уже отмечалось во Введении, динамическая концепция индивидуальной психосоматической 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 явления подвергались детальной классификации. В буддийской канонической литературе наиболее распространены три освященных доктриной типа классификации дхарм: по группа 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), чувствований (vedanā), понятий (saṃjñā), формирующих факторов (saṃskāra) и сознания (vijñāna).

7.2. В санскр. 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 единственно причиной (см. [AKB, II, 64]), в потоке эмпирического бытия все взаимосвязано.

Разъясняя этот тип буддийского детерминизма, 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» [Vyā., с. 20]. В плане философского дискурса это раскрывает доктринальное положение о том, что причинно-обусловленные (saṃskṛta) дхармы возникают и существуют постольку, поскольку человеческий организм и психика подчинены в своем функционировании закону причинно-зависимого возникновения.

7.3. *Родовая характеристика* — jātīyatva.

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 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-jātīyatvāt svalakṣaṇa-sādṛṣyatvāt) [Vyā., с. 20], т. е. нет такой дхармы, которая называлась бы «родовая характеристика»; это лишь категория интерпретации (prajñapti), а не отдельная онтологическая реальность (dravya). В системе вайбхашики родовая характеристика рассматривается как отдельная дхарма, специфицирующая единичные и общие свойства (sva-sāmānya-lakṣaṇatva). См. также примеч. 19.1.

7.4. *Формы времени* — adhvānaḥ.

Adhvan в терминологическом значении психологического времени вводится уже в *Джнянапрастхане*, фундаментальном тексте санскритской канонической

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 adhvan? — Этим термином обозначаются saṃskārāḥ (т. е. все причинно-обусловливающие дхармы)» [Takakusu, 1904, с. 92].

Трактовка adhvan как психологического модуса времени получает завершенную форму у Васубандху [AKB, V, с. 24 — 26], а также у его оппонентов, принадлежащих к школе новой вайбхашики, — у Сангхабхадры, известного буддийского теоретика раннего средневековья (см. [Documents d'Abhidharma, 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 adhvan, ограничиваясь лишь его метафорическим описанием как отрезков пути. Подробнее о семантике этого термина см. [Рудой, 1973], а также с. 151.

7.5. Согласно абхидхармистской концепции, речь как высказывание (vākya) содержит имена (nāma), имеющие реальную опору (vastu) в эмпирической действительности. Следовательно, имена должны восприниматься в непосредственной связи с тем, что они обозначают (sārthaka). Эти положения «Энциклопедии Абхидхармы» необходимо рассматривать как принципиальную основу буддийского номинализма. Однако абхидхармистская лингвофилософская схема теснейшим образом связана с учением о дхармах, что выражается прежде всего в интерпретации причинно-обусловленных дхарм как эмпирической референции понятийного мышления, а следовательно, и высказывания. Связь имени со своей эмпирической опорой (vastu), т. е. слова со значением (см. [Vyā., с. 21]), зафиксирована уже на доктринальном 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 — viṣaya. Однако истинным или ложным является не содержание, а акт суждения, которым мы утверждаем или отрицаем актуальность объекта, соответствующего содержанию. Viṣaya — это интенциальный объект нашей мысли. В санскрите существует способ отличения этого интенциального 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 ком-

ментарии Яшомитра фиксирует пять значений термина vastu (см. [Vyā., с. 21 — 21]), обусловивших собой предметную область значения этой логико-семантической переменной.

8.1. *Группа привязанности* — upādāna-skandha.

В тексте автокомментария Васубандху не дает определения этого доктринального понятия. Ряд операциональных 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» (pṛthagjana) отождествлять под влияние 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* upādāna — это «схватывание намертво» (dālhagaham) и приписывание себе того, что может быть названо «личностью» (puggala), согласно доктрине, только метафорически (см. [Ath., II, 56 и III, 334]). В этом смысле термин upādāna можно трактовать как обозначение установки на эгоцентрацию.

Несколько иную интерпретацию этого термина мы встречаем в махаянских, главным образом виджнянавадинских, текстах. Так, согласно комментарию Стхирамати к «Тридцати стихам о только-сознавании», upādāna — это некоторая фиксированная кармическая предрасположенность (vāsanā), которая формирует тип мышления, дихотомизирующий реальность на внутренний и внешний миры [Tvb., 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 upādāna 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 часть связывается или даже непосредственно отождествляется с аффективностью, как это следует из автокомментария Васубандху к данной карике (см. также [Vyā., с. 23]).

Таким образом, термин upādāna в композите upādānaskandha обозначает пять групп (индивидуальный психосоматический комплекс) в их соотнесенности с эгоцентрированной аффективностью. В этом смысле upādāna может рассматриваться как синоним kleša. Отсюда следует, что группа привязанности, согласно метапсихологии Абхидхармы, ответственна и за возникновение эмоциональности как таковой, и за аффективную нестабильность психики.

8.2. *Конфликтные* — saraṇā.

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 общебуддийской доктрины трактуется обычно в буддологической литературе как «страдание» или «неудовлетворительность» («неудовлетворенность»). Подробнее о религиозно-идеологическом значении duḥkha и его специальной логико-дискурсивной интерпретации см. Введение, с. 65 — 68.

На наш взгляд удачнее было бы передавать duḥkha как «претерпевание», поскольку такой перевод более корректен в концептуальном отношении и исключает специфически иудейско-христианскую религиозно-ценностную коннотацию. Однако в данной работе мы сознательно придерживались прежней передачи, укоренившейся в научной буддологии, с целью избежать неизбежных разночтений.

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 duḥkhaṃ). 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 психосоматических состояний. «Мир живых существ» представляет собой, по сути, предметную область абхидхармистского психологического 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). И хотя такое толкование термина оригинала находит косвенное подтверждение и в комментарии Яшомитры (lujyate iti lokaḥ... [Vyā., с. 23], мы не склоны рассматривать глагольную форму lakṣyate как случайную ошибку переписчика рукописи. Определение предиката 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 следующий вывод: предикаты samudaya и loka, характеризующие причинно-обусловленные дхармы с притоком аффектов, несут оппозитную нагрузку — возникновению противостоит разрушение — как два диалектически связанных между собой показателя аффективной нестабильности эмпирической психики.

8.6. *Основа [ложных] взглядов* — dṛṣṭisthāna — букв. «место (опора) взглядов».

Предикат dṛṣṭi характеризует причинно-обусловленные дхармы с притоком аффектов как опору умозрительной спекулятивности. Взгляды, т. е. умозрительно-интеллектуальные точки зрения, представляют собой, согласно абхидхармист-

ской концепции, развертывание скрытых тенденций сознания, не свободного от аффективности (anušayana). Таким образом, следующая спецификация причинно-обусловленных дхарм с притоком аффектов — dṛṣṭisthāna — есть, по сути дела, 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 аффектов, 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-skandha iti vacanāt) [Vyā., с. 23].

9.1. *Органы чувств* — indriya (букв. «доминанта»). О техническом значении этого термина см. [АКВ, II, 1], а также [Розенберг, 1919, с. 171 — 180], где автор, по нашему мнению, подходит к наиболее адекватному пониманию значения термина indriya как в общебуддийском, так и в собственно абхидхармистском плане.

Термином indriya на логико-дискурсивном уровне системы обозначается любая психическая способность, точнее, фактор доминирования в психике. Однако в данном контексте речь идет о пяти органах чувств, которые не рассматриваются отдельно от своей функции. Психическая способность есть свойство соответствующего органа чувств как анатомического субстрата. Но поскольку весь язык буддийского философского дискурса строился в расчете на полную элиминацию идеи чистого субстрата, то indriya как психическая способность определенного органа чувств не может быть отторгнута в языке описания от той материальной основы, которую она специфицирует. Эта историко-философская тонкость создает определенные сложности для восприятия языка перевода. Так, например, Васубандху часто говорит: «Орган зрения возникает» (cakṣur utpādyate) — здесь имеется в виду не возникновение анатомического субстрата, но акт каждого конкретного проявления зрительной способности, этот субстрат специфирующей. Мы же вынуждены передавать это в языке перевода огрубленно: «Орган зрения возникает».

9.2. *Пять [видов] объектов* — это пять сфер функционирования (viṣaya) органов чувств: цвет-форма (rūpa), в аналогичных контекстах термин имеет значение «зрительно воспринимаемое», т. е. видимый [объект], звук (šabdha), запах (gandha), вкус (rasa) и осязаемое (spraṣṭavya).

9.3. *Непроявленное* — avijñapti. О техническом значении термина см. с. 130.

9.4. По классификации абхидхармистов, пять органов чувств, пять категорий объектов и непроявленное составляют группу материи (rūpa-skandha). О техническом значении термина «группа» см. [АКВ, I, 201].

9.5. *...тончайших [образований], обладающие материальной природой...* — rūpātmaka prasāda.

В специально абхидхармистском значении «органы чувств» — это психические способности, опорой (āšraya) которых служит тончайшая прозрачная материя.

Rūpaprasāda («тонкая материя»), как можно судить на основании абхидхармистских текстов, не являющихся каноническими в узком смысле, выступает терминологическим аналогом indriya в специальном психосоматическом значении способности воспринимать пять разновидностей «чувственных данных». Поскольку indriya истолковывается абхидхармистами диалектически — и как способность перцепции, и как субстрат этой способности, — необходимо учитывать то обстоятельство, что субстрат как таковой никогда не отрывался в анализе от манифестируемого свойства. И это обстоятельство существенным образом осложняло дифференциацию уровней анализа. Поэтому для случаев, касавшихся содержательного рассмотрения именно субстрата, т. е. опоры перцептивных способностей, вводится представление о специальной тончайшей материи, наделенной этими способностями, которая именуется в подобных контекстах rūpaprasāda.

Эта тончайшая материя определяется как производная от четырех великих элементов (mahābhūtānyupādāya). Четыре великих элемента — четыре мифологические первостихии: земля, вода, огонь, ветер — первооснова материальных объектов. Согласно древним логическим представлениям, подобное познавалось лишь посредством подобного. Эти представления не могли не налагать свой отпечаток на процесс формирования гносеологических концепций, в которые они входили в форме дериватов.

Тончайшая, особым образом организованная материя органов чувств при развертывании своего действия (pravṛtti) «сталкивается» с объектом перцепции, который одновременно выступает барьером этого развертывания. Однако rūpaprasāda, будучи невидимой, обладает свойством осязаемости, поскольку она испытывает противодействие перцептируемого объекта.

Описание и определение термина rūpaprasāda, по-видимому, всегда вызывало у абхидхармистов трудности чисто логического порядка, так как оно не могло быть экстраполировано на все 22 «психические способности», включенные в список indriya (см. [АКВ, I, 48]). В этой связи определенный интерес представляет комментарий Яшомитры, где делается попытка сузить круг значений ключевого слова: «Rūpaprasāda следует расчленить как rūpāni и prasādašca. Это исключает психические способности из материальных. Термин rūpa исключает šraddhā, веру, которая также является prasāda, т. е. «тончайшим» состоянием сознания. (Это единственный встретившийся нам случай терминологичного употребления слова prasāda не в связи с термином «пять органов чувств» в специально абхидхармистском значении «способность восприятия внешних объектов». — *В. Р.*). В данном контексте нельзя утверждать, что [употребление] композиты tadvjiñānāšraya само по себе достаточно для исключения термина šraddhā из определения, так как некоторые могут включить его в определение, рассматривать ее как bahuvrīhi. Введение [термина] rūpa не позволяет рассматривать ее как bahuvrīhi, поскольку восприятие объекта не является опорой тончайшей материи. Введение [термина] prasāda, в свою очередь, имеет целью подчеркнуть, что способность восприятия — это специфическая prasāda, отличающаяся от объектов органов чувств» [Vyā., с. 24].

10.1. *Видимое* — rūpa. В данном и аналогичных контекстах имеется в виду объект зрительного восприятия (rūpāyatana) или, по терминологии Абхидхармы, объективный компонент ситуации «смотрения», т. е. зрительного восприятия.

10.2. Согласно вайбхашике (и виджнянаваде), существуют четыре основных цвета: синий, желтый, красный и белый. Все остальные цвета имеют своим источником эти первичные четыре цвета и представляют их видоизменения (tadbheda). Последователи тхеравады добавляют еще пять цветов к основным четырем, принятым в Абхидхарме. Они различают цвета, как таковые (пал. sabhāva), и цвета, которые присущи единичным объектам (пал. vatthu; санскр. vastu). Цвета как таковые — синий, желтый, красный, белый, черный, темно-красный и темно-зеленый; ко второму типу цветов относятся оттенки зеленого: листьев и стеблей бамбука. См. [Ats., IV, 52].

10.3. Вайбхашика различает восемь видов формы (в виджнянаваде таких видов 10, в тхераваде — 12).

10.4. В *своем анализе зрительно-воспринимаемой материи* абхидхармисты подробно останавливаются на взаимосвязи цвета и формы. Так, согласно вайбхашикам, rūpa может существовать в аспекте цвета, вообще не имеющего формы, это синее, желтое, красное, белое, тень, жар, свет и темнота; с другой стороны, тот аспект формы, который получает в Абхидхарме название «телесного информативного действия» (kāyavijñapti), т. е. жест, понимаемый как траектория, не имеет цвета, однако воспринимается зрительно. Все другие виды зрительно-воспринимаемой материи выступают в обоих аспектах одновременно.

Саутрантики, однако, отрицали различие между цветом и формой, причем их основным аргументом было то, что вайбхашики рассматривают цвет и форму как две отдельные реальные сущности (dravya), тогда как, согласно Абхидхарме, такие сущности не могут занимать одно и то же пространство одновременно. Вайбхашики пытались выйти из этого логического затруднения ссылкой на то, что цвет и форма воспринимаются (prajñanāt. — Васубандху дает интересное толкование этого слова, не имеющего, по-видимому, специально-терминологического значения: «[Корень] vid имеет здесь значение [чувственного] знания, а не реального существования») в одном и том же объекте, что, естественно, не снимает приведенное выше возражение.

В длинной дискуссии о видах зрительно-воспринимаемой материи, которую Яшомитра приводит полностью, особый интерес вызывает тезис саутрантиков, что «телесное информативное действие» не является объективным коррелятом ситуации зрительного восприятия, т. е. *реальной дхармой с онтологическим* статусом, а представляет лишь единицу описания, сконструированную умозрительно (parikalpitam). См. [Vyā., с. 26].

10.5. Согласно комментарию Яшомитры, первый вид звука — звук, обусловленный «великими элементарными качествами» (mahābhūtahetukaḥ, — о значении этого технического термина см. [AKB, I, 12]), являющийся вещественным субстратом одушевленных организмов (upātta, букв. «взятое», «присвоенное»): «Upātta — это фундаментальные элементы, не обладающие чувствительностью и неотделимые от органов чувств, функционирующих в данный момент» [Vyā., с. 26]. Подробнее об этом термине см. [AKB, I, 34]. Второй вид — звук, обусловленный «великими элементарными качествами», не являю-

щимися субстратом одушевленных организмов (anupātta). Третий вид — звук, сознательно произведенный одушевленным существом (sattva). «Sattva называется то, что обнаруживает одушевленность. Именно благодаря звукам речи мы узнаем, что это — одушевленное существо. Если исключить звуки речи, то все остальные звуки, включая и хлопок рукой, называются asattva» [Vyā., с. 26; L'AK, I, с. 17, примеч. 2], т. е. артикулируемая речь (vag-vijñāpti — речевое информативное действие). Четвертый вид — это звуки, производимые неодушевленным миром (asattva в тексте Васубандху).

Эти четыре вида звука различаются абхидхармистами как приятные (manojña) и неприятные, что в сумме дает восемь видов звуков, о которых говорится в карике.

10.6. Подробнее об атомистической концепции в классической буддийской философии см. [AKB, II, 22], а также [Ssš., с. 146, 322, 347].

Это возражение Васубандху направлено, по всей вероятности, против виджнянавадинов, которые, так же как и вайбхашики, признавали в своей классификации восемь видов звука, но давали им совершенно иную интерпретацию. Так, согласно Асанге, звук, это феномен, обусловленный четырьмя «великими элементарными качествами» и воспринимаемый посредством органа слуха как приятный, как неприятный или как нейтральный в чувственно-эмоциональном плане. Он может быть произведен органическими или неорганическими «великими элементами» или теми и другими одновременно (например, звук музыкального инструмента). Далее, звуки, т. е. слова и предложения, являющиеся элементами речи (vag-vijñāpti — речевой информации), могут быть обычными, общепонятными, и требующими доказательства (siddhi; возможна другая интерпретация: «звуки, производимые сиддхами, т. е. личностями, обладающими сверхъестественными способностями»). Они могут быть воображаемыми (т. е. произносимыми мысленно — внутренняя речь) или произносимыми вслух буддийскими мудрецами (ārya) или учителями, стоящими вне пути (tīrthika). См. [Asm., с. 4 — 5].

10.7. *Согласно шастре* — Л. де ла Валле Пуссен отождествляет ее с *Пракаранападой*. См. [L'AK, I, с. 18].

10.8. Виджнянавадины также признают три типа запахов, но добавляют еще естественный запах (sahajagandha), случайный запах (sāṃyogikagandha) и изменчивый запах (pāriṇāmikagandha). См. [Asm., с. 5].

10.9. *Осязаемое* — spṛṣyam.

Согласно абхидхармистской концепции, существует 11 видов реальных сущностей (dravya), обладающих онтологическим статусом, которые в своей сумме и исчерпывают категорию осязаемого.

10.10. *Общее свойство, а не единичную сущность* — sāmānya viṣayāḥ... na svalakṣaṇa... viṣayāḥ.

Этот тезис не мог быть признан последователями саутрантики валидным, так как для них общее свойство — объект ментального сознания. Приводимая Васубандху дискуссия интересна прежде всего в историко-философском плане, поскольку в ней достаточно отчетливо представлены исходные посылки развития специфических форм раннебуддийской эпистемологии. Именно в русле этой эпистемологической традиции, перенесенной уже в контекст махаянского философ-

ского дискурса, и были созданы трактаты по буддийской логике и гносеологии (*Прамана-самуччая* Дигнаги, *Прамана-вартика* и ее сокращенный вариант *Ньяя-бинду* Дхармакирти и *Ньяя-бинду-тика* Дхармоттары).

11.1. *[Индивида], сознание которого рассеяно* — vikṣiptacittaka (букв. «тот, у кого беспорядочное сознание»). Согласно толкованию Яшомитры, индивид, сознание которого рассеяно, т. е. отличается от сконцентрированного и благого сознания, называется vikṣiptacittaka. Это состояние сознания вызывает (samutthāpakam) соответствующий, т. е. благой или нейтральный (avyākṛta), тип непроявленного как материальный аналог психических эпифеноменов (см. [Vyā., с. 29]). Подробно о классификации состояний сознания по шкале «несконцентрированное-сконцентрированное» см. [Wezler, 1983, с. 20 — 29].

11.2. *[Индивид], сознание которого отсутствует* — acittaka.

В данном случае имеется в виду индивид, находящийся в состоянии йогического сосредоточения, когда процесс вербального мышления прекращен (asaṃjñinirodhasamāpatti). Подробнее см. [АКВ, II, 42 — 43]).

11.3. *Непрерывная последовательность* — anubandha. Посредством логико-семантической переменной anubandha описывается непрерывность психического процесса, т. е. потока (pravāha). Если технический термин pravāha, выступающий коррелятом идеологемы saṃtāna, передает динамический аспект психического, то логико-семантической переменной anubandha обозначается связь причинно-обусловленных дхарм по типу простой непрерывной последовательности, лишенной внутренней каузальной зависимости. Психическое, таким образом, не содержит внутри себя никакой причинности, напротив, психическое в каждом конкретном своем проявлении есть суммарное следствие действия закона причинно-зависимого возникновения. Логико-дискурсивная интерпретация идеологемы saṃtāna, осуществляемая посредством дифференциации двух аспектов психического — динамического (pravāha) и континуально-структурного (anubandha), — призвана элиминировать в языке психологического описания идею Я как специального фактора постоянно действующей внутрипсихической причинности.

11.4. *Благоприятная или неблагоприятная* — šubhāšubha.

Эта бинарная оппозиция в данном контексте выступает в качестве синонима ключевой пары kušalākušala (благое и неблагое как два фундаментальных типа противоположных установок сознания). Об этом подробно см. [Guenther, 1957, с. 5 — 21]; развернутое определение ключевого термина kušala см. у Асанги: [Asm., с. 34 — 35].

11.5. *Обусловленные великими элементами* — mahābhūtanyupādāya — «[по своей природе] созданные великими элементами».

11.6. Великие элементы, таким образом, выступают материальной, т. е. производящей причиной (jananahetu. Подробно см. [АКВ, II, 65], где рассматриваются пять типов причинной зависимости между великими элементами и вторичными материальными качествами) непроявленного. Васубандху отмечает в автокомментарии, что это определение вводится вайбхашиками для того, чтобы отличить последовательность становления непроявленного от дхармического ряда, называемого prāpti (букв. «получение», «обладание»). В психологической номенклатуре абхидхармы этот последний термин имеет значения: 1) «приобретение того, что не было получено прежде либо было утрачено»; 2) «обла-

дание тем, что, будучи однажды полученным, уже не теряется» (см. [АКВ, II, 36; Conze, 1962, с. 139 — 141]). Термином prāpti вайбхашики обозначают некоторый реально существующий (dravya) фактор, обусловливающий большую или меньшую длительность данного набора дхарм, условно именуемого в буддийской философии «индивидом». Prāpti, как и непроявленное, также различается по типу благое или неблагое.

11.7. В доктринальном плане термин avijñapti подробно рассматривается Васубандху в IV разделе «Энциклопедии Абхидхармы» — «Учение о карме» [АКВ, IV, 4 — 6]. Как следует из контекста, непроявленное осмысляется здесь как психосоматический эпифеномен, представляющий материальный субстрат кармы.

12.1. *Элементы* — bhūtāni.

В концепции великих элементов (более точным толкованием было бы «великих элементарных качеств» — см. [Guenther, 1957, с. 228]) эксплицируется та посылка, что в эпистемологическом плане некоторые качества рассматриваются как первичные, т. е. исходные по отношению ко всем остальным качествам предметов. В хинаянской традиции таких первичных, или элементарных, качеств — четыре: земля, вода, огонь и воздух, или ветер (иногда к ним добавляют пространство, ākāśa, и сознание, vijñana). Земля — условное обозначение всего, что является твердым и способно выдерживать тяжесть; вода — всего жидкого и притягивающего; огонь — обозначение всего, что имеет теплоту; воздух — все, что является легким и движущимся. Яшомитра говорит, что 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 объединяют все существующее (bhūtaṃ tanvantīti bhūtāni [Vyā., с. 33]).

«В камнях и других физических объектах мы находим притяжение, или сцепление (saṃgraha), изменение (pakti), движение (vyūhana) и таким образом делаем вывод о существовании других элементов — помимо присущей способности «поддерживать» (dhṛti) предметы. Аналогичным образом мы видим, что вода «поддерживает» суда (saṃdhāraṇa), имеет теплоту и движение, так что в ней содержится также и земля (т. е. способность «поддерживать» предметы), огонь (теплота) и ветер (движение) [помимо ее собственного свойства притяжения, или сцепления]. В пламени мы наблюдаем длительность, притяжение, движение, так что и в нем содержатся земля (твердость), вода (притяжение) и ветер (движение). В ветре мы видим, что он способен нести предметы, имеет теплую или холодную температуру и обладает осязаемостью; таким образом, в нем также присутствуют земля (способность «поддерживать»), вода (непрерывность и осязаемость) и огонь (теплота)» [Vyā., с. 33]).

13.1. *В обыденном словоупотреблении* — lokasaṃjñāyā.

Яшомитра также объясняет lokasaṃjñā как lokasaṃvyahāra (букв. «мирское, т. е. обычное словоупотребление») [Vyā., с. 33]). В данном контексте употребление слова saṃvyavahāra нетерминологично, поскольку здесь не имеется в виду доктринальная махаянская оппозиция saṃvṛti — paramārtha.

13.2. *Непроницаемость* — pratighāta. В санскр. тексте здесь следует читать pratighāto rūpaṇa (вместо rūpeṇa).

Термин pratighāta (букв. «сопротивление, противодействие») следует трактовать, согласно Яшомитре, как «невозможность для двух объектов занимать одну и ту же часть пространства одновременно», т. е. как «непроницаемость» [Vyā., с. 34]. Л. де ла Валле Пуссен приводит еще одно определение — sapratigha («то, что занимает место, т. е. обладает протяженностью» [L'AK, I, с. 25]).

13.3. *Атом* — paramāṇurūpam. Как следует из комментария Яшомитры, здесь имеется в виду субстанциальный атом (dravyaparamāṇu) [Vyā., с. 34]. Согласно вайбхашикам, совокупности таких атомов и образуют четыре великих элемента.

13.4. Яшомитра толкует этот пример следующим образом: «Уже сгоревшие дрова и дрова, которые предстоит сжечь, по своей внутренней природе являются таким же топливом, как и дрова, сжигаемые в данный момент» [Vyā., с. 35].

13.5. В абхидхармистской философии, таким образом, можно выделить две основные традиции в интерпретации термина rupa. Первая и, по-видимому, наиболее древняя восходит к известной сутре из *Самъютта-никаи* [SN, III, 86], где rūpa описывается как «то, что разбивается». В текстах вайбхашики это определение истолковывается уже в значении «то, что обнаруживает себя в изменении» (rūpaṇa=viparināma). Вторая интерпретация, представляющая собственно логико-дискурсивный уровень системы, связывает термин rūpa с понятием сопротивления, или непроницаемости (pratighāta), как фундаментальным свойством материального.

14.1. См. табл. на с. 135.

14. 2. *Ощущение [приятного и т. д.]* — vedanā 'nubhavaḥ.

В абхидхармистской традиции природа чувствительности определяется через опыт (anubhava): «Что является специфической характеристикой чувствительности? — Это — чувственный опыт. Содержание такого опыта полностью детерминировано прошлыми благими или неблагими действиями» [Asm., с. 2].

В комментарии Яшомитры синонимом логико-семантической переменной anubhava выступает upabhoga («чувственный опыт»), характеризующийся тремя типами ощущений: приятными, неприятными и нейтральными. См. [Vyā., с. 36].

14.3. *«Схватывание» свойств* — saṃjñā nimittodgrahaṇa.

Согласно Яшомитре, свойства (nimitta) — это специфические признаки, характеризующие актуальное состояние объекта (vastuno avasthāviśeṣa): его цвет, запах и т. п. «Схватывание» (udgrahaṇa) свойств есть их выделение или различение» [Vyā., с. 36 — 37].

В виджнянавадинской интерпретации saṃjñā ее специфической характеристикой выступает концептуализация: дхармы, структурирующие эмпирический опыт, определяются как parikalpita (проективно-сконструированные). Иными словами, образы, воспринимаемые индивидом в перцептивной ситуации, «схватываются» мышлением в определенных понятиях, которые, в свою очередь, отождествляются с объектами внешнего мира. Таким образом, группа понятий-представлений в ее эмпирическом эгоцентрированном функционировании ответственна за процесс приписывания индивидом внешнему миру перцептивных предикаций индивидуальной психики.

15.1. *Группа формирующих факторов* — saṃskāra-skandha.

Дхармы, входящие в группу, могут быть охарактеризованы как движущие психологические факторы, обусловливающие тип проявленного поведения. Наря-

ду с шестью видами мотивации (cetanākāya), выделяемыми по аналогии с шестью видами ощущений и шестью видами различений, сюда же включены дхармы, не связанные с сознанием (citta-viprayukta). Это последнее обстоятельство особенно интересно, поскольку именно оно позволяет вскрыть более полно содержательную философскую семантику термина saṃskāra. Так, в частности, в этот список входит дхарма prāpti, ответственная за актуальную целостность индивидуального набора дхарм. Prāpti не связана с сознанием, и тем не менее именно эта дхарма обусловливает стабильность психической целостности. Абхидхармистские психологи, как следует из текстов, отчетливо понимали, что природа психической целостности лежит не в сфере сознания и является сама по себе причинно-обусловленной, т. е. вторичной. Список дхарм, входящих в sāṃskāra-skandha, представляется на первый, поверхностный взгляд произвольным набором, однако при углубленном анализе этого списка можно проследить присутствие единого классификационного признака бессознательной глубинной детерминации психической жизни. Именно на этом основании мы и передаем термин saṃskāra как «формирующий фактор» и соответственно sāṃskāra-skandha — как «группа формирующих факторов».

15.2. *По своей внутренней природе кармическое действие* — karmasvarūpa.

Данный термин вводится здесь как специфически религиозно-идеологическая предикация формирующих факторов (на наш взгляд, следует отчетливо разделять локальную метапсихологическую концепцию группы формирующих факторов, имеющую в своей основе материалистическую интерпретацию психической жизни, и религиозно-доктринальную форму подачи этой концепции). Бессознательные по своему характеру формирующие факторы понуждают сознание к благой, нейтральной либо неблагой с кармической точки зрения активности (об этом см. [Asm., с. 3]). Здесь интересно отметить, что религиозно-доктринальная интерпретация формирующих факторов как «понуждающих» сознание к активности выводит эти факторы за пределы сознательного, т. е. в сферу бессознательной мотивации.

16.1. *Сознавание каждого [объекта]* — prativijñapti.

Сознание (vijñāna) здесь — это сознавание каждого объекта, «схватывание» (upalabdhi) его актуальной перцептивной данности, т. е. чистой наличности. В абхидхармистском дискурсе upalabdhi интерпретируется как «схватывание» только объекта (vastu-mātra), восприятие одного лишь факта наличия объекта, в противоположность другим элементам психики (caitasika), которые представляют собой формы восприятия и интерпретации единичных и общих свойств объектов. См. [Vyā., с. 38].

16.2. При классификации по источникам сознания (субъективным и объективным) группа сознания представлена разумом как ментальным источником сознания (mana-āyatana), т. е. эта группа интерпретируется как орган ментального сознания по аналогии с органами зрения, слуха и т. д., объектом которого выступают дхармы, не входящие в пять первых «объективных» источников сознания.

17.1. *Непосредственно предшествующий [момент]* — anantarā'tītam.

18.1. Эту классификационную систему следует понимать в том смысле, что все 72 элементарные единицы психофизического бытия и три разновидности не-

обусловленного могут быть сведены к группе материи, разуму как источнику ментального сознания и классу дхармических элементов (dharmadhātu), т. е. при такой классификации, представляющей известный аналог традиционному разделению дхарм на материю, сознание и формирующие факторы, в группу материи включаются десять «вещественных» элементов, в источник сознания — семь модальностей дхармы, называемой citta, и в класс дхармических элементов 46 психических состояний, 14 факторов, не связанных с сознанием (citta-viprayukta), непроявленное и три вида необусловленного.

Согласно Васубандху, в основе такой классификации лежит внутренняя сущность, или собственная природа (svabhāva, букв. «своебытие»), каждой дхармы, т. е. то, что делает дхарму именно этим, а не другим.

18.2. *Собственная природа* — svabhāva.

Интересно отметить, что этот ключевой термин буддийской психологии и философии в экзегетике Абхидхармы специально не определяется (как, впрочем, и сам термин «дхарма», если не считать его чисто операционального описания: «Дхарма — потому, что несет свой собственный признак» (svalakṣaṇadhāranāt) [АКВ, I, 2].

В абхидхармистских текстах виджнянавады термин svabhāva приобретает специфическое значение «реальное бытие», т. е. бытие, тождественное своей собственной причине (см. например, [Asm., с. 118, 177], где svabhāva вводится в связи с интерпретацией реального в опыте). И только в мадхьямике мы находим детальный анализ этого понятия. Так, Чандракирти в своем комментарии к *Муламадхьямака-карикам* выделяет три значения термина svabhāva: а) значение внутренней сущности или особого признака объекта (dravya). Например, огонь есть субстанция, а тепло — его внутренняя сущность, или «своебытие». В этом случае svabhāva определяется как «тот признак, который сопровождает «этот» объект, так как ни с чем больше он не связан»; б) значение существенного свойства, или качества дхармы. Здесь svabhāva — носитель своего «знака» (svalakṣaṇa). Каждая дхарма как отдельная сущность (pṛthagdharma) «несет» один-единственный знак. В определенном смысле поэтому svabhāva и svalakṣaṇa — синонимы (ср. также [Vsm., VIII, 2, 46] Буддагхоши, где svabhāva выступает синонимом дхармы: dhammāti sabhāva); в) в собственно мадхьямическом определении это противоположность «инобытия» (parabhāva), то, что направлено на себя как «таковость», по сравнению с которой все остальные дхармы лишь эмпирически реальны (saṃvṛtisat). Знаком этого «своебытия» является то, что оно не обусловлено и ни к чему, кроме себя, не относится. В системе праджняпарамиты svabhāva есть śūnya (пустота) не как умозрительная концепция, а как результат йогического сосредоточения на «причинно-зависимом возникновении» (pratītyasamutpāda) (см. [Mvṛ., с. 241, 263; Conze, 1953, с. 119]).

18.3. *Набор разнородных элементов* — saṃgrahavastu. (Наиболее распространенное толкование: средства привлечения верующих, — см. BHSD, с. 548).

В хинаянской прагматике этот термин представляет в определенном смысле типологический аналог первых махаянских парамит и описывает такие доктринальные нормы добродетельно-благого поведения (śīla), как великодушие, приветливость, целенаправленная деятельность и неослабевающий интерес. См. [Vyā., с. 41]. Не-

сколько иную интерпретацию термина saṃgrahavastu дают Н. Датт [Dutt, 1930, с. 116, 259] и Е. Е. Обермиллер [Obermiller, 1931, I, с. 141].

18.4. *Условное обозначение* — sāṃketika; в ряде контекстов соответствует санскр. vyavahārika.

19.1. *Родовая характеристика* — jāti. В техническом смысле этот термин обозначает общий признак ряда вещей или явлений, на основании которого их можно выделить в отдельный класс или категорию. В зависимости от контекста термин jāti можно интерпретировать поэтому как родовой признак (в данной карике) или как общее (sabhāga) в противоположность единичному (в этом случае jāti синонимичен gotra).

19.2. *Один из классов элементов* — ekadhātutā.

19.3. *Общее* — sāmānya. О значении термина подробно см. [Аннамбхатта, с. 15, 48 — 49, 53 — 57].

19.4. *Сфера функционирования* — gocara, здесь в значении «объект». В специально-техническом смысле gocara обозначает сферу деятельности или, точнее, границу, за пределами которой органы чувств не функционируют.

Весь комментарий Васубандху к этой карике представляет явную попытку разграничить семантическое поле ключевого слова (термина) indriya.

20.1. *Группа* — skandha. О пяти группах соотнесения см. [АКВ, I, 14 — 16].

20.2. *Источник сознания* — āyatana.

Это ключевое слово образовано от ā-yam — «распространять, расширять» или от ā-yat — «входить». Как справедливо заметил Э. Конзе, «этимология слова āyatana представляется в высшей степени неясной, но его использование в буддийских текстах становится вполне очевидным из объяснения его как āyadvāra, букв. «дверь прибытия», «дверь вступления в существование»... Возможно, «источник» будет приемлемым эквивалентом, поскольку «дверь» передает значение «причины» или «средства» [Conze, 1962, с. 108; Mvṛ., с. 552].

20.3. *Класс элементов* — dhātu.

О техническом значении термина см. с. 142.

20.4. *Заблуждение* — moha (букв. «тупость, невежество»).

В данном контексте доктринальное понятие moha соответствует термину avidyā — «отсутствие знания» или «пребывание вне знания» (ср. также [АКВ, I, 1], где avidyā = ajñāna). Здесь термин moha не несет специально-психологической семантической нагрузки («аффективное упорство в заблуждении»). В этом специальном значении имплицируется «неблагая» — в религиозно-доктринальном смысле — установка, блокирующая «вступление на путь».

20.5. *Способность* — indriya.

Яшомитра трактует indriya только как prajñā в данном контексте — в значении «способность умозрения». См. [Vyā., с. 47].

20.6. *Склонность* — ruci.

Яшомитра объясняет этот термин через adhimokṣa в общелексическом, но не в психологическом значении «решимость» в смысле фиксации сознания на объекте, значимость которого уже определена [Vyā., с. 47]. Ср., однако, [Vyā., с. 127], где adhimukti имеет значение «склонность», или «привязанность».

21.1. *Привязанность к чувственным наслаждениям* — kāmādhyavasānam, букв. «упорство в преследовании чувственных удовольствий». Яшомитра тракту-

ет adhyavasānam как abhiṣvaṇga — «страстная привязанность к объектам чувственного мира».

22.1. *Вершина существования* — bhāvāgra — в контексте описания психотехнической процедуры данный термин передается как «вершина опыта».

23.1. *Направлены на наличный объект* — vārtamānārthyāt.

Artha передает в данном контексте техническое значение gocara или viṣaya (ср. [АКВ, I, 29]).

23.2. *От расстояния и быстроты действия* — dūrāṣutaravṛttyā.

23.3. Эту фразу автокомментария можно интерпретировать как в том смысле, что орган разума нематериален (см., например, перевод Л. де ла Валле Пуссена [L'AK, I, с. 45]), так и в том, что он не связан с каким-либо физическим органом или частью тела (ср. концепцию hadayavatthu в палийской Абхидхамме). Во втором смысле manas как орган разума (manodhātu) представляет нематериальный аналог органов чувств, введенный в список восемнадцати классов элементов из соображений симметричности (см. [АКВ, I, 16]).

24.1. *С целью выделения* — viśeṣanārtham. Основное значение термина viśeṣa в шастрах — «различие, характерная особенность». См. также [Аннамбхатта, с. 57 — 59].

24.2. По аналогии с чувственно-эмоциональным и перцептуально-понятийным комплексами абхидхармисты стремились также особо выделить категорию объектов зрительного восприятия (rūpāṇi — цвет-форма). Можно предположить, что это стремление определялось чисто прагматическими, внутрисистемными требованиями дхьянической, т. е. созерцательной практики, на первых ступенях которой визуализация объектов играла огромную роль. Но поскольку при классификации по группам (или комплексам) элементов в rūpa-skandha включаются еще четыре категории «объективных» элементов (звук, запах, вкус и осязаемое), то построить иерархическую систему для материальных объектов оказывается возможным только по уровню источников сознания (āyatanāni), где каждый из источников занимает отдельное место в числовом списке mātṛkā).

24.3. *Органами чувств* — viṣayin (букв. «имеющий, или обладающий объектом»). В контексте интерпретации источников сознания этот термин имеет значение органа чувства, соответствующего определенному объекту (viṣaya), а не значение субъекта определенного вида сознания (по толкованию Л. де ла Валле Пуссена, см. [L'AK, I, с. 45]), как его можно было бы понимать в том случае, если бы имелась в виду классификация дхарм по восемнадцати классам элементов.

24.4. См. интересное пояснение Яшомитры: «Так, например, если среди множества коров, отмеченных определенным клеймом (aṅkitāsu), встречается одна неотмеченная, то именно это и является ее отличительным признаком (aṅkanam)» [Vyā., с. 51].

24.5. См. также перевод Л. де ла Валле Пуссена, который трактует rūpyate как «il est détérioré», что едва ли приемлемо в данном контексте [L'AK, I, с. 45].

Здесь имеется в виду второе значение, поскольку то же сочетание используется в следующем предложении автокомментария для передачи санскр. nirūpaṇa.

24.6. Этот же самый принцип иерархичности в построении числовых списков (mātṛkā) определяет стремление абхидхармистов особо выделить дхармический источник сознания.

25.1. *Группа дхарм* — dharmaskandha.

В данном контексте этот термин употребляется в специфическом значении высказывания (kathā, ср. [АКВ, I, 26 и 7] или темы (беседы в сутрах) об элементах Дхармы, т. е. буддийского учения (Е. Е. Обермиллер трактовал термин dharmaskandha как «анализ бесчисленных элементов существования» или букв. как «классификацию». См. [Obermiller, 1931, с. 184]).

25.2. *Провозглашены [Шакья]муни* — jagau muniḥ.

Ср. реконструкцию Л. де ла Валле Пуссена [L'AK, I, с. 46], которая очень близка по смыслу к оригиналу.

25.3. Поскольку в абхидхармике списки дхарм, т. е. элементарных состояний сознания, являются закрытыми, то отсюда вполне естественным представляется стремление комментаторов включить «наборы высказываний» в логическую схему пяти групп.

Что касается самих вайбхашиков, то, согласно Яшомитре, они рассматривают учение Будды (buddhadešanā) одновременно как слово и как имя [Vyā., с. 52]. Ср., однако, [Stcherbatsky, 1923, с. 24], где дается иное отождествление абхидхармистских школ.

26.1. В санскр. оригинале pramāṇam. См. также [BHSD, с. 383].

26.2. В кит. традиции этот трактат приписывается Шарипутре; см. колофон кит. перевода, где говорится также, что этот текст «наиболее важный из всех трактатов Абхидхармы и служит источником системы сарвастивада» [Dutt, 1940, II, с. 134].

27.1. В онтологической концепции абхидхармики количество дхарм как элементарных единиц описания процесса развертывания психики было конечным (в разных школах насчитывается от 56 до 124 таких элементарных единиц, но список дхарм всегда оказывается закрытым, т. е. описания и определения дхарм не экстраполируются на объекты, не являющиеся дхармами в техническом смысле), поэтому любое психическое состояние или акт поведения могут быть включены в традиционную классификацию по группам, источникам и классам постольку, поскольку они рассматриваются в их внутренней сущности (svabhāvataḥ= svalakṣaṇataḥ), т. е. на дхармическом, а не объектном уровне.

28.1. Определение акаши (пространства психического опыта) как одной из трех необусловленных дхарм было дано в [АКВ, I, 5]. Здесь же Васубандху снова возвращается к вопросу о пространстве в связи с абхидхармистской классификацией, по которой ākāśa-dhātu (элемент акаши), чувственное пространство, не является дхармой, т. е. в закрытом списке дхарм нет такого объекта, который назывался бы «чувственным пространством». Элементом акаши, т. е. чувственным пространством, называется пустота (chidram, букв. «полость») в двери, окне, в носу, во рту и т. д.

28.2. Согласно вайбхашикам, элемент акаши — это свет и темнота (ālokatamasī). Вайбхашики, таким образом, трактуют пустоту как одно из производных, т. е. вторичных свойств категории материи (см. [АКВ, I, 10]). Яшомитра отмечает, что саутрантики не могут согласиться с этой концепцией, так как для них полое, т. е. чувственное пространство, это всего лишь отсутствие объектов, обладающих свойством сопротивления: «Пустота никогда не воспринимается как нечто, отличающееся от света и темноты. Поэтому элемент пространства, отли-

чительным свойством которого, согласно традиции, является свет и темнота, следует рассматривать как реальную сущность — vastu, обладающую природой дня и ночи» [Vyā., с. 52]. Согласно Фу-гуану, «элемент акаши называют светом и темнотой для того, чтобы показать, что этот элемент есть определенный вид света (ср. [АКВ, I, 10] и реальная сущность. Автор шастры не считает, что элемент пространства есть реальная сущность...»

Л. де ла Валле Пуссен приводит фрагмент из кит. перевода *Вибхаши*, энциклопедического комментария к *Джнянапрастхане*: «Каково различие между пространством и элементом акаши (т. е. пустотой)? — Первое — не материально (arūpin), невидимо (anidaršana), лишено свойства противодействия (apratigha), чистое (anāsrava), безусловное (asaṃskṛta), второе — материально...» [L'AK, I, с. 50, примеч. 1].

28.3. *Ограничена* — следует, видимо, понимать в том смысле, что пустое пространство представляет вместилище для материальных объектов и как бы очерчивает их формы, устанавливая тем самым их границы, т. е. в данном случае акаша является понятием обыденного сознания и само по себе в список дхарм не включается. Однако как вторичное свойство материальных объектов элемент акаши подводится в абхидхармистской классификации под категорию цвета-формы, т. е. зрительно воспринимаемых объектов.

28.4. Поскольку элемент сознания является одним из шести фундаментальных элементов, образующих одушевленное существо, то тем самым он служит «опорой рождения» (janma).

29.1. *Видимое* — sanidaršana. Ср. комментарий Яшомитры, где термин sanidaršana выступает в значении «проявление»: «Каково значение [термина] "проявление"? Проявлением называется то особое свойство (višesa), благодаря которому можно указать на объект (как "это", "здесь", "там")» [Vyā., с. 58].

В специально-психологическом контексте Абхидхармы, т. е. при классификации категорий объективных элементов, выступающих внешними коррелятами психических процессов, термин sanidaršana имеет значение «видимое» или «зрительно-воспринимаемое». Ср. комментарий автора ADV к карике (sanidaršana ādyārthaḥ): «Тот объект непосредственно предшествующего (ādya) [состояния] органа зрения, который относится к классу зрительно-воспринимаемых объектов, называется "видимым" [или проявляющимся]... или же [он называется] "видимым" [потому, что] можно установить его связь (saṃbandhi) с актом ви́дения» [ADV, с. 15]; см. также [Asm., с. 26].

Таким образом, согласно Васубандху, только категория цвета-формы (rūpadhātu) является «видимой». Все остальные категории элементов зрительно не воспринимаются (anidaršana).

30.1. Остальные категории элементов, т. е. семь классов психических дхарм (cittadhātavaḥ, см. [АКВ, I, 16]), класс дхармических объектов (dharmadhātu) и классы цвета-формы и звука, интерпретируются в абхидхармике как благие (kušala), неблагие (akušala) и кармически неопределенные (avyākṛta).

30.2. *Чувственный мир* — kāmadhātu.

В буддийской психологии термином «чувственный мир» обозначается мир чувственных объектов, которому соответствует тип сознания, полностью детерминированный влечением (kāmāvacaracitta, см. [Govinda, 1961, с. 88]). Все во-

семнадцать категорий элементов бытия существуют только на уровне чувственного мира.

30.3. *Мир форм* — rūpadhātu (букв. «мир, или сфера [чистой] формы»). Это «объективный — космологический — коррелят» первых ступеней йогического сосредоточения (dhyāna).

В буддийской психиологической традиции сферу «чистых» форм определяют пять факторов: избирательное мышление (vitarka), рефлексия (vicāra), восторг (prīti), счастье (sukha) и сконцентрированность сознания (ekāgratā). Этот последний фактор присутствует в каждом психическом акте как имманентная тенденция направленности сознания, но только при йогическом созерцании и в особенности на его высших ступенях он повышается до определенного состояния концентрации. Взаимодействие этого фактора с четырьмя остальными обусловливает устранение пяти «препятствий» (nīvaraṇa), детерминирующих сознание «обыкновенного» человека (pṛthagjana). См. [Govinda, 1961, с. 84 — 85]).

31.1. *Мир не-форм* — ārūpya.

В «Энциклопедии Абхидхармы» мир не-форм описывается как не существующий в пространстве, но представляющий четыре вида в связи с практикой его реализации (см. [АКВ, III, 3]). По существу, это является указанием на то обстоятельство, что ряд значимых объектов и состояний психического опыта, постулируемых в буддийской психологии, не может быть определен обычным логико-дискурсивным способом. И действительно, три вида «бесконечности» (anantya), выступающие в системе описания мира не-форм, — это скорее операциональные указатели, относящиеся к методу его реализации, а четвертый термин — «ни-понятийное-формулирование-ни-неформулирование» (naivasaṃjñānāsaṃjñā) — лишь указывает на природу психологического процесса. (Об этом подробнее см. [Guenther, 1957, с. 191 — 218].)

32.1. *Направленность и содержательность* — vitarka и vicāra — в буддийской психологии фундаментальные свойства сознания, обнаруживаемые как на чувственном, так и на рациональном уровнях. Подробный анализ этих терминов приводится в [АКВ, II, с. 28 и 33], где vitarka описывается как «грубое» состояние сознания (cittasyaudārikatā), а vicāra — как «тонкое» (sūkṣmatā, см. также определение Асанги в [Asm., с. 14]). В плане психологии сознания vitarka может быть истолковано как свойство «избрания» объекта, т. е. направленность, а vicāra — как рефлексия, связанная с фиксацией сознания на объекте, т. е. содержательность (ср. [Stcherbatsky, 1923, с. 103] и [Conze, 1962, с. 191]).

33.1. *Ментальное конструирование* — vikalpa. В абхидхармистской психологии этот термин обозначает дискурсивную способность сознания, проявляющуюся только на рациональном уровне (manovijñāna), т. е. это деятельность разума (manas), анализирующего и синтезирующего данные органов чувств (cakṣurvijñāna и т. д.). В наиболее элементарной форме vikalpa может быть, по-видимому, представлена суждением восприятия или наличного бытия. Так Яшомитра, объясняя, почему чувственное сознание не является дискурсивным (avikalpaka), говорит: «Зрительное сознание воспринимает синее и т. д., но не различает (ūhati): это — синее и т. д.» (см. [Vyā., с. 64; Mvṛ., с. 74]).

В чисто операциональном плане термин vikalpa можно трактовать как ментальное конструирование или продуктивное воображение.

33.2. Вайбхашики различают три вида vikalpa: 1) спонтанное воображение (svabhā=vavikalpa), 2) предицирующее конструирование (abhinirūpaṇavikalpa) и 3) конструирование на основе памяти (т. е. «вспоминание» — anusmaraṇavikalpa).

Пять типов чувственного сознания характеризуются только «спонтанным воображением», т. е. прирожденным ментальным конструированием, и называются поэтому недискурсивными, так как, согласно абхидхармистам, этот вид vikalpa лишен устойчивости и определенности (см. [Vyā., с. 64 — 65]), существующих на ментальном уровне сознания (подробно о термине vikalpa см. [AKB, II, 33]).

33.3. *Постижение* — prajñā.

Употребляется в данном контексте в значении одного из свойств ментального сознания. См. [AKB, I, 2].

33.4. *Память* — smṛti.

В абхидхармистской психологии термин smṛti обозначает два различных аспекта памяти как психического феномена (caitasika). Прежде всего это собственно «вспоминание», т. е. мысленное воспроизведение элементов прошлого опыта или ситуации в целом. Но этот термин имеет и другое значение, которое, по-видимому, в контексте Абхидхармы является основным; это — «внимательное рассмотрение» или просто «внимание». Такое «внимательное рассмотрение» само по себе не может быть названо памятью, поскольку оно не относится к прошлому, а лишь описывает проявленное свойство его объективных составляющих. Однако такое объективное составляющее очень часто выступает элементом «сосуществующей» с ним ситуации «вспоминания» и поэтому в общем случае smṛti может рассматриваться как психический феномен или, точнее, функция, позволяющая «удерживать» ситуацию восприятия как можно более неизменной, с тем чтобы полнее охватить ее объективное содержание.

34.1. *Присвоенное* — upātta (пал. upādinna).

В широком смысле upātta можно трактовать как организм, т. е. тело, наделенное сознанием (yal loke sacetanam iti sajīvam ity arthaḥ [Vyā., с. 66]), однако следует отметить, что в абхидхармистских текстах нигде не ставится вопрос о природе генетической связи между материей и сознанием. В специально абхидхармистском смысле upātta — это условный термин (поскольку он входит в список дхарм) для обозначения соматических комплексов (rūpakāya), доминирующее положение (indriya, ср. [AKB, II, 1]) в которых занимают пять органов чувств. Васубандху говорит об этих органах чувств, что они представляют «организованные» структуры, но это относится лишь к «настоящему моменту» (pratyutpanna) их функционирования. Их прошлые и будущие состояния не являются «организованными». Ср. также [ADV, I, 35].

Наиболее краткое определение термина upātta приводит Асанга: «Что такое upātta? Upātta следует понимать как материю, которая является субстратом, порождающим ощущение (vedanotpatyāśraya; здесь vedanā не имеет специального терминологического значения чувственно-эмоционального комплекса)» [Asm., с. 48].

Неприсвоенное — anupātta. Категория психических элементов, факторы, связанные с сознанием, и звук не обладают свойством чувствительности, т. е. они не являются «органическими».

35.1. *Осязаемое* — spraṣṭavya.

По абхидхармистской классификации эта категория включает первичные и вторичные, т. е. производные, элементы (bhūtāni bhautikaṃca).

Первичные элементы — это «великие элементарные качества»: земля и т. д. Производные элементы — это вторичные качества: мягкость и т. д. [АКВ, I, 10], которые возникают из первичных элементов.

35.2. Пять категорий органов чувств и четыре категории чувственных объектов представляют только вторичные качества. К ним относится также и непроявленное, которое при классификации по категориям элементов включается в дхармическую категорию (см. [АКВ, I, 20]). Остальные семь категорий элементов сознания и дхармическая категория, за исключением avijñapti, не связаны ни с великими элементарными качествами, ни с вторичными элементами, поскольку они нематериальны. См. [Vyā., с. 66 — 67].

Из автокомментария Васубандху можно заключить, что проблема первичных и вторичных элементов (качеств) вызывала разногласия среди абхидхармистов, поскольку при субстанциалистской интерпретации психофизического бытия (которая была характерна прежде всего для вайбхашики) и несводимости одних элементов к другим обоснование их «первичности» или «вторичности» вызывало непреодолимые трудности чисто логического порядка.

35.3. В комментарии Яшомитры термин dravya опущен, что, впрочем, не меняет смысла фразы. Согласно Яшомитре, «это следует понимать (iti codyam) в том смысле, что... в эмбриональном состоянии (kalalādyavasthāyām) существуют лишь великие элементарные качества, но не производные элементы (na bhautikam)» [Vyā., с. 67].

35.4. В автокомментарии Васубандху опущен весь ход промежуточных рассуждений в связи с этим последним возражением. Их смысл, однако, легко восстанавливается по тексту Яшомитры, где говорится, что в данном случае сутра не дает исчерпывающего определения объектов бытия, а имеет в виду лишь шесть опор некоторой психической дхармы, называемой «контакт как источник сознания» (sparšāyatana). Здесь этот технический термин употребляется в значении органов чувств (см. [АКВ, II, 24; АКВ, I, 9]). Если понимать слова сутры в буквальном смысле, то отсюда следует вывод о несуществовании психических элементов, так как они не входят в состав сознания (vijñāna), рассматриваемого как шестой фундаментальный элемент (см. [Vyā., с. 67]).

35.5. В строгом смысле эти свойства принадлежат не самим категориям «внешних» элементов, а их комбинациям на эмпирическом уровне, так как они обнаруживаются только в вещественных объектах. Другими словами, эти свойства следует трактовать в том смысле, что в списке дхарм как фундаментальных единиц описания психосоматического потока с абхидхармистской точки зрения, т. е. так, как он мыслится в буддийской психологии и философии, нет таких дхарм, как chedaka («то, что расчленяет»), dāhaka («то, что сжигает») и т. д. Эта мысль имплицитно присутствует в автокомментарии Васубандху, где говорится, что топор, т. е. материальный предмет, представляющий определенную комбинацию таких элементов, как цвет-форма, запах, вкус и осязаемое, обладает свойством рассекать другие предметы, состоящие из тех же самых четырех категорий «внешних» элементов, но организованных другим способом (например, дерево и т. д.). Это свойство рассекать (расчленять) и быть рассеченным

(расчлененным) обнаруживается в массе объектов, существующих на эмпирическом уровне, но абхидхармистов интересуют не столько объекты как таковые, сколько общее свойство объектов само по себе, т. е. как нечто, обусловленное тем фактом, что все объекты представляют комбинацию четырех категорий «внешних» элементов.

36.1. *Свойство* — в санскр. тексте здесь употребляется слово dharma в своем общелексическом значении.

37.1. *Порожденное созреванием* — vipākaja.

Термин vipāka обозначает как процесс, так и его конечный результат, т. е. плод.

В концепции абхидхармики термин «рожденное прошлым действием» описывает кармическое следствие, которое проявляется опосредованно, в медленном и постепенном «созревании» благого или неблагого действия (см. [АКВ, I, 30]), причем развитие благого действия может быть задержано влиянием загрязняющих элементов (kušalasāsrava, см. [АКВ, II, 57]). Vipāka как конечный продукт кармического действия (которое в буддийской традиции рассматривается не как внешняя сила, а как имманентная активность любого процесса) может быть более сильным или более слабым, но его «получение» (prāpti) является абсолютно автоматическим, т. е. независимым от волевого усилия (см. [Stcherbatsky, 1923, с. 32]; а также [Guenther, 1957, с. 84 — 85]).

37.2. *Накапливающееся* — aupacayika.

Этот термин описывает форму причинности на физиологическом уровне, т. е. на уровне rūpa-skandha, представляющей формальное условие функционирования любого организма. Этим прежде всего он отличается от термина vipākaja, описывающего кармическую причинность, существующую на уровне целостной организации пяти скандх, т. е. на «личностном» уровне.

В махаянистской Абхидхарме upacaya трактуется как накопление потенциальной энергии теми категориями элементов, которые обладают свойством сопротивления (sapratigha), т. е. являются вещественными, и только в одном случае Асанга отмечает, что термин upacaya означает также процесс образования «над-атомных» (букв. paramānorurdhvam), т. е. чувственно воспринимаемых форм материи. См. [Asm., с. 27].

37.3. Согласно вайбхашике, звук не является результатом кармического действия. Этот тезис обосновывается тем соображением, что звук (точнее, речь, см. [АКВ, I, 10]) всегда вызывается волитивным актом (ceṭanā) и, следовательно, не может быть результатом кармического действия, которое не оставляет места для «свободы воли». Васубандху приводит в автокомментарии некоторые аргументы абхидхармистов, проясняющие смысл этой весьма специфической концепции причинности.

37.4. *Естественно-вытекающее* — naiṣyandika.

Термин обозначает естественный поток мгновенных состояний бытия, определяемый в Абхидхарме двумя причинными типами: sabhāgahetu (подробно см. [АКВ, II, 52]) и sarvatragahetu — «всеобщая причина, влияющая на весь ряд состояний». См. [АКВ, II, 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. Щер-

батского, 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 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 абхидхармике, однако, термин naiḥṣyandika («естественно-вытекающее») служит также единицей описаний категорий сознания и дхармических элементов, как это видно из текста. В форме niṣyandaphala — «естественно-вытекающий результат» — этот термин синонимичен термину sabhāga («однородный»), фиксирующему тот факт, что результат принадлежит к тому же самому уровню, что и причина.

38.1. Согласно Яшомитре, эти четыре категории элементов называются «кармическим следствием», т. е. порожденными созреванием, в том случае, когда они являются «неотъемлемой частью органов чувств» (indriyāvinirbhāgina), так как в абхидхармике vipākaja — это неопределенная дхарма, принадлежащая живому существу (sattvākhya), что, видимо, следует понимать в том смысле, что vipākaja не может быть следствием волитивного акта, ср. [АКВ, I, 37]. Эти же четыре категории элементов названы накапливающимися и естественно-вытекающими, что в данном случае представляет свойства только тех вещественных элементов, которые «не являются неотъемлемой частью органов чувств». «Так, эти свойства можно наблюдать в течение некоторого времени даже у мертвого тела (mṛtasyāpi). Что касается неодушевленного предмета (asattva), то он никогда не возникает из-за кармического следствия» (см. [SAKV, с. 71]).

38.2. *Обладает абсолютно-реальным* — dravyavān.

В данном контексте термин dravya употребляется в необычном для Абхидхармы значении абсолютно-реального, т. е. выходящего за пределы действия закона причинности, за пределы эмпирически реального. В этом значении чаще употребляется термин paramārtha-sat, хотя он также не характерен для абхидхармистских текстов, в центре внимания которых находится причинно-обусловленное и конкретное бытие (тиб. dňos po). Только в махаяне интерес перемещается на абсолютно-реальное, хотя чаще всего оно определяется (точнее, описывается) апофатически.

Dravya в специально-абхидхармистском смысле — это сущность, или единичная (несводимая на другие) субстанция, обладающая онтологическим бытием per sé в противоположность prajñapti, номинальному как некоторому принципу интерпретации. Интересно, что в палийских суттах и даже канонической Абхидхамме этот термин не встречается вообще (во всяком случае, в техническом смысле). В системе вайбхашики, однако, он почти полностью вытесняет термин дхарма. Здесь все реальные дхармы получают статус dravya. П. Джайни, специально занимавшийся изучение viprayukta-saṃskāraḥ (факторов, не связанных с

сознанием) в абхидхармике, отмечает сильное влияние вайшешики на эту специфически буддийскую концепцию. «Из девяти dravya вайшешики только пять имеют соответствующие им дхармы в тхераваде (mahābhūta и citta). Ākāša считался в тхераваде лишь видом (производной) материи, но не mahābhūta. В школе вайбхашики четыре mahābhūtas начинают рассматриваться как dravya-paramāṇu, т. е. такими же неделимыми, как и атомы вайшешики. Из остальных трех dravyas (kāla, dik, ātman — время, пространство и душа. — *В. Р.*) две первые признаются йогачарами как номинальные (prajñapti) дхармы. Таким образом, все dravya вайшешики, за исключением ātman, были признаны поздними школами абхидхармики» [Jaini, 1959].

38.3. *Мгновенные* — kṣaṇikaḥ.

Как видно из комментария Васубандху, термин kṣaṇika употребляется здесь в специально-техническом смысле мгновенности как качественно нового состояния, не обусловленного однородным потоком предшествующих гомогенных состояний сознания (в терминологии абхидхармики anaiḥṣyandika — букв. «невытекающее»). Это узкопрагматическое (в смысле: описывающее состояние сознания адепта, находящегося внутри системы) значение термина следует отличать от его обычного значения мгновенности или непостоянства в фундаментальной концепции абхидхармистской психологии и философии, согласно которой бытие как нечто статическое не существует, есть только становление как постоянное изменение состояний (подробное изложение буддийской концепции мгновенности см. [Stcherbatsky, 1932]).

38.4. *Обретение (...) по отдельности, а также вместе* — pṛthag lābhaḥ sahā'pica.

В автокомментарии к последней части карики Васубандху приводит ряд выдержек из *Вибхаши* (комментария к *Джнянапрастхане*), из которых становится ясно, что в данном случае имеется в виду буддийская психокосмическая система как описание идеальных уровней и миров, соответствующих определенным состояниям йогического сосредоточения. Термин cakṣurdhātu имеет здесь поэтому значение не органа зрения, а психической способности зрительного восприятия (см. также [L'AK, I, с. 71 — 73]).

39.1. *Внутренний* — ādhyatmika.

В комментарии Васубандху дает суммарное изложение проблемы «внутреннего» и «внешнего», вызывающей немалые сложности чисто логического порядка в абхидхармике, так как при субстанциалистской интерпретации дхарм как элементарных единиц описания психосоматического бытия все они представляются в одинаковой степени «внешними» по отношению друг к другу.

39.2. *Именуемый дхармическим* — dharmasaṃjñakaḥ.

Dharmadhātu, класс дхармических элементов в узком смысле, включает в себя объекты ментального сознания. С точки зрения вайбхашиков эти объекты не являются конструктами (vikalpa), они обладают онтологическим бытием, т. е. существуют как отдельные субстанции (dravya). Помимо элементов психики в этот класс входят также формирующие факторы, не связанные с сознанием (citta-viprayuktā-saṃskārāḥ), и непроявленное (см. [AKB, I, 15]).

39.3. *Сопричастный* — sabhāga.

В данном контексте термин sabhāga употребляется в узкоспециальном значении причастности к действию, т. е. функционирования или активности. Весьма

показательно, что это значение передается тиб. калькой в отличие от чисто семантических кит. переводов, которые схватывают лишь обычное и наиболее распространенное в абхидхармистских текстах значение термина sabhāga, — «однородное» и выводимое из него значение — «общее». В этом смысле sabhāga, включенное в список так называемых «формирующих факторов, не связанных с сознанием» (citta-viprayuktā saṃskārāḥ), является эквивалентом sāmānya, термина философской номенклатуры вайшешики. Так, подобно parāsattā и aparāsattā вайшешики, sabhāgatā также подразделяются на sattvā-sabhāgatā («общее для одушевленных существ») и dharma-sabhāgatā («особенное, т. е. характерное для классов одушевленных существ»). См. [ADV, 134].

39.4. *Схожий с сопричастным* — tatsabhāgāḥ (букв. «подобные тем»).

В комментарии Яшомитры: «sabhāgāh sadṛśāḥ...» [Vyā., с. 77].

39.5. *Не осуществляет свою деятельность* — yo na svakarmakṛt (букв. «которые не выполняют своего действия»).

39.6. Первое значение термина sabhāga определяется в АКВ как «участие» или «взаимное оказывание услуг» (anyonyabhajanam). См. комментарий Яшомитры: «Действие органов зрения и т. д. — это видение, слышание и пр. Действие сознания — это функционирование в качестве субъекта познания (vijñātṛtvam). Действие классов объектов — функционирование в качестве объектов познания (tad viṣayālambanabhāvaḥ). «Сопричастными» [поэтому называются те классы элементов, которые] обладают свойством участия в действии» [Vyā., с. 77].

Второе определение наиболее интересно, поскольку в нем имплицируется связь с конкретной ситуацией «сознавания», обозначаемой в абхидхармистской психологии термином sparša. Обычно этот термин переводится буквально как «контакт», что абсолютно неадекватно тому техническому значению, которое передается ключевым словом sparša. Ф. И. Щербатской был, по-видимому, единственным буддологом, кто более полувека тому назад вообще отказался от буквального перевода термина sparša и интерпретировал его как «определенное ощущение» [Stcherbatsky, 1923, с. 15]. «Было бы заблуждением переводить sparša словом "контакт", поскольку оно представляет явление сознания (caittadharma)» [Stcherbatsky, 1923, с. 55, примеч. 1]. Согласно Яшомитре, sparša — это явление сознания (caitasika), трактуемое как результат действия органов чувств, их объектов и соответствующих видов сознания (см. [Vyā., с. 77]); т. е. sparša — это конкретная ситуация «сознавания», обусловленная пересечением ряда условий, относящихся к психосоматическому уровню организации данного эмпирического субъекта.

Этот термин, таким образом, можно интерпретировать как обозначение некоторого статического отношения, существующего до тех пор, пока различные факторы, участвующие в «создании» данной конкретной ситуации, остаются тождественными. Однако, согласно психологической концепции Абхидхармы, ни одно состояние не может длиться дольше одного мгновения (kṣaṇa), оно сменяется последующим однородным или (при особых обстоятельствах) неоднородным состоянием, и эта мгновенная смена состояний обусловливает видимость статического бытия. В этой связи становится понятной связь терминов sparša и sabhāga как единиц описания непрерывного потока сознания, где sparša обозна-

чает прерывность и статику процесса, а sabhāga — его однородность (непрерывность) и динамику.

40.1. *Устраняются* — heya (букв. «долженствующее быть устраненным»).

Логико-семантическая переменная heya вводится Васубандху с целью интерпретации прекращения потока дхарм применительно к классификации по классам элементов. Указание на созерцание как на специальный метод остановки потока дхарм разъяснено здесь именно как нейтрализация, т. е. последовательное выведение классов, объединяющих дхармы, из актуальной динамики психической жизни. Дополнительно о семантике термина heya см. [AKB, V, 28].

40.2. *Родовая характеристика «обычный человек»* — pṛthagjanatva.

Имеется в виду родовая характеристика индивида, «пребывающего вне пути», т. е. индивида, в актуальную структуру психики которого не включена возможность обретения «благородных» (āgya), с доктринальной точки зрения, дхарм.

40.3. Согласно буддийской доктрине, к «неблагим» формам существования (durgati) относятся три типа: нараки (обитатели адов), животные и преты (голодные духи). См. [AKB, III, 4].

41.1. *Воззрения* — satkāyadṛṣṭi.

Эта композита в абхидхармистской интерпретации истолковывается как догматическая вера в «Я» и «мое», причем слово kāya имеет здесь специфическое значение «совокупность», поскольку подразумевает концепцию пяти групп привязанности. См. [AKB, V, 7].

42.1. Весь автокомментарий к этой карике следует рассматривать в рамках религиозной прагматики системы, которая предполагала радикальную перестройку сознания таким образом, чтобы очистить его от малейших примесей субъективности.

На уровне философского дискурса проблема смыслообразования разрабатывалась теоретиками Абхидхармы особенно детально, вплоть до описания первичной генерализации данных чувственного восприятия. Такие первичные различения по модальностям именовались соответственно видами чувственного сознания (например, зрительное сознание, слуховое сознание и т. п.). Эта последняя классификация дхарм, по сути дела, является теоретическим обоснованием динамического подхода к проблеме описания сознания в классической буддийской философии.

43.1. *...Отчетливость зрения* — vyaktadarśanāt (букв. «благодаря ясному различению формы»).

В автокомментарии Васубандху вновь возвращается к вопросу о том, почему зрительное сознание не является двойственным (viccheda, букв. «разделенным»), хотя его вещественный субстрат — орган зрения — состоит из двух компонентов (см. [AKB, I, 19]). Целостность (неделимость) сознания объясняется тем, что, не будучи материальным (amūrtatvāt [Vyā., с. 83], о термине mūrta в значении rūpa см. также [ADV, с. 15]), оно непространственно (deśāpratiṣṭhita) и поэтому не может быть разделено на части.

43.2. *Достигающий [свой] объект* — prāptaviṣayaṃ.

43.3. *Не достигающий [свой] объект* — aprāptaviṣayaṃ.

Дискуссия абхидхармистов, приведенная в AKB, о способах взаимодействия органов чувств и объектов представляет большой интерес, поскольку далее она

вводит атомистическую концепцию вайбхашики (см. [АКВ, II, 22; Ssš, с. 146, 347]).

Обсуждение способа функционирования органов чувств с неизбежностью приводит к вопросу о том, как взаимодействуют вещественные атомы, из которых состоят как внешние объекты, так и материальные субстраты органов чувств. Дискуссия между вайбхашиками и саутрантиками имеет особое значение в плане сравнительного исследования натурфилософских идей в буддизме и классических системах индийской философии (прежде всего в вайшешике).

44.1. *Возникают... одновременно* — sahajaḥ.

45.1. *Правила* — в санскр. тексте здесь adhikāra — технический термин, заимствованный, по всей вероятности, из грамматики Панини, где он имеет значение «установочное правило» (букв. «область управления», «компетенция»). См. [Катенина, Рудой, 1980, с. 80].

45.2. *Специфичность* — asādhāraṇatva.

В отличие от органов чувств внешние объекты не обладают собственной специфичностью, т. е. присущностью только данному потоку дхарм. Отсюда, все шесть видов сознания называются по соответствующему органу чувств, так как именно орган чувства, согласно абхидхармистам, служит опорой сознания и обусловливает его специфичность. Таким образом, сознание специфицируется как бы по вторичному основанию — в зависимости от спецификации своих опор.

Концепция «специфичности сознания» интересна для нас в первую очередь тем, что она в значительной степени проясняет исходную рационалистическую установку вайбхашики в подходе к анализу становления индивидуального сознания и собственно смыслообразования. Содержательный материал сознания, согласно Васубандху, может быть получен только через посредство органов чувств данного «индивида». Иными словами, ни «чужие» органы чувств, ни «чужое» сознание не могут представить данному «индивиду» такого материала. Таким образом, философская психология классической вайбхашики, как она зафиксирована в «Энциклопедии Абхидхармы», базировалась во многом на сугубо реалистических представлениях о генезисе индивидуального сознания.

48.1. ...*Воспринятые* — anubhūta.

Логико-семантическая переменная anubhūta генетически связана с техническим термином vedanā («чувствительность»), определяемым как anubhāva [АКВ, I, 14], т. е. чувственный опыт в его актуальной динамике. Процесс смыслообразования в акте получения чувственного опыта опосредуется соответствующей модельностью сознательного различения (pañcavijñānakāyāḥ — в номенклатуре Васубандху). Пять внешних классов элементов выступают здесь содержательным материалом смыслоообразования как чувственная апостериорность. На этом основании логико-семантическая переменная anubhūta и передается нами как «воспринятые», т. е. ставшие данными чувственного опыта.

48.2. *Познаются* — в санскр. оригинале vijñāyante. Включение ментального сознания, согласно Васубандху, представляет собой завершающий этап актуального смыслоообразования, т. е. собственно акт познания в его целостной форме.

48.3. *Психические способности* — так мы передаем самое общее инвариантное значение термина indriya, по отношению к которому «орган чувств» выступает в качестве логико-семантической переменной.

В начале второго раздела «Энциклопедии Абхидхармы» Васубандху разъясняет инвариантное значение термина indriya как «доминирующий фактор» (paramaišvarya — букв. «высшее господство»). Это определение чрезвычайно существенно. Вайбхашики, как это следует из текста автокомментария к данной карике, признавали 22 доминирующих фактора психической жизни и психосоматической индивидной организации. Indriya как органы чувств, т. е. как психические способности чувственного постижения, выступают доминирующими факторами в актуальном генезисе индивидуального сознания, но в области осознания господствует разум (manas), а это, в свою очередь, означает, что ключевое слово (термин) indriya имеет более широкий объем и содержание, нежели «орган чувств». Поэтому мы и переводим название второго раздела «Энциклопедии Абхидхармы» Indriya-nirdeša как «Учение о факторах доминирования в психике».

ЛИТЕРАТУРА[1]

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ПП и ПИКНВ	— Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. М.
AO	— Acta Orientalia. Leiden.
BB	— Bibliotheca Biddhica.
BEFEO	— Bulletin de l'École Française d'Extrême Orient. Paris—Saigon.
BI	— Bibliotheca Indica. Calcutta.
BSOAS	— Bulletin of the School of Oriental and African Studies. L.
GOS	— Gaekwad's Oriental Series. Baroda.
IHQ	— Indian Historical Quarterly. Calcutta.
IIJ	— Indo-Iranian Journal. The Hague.
JA	— Journal Asiatique. P.
JAOS	— Journal of the American Oriental Society. New York—New Haven.
JBBRAS	— Journal of Bombay Branch of the Royal Asiatic Society. Bombay.
JBORS	— Journal of the Bihar and Orissa Research Society. Patna.
JIPh	— Journal of the Indian Philosophy. Dordrecht.
JPTS	— Journal of the Pali Text Society. L.
MCB	— Mélanges Chinois et Bouddhiques. Bruxelles.
PEFEO	— Publications de l'École Française d'Extrême—Orient. Paris—Saigon.
PTS	— Pali Text Society. L.
SOR	— Serie Orientale Roma. Roma.
TJ	— Tibet Journal. Dharmasala.
TSWS	— Tibetan Sanskrit Works Series. Patna.
WZKSA	— Wiener Zeitshcrift für die Kunde Südasiens. Wien.

[1] Настоящий список не является исчерпывающей библиографией и охватывает лишь непосредственно использованные источники и исследования.

ИСТОЧНИКИ
(публикации оригиналов и переводы)

ADV — Abhidharmadīpa with Vibhāṣāprabhāvṛtti. Critically ed. by P. S. Jaini, 1959 (TSWS, vol IV).
AK — Abhidharmakoša-Kārikās of Vasubandhu. Ed. by C. V. Gokhale. — JBBRAS. 1946. Vol. 22.
AKB — Abhidharmakošabhāṣya of Vasubandhu. Ed. by P. Pradhan. Patna, 1967 (TSWS, vol. VIII).
AN — Aṅguttara Nikāya. Ed. R. Morris and E. Hardy. L. 1885—1900 (PTS, vol. I — V).
Asm — Abhidharmasamuccaya of Asaṅga. Ed. by P. Pradhan. Santiniketan, 1950 (Visva-Bharati Studies, 12).
Aṭs — Aṭṭhasālinī (Dhammasaṅgaṇi Aṭṭhakathā). Ed. P. V. Bapat and R. D. Vadekar. Poona, 1942.
BCA — Bodhicaryāvatāra. Edition du Texte avec le Commentaire (prañjikā) de Prajñākaramati par L. de la Vallée Poussin. 1901—1914 (BI N. 983, 1031, 1090, 1126, 1139, 1305, 1399).
DN — Dīgha Nikāya. Ed. T. W. Rhys Davids and J. E. Carpenter. 1889—1911 (PTS, vol. I — III).
DhS — Dhammasaṅgaṇi. Ed. P. V. Bapat and R. D. Vadekar. Poona, 1942.
Dva. — Divyāvadāna. Ed. B. Cowell and R. E. Neil. Cambridge, 1886.
Jñānaprasthānašāstra. — Jñānaprasthānašāstra by Kātyāyanīputra. Ed. and tr. S. B. Šāstri. Vol. 1. Santiniketan, 1955.
GM — Gilgit Manuscripts. Vol. I. Ed. by N. Dutt. Srinagar, 1939.
Kāšyapaparivarta. — Kāšyapaparivarta. A. Mahāyānasūtra of the Ratnakūṭa Class. Ed. in the original Sanskrit, in Tibetan and in Chinese by A. von Staël-Holstein. Shanghai, 1926.
Laṅkāvatārasūtra. — Laṅkāvatārasūtra. Ed. by B. Nanjio. Kyoto, 1926.
MN — Majjhima Nikāya. Ed. V. Trenkner and R. Chalmers. 1888—1899 (PTS, vols. I — III).
Mahāparinirvāṇasūtra. — Mahāparinivāṇasūtra. Bd. 1. Ed. E. Wāldschmidt. B., 1950.
MMK — Mūlamadhyamakakārikās (Madhyamikasūtrās) de Nāgārjuna avec le Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti (Madhyamakavṛtti). Publé par L. de la Vallée Poussin. St.-Pétersbourg, 1903 (BB, IV).
Msā. — Mahāyāna-sūtrālaṃkāra. Ed. par S. Lévi. T.I. Texte. P., 1907.
Mvb. — Madhyāntavibhāga-bhāṣya. Ed. by G. Nagao. Tokyo, 1967.
Mvr. — Madhyamakavṛtti. См. MMK.
Pramāṇavārttikam. — Pramāṇavārttikam of Dharmakīrti. Ed. by R. Gnoli. 1960 (SOR, XXIII).
Psp. — Pañcaskandhaprakaraṇa of Vasubandhu. Ed. by Shanti Bhiksu Shastri. — IHQ, 1956. Vol. 32, № 4.
SAKV — Sphuṭārthā Abhidharmakošavyākhyā by Yašomitra. Ed. by U. Wogihara. Tokyo, 1932—1936.
SN — Saṃyutta Nikāya. Ed. L. Feer. 1884—1904 (PTS, vol. I — VI).

Sdp. — Saddharma-puṇḍarīka-sūtra. Ed. N. Dutt. Calcutta, 1953.
Ssš. — Satyasiddhiśāstra of Harivarman. Vol. 1. Sanskrit Text. 1975 (GOS, № 159).
Tsp. — Tattvasaṃgraha of Śāntarakṣita with the Commentary of Kamalašīla. Vols. 1—2. Ed. by Krishnamacharya. 1926 (GOS, nos. 30—31).
Tvb. — Vijñaptimātratāsiddhi. Deux Traites de Vasubandhu: Viṃšatikā (la Vingtaine) et Trimšikā (la Trentaine) avec le commentaire de Sthiramati. Original sanskrit publié par S. Lévi. I Pt. — Texte. P., 1925.
Viṃšatikā vijñaptimātratāsiddhi. — Viṃšatikā vijñaptimātratāsiddhi. Ed. by Sastri A. Gangtok, Sikhim, 1964, (Namgyal Institute of Tibetology).
Vsm. — Visuddhimagga of Buddhaghosha. Ed. D. Kosambi. Bombay, 1940.
Vyā. — См. SAKV.
L'AK — L'Abhidharmakoša de Vasubandhu. Traduit et annoté par L. de la Vallée Poussin. Chap. 1—9. P., 1923—1931.
Ahr. — Abhidharmahṛdaya. The Essence of Metaphysics. Tr. Ch. Willemen. Brussels, 1975.
Аннамбхатта, 1989 — Аннамбхатта. Тарка-санграха (Свод умозрений) и Тарка-дипика (Разъяснение к Своду умозрений). Пер. с санскр., введ., коммент. и историко-философское исследование Е. П. Островской. М., 1989.

ИССЛЕДОВАНИЯ

Веккер, 1974. — Веккер Л. М. Психические процессы. Т. I. Л., 1974.
Горский, 1981. — Горский В. С. Историко-философское истолкование текста. Киев, 1981.
Катенина, Рудой, 1980. — Катенина Т. Е., Рудой В. И. Лингвистические знания в древней Индии. — История лингвистических учений: Древний Мир. Л., 1980.
Розенберг, 1916. — Розенберг О. О. Введение в изучение буддизма по японским и китайским источникам. Ч. I. Свод лексикографического материала. Токио, 1916.
Розенберг, 1918. — Розенберг О. О. Введение в изучение буддизма по японским и китайским источникам. Ч. 2. Проблемы буддийской философии. Пг., 1918.
Рудой, 1971. — Рудой В. И. О тибетском эквиваленте термина Vaibhāšika. — VII годичная научная сессия ЛО ИВ АН СССР. М., 1971.
Рудой, 1973. — Рудой В. И. Adhvan в системе Абхидхармики. — ПП и ПИКНВ. IX. М., 1973.
Рудой, 1974. — Рудой В. И. Описание типов причинности в Абхидхарме. — ПП и ПИКНВ. X. М., 1974.
Рудой, 1981. — Рудой В. И. К философии языка в Абхидхармике. — ПП и ПИКНВ. XV, ч. 1 (2). М., 1981.
Рудой, 1983 (I) — Рудой В. И. К реконструкции матрик (числовых списков) Абхидхармы. — История и культура Центральной Азии. М., 1983.
Рудой, 1983 (II) — Рудой В. И. К методологии интерпретации буддийских философских текстов. — Актуальные проблемы философской и общественной мысли зарубежного Востока. Душанбе, 1983.

Рудой, Островская, 1987. — 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.

Спирин, 1976. — Спирин В. С. Построение древнекитайских текстов. М., 1976.

Aronson, 1980. — Aronson H. B. Translation of the Sixth Chapter of the First Dalai Lama's Path of Liberation. — TJ, 1980. Vol. V. № 3.

Ath. — The Expositor (Atthasālinī). Vol. 1, 2. Tr. Maung Tin. L., 1920—1921 (PTS).

Banerjee, 1956. — Banerjee A. Ch. Pratītyasamutpāda. — IHQ. 1956. Vol. 32. Nos. 2—3.

Banerjee, 1957. — Banerjee A. Ch. Sarvāstivāda Literature. Calcutta, 1957.

Bapat, 1956. — Bapat V. P. Review of Buddhist Sanskrit Dictionary. Poona, 1956 (Annals of Bhandarkar Oriental Research Institute. Vol. XXXV).

Bareau, 1950. — Bareau A. Les Origines du Šāriputrābhidharmašāstra. — Le Muséon. T. 63, № 3—4. Louvain, 1950.

Bareau, 1955 (I). — Bareau A. Les Premiers Conciles Bouddhiques. Annales du Musée Guimet. Bibliotheque d'études. T. LX. P., 1955.

Bareau, 1955 (II). — Bareua A. Les Sectes Bouddhiques du Petit Véhicule. 1955. (PEFEO. Vol. 38).

BHSD — Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary. F. Edgerton. New Haven, 1953.

Burnouf, 1844. — Burnouf É. Introduction á l'histoire du Bouddhisme Indien. P., 1844.

Le Compendium. — Le Compendium de la Super Doctrine (Philosophie) (Abhidharmasamuccaya) d'Asaṅga. Traduit et annoté par W. Rahula. P., 1971.

Conze, 1951. — Conze E. Buddhism. Its Essence and Development. L., 1951.

Conze, 1953. — Conze E. The Ontology of Prajñāpāramitā. — Philosophy East and West. Honolulu, 1953. Vol. 3, № 2.

Conze, 1960. — Conze E. The Prajñāpāramitā Literature. Gravenhage, 1960 (Indo-Iranian Monographs, vol. VI).

Conze, 1962. — Conze E. Buddhist Thought in India. L., 1962.

Conze, 1968. — Conze E. Thirty Years of Buddhist Studies. Selected Essays. Oxf., 1968.

Conze, 1975. — Conze E. List of Buddhist Terms. — TJ. 1975. Vol. 1, № 1.

Dahlke, 1926. — Dahlke P. Der Buddhismus. Lpz., 1926.

Demiéville, 1932. — Demiéville P. L'Origine des sectes bouddhiques d'aprés Paramārtha. — MCB. 1932. Vol. 1.

Documents d'Abhidharma. — Documents d'Abhidharma. Traduit et annoté L. de la Vallée Poussin. — MCB. 1937. Vol. 5.

Dutt, 1930. — Dutt N. Aspects of Mahāyāna Buddhism and ist Relation to Hīnayāna. L., 1930.

Dutt, 1940. — Dutt N. Early Monastic Buddhism. Vol. 1, 2. Calcutta, 1940.

EB — Encyclopaedia of Buddhism. Vol. I—III. Colombo, 1961—1972.

Emeneau, 1969. — Emeneau M. B. Sanskrit Syntactic Particles — kila, khalu, ñūnam. — IIJ. 1969. Vol. XI, № 4.

Frauwallner, 1951. — Frauwallner E. On the Date of the Buddhist Master of the Law Vasubandhu. 1951 (SOR, III).
Frauwallner, 1956 (I). — Frauwallner E. The Earliest Vinaya and Beginnings of Buddhist Literature. 1956 (SOR, VIII).
Frauwallner, 1956 (II). — Frauwallner E. Die Philosophie der Buddhismus. Wien, 1956.
Frauwallner, 1963. — Frauwallner E. Abhidharma — Studien. — WZKSA. 1963—1964, Bd. 7, 8.
Govinda, 1961. — Govinda Anagarika. The Psychological Attitude of Early Buddhist Philosophy. L., 1961.
Guenther, 1957. — Guenther H. V. Philosophy and Psychology in the Abhidharma. Lucknow, 1957.
Guenther, 1972. — Guenther H. V. Buddhist Philosophy in Theory and Practice. Baltimore, 1972.
Guenther, Kawamura, 1975. — Guenther H. V., Kawamura L. S. Mind in Buddhist Psychology. Emeryville, 1975.
Heimann, 1951. — Heimann B. The Significance of Prefixes in Sanskrit Philosophical Terminology. Hertford, 1951.
History of Buddhism. — History of Busshism (Chos'byuṅ) by Buston. Pts. 1—2. Tr. E. Obermiller. Heidelberg, 1931—1932.
History and Culture. — History and Culture of Indian People. Vol. 3. The Classical Age. Bombay, 1954.
Hōbōgirin. — Hōbōgirin. Fasc. Annexe: Tables du Taisho Issaikyo. Tokyo, 1931. Fasc. 4. Paris—Tokyo, 1967.
Jaini, 1958. — Jaini P. S. On the Theory of two Vasubandhus. — BSOAS. 1958. Vol. 21, pt. 1.
Jaini, 1959. — Jaini P. S. The Development of the Theory of Viprayukta Saṃskāras. — BSOAS. 1959. Vol. 22, pt. 3.
Jayatilleke, 1963. — Jayatilleke K. N. Early Buddhist Theory of Knowledge, L., 1963.
Jennings, 1948. — Jennings J. S. Vedantic Buddhism of the Buddha. Oxf., 1948.
Johansson, 1979. — Johansson R. E. A. The Dynamic Psychology of Early Buddhism. London—Malmö, 1979 (Scandinavian Institute of Asian Studies, Monograph Series, № 37).
JOL — sGam-po-pa. Jewel Ornament of Liberation. Tr. by H. V. Guenther. L., 1959.
Kajiyama, 1977. — Kajiyama Yuichi. Realism of Sarvāstivāda School. — Buddhist Thought and Asian Civilization. Emeryville, 1977.
Ktv. — Points of Controversy (Kathāvatthu). Tr. S. Z. Aung and C.A.F. Rhys Davids. L., 1915 (PTS).
Lamotte, 1958. — Lamotte É. Histoire du Bouddhisme Indien. Louvain, 1958 (Bibliotheque du Muséon, vol. 43).
Lindtner, 1982. — Lindtner Ch. Nagarjuniana. Studies in the Writings and Philosophy of Nāgārjuna. Copenhagen, 1982.
Lindther, 1984. — Lindther Ch. Marginalia to Pramāṇaviniścaya I—II. — WZKSA. 1984. Bd. 28.

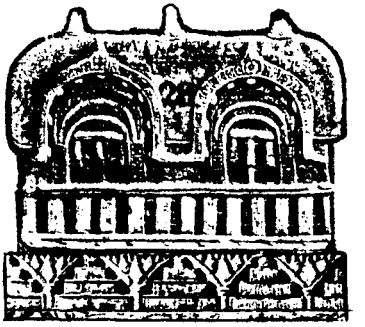
Masuda, 1925. — Masuda J. Origin and Doctrines of Early Indian Buddhist Schools. — Asia Major. 1925.
Mdv. (transl.) — Madhyānta—Vibhaṅga. Discourse on Discrimination Between Middle and Extremes Ascribed to Bodhisattva Maitreya and Sthiramati. Tr. by Th. Stcherbatsky. Moskow—Leningrad, 1936 (BB, XXX).
Mhvt. — Mahāvyutpatti. Ed. Sakaki. Kyoto, 1916.
Migot, 1954. — Migot A. Un grand Disciple du Bouddha Šāriputra. — BEFEO. 1954. T. 46, fasc 2.
Mochizuki. — Mochizuki. Bukkyō daijiten. T. 1—10. Tokyo, 1961—1964.
Mukherjee, 1935. — Mukherjee P. K. The Dhammapāda and the Udānavarga. — IHQ. 1935. Vol. 11.
Murti, 1955. — Murti T. R. V. The Central Philosophy of Buddhism. L., 1955.
Narasimhe, 1968. — Narasimhe K. S. Studies in Abhidhamma. Colombo, 1968.
Nyanatiloka, 1938. — Nyanatiloka A. Guide through the Abhidhamma—Pitaka. Colombo, 1938.
Nyāya—Tarkatīrtha, 1956. — Nyāya-Tarkatīrtha A. K. Nirodha—Satya. — IHQ. 1956. Vol. 32, nos. 2—3.
Obermiller, 1931. — Obermiller E. The Sublime Science of the Great Vehicle to Salvation. A Translation of Uttaratantra of Boddhisattva Maitreya with the Commentary of Asaṅga. — AO. 1931. Vol. 9.
Potter, 1970. — Potter K. Realism, Speech-acts and Truth-gaps. — JIPh. 1970. Vol. 1, pt. 1.
Przyluski, 1926. — Przyluski J. Le Concile de Rājagṛha. Introduction a l'histoire des Canons et des Sectes Bouddhiques. P., 1926.
Rahula, 1956. — Rahula W. Duḥkha-Satya. — IHQ. 1956. Vol. 32, nos. 2—3.
Rhys Davids, 1936. — Rhys Davids C. A. F. The Birth of Indian Psychology and its Development in Buddhism. L., 1936.
Robinson, 1967. — Robinson R. Early Mādhyamika in India and China. Madison—London, 1967.
Ruegg, 1962. — Ruegg D. S. À propos of a Recent Contribution to Tibetan and Buddhist Studies. — JAOS. 1962. Vol. 82, № 3.
Ruegg, 1969. — Ruegg D. S. La Théorie du Tathāgatagarbha et du Gotra. Études sur la Sotériologie et la Gnoséologie du Bouddhisme. — PEFEO. 1969. Vol. 70.
Sāṃkṛtyāyāna, 1937. — Sāṃkṛtyāyāna Rahula. Second Search of Sanskrit Paim—Leaf MSS in Tibet. — JBORS. 1937. Vol. 23, pt. 1.
Shastri, 1964. — Shastri D. N. Critique of Indian Realism. Agra, 1964.
Siddhi. — Vijñaptimātratāsiddhi. La Siddhi de Hiuan—Tsang. Tr. par L. de la Vallée Poussin. T. 1—2. P., 1928—1929.
Simonsson, 1957. — Simonsson N. Indo-tibetische Studien I. Uppsala, 1957.
Sräder, 1933. — Sräder F. O. On some names of the Buddha. — IHQ. 1933. Vol. 9, № 1.
Ssš (transl.). — Satyasiddhiśāstra of Harivarman. Vol. 2. English Translation by N. Aiyaswami Sasrti. 1978 (GOS, № 165).
Staal, 1968. — Staal J. F. Indian Semantics, I. — JAOS. 1968. Vol. 86, № 3.

Stcherbatsky, 1923. — Srcherbatsky Th. The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word «Dharma». L., 1923.
Stcherbatsky, 1927. — Stcherbatsky Th. The Conception of Buddhist Nirvāna. Л., 1927.
Stcherbatsky, 1930. — Stcherbatsky Th. Buddhist Logic. Vol. 1, 2. Л., 1930—1932 (BB, XXVI).
Takakusu, 1904. — Takakusu J. On the Abhidharma Literature. — JPTS. 1904.
Takasaki, 1966. — Takasaki J. A Study on the Ratnagotravibhāga. Roma, 1966 (SOR, 33).
Taranatha's History. — Taranatha's History of Buddhism in India. Tr. from Tibetan by Lama Chimpa and Alaka Chattopadhyaya. Simla, 1970.
Tarka—saṃgraha. — Tarka-saṃgraha of Annaṃbhaṭṭa with the Author's Dīpīka. Ed. by B. N. Bahulikar, Poona, 1903.
Vallée Poussin, 1925. — La Vallée Poussin L., de Nitvāṇa. P., 1925 (Etudes sur l'histoire des Religions 5).
Wayman, 1955. — Wayman A. Notes on the Sanskrit Term Jñāna. — JAOS. 1955. Vol. 75, № 4.
Wayman, 1958. — Wayman A. The Rules of Debate according to Asaṅga. — JAOS. 1958. Vol. 78, № 1.
Wayman, 1961. — Wayman A. Analysis of the Šrāvakabhūmi Manuscript. Berkeley — Los Angeles, 1961.
Wezler, 1983. — Wezler A. Philological Observations on the So — Called Pātañjalayogasūtrabhāṣyavivaraṇa. — IIJ. 1983. Vol. 25, № 1.
Yamakami, 1912. — Yamakami Sogen. Systems of Buddhistic Thought. Calcutta, 1912.

ПРИЛОЖЕНИЕ

INDEX VERBORUM[1]

[1] *Прямые цифры указывают на страницы* по изданию санскритского оригинала: Abhidharmakošabhāṣya of Vasubandhu. Edited by P. Pradhan, Patna, 1967 (Tibetan Sanskrit Works Series, VIII). Курсивная цифра означает номер карики.



РАЗДЕЛ II

ИНДРИЯНИРДЕША, ИЛИ УЧЕНИЕ О ФАКТОРАХ ДОМИНИРОВАНИЯ В ПСИХИКЕ

ПСИХИКА В ПЕРСПЕКТИВЕ НИРВАНЫ

ВВЕДЕНИЕ

Второй раздел «Энциклопедии Абхидхармы» в оригинале назван *Индрия-нирдеша* и посвящен анализу тех факторов, которые доминируют в психике адепта, ориентированного на выход из сансарного существования.

Обращаясь к анализу структуры проблематики в *Индрия-нирдеше*, мы прежде всего должны остановиться на самом понятии «indriya». Это понятие в значении «орган чувств» известно каждому, кто сталкивался с эпистемологическими сочинениями индийских мыслителей, к какой бы школе они ни принадлежали. Однако «орган чувств» — это лишь частное значение понятия «индрия». Васубандху начинает второй раздел своего трактата с разъяснения общей семантики данного понятия и трактует его как фактор господства (paramaiśvarya), доминирующий фактор. Но почему же в таком случае «indriya» применяется для обозначения органа чувств и способности чувственного восприятия по пяти модальностям (зрение, слух, обоняние, вкус, осязание)? Когда речь идет об актуальном генезисе индивидуального сознания, о процессе возникновения его предметных содержаний, органы чувств как психические способности постижения чувственных характеристик воспринимаемого объекта выступают доминирующими факторами. Иными словами, помимо процесса чувственного восприятия, в котором монопольно господствуют индрии, сознание не способно сделать внешний объект своим достоянием. В области постижения звука безраздельно господствует слух, и зрение здесь бессильно. Но в области осознания слышимого господствует разум (manas), а это, в свою очередь, означает, что «индрия» имеет более широкий объем и содержание, нежели «орган чувств».

Первый раздел «Энциклопедии Абхидхармы» завершается перечислением двадцати двух факторов доминирования (индрий), освященных канонической буддийской традицией. Это — двадцать две способности, которые актуализируются в процессе достижения просветления. Данный пе-

речень включает зрение, слух, обоняние, вкус, осязание, разум, женственность/мужественность, жизнеспособность, способности удовольствия/страдания, удовлетворения/неудовлетворения, невозмутимости, веры, энергии, памяти, йогического сосредоточения, различающего постижения (мудрости), познания еще не познанного, глубинного знания и знания завершенного. Три последние индрии представляют собой непосредственно те факторы, которые последовательно доминируют на пути достижения статуса архатства.

С точки зрения абхидхармистской теории, живое существо характеризуется двойственной природой: оно есть процессуальная совокупность (поток) абсолютных, т. е. необусловленных, и причинно-обусловленных элементарных состояний (дхарм). Развертывание причинно-обусловленных дхарм, стимулируемое притоком аффектов (kleša) и законамерностями созревания кармического следствия, неизбежно приводит к старению и смерти, а затем к новому рождению в соответствии с фундаментальным законом взаимозависимого возникновения. Это сансарное существование, в пределах которого живое существо является рабом своих аффектов, ложных эгоцентрированных представлений и кармических результатов прошлой деятельности, может быть преодолено лишь благодаря остановке потока причинно-обусловленных дхарм. Просветление делается возможным благодаря редукции потока дхарм к абсолютным состояниям. Именно в этом аспекте и выстраивается изложение материала во втором разделе «Энциклопедии Абхидхармы».

Логика этого изложения эксплицирована самим Васубандху, что и позволяет выделить три основных подраздела в *Индрия-нирдеше:*

карики 1 — 21 посвящены определению областей, в которых доминируют вышеперечисленные двадцать два фактора, дефинициям, классификациям и типологиям индрий;

карики 22 — 48 содержат анализ феноменологических закономерностей совместного возникновения причинно-обусловленных дхарм — материальных, сознания и явлений сознания, формирующих факторов (дхарм, не связанных с сознанием, но и не материальных);

карики 49 — 73 представляют концепции причин и условий функционирования психики в неизмененных и измененных (направленных на достижение просветления) состояниях.

О проблематике внутри каждого из этих подразделов следует сказать подробнее, потому что ее выявление для инокультурного читателя несколько осложнено следующими обстоятельствами. Студенты, которым учитель Васубандху преподавал систему абхидхармистской философии, глубоко знали каноническую традицию, буддийскую религиозную доктрину. Васубандху насыщает текст автокомментария нормативными дискуссиями, содержащими различные точки зрения относительно философской

интерпретации тех либо иных доктринальных положений, непосредственно связанных с конкретной проблематикой *Индрия-нирдеши*. Как правило, приводимые Васубандху дискуссии — это споры между строгими вайбхашиками и саутрантиками. Различие между этими двумя абхидхармистскими школами, как об этом говорилось во вступительной статье к «Энциклопедии Абхидхармы», касается в основном интерпретации принятой номенклатуры дхарм. Вайбхашики утверждали, что все без исключения дхармы обладают онтологическим статусом, т. е. они есть «реальные сущности». Именно в данном отношении как синоним «дхармы» активно использовался термин dravya, за которым в брахманистской философии закрепилось основное значение «субстанция». Абхидхармисты же употребляют этот термин только для указания на онтологический статус, реальное бытие дхарм как действительно проявляющих себя элементарных состояний. Свою позицию вайбхашики проводили бескомпромиссно: все дхармы реальны, будь то материальные дхармы (физический аспект психической деятельности), сознание и явления сознания (нематериальные дхармы) или дхармы — формирующие факторы (санскары — не связанные с сознанием нематериальные дхармы, обусловливающие целостность психической деятельности, мотивационные и прочие установочные ее аспекты) и, разумеется, дхармы абсолютные. Саутрантики, напротив, отказывали в реальном существовании дхармам, не связанным с сознанием. Формирующие факторы (saṃskāra) для саутрантиков — это не более чем концептуальные единицы описания, не обладающие онтологической референцией.

Особенность дискуссий между вайбхашиками и саутрантиками, которые мы обнаруживаем в *Индрия-нирдеше*, состоит в том, что, обмениваясь аргументацией и контраргументацией, противники никогда не приходят к общей точке зрения. Как правило, спор завершается тем, с чего он и начинался — позиция вайбхашиков по конкретной проблеме либо провозглашается соответствующей системе их воззрений в целом, либо говорится, что эта позиция отвечает истине. Иными словами, вайбхашики предлагают цепь аргументов, которые не принимаются саутрантиками в качестве однозначно доказывающих реальность всех дхарм, а саутрантики, в свою очередь, оказываются неспособными разбить исходную позицию вайбхашиков. В этой связи возникают, однако, как минимум два вопроса. Во-первых, что представляет собой последний аргумент вайбхашиков (верность данного конкретного положения системе умозрения в целом, соответствие данной позиции истине), т. е. почему этот бессодержательный и декларативный на первый взгляд аргумент не отвергается оппонентом-саутрантиком? Во-вторых, если дискуссии вайбхашиков и саутрантиков бесплодны, если спорящие ничего не могут друг другу доказать, то зачем вообще нужно было включать материалы этих дискуссий в текст трактата?

Ответ на первый вопрос заставляет вспомнить, что кашмирские вайбхашики (сарвастивадины) возводили истоки своей школы к легендарным составителям *Абхидхарма-махавибхаша-шастры*, очень авторитетного пространного комментария к *Джнянапрастхане* — одному из семи сохранившихся только в китайском переводе трактатов канонической Абхидхармы сарвастивадинов. Согласно преданию, заслуга создания этого комментария принадлежит архатам Кашмира, т. е. просветленным благородным буддийским личностям, которые полностью овладели искусством созерцания дхарм. Значит, и утверждение кашмирских архатов, что все дхармы существуют (sarva asti), истинно и может быть использовано в дискуссии как логически достоверный аргумент.

Вместе с тем, когда мы говорим о принятой абхидхармистами номенклатуре дхарм, необходимо иметь в виду процесс создания этой номенклатуры. Список дхарм — результат определенной теоретической работы над первым разделом канона, т. е. собранием сутр — бесед и поучений Бхагавана, где эксплицитно вся номенклатура дхарм не представлена. Например, в сутре сказано: «По причине порождения, обретения и обладания десятью дхармами "тех, кому более нечему учиться" (т. е. десятью дхармами архатов), он становится благородным...» Что означают в данном контексте слова «обретение» и «обладание»? Нужно ли толковать их терминологически, т. е. как наименование определенной, реально существующей дхармы, или эти слова следует понимать нетерминологически, по аналогии с другим, зафиксированным в сутре высказыванием: «О монахи! Царь-чакравартин [буддийский благородный Властелин Вселенной] обладает семью драгоценностями...»? Кашмирские вайбхашики поступили следующим образом: они выбрали все контексты, где слово «обладание» (или «обретение») употребляется в связи с характеристикой психической деятельности (здесь подходит русское слово «одушевленность»), и применительно к этому контексту употребления закрепили за «обладанием» (prāpti) статус термина. В остальных контекстах, где имеется в виду обладание неодушевленным предметом, данное слово теряет признаки термина, в частности, строго ограниченную предметную область значения. Терминологически «обладание» означает факт включения в индивидуальный набор дхарм какого-либо нового элементарного состояния (обретение новой дхармы) и функционирование этого или какого-либо другого элементарного состояния в индивидуальном потоке дхарм (владение дхармой в прошлом, настоящем и будущем). Таким образом, вайбхашики толковали «обладание» (обретение и владение) как специфическое реальное элементарное состояние психики, ответственное за формирование индивидуального потока дхарм. «Обладание» они относили к нематериальным дхармам, не связанным с сознанием, т. е. к санскарам.

Подобная трактовка вызывала решительные возражения со стороны саутрантиков. Прежде всего, они указывали на тот факт, что в сутрах

ничего не говорится относительно онтологического статуса «обладания». А это, в свою очередь, дает основания трактовать его лишь как элемент описания процесса формирования индивидуального потока, а не как реальную дхарму. Кроме того, саутрантики усматривали в принятой вайбхашиками концепции формирования индивидуального потока дхарм тенденцию к дурной бесконечности: если какая-нибудь дхарма включается в поток вместе с «обладанием» этой дхармой, то сама дхарма «обладание» потребует еще одного «обладания» и т. д. В ответ на эти возражения вайбхашики выдвигали идею количественно ограниченного числа «обладаний», необходимых для функционирования индивидуального потока дхарм в прошлом, настоящем и будущем.

Соответствие подобной трактовки «обладания» истине в системе вайбхашиков означает апелляцию к *Абхидхарма-махавибхаша-шастре*, созданной, как упоминалось, архатами Кашмира и обусловившей своим содержанием структуру проблематики в «Энциклопедии Абхидхармы».

Васубандху в *Индрия-нирдеше* скрупулезно фиксирует не только конкретные пункты расхождений между вайбхашиками и саутрантиками, но и частные точки зрения так называемых иноземных учителей, в частности, абхидхармистов, учивших за пределами западных границ Кашмира. Однако собственную позицию Васубандху не декларирует и мы не имеем достаточного основания, чтобы определить, принадлежал ли автор «Энциклопедии Абхидхармы» к кашмирским вайбхашикам или испытывал интеллектуальную приверженность к саутрантике. Возникает вопрос: чем объясняется имплицитность авторской позиции? На наш взгляд, ответ на данный вопрос кроется в истории создания трактата.

Традиция содержит сведения, что в основу его положены устные лекции, записанные учениками, а мастер осуществил лишь окончательную редакцию этих записей. Если «Энциклопедия Абхидхармы» создавалась именно таким образом, то остается предположить, что в текст автокомментария вошли именно те дискуссии, которые реально развертываются в процессе обучения. Это означает, что в числе студентов Васубандху были и вайбхашики, и саутрантики. И те, и другие, получая наставления в Абхидхарме, оттачивали свои школьные позиции в кратких дискуссиях с учителем, а не пассивно усваивали единую точку зрения. Классический индийский буддизм не делился на ортодоксию и секты: все ученики Васубандху чтили Слово Будды и монашескую дисциплину, но это отнюдь не обязывало их придерживаться единой школьной традиции в философском осмыслении религиозной доктрины и йогического созерцательного опыта. И вайбхашики, и саутрантики, и последователи иноземных учителей видели смысл своей монашеской жизни и философствования в продвижении к идеалу архатства, в просветлении. Этой же высшей цели — победе над сансарой — служило и наставление в Абхидхарме, и Васу-

бандху, оберегая интеллектуальную свободу своих слушателей, сохранял тем самым единство и целостность абхидхармистского направления в буддийской религиозной философии.

Несколько слов необходимо сказать и о стилистике дискуссий в *Индрия-нирдеше*. Как правило, в этих дискуссиях не обнаруживаются развернутые силлогизмы, что чрезвычайно затрудняет понимание хода рассуждений для читателя, не знакомого с теорией индийского пятичленного силлогизма и базовым делением логического вывода на умозаключение-для-себя и умозаключение-для-других. Умозаключение-для-себя — это первичный по отношению к словесной демонстрации интеллектуальный процесс постижения связи между объектами на основе усмотрения признака, манифестирующего эту связь. Умозаключение-для-другого — это силлогизм в собственном смысле слова, вербальная демонстрация, которая позволяет оппоненту осуществить идентичный интеллектуальный процесс. Операция усмотрения признака выступает связующим звеном между этими двумя видами умозаключения. Умозаключение-для-другого в эпоху создания «Энциклопедии Абхидхармы» еще не было преобразовано в трехчленный силлогизм, соотносимый с аристотелевским, и имело характер традиционного индийского пятичленного доказательства. Первый его член представляет собой операцию простого приписывания — соотношение предиката с субъектом (проблематичным локусом предицирования); второй — приписывание локусу признака, манифестирующего предикат, т. е. того самого признака, усмотрение которого и обнаруживает на логическом уровне реальную связь между объектами. Третий, четвертый и пятый члены силлогизма в отличие от двух первых — утверждения, а не приписывания. Так, третий член — гомогенный пример — демонстрирует связь субъекта и предиката применительно к непроблематичному локусу, т. е. такому локусу, где эта связь обладает природой неизменного сопутствования, где она для всех очевидна. Четвертый и пятый члены отождествляют характер связи субъекта и предиката в проблематичном и непроблематичном локусах. В *Индрия-нирдеше* пятичленные силлогизмы никогда не приводятся в полном объеме: дискутирующие обычно ограничиваются приведением гомогенных примеров или их оспариванием, демонстрируя тем самым ошибочность логического основания вывода. Подобная стилистика дискуссий свидетельствует в пользу того, что к изучению Абхидхармы допускались адепты, хорошо подготовленные в области логики и гносеологии. Вне знания логики абхидхармистские дискуссии, касающиеся теории дхарм, представляются инокультурному читателю весьма темными, наступает неизбежная утрата предмета.

Вообще говоря, текст *Индрия-нирдеши*, исключительно богатый анализом измененных состояний сознания, толкованиями йогического созерцательного опыта, полностью опровергает укоренившееся, к сожалению, в

нашей культуре мнение, что буддийская традиция в целом чужда интеллектуализму, бесформенна, интуитивна. В этой связи уместно напомнить запрет на агностицизм, господствовавший в классическом буддизме: Бхагаван, будучи Учителем истины, «рассеял тьму во всем раз и навсегда. Тьма есть отсутствие знания, ибо она препятствует видению вещей так, как они существуют в действительности. И она уничтожена благодаря тому, что Бхагаван Будда обрел средства преодоления [этого незнания] полностью и навсегда, так что оно никогда более не возникнет по отношению к какому бы то ни было объекту познания» [ЭА, I, с. 44].

Результаты познания, согласно абхидхармистской методологической установке, могут и должны быть адекватно выражены в словах и вполне доступны логическому анализу. Невыразимо в словах только состояние нирваны, ибо оно предполагает полную трансформацию психики. Анализу подлежит лишь путь достижения этого состояния, а само просветление вне слов. Но и это не означает непознаваемости нирванического состояния, поскольку адепт располагает знанием концепции пути-результата (нирвана есть то, что может быть достигнуто совокупностью определенных практик). В этом аспекте абхидхармистская философия может быть осмыслена как пропедевтика просветления, непосредственно связанная с йогическим преобразованием психики. Рациональному анализу, определению, классификации, выяснению альтернативных случаев подлежит все, что способствует или препятствует просветлению; перспектива просветления структурирует предмет философствования в целом и отдельные его аспекты.

Как уже говорилось, психологическая теория, представленная в *Индрия-нирдеше*, построена как анализ факторов, доминирование которых актуализируется в психике индивида, ориентированного на просветление. В кариках 1 — 21 структура и внутренняя связь проблематики может быть эксплицирована следующим образом.

В *кариках 1 — 4* Васубандху рассматривает две различные типологии индрий внутри двадцатидвухчленного списка. Типология, зафиксированная в карике 1, вычленяет сначала первые пять индрий (зрение, слух, обоняние, вкус, осязание), господство которых проявляется, согласно этой типологии, в четырех отношениях (телесное анатомо-физиологическое совершенство, защита тела и поддержание жизнедеятельности, функция чувственного восприятия, спецификация восприятия относительно соответствующих пяти чувственных модальностей). Затем — следующие четыре (женственность/мужественность, жизнеспособность и манас), каждая из которых доминирует в двух отношениях, но здесь важна лишь числовая индексация, поскольку данные индрии господствуют над процессом загрязнения потока сознания (это — индрии удовольствия/страдания, удовлетворения/неудовлетворения, невозмутимости) и процесса очищения

этого потока (индрии веры, энергии, памяти, различающего постижения, йогического сосредоточения, познания еще не познанного, совершенного знания, глубинного знания). Васубандху отмечает существующие школьные различия в толкованиях этой типологии.

Другая типология *(карики 2 — 4)* объединяет первые пять индрий и манас (разум) на том основании, что все они господствуют в процессе восприятия объектов и их парциальных чувственных характеристик. В отдельную группу выделяются женственность/мужественность, так как только они доминируют в становлении женской и мужской природы. В следующую типологическую группу объединены индрии жизнеспособности, удовольствия/страдания, удовлетворения/неудовлетворения, невозмутимости, веры, энергии, памяти, различающего постижения, йогического сосредоточения, поскольку они обнаруживают свое господство в длительности существования самотождественного индивидуального потока дхарм, в загрязнении и в очищении этого потока. И наконец, три последние индрии (способность познания еще не познанного, глубинного знания и совершенного знания) доминируют в процессе достижения все более и более высоких результатов на пути к просветлению — вплоть до нирваны.

Здесь важно отметить, что цель первой типологии — указать на сферы актуализации факторов доминирования. Вторая же типология имеет целью показать, что в двадцатидвухчленный список включены именно те факторы, которые превалируют в протекании процессов, хорошо известных из опыта, — в процессе познания, в процессе психофизического становления и жизнедеятельности индивида, в его обыденной и религиозной жизни, на пути к архатству. Таким образом, вторая типология предлагает и функциональное определение индрий.

В *кариках 5 — 9* дается содержательное общее определение факторов доминирования (индрия — это опора сознания, его спецификация, сохранение, подготовка к очищению и самоочищение) и более частные, конкретные определения отдельных групп индрий. Однако из этой череды дефиниций исключены определения жизнеспособности, которая специально рассматривается в дальнейшем — в кариках, посвященных анализу дхарм, не связанных с сознанием, — а также способности веры, энергии, памяти, различающего постижения и йогического сосредоточения, которые определяются тоже в другом подразделе *Индрия-нирдеши* — как явления сознания.

Следующая за дефинициями индрий проблема состоит в анализе кармического аспекта факторов доминирования *(карики 10 — 11)*. Космологический аспект их функционирования представлен в *карике 12*, где актуализация индрий классифицируется в соответствии с тремя сферами существования (чувственный мир, мир форм и мир не-форм) и населяю-

щими их живыми существами. Важно подчеркнуть, что три чистые индрии (способности познания еще не познанного, глубинного знания и совершенного знания) от природы не присущи никому из живых существ в этих трех мирах. Эти чистые индрии обретаются лишь благодаря йогической практике тех, кто сознательно движется к просветлению.

Поскольку факторы, доминирующие в психике, подвержены притоку аффектов, за исключением чистых индрий, то по мере продвижения к идеалу архатства деятельность этих факторов должна быть нейтрализована. Указанию на способы этой нейтрализации и соответствующей этим способам типологии индрий посвящена *карика 13*.

В *кариках 15 — 16* рассматривается проблема очередности возникновения индрий при рождении и их исчезновения при наступлении смерти у различных существ, населяющих буддийский космос. Васубандху отмечает, что данная классификация их возникновения и разрушения принята в системе вайбхашиков, для которой характерно сопряжение анализа индрий с подробным рассмотрением всех их свойств.

Далее Васубандху указывает на те индрии, которые играют решающую роль в процессе достижения плодов шраманства, т. е. религиозной жизни, ориентированной на просветление *(карика 17)*. Основная проблема здесь — представить типологию факторов доминирования в контексте концепции путь — результат.

Завершается первый подраздел *Индрия-нирдеши* рассмотрением диагностической проблемы, — как по наличию какой-либо одной индрии установить минимальный набор факторов доминирования, с необходимостью присущих различным живым существам буддийского космоса *(карики 18 — 20)*, и сколько индрий имеет тот, кто обладает их максимальным количеством *(карика 21)*.

Таким образом, первый подраздел *Индрия-нирдеши* заканчивается рассмотрением факторов доминирования в их отношении к различным сферам существования и условиям их проявления.

Отметим теперь некоторые наши наблюдения над текстом *карик 1 — 21*. Проблематика *Индрия-нирдеши* находится в тесной связи с теорией дхарм, изложенной в первом разделе «Энциклопедии Абхидхармы» — *Дхату-нирдеша* («Учение о классах элементов»), поэтому представляется необходимым обратиться к некоторым тематическим аспектам этого трактата.

Название первого раздела — *Дхату-нирдеша* — обращает внимание на преимущественную значимость классификации дхарм именно по классам элементов (две другие, рассмотренные в этом разделе, — это классификация по группам и классификация по источникам сознания). Классификация по классам элементов интересна прежде всего тем, что она позволяет анализировать дхармы, входящие в индивидуальный поток

(saṃtāna), и отвечает на вопрос: что же именно выступает познавательным материалом для сознания? Как мы узнаем из первого раздела «Энциклопедии Абхидхармы», внешний объект (vastu) делается объектом мыслительной деятельности только благодаря функциональной активности органов чувств. Каждый из пяти чувственных анализаторов «схватывает» только ту парциальную характеристику внешнего объекта, которая соответствует его модальности (gocara — зрение познает цвет-форму, слух — звуковые характеристики и т. д.). Эти парциальные характеристики, будучи воспринятыми или находясь в процессе восприятия, получают название чувственных объектов (viṣaya). Иначе говоря, внешний объект, попадая в перцептивное поле познающего субъекта, расщепляется на несколько чувственных объектов по модальностям воспринимающих его органов чувств. В предельно наполненной перцептуальной ситуации внешний объект (vastu) расщепляется на пять чувственных объектов (viṣaya). В сферу познавательного функционирования сознания вводится тем самым не внешний объект сам по себе, но только viṣaya.

С точки зрения классификации по классам элементов цвет-форма, звук, запах, вкус и осязание определяются как пять «внешних» классов элементов, которые познаются двумя видами сознания: соответствующий по модальности вид чувственного сознания фиксирует данные восприятия (что может быть выражено в остенсивных определениях типа «это — черное» и т. д.), а ментальное сознание (manovijñāna) осуществляет генерализацию и целостное смыслообразование.

Остальные тринадцать классов элементов — это пять классов органов чувств, семь классов сознания (зрительное, слуховое, обонятельное, вкусовое, осязательное — пять классов чувственного сознания, ментальное сознание и манас) и дхармический класс. Напомним, что дхармический класс включает те же самые причинно-обусловленные дхармы, которые входят в группу чувствительности, в группу понятий, в группу формирующих факторов, а также непроявленную материю (avijñapti) и три абсолютные дхармы.

Классы элементов определяются Васубандху как роды, или семейства (gotra), дхарм, обнаруживаемые в составе непрерывного потока индивидуального существования. Это восемнадцать «шахт», или «месторождений», в которых под воздействием однородной причинности (sabhāgahetu) возникают дхармы, обладающие одной и той же родовой характеристикой. Абсолютные же дхармы принадлежат в классификации по классам элементов к дхармическому классу, поскольку они есть «месторождение» сознания и явлений сознания [ЭА, I, с. 63].

Индрии как факторы доминирования определяются в завершающей карике *Дхату-нирдеши* именно на базе классификации по классам элементов. Факторы доминирования — это часть дхармического класса и те

двенадцать, которые считаются внутренними (пять классов органов чувств, семь классов сознания).

Канонический перечень двадцати двух индрий уже приводился выше. Однако абхидхармисты порядок перечисления несколько изменили. В каноническом перечне, обусловленном классификацией по источникам сознания, первыми называются зрение, слух, обоняние, вкус, осязание, разум, женственность/мужественность, жизнеспособность и т. д. Абхидхармисты, основывающиеся в своем анализе психики на классификации по классам элементов, называют разум после жизнеспособности. Дело в том, что классификация по восемнадцати классам элементов разрабатывалась абхидхармистами с целью установить, что именно выступает опорой для шестого вида сознания — ментального. Первые пять индрий названы собственными именами первых пяти внутренних классов элементов. Женственность/мужественность относятся к классу органов осязания. Жизнеспособность, будучи составляющей дхармического класса, обусловливает самотождественность манаса в пределах данного рождения. Класс ментального сознания не имеет иной опоры, кроме себя самого. Поэтому, говорит Васубандху, для того чтобы установить опору ментального сознания, разум определяется как орган ментального сознания [ЭА, I, с. 60].

Индрия разума, согласно классификации по восемнадцати классам элементов, представляет семь классов сознания. Часть дхармического класса представлена, как уже сказано, индрией жизнеспособности, а кроме этого индриями удовольствия/страдания, удовлетворения/неудовлетворения, невозмутимости, веры, энергии, памяти, йогического сосредоточения, различающего постижения. В связи с дхармическим классом следует также особо подчеркнуть, что некоторые компоненты трех последних — чистых — индрий составляют часть элементов этого класса.

Свойство быть индрией (фактором, доминирующим в индивидуальном потоке существования) определяется наличием функции господства в том либо ином отношении, в той или иной сфере проявления живого существа. Но без дополнительной спецификации это определение фиксирует лишь необходимое условие. Достаточное условие реализуется в такой важной спецификации, как то, что индрия есть опора сознания (шесть внутренних источников сознания — базовый субстрат живого существа, способного достичь просветления), различение сознания по половой принадлежности, сохранение длительности самотождественного существования, загрязнение сознания ввиду наличия групп чувствительности, подготовка сознания к очищению (пять индрий — вера и пр.) и, наконец, очищение благодаря трем чистым способностям.

Особенность этих определений состоит в том, что господство — необходимый функциональный признак любой индрии, а спецификация

(достаточный признак) указывает на конкретную область этого господства для отдельных групп индрий относительно сознания.

Важно подчеркнуть, что необходимое условие в определении индрий — господство — признавалось всеми абхидхармистами. Дискутировались только содержательные аспекты этого господства. Что же касается достаточного условия, то наряду с только что изложенной точкой зрения существовала и иная. Согласно ей, четырнадцать первых индрий есть факторы доминирования потому, что они ответственны за вовлеченность сознания в сансару (это шесть первых индрий), за возникновение этой вовлеченности (индрии женственности/мужественности), за сохранение вовлеченности (жизнеспособность), за наслаждение пребыванием в сансаре, или же за чувственный сансарный опыт, вызывающий жажду испытывать наслаждение снова и снова (индрии чувствительности). Остальные восемь суть индрии, поскольку они господствуют в процессе отвержения вовлеченности в сансарное существование и достижении просветления.

Все прочие способности — владение речью, координация движений, моторные и физиологические акты — не могут быть причислены к индриям как на основании первой, так и на основании второй точек зрения, поскольку прочие способности не удовлетворяют необходимому и достаточному условию отнесения к факторам доминирования.

Из обоих определений видно, что внутри двадцатидвухчленного списка выделяются типологические группы индрий, благодаря которым осуществляются подготовка к очищению и само очищение сознания, или, иначе говоря, делается возможным отвержение сансарного существования, разрушается вовлеченность в сансару. Попутно отметим, что отвержение не есть род пассивного отказа, как раз наоборот — это решительнейшая мотивация к победе над сансарой, побуждающая адепта достичь просветления. Согласно первой абхидхармистской точке зрения, приводимой Васубандху, пять индрий — вера, энергия, память, йогическое сосредоточение и различающее постижение — превалируют в индивидуальном потоке существования, когда адепт очищает свое сознание от аффектов. Благодаря действию этих индрий возникают препятствия для аффектов и облегчается вступление на Благородный путь. Три чистые индрии, завершающие двадцатидвухчленный перечень (способности познания еще не познанного, глубинного знания и знания совершенного), доминируют в процессе достижения все более и более высоких результатов (плодов пути) вплоть до нирваны. Индрия познания еще не познанного доминирует в индивидуальном потоке существования, когда адепт стремится достичь глубинного знания. Индрия глубинного знания, в свою очередь, господствует при достижении знания совершенного. А доминирование знания совершенного способствует полному освобождению сознания и тем самым достижению нирваны.

Другая точка зрения, объясняющая три чистые индрии, делает акцент на роли этих индрий в процессе нейтрализации аффектов. Индрия познания еще не познанного господствует при нейтрализации тех аффектов, которые устранимы благодаря йогической практике «ви́дения Благородных истин», индрия глубинного знания — при практике йогического созерцания. Индрия совершенного знания выступает доминирующим фактором, когда адепт испытывает блаженство и радость при избавлении от аффектов.

Важно подчеркнуть, что три чистые индрии представляют собой комплексные комбинаторные образования из девяти единичных факторов доминирования: манаса (разума), удовольствия, удовлетворения, невозмутимости, веры, энергии, памяти, йогического сосредоточения и различающего постижения.

Что же касается первых четырнадцати индрий из двадцатидвухчленного перечня, то актуализация этих факторов доминирования указывает на факт включенности в сансарное существование и выступает предпосылкой принятия первой Благородной истины.

Из них индрии чувствований — удовольствия/страдания, удовлетворения/неудовлетворения и невозмутимости — требуют особенно внимательного анализа, так как именно они играют решающую роль при загрязнении потока сознания аффектами, но в то же самое время многие из них используются в йогической практике, имеющей своей главной целью устранение аффектов. Индрии чувствований связаны с группой чувствительности (vedanā-skandha). В «Учении о классах элементов» Васубандху разъясняет, что эта группа включает три вида ощущений: приятные, неприятные и нейтральные. Далее vedanā-skandha подразделяется на шесть видов ощущений, порождаемых контактом органов чувств, включая «орган» манаса, с их объектами, что также может распределяться по шкале приятное-неприятное-нейтральное [ЭА, I, с. 58]. Таким образом, становится понятным, почему в *Индрия-нирдеше* Васубандху определяет пять доминирующих чувствований как факторы, которые господствуют в загрязнении потока сознания «вследствие их предрасположенности к страстному влечению и другим аффектам» *(карика 21)*. Но среди абхидхармистов бытовала и другая точка зрения, согласно которой чувствование удовольствия и прочее делает сознание сосредоточенным, что, в свою очередь, позволяет говорить о приложимости индрий чувствований к практике очищения.

Именно в связи с тем, что индрии господствуют при загрязнении и очищении потока сознания, неизбежно встает вопрос, какие из них подвержены притоку аффектов, а какие — нет и, кроме того, есть ли индрии, которые могут осуществлять свое господство либо с притоком, либо без притока аффектов. Другой важный аспект анализа индрий связан со

шкалой благое-неблагое-нейтральное, поскольку эта шкала позволяет нам осмыслить факторы доминирования с точки зрения доктринальной прагматики — достижения просветления.

Индрии — это инструменты сознания. Но если сознание устремлено к достижению нирванического состояния, то возникает проблема постадийной дезактуализации факторов доминирования, ибо при активных индриях развертывание потока сознания неизбежно, а его остановка невозможна. Васубандху дает типологию индрий относительно йогических процедур, необходимых для устранения их активности. При этом указывается, что три чистые индрии, не подверженные притоку аффектов, принципиально не могут быть нейтрализованы, ибо «то, что не имеет изъянов, не подлежит устранению» *(карика 12)*.

Завершая краткие предварительные замечания относительно структуры проблематики в *кариках 1 — 21*, обратим внимание на диагностическую роль типологических наборов индрий, присущих различным категориям живых существ, будь то «обычные люди», благородные буддийские личности или существа так называемых неспецифицированных категорий *(карики 17 — 21)*. Рассматриваемый подраздел *Индрия-нирдеши* позволяет составить достаточно развернутое представление об абхидхармистских диагностических идеях в связи с типологиями факторов, доминирующих в индивидуальном потоке существования.

Следующий подраздел трактата *(карики 22 — 48)* касается, как говорилось, проблем выявления закономерностей причинно-обусловленных дхарм. Это весьма важно для прояснения природы факторов доминирования в аспекте теории дхарм.

Структура проблематики этого подраздела находится в связи с классификацией дхарм по следующим пяти видам: материя, сознание, явления сознания, санскары, т. е. формирующие факторы, не связанные с сознанием, и, наконец, абсолютные дхармы, которые не рассматриваются в данном подразделе, поскольку они не принадлежат к тому, что возникает под воздействием причин.

Карика 22 посвящена анализу совместного возникновения материальных дхарм и, что особенно примечательно и важно, на наш взгляд, представляет абхидхармистскую атомистическую концепцию.

Абхидхармисты, подобно абсолютному большинству индийских религиозно-философских школ, стояли на позициях атомистических представлений о строении материи. Уже из первого раздела «Энциклопедии Абхидхармы» мы узнаем, что органы чувств имеют атомарную природу [ЭА, I, с. 96]. Васубандху дает подробную топографию атомов чувственных анализаторов и излагает воззрения вайбхашиков на атомарный аспект функционирования органов чувств. Атомы органов чувств, материальные по своей природе, есть одновременно и атомы психических спо-

собностей. Согласно Васубандху, один атом органа чувств, входя в соприкосновение с одним атомом объекта (если речь идет о недистанционных, контактных органах чувств — таких, как вкус, например), не способен породить соответствующий вид чувственного сознания. Пять его видов могут возникнуть только в том случае, если они имеют в качестве своей опоры и в качестве своего объекта скопления атомов (saṃghāta-paramāṇu). В *карике 22* речь идет именно о скоплениях атомов.

Подчеркнем, что Васубандху определяет атом здесь как «самое тонкое из всех скоплений материи», ибо неизвестно что-либо иное, что было бы столь же тонким. В этом определении видно разительное отличие в тех представлениях об атоме, которые сложились в античном средиземноморье: «а-том», «ин-дивид» — древнегреческий и латинский термины для фиксации идеи предельно минимальной неделимости материи. В чувственном мире, утверждает Васубандху, атом состоит не менее чем из восьми субстанций: земля, вода, огонь, ветер и четыре вида производной материи — цвет-форма, запах, вкус, осязаемое. Таким образом, речь идет не о предельной неделимости вещества, но о количественно минимальной совокупности субстанциальных компонент, обеспечивающих качественную определенность материи.

В *карике 22* анализируется проблема включенности психических способностей в совокупности, называемые атомами, и рассматривается типология атомов, обладающих способностями чувственных восприятий.

Сознание и явления сознания — это нематериальные дхармы, с необходимостью существующие только вместе. Этот аспект проблематики излагается в *кариках 23 — 34*. В автокомментарии к *карике 23* Васубандху указывает на основную методологическую установку вайбхашики: все дхармы с необходимостью существуют совместно со своими причинно-обусловливающими свойствами — будь то материя, сознание, явления сознания или дхармы, не связанные с сознанием. Здесь же показывается фундаментальное различие между живым существом и всем остальным, не включенным в объем и содержание этого понятия (живое существо рождается с дхармой «обладание», которая фиксирует включение сознания и явлений сознания в индивидуальный поток существования). Принципиально важна типология фундаментальных явлений сознания, предлагаемая в этой карике. Эта типология позволяет перейти к рассмотрению вопросов, какие дхармы присутствуют всегда при наличии сознания как такового *(карика 24)*, какие дхармы присутствуют при благом состоянии сознания *(карика 25)*, каковы те дхармы, которые всегда существуют в загрязненном сознании, и что такое шесть базовых аффектов, характерных только для загрязненного сознания *(карика 26)*, и, наконец, что такое аффекты, имеющие так называемую малую фундаментальную сферу распространения *(карика 27)*. Все эти вопросы важны прежде всего по-

тому, что позволяют представить характерное для абхидхармистской философии феноменологическое описание сознания. Сознание и явления сознания в своем актуальном существовании «опираются» друг на друга, но в то же самое время они не есть нечто тождественное. Сознание — это центральный фактор индивидуального потока существования, но сам индивид фиксирует присутствие сознания лишь благодаря наличию актуальных, качественно определенных явлений сознания, т. е. дхарм, связанных с ним (saṃprayukta). Сознание, как уже отмечалось, в сфере своей познавательной активности сталкивается не с внешними объектами (vastu), а с их чувственными парциальными характеристиками, воспринятыми индриями, т. е. с так называемыми чувственными объектами (viṣaya). Наряду с этим оно способно осуществить свою познавательную интенцию и по отношению к явлениям сознания. Но различающему постижению дхарм, связанных с сознанием, абхидхармисты предпосылают четкие дефиниции явлений сознания в ракурсе их доктринальной оценки (благое-неблагое-нейтральное), что способствует становлению и развитию специфически буддийского самосознания индивида.

Анализ дхарм, связанных с сознанием, позволяет показать место индрий — явлений сознания среди других явлений сознания и в рамках принципиально иных типологий.

Карики 28 — 31 вводят качественно-количественные совокупности дхарм — явлений сознания, с необходимостью присутствующие при типологически различных состояниях сознания (благом, неблагом и пр.) и на каждом из уровней его существования (т. е. в дхьянах). Материал этих карик позволяет говорить о том, что и здесь присутствует диагностико-типологический подход, позволяющий по типу состояния сознания заключать о наборе дхарм — явлений сознания, обусловливающих его специфику. Подобный подход уже известен нам из первого подраздела *Индрия-нирдеши (карики 17 — 21)*, где речь шла о типологических категориях живых существ в связи с характерными для этих категорий наборами факторов доминирования.

Большое значение имеет проблематика *карик 32 — 34*, где рассматривается различие некоторых явлений сознания, номенклатура которых была введена в трактатах канонической Абхидхармы. Материал этих карик особенно интересен в плане реконструкции и исследования абхидхармистских этических представлений о нравственном облике личности в аспекте теории дхарм. Одновременно с этим в данных кариках дается определение индрий, относящихся к явлениям сознания.

Карика 34 подводит итог рассмотрению сознания и явлений сознания. Васубандху проводит следующую методологически важную аналогию. Из «Учения о классах элементов» известно, что разум (manas), сознание как таковое (citta) и каждый из семи видов различающего сознания (vijñāna)

означают одно и то же; так, и сознание, и явления сознания тождественны в том, что они обладают опорой (опираются на органы чувств), «схватывают» в своей функциональной активности соответствующий объект, оформлены (т. е. приобретают специфические свойства своих объектов) и, наконец, «связаны между собой», т. е. соединены друг с другом и равноправны в этом соединении. Сознание и явления сознания связаны между собой тождеством опоры, объекта, формы, времени и конкретной сущности. Это тождество выражается в том, что в каждый конкретный момент времени возникает только одно состояние сознания и сопряженные с ним явления сознания.

Карики 35 — 48 посвящены анализу таких не связанных с сознанием дхарм, как обладание, необладание, сходство, бессознательное, два типа сосредоточения, жизнеспособность, так называемые всеобщие свойства, а также совокупность имен и прочее. Уже говорилось, что, по утверждению вайбхашиков, дхармы, не связанные с сознанием, обладают онтологическим статусом, как и все другие дхармы. Саутрантики же в школьных диспутах с вайбхашиками оспаривали это положение, что и нашло яркое выражение в материалах автокомментария к *карикам 35 — 48*, где Васубандху воспроизводит весьма детализированные дискуссии. Наибольшие споры вызывал вопрос о существовании дхарм обладание/необладание. Анализу дхарм, ответственных за формирование индивидуального потока существования, посвящены *карики 36 — 40*, где эти споры представлены в концентрированной форме, т. е. сформулированы все пункты несогласия двух абхидхармистских школ относительно проблемы включения/невключения той либо иной дхармы в индивидуальный поток, дальнейшего или прошлого обладания ею. Весьма интересны *карики 37 — 38*, где рассматривается, в частности, вопрос об обладании дхармами без притока аффектов. *Карика 41* содержит абхидхармистскую интерпретацию дхармы «сходство», обладание которой позволяет причислить конкретное живое существо к определенному классу и тем самым отличить от других живых существ. Говоря более пространно, сходство — это формирующий фактор, структурирующий индивидуальный поток существования таким образом, что применительно к этому потоку можно говорить об общем и особенном. Кроме того, в той же карике дается определение дхармы «бессознательное» (прекращение функций сознания и явлений сознания у тех, кто обретает новое рождение среди бессознательных существ, т. е. среди богов сферы бессознательного).

Когда мы употребляем в переводе термин «бессознательное» для обозначения такого элемента индивидуального психофизического потока, который, подобно плотине, прекращает на некоторое время процесс развертывания сознания и явлений сознания, то этот термин следует соотносить с буддийской космологической сферой, населенной бессознательными су-

ществами, а не с предметной областью значения «бессознательного» в современной научной психологии. В связи с этой дхармой Васубандху разъясняет проблему двух типов сосредоточения — бессознательное сосредоточение и сосредоточение, при котором достигается остановка сознания *(карики 42 — 44)*. Проблема типологического различия этих двух сосредоточений принципиально важна, поскольку бессознательное сосредоточение, стремление к нему возникают из желания освободиться от круговорота бытия при непонимании истинной природы этого сосредоточения. Следствие бессознательного сосредоточения не есть освобождение от сансары, ибо такое сосредоточение влечет лишь обретение нового рождения в космологической сфере обитания бессознательных существ. Другой тип — сосредоточение, при котором специально, сознательным усилием достигается остановка сознания, практикуется благородными буддийскими личностями в целях полного успокоения и не предваряется мыслью об освобождении от круговорота бытия. Васубандху дает подробный типологический анализ различия этих сосредоточений, сопровождая его экспозицией нескольких точек зрения на данную проблему. Особый интерес представляет дискуссия о бессознательном, завершающая автокомментарий к *карике 44*. В этой дискуссии обсуждается вопрос, что есть дхарма «бессознательное»: реальная сущность, не связанная с сознанием, или такое состояние сознания, при котором блокируется его дальнейшее развертывание?

Проблематика *карики 45* охватывает анализ таких не связанных с сознанием дхарм, как жизнеспособность и общие свойства всего причинно-обусловленного — возникновение, старение, длительность, непостоянство. Жизнеспособность рассматривается в сопоставлении с «теплом и сознанием» как проявлениями жизни, при этом точка зрения вайбхашиков на дхарму жизнеспособности следующая: «жизнеспособность есть [особая] субстанция, существующая сама в себе». Здесь же анализируются причины наступления смерти.

Анализ четырех общих свойств всего причинно-обусловленного весьма интересен и важен уже тем, что Васубандху в автокомментарии к *карике 45* вскрывает связь философского и религиозно-доктринального уровней абхидхармистской системы (толкование этих свойств в шастрах и сутрах, смысловое единство этих толкований, обусловленное строгой ориентированностью системы на просветление). Он доказывает, что этих свойств именно четыре. В историко-философском отношении значима *карика 46*, где Васубандху объясняет функционирование индивидуального потока причинно-обусловленных дхарм через посредство этих четырех общих свойств. Именно из разъяснений к этой карике и приведенных дискуссий становится ясно, почему вайбхашики строго придерживались взгляда на такие свойства как на реальные сущности, ибо в противном случае систе-

ма абхидхармистского философствования утратила бы свое отличие от стиля мышления ньяя-вайшешики — брахманистской школы, выступавшей в роли бескомпромиссного оппонента. В данной карике представлена, по сути дела, абхидхармистская логико-дискурсивная концепция процессуальности психики, ее временной необратимости, т. е. концепции, радикально противостоявшей основной идее брахманизма — идее психики как субстанциальной, а не процессуальной целостности.

В *карике 47* Васубандху рассматривает лингвофилософские вопросы: что есть «собрание имен», т. е. слова, предложения и фонемы? Позиция вайбхашиков состоит в том, что собрание слов, предложений и фонем есть дхармы, не связанные с сознанием, они существуют реально и входят в группу формирующих факторов. Но прежде чем Васубандху заявляет эту позицию, формулированием которой он завершает лингвофилософскую дискуссию, в тексте анализируются такие проблемы, как соотношение произносимого звука и буквы алфавита, вопрос материальности слов, предложений и звуков как обладающих природой речи, соотнесение слова и обозначаемого им объекта, порождено ли слово речевым актом, возникает ли оно вместе со своим значением. Васубандху, завершив разъяснение этих проблем, указывает, что слова, предложения и фонемы в космологическом отношении принадлежат живым существам, обитающим в чувственном мире и мире форм.

Анализ дхарм, не связанных с сознанием, заканчивается в *карике 48* указанием на ряд характеристик дхарм внутри данной совокупности.

Итак, проблематика второго подраздела *Индрия-нирдеши*, кратко очерченная выше, позволяет создать представление о феноменологии «совместного возникновения» (Васубандху) причинно-обусловленных дхарм — материальных, сознания и явлений сознания, а также тех, которые, будучи реальными сущностями, не связаны с сознанием, но и не относятся к дхармам материальным.

Третий — последний — подраздел *Индрия-нирдеши (карики 49 — 73)* посвящен анализу причин и условий, благодаря которым «порождение, порождающее и то, что должно возникнуть» получают возможность своей актуализации. Подробное разъяснение причин, действующих в сфере психического, дается Васубандху в *кариках 49 — 61*. В первой из них он указывает, что причина бывает шести видов: общая, сосуществующая, однородная, соединенная, универсальная (всепроникающая) и та, что именуется созреванием. Затем каждый из видов причины анализируется отдельно. Общая причина определяется как все дхармы совокупно, т. е. все причинно-обусловленные дхармы выступают общей причиной возникновения каждой из них в отдельности (но за исключением ее самоё), поскольку они не есть препятствие для возникновения любой из причинно-обусловленных дхарм. Это определение может быть ин-

терпретировано, согласно Васубандху, следующим образом: общая причина возникновения причинно-обусловленных дхарм не есть причина — агент действия, она по своей сущности — лишь отсутствие препятствия в акте возникновения. Однако, подчеркивает Васубандху в ходе дискуссии, это не равносильно неприсутствию того, что именуется общей причиной, поскольку без существования индивидуального потока причинно-обусловленных дхарм не может актуализироваться и какая-нибудь отдельная дхарма. Другая точка зрения на сущность общей причины, приводимая Васубандху, состоит в том, что это — причина, которая действует через опосредованную связь причин.

Сосуществующая причина определяется как те дхармы, которые являются следствием друг друга, т. е. выступают в функции взаимного «причинения» (таковы четыре великих элемента, сознание и дхармы, сопровождающие сознание). Все причинно-обусловленное, говорит Васубандху, есть соответственно обстоятельствам сосуществующая причина. В *карике 51* определяются дхармы, сопровождающие сознание. В этом контексте разъясняется, что́ есть причина с точки зрения логики. Отношение причины к следствию может быть проанализировано через свойство быть связанным с наличием и отсутствием. «Если при существовании или несуществовании одного с неизменностью наличествует или отсутствует другое, то первое есть причина, а второе — то, что имеет причину». В аспекте психического это означает, что при наличии одной из сосуществующих дхарм актуализированы и все остальные из данного набора, а при отсутствии одной нет и всего набора. Таково содержание определения причинно-следственной связи в психическом, согласно Васубандху.

Однородная причина определяется в *карике 52* как причина возникновения взаимно сходных дхарм; например, дхармы с притоком аффектов выступают однородной причиной актуализации дхарм с притоком аффектов, т. е. загрязненных. Важная особенность однородной причины состоит в том, что она характерна не только для процесса «причинения» в сфере психического, но может быть распространена и на внешние объекты: рис есть причина риса, ячмень — однородная причина порождения ячменя и т. д. Специфика действия однородной причины в сфере психического заключается, однако, в том, что не все сходные между собой дхармы выступают в функции однородной причины. В такой функции могут выступать лишь дхармы, относящиеся к одной и той же категории (Васубандху указывает пять категорий) и к одной и той же сфере (это девять сфер существования — чувственный мир и восемь сфер йогического сосредоточения мира форм и мира не-форм). Важно подчеркнуть, что разделение дхарм на пять категорий строится в соответствии с тем, каким способом прекращается актуализация этих дхарм в процессе достижения просветления. Таким образом, анализ причинности в сфере

психического проводится исключительно в перспективе просветления, что и соответствует всему замыслу *Индрия-нирдеши*.

То, что в функции однородной причины могут выступать дхармы, принадлежащие к одной и той же сфере существования, есть, согласно Васубандху, общая закономерность для всех дхарм с притоком аффектов. Однако Истина пути также рассматривается как однородная причина, но дхармы, образующие Истину пути, возникают на каждой из ступеней йогического сосредоточения сами по себе, поскольку ни одна из них не включена в соответствующие сферы существования. Эти дхармы принципиально не могут быть ассимилированы аффективными влечениями, которые присущи каждой из девяти сфер. Примечательна *карика 53*, в которой Васубандху разъясняет действие однородной причинности в психике, обусловленное слушанием Учения, размышлением по поводу услышанного и медитативным сосредоточением. Благодаря слушанию Учения и прочему возникают в индивидуальном потоке такие дхармы, которые можно трактовать как новое качество. Они и выступают однородной причиной для возникновения равных себе или более высоких качеств, но никогда — более низких. Васубандху весьма скрупулезно рассматривает психологическую концепцию о влиянии слушания Учения и практики йогического сосредоточения на преобразование психики.

Тема причинности в сфере психического представляет особую значимость, поскольку причины рассматриваются Васубандху в совокупности с порождаемыми результатами. Не предвосхищая во всей конкретности содержание *Индрия-нирдеши* и проделанной нами реконструкции, укажем, однако, на весьма значимую для понимания абхидхармистской концепции сознания трактовку причины, называемой «соединенная». В качестве таковой могут выступать лишь сознание и явления сознания, но при том условии, что они обладают «одним и тем же субстратом». Возникает вопрос: о каком же субстрате идет речь, если сознание и явления сознания — это дхармы, т. е. ни к чему другому принципиально не сводимые дхармы? Субстрат в данном случае — это наименьшая единица времени (момент) в существовании психической способности (индрии), обусловливающий содержание сознания. Таким образом, можно говорить об определенной соприродности сознания и времени.

Логика изложения концепции причинения в сфере психического, представленной во втором разделе «Энциклопедии Абхидхармы», обусловлена необходимостью объяснить абсолютные, т. е. не обусловленные причинно-следственной связью, дхармы. Ākāša (акаша) и два вида прекращения — посредством знания и не посредством знания — присутствуют в психике изначально. Эти дхармы не возникают и не уничтожаются. Но почему же эти два вида прекращения потока причинно-обусловленных дхарм не блокируют изначально процесс развертывания сознания? Эта

проблема — решающая для логико-дискурсивного объяснения нирваны (*карика 55*). Разъясняя абсолютное в психике, Васубандху прежде всего исходит из того, что причины и следствия есть только у причинно-обусловленных дхарм. Относительно абсолютных дхарм невозможно говорить ни о шести видах причин, ни о пяти видах следствий, из этих причин вытекающих.

Разъединение с дхармами, которые подвержены притоку аффектов, есть прекращение посредством знания, т. е. абсолютная дхарма. Оно — реальная сущность, вечная и благая по своей природе, отличная от всего существующего. Только это и может быть сказано на словах о прекращении посредством знания, подчеркивает Васубандху, а внутренняя природа этой дхармы постигается благородными буддийскими личностями через йогическую практику. Реализация Пути приносит в качестве своего плода только дхарму «обладание» прекращением посредством знания, и в этом смысле нельзя говорить о «возникновении» дхармы прекращения посредством знания, так как, будучи абсолютной, она не может ни возникнуть, ни утратиться.

Дискуссия между абхидхармистскими школами о нирване как реальной сущности приводится Васубандху в автокомментарии в *карике 55*. Основная проблема данной дискуссии обусловлена религиозно-доктринальным определением нирваны — «то, что есть полное устранение, оставление, исчерпание, угасание, отрешение, прекращение, успокоение мельчайшего [следа] страдания и непорождение, неприятие, непоявление, невозникновение нового страдания, — это и есть полное успокоение, это и есть высшее, а именно отбрасывание всех основ, привязывающих к непрерывному существованию, исчерпание жажды, бесстрастие, прекращение — нирвана». Одна позиция в дискуссии основана на такой трактовке: нирвана есть невозникновение, т. е. она есть отсутствие, негация, а следовательно, и не может истолковываться как реальная сущность. Другая позиция состоит в понимании нирваны именно как реальной сущности, которая прекращает страдание в настоящем и будущем.

Далее, в канонической Абхидхарме сказано, что абсолютные дхармы — это те, которые не обладают предметной реальностью. Из этого саутрантики опять-таки делают вывод, что то, что не обладает предметной реальностью, т. е. нирвана, не может толковаться как реальная сущность. Вайбхашики, защищая свою позицию, обращаются к пяти принятым определениям реального: реальное как внутренняя сущность; реальное как объект сознания; реальное как оковы привязанности; реальное как причина; наконец, реальное как предмет присвоения. Они утверждают, что в цитате из канонической Абхидхармы «предметная реальность» обозначает «причину», и в этом смысле нирвана не обладает предметной реальностью, ибо прекращение посредством знания — это причинно-

необусловленная дхарма. На этом дискуссия о нирване как реальной сущности завершается.

Карики 56 — 59 посвящены анализу следствий, проистекающих из шести видов «причинения» в сфере психического; в следующих двух кариках Васубандху рассматривает вопрос о том, какими видами причин порождаются четыре типа дхарм: дхармы, подверженные притоку аффектов; дхармы, порожденные созреванием кармического следствия; первые чистые дхармы (т. е. дхармическое знание страдания); все остальные (т. е. неопределенные и благие, за исключением первых чистых дхарм). На этом Васубандху заканчивает анализ причин и следствий в сфере психического и переходит к рассмотрению условий (pratyaya) возникновения дхарм.

Концепция pratyaya восходит к религиозно-доктринальному положению, которое гласит, что все существующее порождается благодаря условиям. Развиваемая Васубандху в *кариках 61 — 65* концепция условий порождения всего существующего представляет собой логико-дискурсивную абхидхармистскую разработку этого освященного традицией положения. Автор «Энциклопедии Абхидхармы» опирается на канонически закрепленную (т. е. присутствующую в литературе сутр, а не шастр) типологию условий. Данная типология включает причинные условия, непосредственные условия, условия-объект и доминирующие условия. Причинные условия включают пять рассмотренных выше причин, кроме так называемой общей причины. Непосредственные условия — это состояния сознания и явления сознания, кроме последних состояний сознания; это — состояния и явления сознания, которые непосредственно предшествуют порождению гомогенных с ними состояний и явлений сознания; условия-объект — это все дхармы, взятые как объект сознания; доминирующие условия — общая причина, известная также как доминирующая (другое название общей причины). Однако, говорит Васубандху, возможны дхармы, которые не выступают в функции какого-либо из перечисленных четырех условий. Разъяснением этих исключений завершается *карика 62*. В следующей карике Васубандху анализирует темпоральный аспект концепции порождающих условий.

Особого внимания историков философии заслуживает *карика 64*. В ней разъясняется вопрос, какими именно условиями порождается та либо иная дхарма. Эта проблема важна для абхидхармистов, поскольку напрямую выводит к отрицанию креационизма, характерного для брахманистских религиозно-философских школ. Васубандху указывает, что сознание и явления сознания порождаются благодаря всем четырем условиям. Такие не связанные с сознанием дхармы, как бессознательное сосредоточение и сосредоточение, прекращающее поток сознания, порождаются тремя условиями (исключается условие-объект, ибо сознание не функциониру-

ет). Другие не связанные с сознанием дхармы и дхармы материальные порождаются условиями-причинами и доминирующими условиями.

Из этого рассмотрения делается вывод, что в мире нет ничего, что имело бы своей причиной Ишвару (божественного творца), Пурушу (абсолютное сознание) или Прадхану (первоматерию). Иначе говоря, Васубандху указывает на несостоятельность брахманистских школ ньяя-вайшешика и санкхья-йога, придерживающихся иных воззрений на процесс порождения Вселенной. Автор «Энциклопедии Абхидхармы» разворачивает далее в форме дискуссии изложение концепции ниришваравады — учения об отсутствии божественного творца. Эту концепцию Васубандху излагает под углом зрения причинности — он отрицает существование Ишвары как единственной порождающей причины или одной из таких причин наряду с другими, отрицает он и воление Ишвары как фактор порождения всего существующего (такой философский ход, как желание Ишвары сотворить мир, отстаивался, в частности, ньяя-вайшешикой).

Затем Васубандху разбивает телеологический аргумент брахманистского креационизма (Ишвара творит мир ради своего удовольствия). Характерно то специфически буддийское этическое неприятие брахманистского телеологического аргумента, которое отчетливо звучит в словах Васубандху: «Если же, сотворив живые существа, которые подвергаются неисчислимым страданиям в адах и т. д., он находит в этом удовлетворение, то почтение ему, такому Ишваре! Поистине, хорошо сказано об этом в одном стихе, восхваляющем его: "Тот, кто сжигает дотла, кто яростен, кто свиреп, кто могуществен, кто пожирает мясо, кровь и костный мозг, зовется поэтому Рудрой"».

Признание Ишвары единственной причиной всего существующего — это, согласно Васубандху, отрицание очевидной действительности иных причин. А допущение божественного созидания наряду с другими причинами есть не более чем изъявление религиозного фанатизма по отношению к Ишваре. Анализ, проделанный Васубандху, подводит к отрицанию единственной причины мира. Лишь собственные действия живого существа способны привести к новому рождению в благих или неблагих формах существования, и лишь непросветленное сознание ошибочно полагает причиной этого высшего Ишвара.

Подчеркнем, что Васубандху не отрицает существование Ишвары как таковое, не затрагивает доктринальных положений брахманизма впрямую. Самое большее, что этот крупнейший буддийский идеолог позволяет себе, — сарказм относительно прославляющих предикаций разрушительной космогонической ипостаси Ишвары — Рудры. Основной прием Васубандху — это философская дискуссия, демонстрирующая несостоятельность логико-дискурсивных аргументов, выдвигаемых брахманистами в защиту божественного творца Вселенной.

Развивая в *карике 65* концепцию несотворенности Вселенной, он рассматривает причины, порождающие материальный ее аспект: великие элементы (земля, вода, огонь и ветер) и производные формы материи.

Проблема, анализ которой и завершает *Индрия-нирдешу*, — это вопрос о классификации двенадцати состояний сознания. Васубандху формулирует общее правило, выражающее закономерность возникновения одних состояний сознания после других, уже имевшихся (этому и посвящены *карики 66 — 73*).

Закономерность возникновения одних состояний после реализации тех, которые качественно им предшествуют, — это и есть концептуально-типологическое формулирование проблемы «условий», т. е. обусловленности протекания сознания. Выделяя двенадцать базовых типов сознания, Васубандху соотносит десять из них со сферами психокосма. Так, в чувственном мире могут быть реализованы четыре типа сознания: благое, неблагое, затемненное-неопределенное и незатемненное-неопределенное. В мире форм — те же три, но исключено неблагое, в мире не-форм могут возникать тоже только эти три типа сознания. Итак, в соответствии с тремя психокосмическими сферами следует говорить о десяти состояниях сознания, и все эти состояния не являются чистыми, ибо они принципиально подвержены притоку аффектов.

Чистое сознание обретается только благодаря следованию Пути и образует два типа: сознание того, кто пребывает в процессе обучения, и сознание того, кто обучение завершил, т. е. архата. Изложив данную типологию, автор «Энциклопедии Абхидхармы» завершает *Индрия-нирдешу* скрупулезным перечислением обусловливающей последовательности возникновения каждого из этих состояний во всех сферах существования.

* * *

Теперь, когда читатель уже имеет известное представление о том круге проблематики, с которой он соприкоснется в предлагаемом переводе *Индрия-нирдеши*, необходимо кратко остановиться на вопросе о конечной цели следования путем Дхармы, т. е. о доктринальной прагматике абхидхармистского философствования. В наших собственных рассуждениях об этом предмете мы широко пользуемся словом «просветление». Тем не менее, строго говоря, в тексте второго раздела «Энциклопедии Абхидхармы» оригинальный термин bodhi (просветление) отсутствует. Васубандху говорит о нирване, обретении статуса архатства, т. е. состоянии завершенности обучения, о «прекращении посредством знания», т. е. разъединении с дхармами, доступными притоку аффектов. Именно это поле доктринальных смыслов мы и имеем в виду, лишь условно, нетер-

минологически, именуя его просветлением. Что же мы узнаём о конечной религиозной прагматике из текста *Индрия-нирдеши*?

Прежде всего следует указать на три последних фактора доминирования (индрии) из двадцатидвухчленного списка: способность познавать еще не познанное, способность глубинного знания и способность совершенного знания, актуализация которой и соответствует статусу архатства. Эти три способности не соотносятся ни с одной из сфер психокосма — ни с чувственным миром, ни с миром форм, ни с миром не-форм. Иными словами, рождение в любой их этих сфер не влечет за собой автоматически актуализацию данных факторов доминирования в психике. Эти способности обретаются лишь в результате сознательного вступления на Путь и приложения соответствующих усилий.

Статусу архата соответствует состояние сознания, называемое чистым, т. е. лишенным притока аффектов. Но и это состояние сознания не соотносимо ни с одной из психокосмических сфер, недоступно оно и богам-небожителям, пребывающим в блаженстве. Состояние чистого сознания — это удел человека, реализовавшего цель Учения, и в этом смысле следует говорить о религиозном антропоцентризме буддийской доктрины: только человек, преобразующий себя в соответствии с глубинным пониманием Благородных истин, способен победить страдание, победить смерть как условие нового рождения в сансаре. Победа над смертью применительно к статусу архата имеет и еще одно, более частное значение. Архат может принять решение продлить свое физическое существование или прекратить его до срока. Если он не имеет достойного последователя в деле распространения Дхармы и помощи живым существам, то жизнь архата должна продолжаться, чтобы не прервалась традиция передачи Учения. Если же религиозный долг архата достойно исполнен и болезни подточили физическое тело, то он вправе оставить мир. Традиция предусматривает на оба эти случая соответствующую психотехническую процедуру, доступную только архату. Интересно отметить, что физические немощи и болезни не устраняются автоматически — тело архата остается подверженным этим процессам, которые, однако, не вызывают притока аффектов.

Судя по содержанию соответствующих фрагментов *Индрия-нирдеши*, статуса архата могла достичь и женщина. Но здесь необходимо иметь в виду, что мужское/женское на этой ступени уже претерпевает качественное преобразование.

Разъединение с неблагими дхармами, «прекращение посредством знания» развертывания потока причинно-обусловленных дхарм с притоком аффектов — вот фактор, актуализация которого и представляет собой реализацию архатства. В этом пункте, как уже говорилось, абхидхармистские школы вайбхашиков (сарвастивадинов) и саутрантиков придержива-

лись различных позиций. Для саутрантиков абсолютные дхармы (акаша, два вида прекращения) — чистая негация, отсутствие. Сообразно этому и нирвана для них — прежде всего отрицание, угасание и т. п. Для вайбхашиков абсолютные дхармы — это позитивная психическая реальность. Разница в позициях двух школ обусловлена, как отмечалось, подходом к интерпретации Слов Будды и их последующей логико-дискурсивной концептуализации.

Е. П. Островская, В. И. Рудой

РЕКОНСТРУКЦИЯ

Второй раздел «Энциклопедии Абхидхармы» — «Учение о факторах доминирования в психике» — открывается отсылкой к (завершающей) *карике 48* первого раздела, в автокомментарии к которой и приводится перечисление двадцати двух факторов доминирования (индрий). В семантике термина «индрия» Васубандху подчеркивает инструментальный аспект (индрия как орган, т. е. инструмент, выполняющий определенную функцию) и аспект «высшего господства», доминирования. Применение термина «индрия» к чувственным анализаторам, характерное для индийской религиозно-философской традиции в целом, отнюдь не исчерпывает его абхидхармистского содержания, и список двадцати двух индрий хорошо демонстрирует более широкую семантику данного термина. Этот список включает органы зрения, слуха, обоняния, вкуса, осязания, индрию манаса (орган разума); факторы доминирования по шкале мужественность/женственность, жизнеспособность; диспозиции в сфере аффективного реагирования: удовольствие/страдание, удовлетворение/неудовлетворение, невозмутимость; диспозиции, обусловливающие продвижение на пути к просветлению: вера, энергия, память, йогическое сосредоточение, различение дхарм и так называемые чистые индрии — познание еще не познанного, глубинное знание, совершенное знание как специфические личностные модификации, обретаемые на пути к просветлению.

Диспозиция, т. е. готовность реагировать определенным образом, хорошо передает предметную область значения термина «индрия», указывая на «высшее господство» как на установку, переводящую в план готовности психофизическую целостность живого существа. Индрия, доминируя в одной или нескольких сферах психофизической процессуальности, обеспечивает определенный тип связи живого существа с психокосмом. Именно в силу этого данный ключевой термин и передается нами как «фактор доминирования в психике».

Общий вопрос, открывающий анализ факторов доминирования в психике: каково же это «высшее господство» и по отношению к чему оно осуществляется?

В *карике 1* Васубандху дает типологию факторов господства, построенную в зависимости от количества сфер жизнедеятельности живого существа, в которых это господство осуществляется. Согласно этой типологии, можно говорить об индриях, функционирующих в четырех, в двух и только в одной сферах. Эта типология имеет принципиальное значение, так как должна на логико-дискурсивном уровне объяснить доктринальный (т. е. установленный в авторитетной сутре) порядок перечисления двадцати двух факторов доминирования, о котором мы сказали выше.

Первый тип факторов доминирования включает пять индрий, связанных непосредственно с материальным субстратом органов чувств. Эти пять факторов доминируют в четырех сферах. Это прежде всего «телесная красота», которая трактуется в аспекте анатомо-физиологической полноценности («...ибо никто не хочет быть слепым и глухим...»). Вторая сфера — адаптационная связь с внешней средой: дистантные способности чувственного восприятия (зрение и слух) доминируют «в отношении защиты тела», а контактные (обоняние, вкус, осязание) — в отношении «поддержания жизнедеятельности». Третья сфера доминирования — главенство в осуществлении восприятий соответствующей модальности (зрительного, слухового и т. д.) и актуализации соответствующих процессов осознавания. И наконец, четвертая сфера — господство в отношении специфической для каждой из этих пяти индрий формы деятельности (актов видения, слышания и т. д.).

Данное различение сфер доминирования факторов чувственного восприятия становится понятным, если мы обратимся к классификациям дхарм по источникам сознания и по классам элементов, рассмотренным в первом разделе «Энциклопедии Абхидхармы». С точки зрения классификации по источникам сознания (āyatana) этим пяти индриям соответствуют пять объектов (сфер) чувственного восприятия (viṣaya): цвет-форма, слышимое, обоняемое, вкусовое, осязаемое. Именно в пределах viṣaya этих пяти модальностей и доминируют органы чувств как источники сознания, т. е. специфические инструменты получения чувственной информации о внешнем мире: зрение господствует в области зрительной, но не слуховой и прочей информации, слух — в области акустической и т. д.

Второй тип факторов доминирования включает четыре индрии — женственность, мужественность, жизнеспособность и манас (manas), которые господствуют в двух сферах. Следует подчеркнуть, что здесь важна не их тождественность, а лишь то, что этих сфер две. Так, женская и мужская индрии выступают факторами доминирования в сфере телесности (вторичные половые признаки) и в сфере соответствующего поведения

(третичные половые признаки). Индрия жизнеспособности господствует в сфере непрерывности существования живого существа и в сфере самотождественности этого существования. Иначе говоря, благодаря господству жизненной силы как установки на существование не происходит самопроизвольного прекращения жизнедеятельности, с одной стороны, а с другой — эта жизнедеятельность может быть осознана как именно эта, а не какая-либо иная, принадлежащая другому живому существу. Индрия разума также доминирует только в двух сферах. Определяя мысли, слова и поведение, манас (разум) создает определенные кармические условия нового рождения (в благоприятной или неблагоприятной формах), что определяется как сфера доминирования в отношении нового рождения. Другая сфера господства разума — управление поведением живого существа в данном рождении.

Относительно женской и мужской индрий Васубандху приводит еще одну точку зрения. Она состоит в том, что первая сфера доминирования факторов женственности/мужественности — не в формировании телесных половых признаков, а в отношении «загрязнения и очищения». «Загрязнение» (saṃkleša) — доктринальный термин, обозначающий факт вовлеченности в сансарное существование, характеризующееся наличием определенной формы рождения (janman), кармы и аффектов (kleša). Одновременно «загрязнение» имеет каноническую традицию употребления в качестве синонима duḥkha (страдание) и samudaya (возникновение страдания), т. е. «загрязнение» выступает в функции терминологического кода двух первых Благородных истин: «все есть страдание», «у страдания есть причина». «Очищение» (vyavadāna) — последовательное преобразование сознания, направленное на устранение аффектов как в актуализированном, так и в латентном состоянии (диспозиций к аффективным проявлениям определенного рода), т. е. «очищение», таким образом, кодирует третью и четвертую Благородные истины — о прекращении страдания и Пути. Из сказанного становится ясно, что сфера «загрязнения и очищения» совпадает со сферой базовой доктринальной догматики буддизма — четырех Благородных истин. Что же означает утверждение, что женственность/мужественность выступают факторами доминирования в данной сфере? Из дальнейшего рассуждения, приводимого в автокомментарии, видно, что, согласно данной точке зрения, существа, неполноценные сексуально (евнухи и двуполые), не способны реализовать в своей жизненной практике буддийские догматические установки. Здесь уместно также упомянуть, что каноническая точка зрения не дискриминировала женщин относительно возможности просветления; в буддийской персонологии наряду с мужскими бодхисаттвами называются и женские. Таким образом, факторы женственность/мужественность выступают обязательным условием реализации четырех Благородных истин.

Третий тип факторов доминирования включает две группы индрий, обозначаемых соответственно «пять индрий — удовольствие и прочие» и «восемь — вера и прочие». Этот тип факторов доминирования осуществляет свое высшее господство только в одной сфере — «в отношении загрязнения и очищения», т. е. в сфере реализации четырех Благородных истин. Выделение групп «пять» и «восемь» объясняется следующим образом: пять индрий господствуют в загрязненном потоке сознания, поскольку эти факторы доминирования имеют аффективную предрасположенность; восемь индрий — вера и прочие — обеспечивают очищение потока сознания. Иная точка зрения, которую в этой связи приводит Васубандху, состоит в том, что такие факторы доминирования, как удовольствие, страдание, удовлетворение/неудовлетворение и невозмутимость, т. е. «пять», господствуют не только в отношении загрязнения, но и в отношении очищения, так как они могут способствовать сосредоточению сознания, т. е. выступать функциональным условием возникновения созерцательных состояний.

Автокомментарий к *карике 1* завершается постановкой новой проблемы относительно шести первых индрий — пяти чувственных анализаторов и индрии разума. Зрение и слух, согласно такой постановке, не являются собственно факторами доминирования относительно защиты индивида, ибо только сознание способно осознать опасность, а это, в свою очередь, означает, что в процессе зрительных и слуховых восприятий не осуществляется «высшее господство» зрения и слуха, т. е. они по определению не есть индрии. Было бы ошибкой полагать, что такой подход к вопросу о факторах доминирования сводится к схоластической тяге обсуждать формальный аспект дефиниций. Здесь мы сталкиваемся с одной из важнейших для вайбхашики эпистемологических проблем — проблемой соотношения чувственного и интеллектуального аспектов познания внешнего мира. Чувственный анализатор в канонической доктринальной традиции осмыслялся посредством метафоры «дверь» — «дверь для видения цвета-формы». В автокомментарии к *карике 42* первого раздела «Энциклопедии Абхидхармы» Васубандху предлагает логико-дискурсивные толкования этого доктринального положения. Орган зрения, согласно этим трактовкам, «видит», т. е. выступает инструментом получения зрительных данных, но познает только сознание «благодаря лишь одному факту своего существования». Приводимая там же точка зрения саутрантиков сводит проблему исключительно в плоскость теории дхарм: «Что здесь видит и что является видимым? Здесь нет действия, только дхармы, только причины и следствия».

В автокомментарии к *карике 29* того же раздела данная проблема анализируется с точки зрения объектов, познаваемых органами чувств и сознанием. Объект познания трактуется как нечто обладающее сопротивлением, противодействием соответствующей модальности. Как это пони-

мать? Действие определенного органа чувств на объект соответствующей модальности (глаз—цвет—форма) не способно выйти за пределы этого объекта (нельзя слышать посредством глаз). В связи со свойством сопротивления, присущим десяти классам материальных элементов, говорит Васубандху, встает вопрос: тождественны ли дхармы «с сопротивлением», обусловленным столкновением с чувственными объектами, и дхармы «с сопротивлением», обусловленным столкновением с объектами сознания (ālambana)? Ответ указывает на неполное тождество: дхармы «с сопротивлением», обусловленным столкновением с объектами сознания, тождественны дхармам «с сопротивлением», обусловленным столкновением с чувственными объектами, но дхармы пяти органов чувств обладают свойством сопротивления, обусловленным столкновением только с чувственными объектами (viṣaya), но не с объектами сознания (ālambana).

Именно в свете этих эпистемологических идей и решается проблема, сформулированная, как отмечалось выше, в конце автокомментария к *карике 1* данного раздела: соответствуют ли органы чувств базовому определению индрий как факторов, осуществляющих «высшее господство»?

В *карике 2* сообразно охарактеризованному выше неполному тождеству дхарм «с сопротивлением», обусловленным столкновением с viṣaya, и дхарм «с сопротивлением», обусловленным столкновением с ālambana, «высшее господство» пяти индрий (органов чувств) осуществляется в пределах объектов соответствующих модальностей, а манас доминирует в сфере «всех объектов», т. е. объектов, воспринимаемых пятью органами чувств, и объектов сознания. Объекты при этом не могут «господствовать» подобно индриям, поскольку не объекты ответственны как за самый факт восприятия, так и за его качество, а именно пять органов чувств и разум.

Мужественность/женственность не тождественны индрии осязания, поскольку последняя выступает фактором доминирования в сфере получения осязательных восприятий, тактильных данных. Индрия осязания совпадает с телесной оболочкой, и в этом смысле поверхность гениталий тоже относится к сфере господства осязания — получения соответствующих ощущений, однако поскольку именно гениталии — основа первичного различения относительно пола, они и получают наименование женской и мужской индрий. Но сфера господства этих индрий — вторичные и третичные половые признаки.

В *карике 3* Васубандху рассматривает жизнеспособность, пять чувственных анализаторов и пять факторов доминирования (из принятого перечня), начиная с веры, в плане их соответствия определению индрий — «то, что осуществляет высшее господство».

Фактор жизнеспособности обнаруживает свое доминирование в том, что существование людей и прочих типов живых существ обладает определен-

ной длительностью. Отметим, что в третьем разделе «Энциклопедии Абхидхармы» — буддийской космологии — длительность жизни людей, животных, претов (голодных духов), нараков (обитателей адов) и богов определяется весьма четко и опосредована их «местопребываниями» — типологическими локализациями их существования.

Пять чувственных анализаторов господствуют в сфере сансарного существования и тем самым фиксируют факт включенности в круговорот рождений и смертей (форма рождения, карма и аффекты — вот сфера доминирования пяти органов чувств). Пять факторов из двадцатидвухчленного перечня, начиная с веры, доминируют в отношении «очищения», т. е. их сфера — Благородный путь прекращения страдания.

Таким образом, все перечисленные здесь факторы есть индрии, ибо они обладают собственной сферой доминирования.

Далее *(карика 4)* Васубандху тем же самым способом устанавливает соответствие трех последних членов этого перечня определению индрий. Общая сфера доминирования познания еще не познанного, глубинного знания и совершенного знания — это стадии достижения все более высоких состояний сознания вплоть до нирваны. Эти три фактора доминирования в абхидхармистской традиции имеют устойчивое определение «чистые», т. е. «не подверженные притоку аффектов» (anāsrava). Ранние абхидхармистские теоретики, в частности Дхармашри, связывали три чистые индрии с четвертой Благородной истиной, которая в данном случае обретала конкретную интерпретацию — «путь ви́дения истин», «путь реализации увиденного» и «путь, на котором нечему больше учиться» [Ahr, с. 147]. Эти три стадии продвижения на стезе просветления и выступают сферами, в отношении которых осуществляется «высшее господство» рассматриваемых в данной карике факторов доминирования. «Высшее господство» этих трех индрий устанавливается на уровне функционирования религиозной доктрины буддизма.

В автокомментарии дается и несколько иной способ установления соответствия этих трех факторов (познание еще не познанного, глубинное знание, совершенное знание) определению индрий. Данный способ отличается от изложенного выше тем, что он обращен не к доктринальному уровню, а к уровню йогической психотехники изменения состояний сознания. Способность познавать еще не познанное доминирует в практике устранения аффектов посредством «ви́дения Благородных истин». Ви́дение Благородных истин — это формирование установки на просветление, которое становится возможным лишь потому, что адепт обретает новое самосознание: буддизм (Дхарма) — это учение, истинное лично для меня. Речь идет о таком изменении сознания, которое, с одной стороны, подобно благой установке в обыденной жизни, но с другой — радикально от нее отлично, поскольку оно полностью определяется убеждением

«я позна́ю то, что до сих пор оставалось непознанным». В палийской — тхеравадинской — традиции обретение (prāpti) каждой из трех чистых способностей соответствует следованию внемирским (lokottara) путем.

Уничтожение, подавление, нейтрализация аффектов (klešaparihāṇa) предполагает избавление от аффективности как в ее взрывной, актуальной форме, так и в форме латентной (anušaya). Путь ви́дения Благородных истин (darśanamārga) и Путь (практика) йогического сосредоточения (bhāvanāmārga) — это радикальные методы устранения эгоцентрированной аффективной установки на включенность в сансарное существование. Иными словами, глубинное знание осуществляет «высшее господство» в отношении нейтрализации 98 латентных аффектов посредством практики созерцания.

Способность совершенного знания доминирует относительно состояний блаженства и радости, которые возникают благодаря нейтрализации аффектов в данном рождении, т. е. «мире, доступном зрительному восприятию», «видимом мире». Сфера доминирования совершенного знания как индрии — это dṛṣṭadharmasukhavihāra (пребывание в видимом мире как счастливой обители чистоты).

Автокомментарий к данной карике завершается важным, с точки зрения строгости абхидхармистского философского рассуждения, вопросом: не являются ли факторами доминирования (индриями) неведение, ибо оно господствует по отношению к формирующим факторам (санскарам) и другим элементам закона причинно-зависимого возникновения, а также речь, руки, ноги, анус, гениталии, поскольку без них невозможны акты говорения, держания, хождения, испражнения и сексуального наслаждения?

Основания для такого вопроса следующие. Неведение (avidyā) определяется в абхидхармистской традиции как исходная причина, спусковой крючок в развертывании двенадцатичленной последовательности, ведущей от рождения к старению, смерти и обретению нового существования в сансарном мире. Эта закономерная последовательность известна как pratītyasamutpāda (причинно-зависимое возникновение) и подробно обсуждается Васубандху в третьем разделе «Энциклопедии Абхидхармы», космологическом. Если предположить, что неведение есть фактор, господствующий в сфере pratītyasamutpāda, то неведение должно быть отнесено к индриям, но его нет в освященном традицией двадцатидвухчленном списке.

Что же касается речи, рук, ног, ануса и гениталий, то оппоненты абхидхармистов — последователи классической санкхьи — относят их к органам деятельности, или факторам, доминирующим в отношении соответствующих действий — karmendriya.

Так что этот вопрос весьма существен, ибо ответ на него должен прояснить понятие «высшее господство», определяющее свойство быть индрией. Ответу на этот вопрос и посвящена *карика 5*.

Индрия определяется в этой карике как опора сознания, как его различение по половому признаку, как сохранение его самотождественности, как загрязнение, обусловленное функционированием трех типов ощущений (приятных, неприятных, нейтральных), как подготовка к очищению, обеспечиваемая верой, энергией, памятью, йогическим сосредоточением и различением дхарм, и, наконец, как путь очищения, осуществляемый благодаря трем чистым способностям — познания еще не познанного, глубинного знания и совершенного знания.

Опора сознания определяется Васубандху посредством термина maula sattvadravya — исходный субстрат (или реальная сущность) живого существа, включающий шесть органов чувств (зрение, слух, обоняние, вкус, осязание, манас). Различение сознания по половой принадлежности обусловлено суммой соответствующих признаков, что, как отмечалось, отвечает требованию психофизической и духовной полноценности живого существа. Самотождественность сознания обусловлена непрерывностью существования в данной форме рождения. Загрязнение — это совокупность формы рождения, аффектов и кармы, т. е. факт включенности в сансарный мир посредством чувствований (vedanābhiḥ). Это разъясняется прежде всего как удовольствие/страдание, удовлетворение/неудовлетворение и невозмутимость. Загрязнение — это в то же время онтологическое условие постижения первой и второй Благородных истин. Подготовка к очищению — это усмотрение третьей и четвертой Благородных истин, достигаемое пятью способностями, начиная с веры. И наконец, само очищение трактуется как три стадии реализации внемирского Пути, ориентированного на просветление.

Из всего изложенного следует, что индрии — это сумма факторов, осуществляющих «высшее господство» относительно совокупной сферы, ориентированной на просветление. Соответственно незнание, речь, руки, ноги, анус и гениталии не могут быть отнесены к факторам такого доминирования и не есть индрии.

Данная карика исключительно важна для уяснения абхидхармистского взгляда на возможности живого существа относительно просветления. Просветлеть могут лишь те, кто, будучи рожден в сансаре, обладает полноценным телесным субстратом, сохранным сознанием, кто способен, благодаря ви́дению двух первых Благородных истин, осознать факт своей включенности в мир страдания и то, что страдание имеет причину, а затем практически осуществить две вторые Благородные истины, т. е. пройти внемирским Путем.

В *карике 6* приводится иная точка зрения на проблему, решаемую в предыдущей карике. Согласно этой точке зрения, представляющей также одно из направлений абхидхармистской мысли, четырнадцать первых индрий из двадцатидвухчленного списка — это опора вовлеченности (рга-

vṛtti) в сансарное существование (круговорот бытия), ее возникновение, сохранение и наслаждение. Остальные шесть — это факторы доминирования, выступающие в функции опоры при отвержении (nivṛtti) сансары.

Термин pravṛtti в специальном буддийском значении выступает как синоним сансары — безначального круговорота рождений и смертей. Опора вовлеченности — шесть органов чувств, включая манас. Индрии женственности/мужественности ответственны за факт вовлеченности в сансару. В третьем, космологическом, разделе «Энциклопедии Абхидхармы» излагается миф о трансформации телесной оболочки людей на протяжении одной великой кальпы — космического цикла, охватывающего период от появления первых людей и вплоть до полной деградации человечества. Появление различающих признаков относительно женственности/мужественности соответствует той стадии данного периода, когда люди полностью утрачивают сходство с существами мира форм и переходят к потреблению «грубой пищи» — дикорастущего риса. По необходимости появились органы пищеварения и выделения отбросов, а вместе с ними и половые органы — женские и мужские. С этого момента изначальная радость при виде друг друга начала ошибочно связываться людьми с сексуальным аспектом. И они, как говорит Васубандху, «становятся жертвой ошибочных представлений, вызывающих половое влечение» [АКВ, III, 98, с. 187]. Для обитателей чувственного мира это явилось началом их «одержимости злым духом желания», и колесо времени окончательно разворачивается в сторону деградации живых существ.

Индрия жизнеспособности выступает необходимым фактором, т. е. «осуществляет высшее господство» сохранения опоры вовлеченности в сансару. Иными словами, непрерывность функционирования пяти органов чувств и разума (манаса) обеспечивается только благодаря жизнеспособности. Наслаждение, т. е. чувственный опыт сансарного существования, становится возможным благодаря «высшему господству» удовольствия/страдания, удовлетворения/неудовлетворения и невозмутимости, которые Васубандху подводит под определение второй группы соотнесения (vedanāskandha) как приятные, неприятные и нейтральные.

Что же представляет собой включенность в сансарное существование (pravṛtti)? Согласно комментарию Яшомитры, рождение индивида («возникновение» — utpatti), поддержание жизни (sthiti) и чувственный опыт как таковой (upabhoga) исчерпывают в своей совокупности смысл человеческого существования (puruṣārtha) в сансарном мире [SAKV, с. 98]. И именно первые четырнадцать индрий выступают необходимым условием вовлеченности в круговорот рождений и смертей.

Аналогично этому рассуждение относительно индрий, осуществляющих «высшее господство» в практике отвержения сансары (nivṛtti), — веры, энергии, памяти, йогического сосредоточения, различения дхарм,

познания еще не познанного, глубинного знания и совершенного знания.

Опора отвержения — пять индрий, начиная с веры. Но необходимое условие функционирования этих индрий в качестве опоры, т. е. условие возникновения опоры, — «высшее господство» индрии познания еще не познанного. Глубинное знание ответственно за сохранение опоры nivṛtti.

И наконец, наслаждение, возникающее в практике nivṛtti, радикально отличается от наслаждения сансарным существованием, ибо оно возникает при избавлении от аффектов и достигается благодаря совершенному знанию.

Из рассмотренного следует, что индрии — это именно те двадцать две, что перечислены в каноническом списке, и порядок их такой, а не иной.

Речь не относится к факторам доминирования, ибо она есть навык, развиваемый в процессе обучения. Кроме того, говорение — это и есть речь, т. е. здесь нет различия между «высшим господством» и сферой, относительно которой оно осуществляется.

Точно так же руки и ноги функционально тождественны держанию и хождению. Руки и ноги — причина держания и хождения (передвижения), подобно тому как тело змеи — причина ее способности удерживать своим телом предметы и ползать. Появление рук и ног или тела змеи «в следующий момент в другом месте» — это и есть держание и передвижение. Данное утверждение Васубандху становится понятным в контексте абхидхармистского учения о потоке элементов, согласно которому реальность — это поток элементов, мгновенно возникающих и исчезающих. Взаимосвязь сменяющих друг друга моментов (причинная обусловленность) порождает иллюзию стабильности, непрерывности, однако сами по себе мгновенные элементы — это проявление сил или энергий в непосредственной сопряженности (nirantara).

Анус не есть индрия, поскольку очищение кишечника, согласно традиционным индийским воззрениям на пищеварение, осуществляется благодаря действию великого первоэлемента — ветра (воздуха), а не доминированию анального сфинктра. Гениталии не относятся к индриям, так как сексуальное наслаждение становится возможным благодаря факторам женственность/мужественность, сфера «высшего господства» которых — вся совокупность половых признаков (первичных, вторичных и третичных). Существо этих рассуждений, их логический итог в том, что индрия как фактор доминирования в психике отлична от всего того в организме живого существа, что выступает анатомо-физиологической причиной своего действия (горло — при глотании, зубы при жевании и т. д.).

Автокомментарий к шестой карике завершается указанием дальнейшего порядка рассмотрения индрий.

Карики 7 и 8 посвящены определению индрий страдания, удовольствия и невозмутимости.

Индрия страдания определяется как «неприятное телесное чувствование», причиняющее вред, т. е. действие страдания всегда отрицательно. Индрия удовольствия, наоборот, определяется как «приятное телесное чувствование», приносящее пользу (prašrabdhi).

Далее логика изложения следующая: определяется индрия удовольствия в измененном состоянии сознания (третьей дхьяне), для которого характерно отсутствие телесных ощущений ввиду отключения деятельности пяти модальностей чувственного сознания. Дхьяна — общее наименование буддийской йогической практики направленного изменения сознания, имеющей своей целью достижение просветления. Ступени дхьяны характеризуют качественный аспект этой практики. Так, первая и вторая дхьяны, будучи состояниями сконцентрированности, сосредоточенности (aikāgrya) сознания, сопровождаются «высшим господством» индрии удовольствия, но не отключения чувственных аспектов сознания. Доминирование фактора удовольствия здесь связано с общей комфортностью, приятностью (prašrabdhi). В третьей дхьяне удовольствие имеет чисто ментальный характер, оно свободно от аспекта чувственной комфортности. Это состояние обусловлено также «высшим господством» индрии удовольствия.

В *карике 8* проводится различение между индрией удовольствия и индрией удовлетворения. Приятное ментальное чувствование, возникающее вне третьей дхьяны, т. е. в чувственном мире, в первой и второй дхьянах, связано с действием индрии удовлетворения, а не удовольствия. Удовлетворение как ментальное чувствование всегда сопровождается радостью, восторгом.

Далее здесь рассматриваются индрии неудовлетворения и невозмутимости. Неудовлетворение как фактор доминирования осуществляет «высшее господство» относительно возникновения неприятного ментального чувствования.

Нейтральное чувствование — ни приятное, ни неприятное — не связано ни с удовольствием, ни со страданием. Оно опосредовано и ментальным, и телесным аспектами, хотя речь идет только об одной индрии — факторе невозмутимости. Почему же в этой связи говорится только об одной индрии, т. е. сфера телесного не отделяется от сферы ментального? Это обусловлено тем важным обстоятельством, что ментальные чувствования приятного и неприятного происходят из факта концептуализации, т. е. образования понятий, содержащих ценностную окраску (дорогой, ненавистный и пр.).

Телесные чувствования возникают помимо подобной концептуализации, под воздействием только чувственно воспринимаемых объектов. Даже архаты — те, кто нейтрализовал аффекты (как актуальные, так и латентные), — испытывают телесные чувствования удовольствия и страдания, хотя архатам и чуждо конструирование понятий с ценностной окраской.

Невозмутимость как специфическое чувствование возникает без связи с ментальным конструированием, это спонтанное чувствование ментально-телесного характера, лишенное ценностного аспекта; именно в силу этого и утверждается, что оно контролируемо одной особой индрией — фактором невозмутимости.

Полезность приятного телесного чувствования отлична от полезности приятного ментального чувствования. Аналогично рассматривается и вредоносность неприятных телесных и ментальных чувствований. Но такое различение неприложимо к невозмутимости как специфическому чувствованию. Таким образом, для индрии невозмутимости невозможно вычленить ментальный и телесный модусы.

В карике 9 дается новая классификация девяти индрий — факторы манаса (разума), удовольствия, удовлетворения, невозмутимости, веры, энергии, памяти, йогического сосредоточения и различения дхарм. Эти индрии получают новое определение в зависимости от классификации по трем путям устранения эгоцентрации, т. е. аффективности сознания. (Об этих путях мы уже упоминали в реконструкции к карике 4.) Это — пути обретения (prāpti) трех «чистых» индрий.

Путь знания, или путь ви́дения Благородных истин (darśana-mārga), — это обретение чистой индрии познания еще не познанного. Действие этой индрии находит свое выражение в решимости адепта познать то, что он еще не познал. Путь созерцания, или путь практики дхьяны (bhāvanāmārga), — это обретение чистой способности глубинного знания. Действие этой индрии направлено на устранение остаточных следов аффективности. На этом пути, говорит Васубандху, «нет ничего, что не было бы не познано прежде, но [адепт] познает все это снова и снова».

Путь «не-обучения» — это путь архата, «того, кто не нуждается более в религиозном обучении» (ašaikṣa). На этом пути обретается индрия совершенного знания — абсолютного постижения познанного. Это последний этап перед просветлением, здесь достигается полное освобождение от притока каких-либо аффектов (āsrava), включая их латентную форму.

Яшомитра комментирует это следующим образом. В зависимости от того, о каком из трех Путей идет речь, девять перечисленных факторов доминирования и образуют соответствующую чистую (anāsrava) индрию: познания еще не познанного (anājñātamājñāsyāmīndriya), глубинного знания (ājñendriya) и всесовершенного знания (ājñātāvīndriya). Однако три вида чувствований: удовольствие, удовлетворение и невозмутимость — никогда не сосуществуют друг с другом. Таким образом, каждое состояние сознания (cittakalāpa), образующее одну из трех этих чистых индрий, актуально включает не девять, а соответственно только семь факторов доминирования [SAKV, с. 101].

Попытаемся ответить на вопрос: что же представляет собой факт обретения (prāpti) чистых индрий? Обретение — это перегруппировка единичных индрий (из набора девяти перечисленных в данной карике) и образование своеобразных кластеров, устойчивых соединений по типу пучка, имеющего ряд коституент (удовольствие, вера, энергия, память, йогическое сосредоточение и различение дхарм, удовлетворение, вера и прочие, невозмутимость, вера и прочие). Такова «внутренняя сущность» чистых индрий.

Затем в этой карике все двадцать две индрии анализируются относительно важнейшей абхидхармистской дихотомии — «с притоком аффективности»/«без притока аффективности».

Чистые индрии определяются посредством устойчивого доктринального эпитета «незагрязненные», что разъясняется как метафорическое обозначение притока аффективности (sāsrava). Наличие незагрязненных факторов доминирования обусловливает сформировавшуюся в психике индивида ориентацию на просветление. Данная ориентация исключает тенденцию к самовоспроизведению того типа психики, который полностью детерминирован аффективностью, укорененной в эмоционально-чувственном тоне, темпераменте, характерологических особенностях. Тенденция же к самовоспроизведению всего перечисленного — это генерализованная сансарная установка, обусловленная притоком аффективности, «загрязненностью».

К индриям с притоком аффективности принадлежат прежде всего те, которые соотносятся с группой материи (rūpaskandhasaṃgrahāt). Это факторы зрения, слуха, обоняния, вкуса, осязания, женственность/мужественность. Сюда же относятся факторы, не соотнесенные с материальным аспектом, — жизнеспособность, страдание и неудовлетворение.

Девять факторов доминирования — манас, удовольствие, удовлетворение, невозмутимость и пять из списка, начиная с веры, — могут быть как с притоком аффективности, так и без него. В связи с доказательством этой амбивалентной внутренней сущности пяти индрий, начиная с веры, в автокомментарии Васубандху обращается к типологии личностей, построенной по степени их укорененности в буддийской доктрине (Дхарме). Благородная личность (āryapudgala) обладает этими пятью индриями в их незагрязненном качестве, без притока аффективности. Āryapudgala — тот, кто пребывает на одной из восьми ступеней Пути (mārga), ведущего к просветлению. У «обычных людей» эти индрии — с притоком аффективности. Обычные люди — двух типов: те, кто пребывает внутри буддийской традиции и сохраняет тем самым «корни благого», и те, кто вне буддийской традиции, у кого «отсечены корни благого». Благими корнями (kušalamūla) в абхидхармистской традиции называются три состояния сознания без примеси влечения (alobha), ненависти

(adveṣa) и аффектированной укорененности в невежестве (amoha). Эти три состояния способствуют развитию и укреплению общей благой установки сознания (kušalacitta). Обычный человек, пребывающий вне буддийской традиции, «посторонний», если он сильно привержен ложным взглядам (dṛṣṭi), определяется как индивид, у которого «отсечены корни благого», т. е. принципиально не возникают три перечисленных выше состояния сознания.

В *карике 10* исследуется проблема, какие факторы доминирования являются следствием созревания кармы, а какие нет.

Жизнеспособность как фактор доминирования трактуется Васубандху как безусловный результат созревания кармы. В связи с этим определением Васубандху останавливается на вопросе о продолжительности жизни буддийских Благородных личностей. Продолжительность жизни архата, согласно традиционным представлениям, может определяться им самим, т. е. архат обретает власть над жизнью и смертью. Но каким образом в таком случае индрия жизнеспособности у архата может быть результатом созревания кармы?

Первое разъяснение абхидхармистской точки зрения на данную проблему дается Васубандху на основании трактата *Джнянапрастхана* — главной шастры из семи трактатов третьего раздела санскритского канонического корпуса — Абхидхармы. Согласно этому трактату, увеличение продолжительности жизни обусловлено стабилизацией факторов, ответственных за продление существования. Здесь весьма интересно, что эти формирующие факторы называются санскарами, но имеется в виду не saṃskāraskandha (группа формирующих факторов). Любая дхарма, включенная в данный конкретный поток психофизических состояний, будучи сама причинно-обусловленной, может рассматриваться в роли такого фактора, который формирует, или обусловливает, следующее во времени качественно однородное состояние. Исключение составляют только три причинно-необусловленные (абсолютные) дхармы [ЭА, I, с. 47—48]. Таким образом, говоря о «стабилизации формирующих факторов», Васубандху имеет в виду дхармический поток как синоним живого существа, наличной жизни. Далее описываются условия, которым должен удовлетворять архат: во-первых, к моменту стабилизации санскар он должен обрести определенные йогические совершенства (сверхнормальные способности и полный контроль над сознанием); во-вторых, архат обязан преподнести жертвенный дар монашеской общине (сангхе), необходимый для поддержания ее жизнедеятельности, наконец, в-третьих, он должен ввести себя в соответствующее дхьяническое состояние, известное как «крайний предел» и соответствующее четвертой дхьяне, т. е. достичь высшей степени концентрации однонаправленного сознания. Четвертая дхьяна как определенное психотехническое действие порождает специфи-

ческое следствие — bhogavipāka — созревание опыта, или наслаждения. Именно это следствие в соответствии со словесно выраженным желанием архата может быть преобразовано им в увеличение продолжительности жизни. Иными словами, она в данном случае также есть результат созревания кармы.

Иная точка зрения на этот вопрос, приводимая Васубандху, также связывает произвольное увеличение продолжительности жизни архата с кармой и актами йогической психотехники.

Если же архат предпочитает обретение наслаждения, а не увеличение продолжительности жизни, то в таком случае тоже должны быть выполнены все условия, перечисленные в *Джнянапрастхане*, но словесная формула будет уже иной.

Что же актуализируется во время достижения архатом «крайнего предела», почему в четвертой дхьяне развертывается процесс, приводящий к bhogavipāka?

В своем объяснении Васубандху апеллирует к точке зрения «достопочтенного Гхошаки» — крупного авторитета ранней постканонической абхидхармистской традиции. Согласно Гхошаке, в состоянии четвертой дхьяны архат «актуализирует в своем теле великие элементы мира форм, которые содействуют или препятствуют продолжительности жизни». Великие элементы — земля, вода, огонь и ветер (воздух) — выступают основой всех проявлений материи (upādāyarūpa) и обусловливают все многообразие объектов чувственного мира и мира форм [ЭА, I, 12, с. 55]. Четвертая дхьяна соответствует миру форм, а архат, пребывающий в этом состоянии, способен контролировать великие элементы, входящие в его собственный психофизический поток, как дхармы данного индивидуального потока.

Другое объяснение, приводимое Васубандху, сводится к тому, что архат благодаря энергии своего сосредоточения, пребывая в четвертой дхьяне, блокирует кармический импульс, который определяет продолжительность существования великих элементов как дхарм его собственного психофизического потока, образующего соответствующие индрии, и придает им новый импульс, порожденный сосредоточением. В этом случае, говорит Васубандху, индрия жизнеспособности, определяющая продолжительность жизни (āyus), не является плодом созревания кармы, а в прочих случаях она всегда плод созревания.

Затем рассматривается вопрос: с какой целью архаты стремятся продлить существование? Целей может быть только две: одна связана с такой важнейшей буддийской ценностью, как великое сострадание к живым существам, а другая — с необходимостью сохранения буддийского учения (Дхармы), если нет кого-либо, кто смог бы достойно заменить архата и способствовать преемственности традиции. Архаты прибегают к про-

длению жизни в обоих этих случаях при том условии, что жизненная энергия их близка к исчерпанию.

Если же тело архата терзают болезни и его жизнь не приносит пользы другим, то следует отказаться от бессмысленно длящегося в чувственном мире существования и прекратить его, используя йогический метод, описанный выше. Здесь интересен доктринальный фрагмент, цитируемый в этой связи Васубандху, — благородная буддийская личность испытывает радость при исчерпании жизни, ибо пребывание в чувственном мире подобно болезни.

Обсудив проблему «стабилизации и отбрасывания санскар», Васубандху переходит к вопросу о том, кто (в типологии живых существ, населяющих буддийский космос) и где (относительно космографической локализации) способен к такому действию. По буддийским космологическим представлениям, следует говорить о трех сферах существования, ориентированных вертикально: чувственном мире, мире форм и мире неформ, а по горизонтали — о четырех основных континентах: Джамбудвипа, Пурвавидеха, Годания и Уттаракуру. Живые существа, населяющие буддийский космос, делятся на пять типологических классов — нараки (обитатели подземных адских сфер, изживающие там дурные следствия действий в прошлых рождениях), преты (голодные духи, рожденные в подземных сферах и вышедшие на поверхность водным путем), животные (населяющие землю, воду и воздух), люди (единственный класс живых существ, способных обрести просветление) и боги-небожители (наслаждающиеся счастливой формой рождения в высших сферах чувственного мира и в мире форм). Продолжительность жизни нараков и богов строго определена кармически и соответствует сферам пребывания (чем ниже расположен ад или выше божественная сфера, тем дольше длятся дни и годы в этих местопребываниях). Жизнь голодных духов длится в течение пятисот человеческих лет, продолжительность существования животных различна. Что же касается людей, то в различные периоды великого космического цикла продолжительность их жизни колеблется, уменьшаясь на стадии деградации человеческой природы, что соответствует периоду, предшествующему разрушению мира.

Итак, согласно Васубандху, процесс «стабилизации и отбрасывания санскар» доступен только людям, населяющим три из четырех континентов. Хотя Васубандху и не уточняет, о каких именно континентах идет речь, из комментария Яшомитры выясняется, что на континенте Уттаракуру продолжительность человеческой жизни строго предопределена. Далее необходимо отметить, что осуществить этот процесс из людей способны лишь архаты — достигшие окончательного освобождения и пребывающие в четвертой дхьяне («крайний предел») благодаря силе йогического сосредоточения. Важно подчеркнуть, что Васубандху говорит

здесь об архатах — женщинах и мужчинах (strīpuruṣayor...arhataḥ); в литературе буддийских трактатов (шастр) чрезвычайно редко упоминается, что статус архата доступен не только мужчине, но и женщине. В то же время эта формула исключает возможность достижения архатства для евнухов, гермафродитов и прочих из людей, кто в психофизическом отношении не является сексуально полноценным.

Вопрос о «стабилизации и отбрасывании санскар» ставится Васубандху и применительно к соответствующему тезису о Бхагаване Будде, сформулированному в трактате *Джнянапрастхана:* «Бхагаван, придав стабильность санскарам жизнеспособности, отбрасывает санскары, формирующие продолжительность жизни». Чем же отличаются санскары жизнеспособности, т. е. индрия жизнеспособности, от санскар, формирующих продолжительность жизни? По мнению Васубандху, на эту проблему есть три точки зрения. Первая из них каноническая: между санскарами жизнеспособности и санскарами, формирующими продолжительность жизни, нет разницы, ибо жизнеспособность как фактор доминирования тождественна продолжительности жизни в трех мирах. Вторая точка зрения различает санскары, формирующие продолжительность жизни, как плод кармы прошлого рождения и санскары жизнеспособности как кармический плод настоящего рождения. Согласно третьей точке зрения, эти два вида санскар также различны: санскары, формирующие продолжительность жизни, обеспечивают однородность потока дхарм данного индивида, а санскары жизнеспособности — то, что продлевает жизнь еще на какое-то время.

Почему говорится о санскарах, а не об одной санскаре? Ввиду того что в потоке дхарм возникает множество последовательных мгновенных состояний, причинно-обусловливающих каждое следующее, и никакая одна дхарма не может определить формирование всей мгновенной последовательности — подобно тому, как это происходит в льющемся молоке, масле или в горящем огне. Другие абхидхармисты объясняют употребление множественного числа необходимостью исключить мысль о существовании некоей субстанции «продолжительность жизни», существование которой может быть растянуто во времени.

Победа Бхагавана Будды над жизнью и смертью и находит свое выражение в том, что он стабилизирует санскары жизнеспособности лишь на три месяца, необходимые ему для последнего деяния — обращения в буддизм странствующего аскета (тиртхика), но не более, ибо поток его индивидных дхарм не побуждается аффектами. В то же время духовные совершенства Бхагавана позволяют ему неограниченно продлить свою жизнь. Вайбхашики утверждают, что стабилизация и отбрасывание санскар Бхагаваном осуществляется в целях победы над Марой — духом зла (pāpīyāṃs — злой, грешный) и Марой-смертью (mṛtyu-māra). Мара

в первом разделе буддийского канонического корпуса, в *Сутра-питаке*, имеет антропоморфный образ врага и соблазнителя Будды — Девапутры. В последующей религиозной традиции эта антропоморфность приобретает квазиперсонификационный характер: Мара — это аффекты (kleśamāra), которых, как врагов, побеждают архаты, уподобляясь Будде, победившему под Древом Просветления; Мара — это группы причинно-обусловленных дхарм (skandha-māra), которые индивид ложно отождествляет с атманом как метафорическим обозначением Я, т. е. skandha-māra — это эгоцентрированная установка сознания на продолжение сансарного существования. Наконец, Мара — это смерть (mṛtyu-māra), т. е. компонент двенадцатичленной формулы взаимозависимого возникновения — условие нового рождения в сансаре. Но, будучи раз и навсегда побежденным Бхагаваном, mṛtyu-māra уже не имеет власти препятствовать цели существования Будды — нести в мир Истинное учение (Дхарму) и тем самым вытаскивать живые существа из болота сансары; не властен mṛtyu-māra и над жизнью архатов, цель которых — сохранять Дхарму, обеспечивая преемственность буддийской традиции.

Итак, жизнеспособность всегда есть результат созревания кармы, но Будда и архаты способны трансформировать процесс этого созревания посредством предписанной йогической процедуры и продлить свое пребывание в мире ради реализации доктринальных целей (благо живых существ, сохранение Дхармы) или уйти из жизни ранее кармического срока, если болезни одолели тело, а само существование не несет непосредственной пользы другим живым существам (т. е. продолжателям их духовных свершений).

Потом Васубандху возвращается к исходной проблеме данной карики — анализу того, какие из индрий, кроме рассмотренной уже жизнеспособности, есть результат процесса кармического созревания (vipāka), а какие можно определить в этом отношении термином «не-созревание» (avipāka).

Двенадцать индрий из двадцатидвухчленного перечня — за исключением жизнеспособности, неудовлетворения и последних восьми — бывают двух видов, т. е. они могут выступать как результат созревания или определяться как не-созревание. Чтобы понять все дальнейшее рассуждение Васубандху, необходимо иметь в виду то обстоятельство, что индрии как факторы, доминирующие в психической жизни индивида, рассматриваются здесь в аспекте того, выступают ли они результатом сознательной деятельности адепта, направленной на просветление (и тогда индрии определяются как avipāka), или они — следствие кармического процесса как такового (vipāka). Карма и аффекты всегда есть причина пребывания в сансаре, и практическая ориентация на просветление одна только и способна предотвратить процесс vipāka, уничтожить причину сансарного су-

ществования. Avipāka и есть один из благотворных результатов такой ориентации.

Семь из двенадцати индрий, которые могут быть либо vipāka, либо avipāka, — зрение, слух, обоняние, вкус, осязание, женственность/мужественность — не являются результатом кармического созревания только в том случае, когда к ним приложимо определение «накапливающиеся» (aupacayika). Накопление (upacaya) — это сознательная практика употребления чистой пищи, уход за телом, сон и особенно занятие йогическим сосредоточением. Эти дисциплинарные предписания, будучи реализованными в жизни адепта, предотвращают кармическую деградацию перечисленных индрий, т. е. разрушают процесс созревания кармического следствия (vipāka). Если же данные предписания не выполняются, то накопление (upacaya) не происходит и эти семь факторов доминирования функционируют в соответствии с созреванием кармического следствия (vipāka).

Манас, страдание/удовольствие, удовлетворение и невозмутимость определяются как не-созревание (avipāka) тогда, когда речь идет об обычном человеке (pṛthagjana), т. е. мирском последователе Дхармы, который привержен благому образу жизни, но чье сознание неизбежно загрязнено аффектами. Манас и другие четыре индрии функционируют в соответствии с благой буддийской установкой сознания, но аффекты еще не побеждены, а это означает, в свою очередь, что кармическое следствие неопределенно и нельзя говорить о процессе созревания кармы. В других случаях, когда благая установка отсутствует, манас, страдание/удовольствие, удовлетворение, невозмутимость определяются как vipāka.

Согласно каноническим представлениям, жизнеспособность и прочие индрии, исключая те, что проанализированы выше (двенадцать), осмысляются как avipāka лишь тогда, когда они благие, т. е. связаны с установкой на просветление. Прошлые действия, связанные с индриями удовлетворения/неудовлетворения и невозмутимости, воспринимаются соответственно как приносящие удовлетворение, неудовлетворение или сохраняющие невозмутимое состояние. Возникает, однако, вопрос: существует ли логическое обоснование того, что неудовлетворение есть не-следствие (avipāka)? Поскольку неудовлетворение — это обеспокоенность чем-либо нежелательным, то оно — результат ментального конструирования, «специфическое свойство воображения». Если бы неудовлетворение порождало процесс созревания кармы (vipāka), то у тех индивидов, которые испытывают неудовлетворение в форме угрызений совести по поводу «смертных грехов» (т. е. действий, вызывающих немедленное, в этом рождении, кармическое следствие), кармический плод таких действий должен быть бы иным, нежели у нераскаивающихся грешников, тех, кто

не понимает смысла своих действий или удовлетворен ими. Но кармическое следствие убийства отца, матери, пролития крови Учителей и т. п. созревает в этом рождении свершившего их индивида и не зависит от индрии неудовлетворения. Кроме того, эта индрия не обнаруживается и у тех, кто освободился от страстей, т. е. она не есть плод прошлых действий, а лишь свойство воображения индивидов, совершающих под влиянием аффектов поступки, имеющие нежелательные следствия.

Завершив анализ индрий по принципу vipāka/avipāka, Васубандху обращается к вопросу классификации факторов доминирования в благоприятных и неблагоприятных формах рождения относительно созревания благой и неблагой кармы.

К благоприятным (sugati) относятся, во-первых, рождение (upapatti) в сферах божественного существования, что соответствует также четвертой дхьяне — ступени йогического сосредоточения, и, во-вторых, рождение в мире людей (manuṣyaloka). К неблагоприятным (durgati) — рождение в мире животных (tiryag), в мире голодных духов, в адах (nāraka).

Классификации относительно созревания благой и неблагой кармы подвергаются только те индрии, которые могут быть определены как vipāka (созревание кармического следствия). Жизнеспособность, зрение, слух, обоняние, осязание, женственность/мужественность в благоприятных формах рождения возникают как результат созревания благой кармы, в неблагоприятных — неблагой. Манас в благоприятных рождениях есть также результат благой кармы, а в неблагоприятных — неблагой. Индрии удовольствия, удовлетворения и невозмутимости во всех формах рождения есть результат созревания благой кармы, а индрия страдания — неблагой.

Если в благоприятных формах рождения обнаруживаются признаки двуполости (ubhayavyañjana), то эти признаки означают, что в составе индивидуального потока дхарм имеется соответствующая дхарма андрогинности, которая, однако, не есть фактор доминирования, индрия. Дхарма ubhayavyañjana здесь выступает результатом созревания неблагого кармического следствия.

В *карике 11* Васубандху анализирует, какие индрии могут быть определены как savipāka, т. е. «сопровождающие созревание» кармического следствия. В конце автокомментария к предыдущей карике он выделяет здесь лишь один такой фактор доминирования — индрию неудовлетворения. Эта индрия актуализируется только в связи с действиями, вызывающими дурные последствия, поэтому она не может быть независимой, нейтральной, и всегда связана с созреванием кармического следствия — сопутствует этому процессу, не участвуя в нем. Не может по определению данная индрия возникать из состояния йогического сосредоточения, т. е. она не относится к чистым индриям, доминирование которых ведет к

просветлению. Соответственно *индрия неудовлетворения всегда только* savipāka.

Манас, удовольствие/страдание, удовлетворение, невозмутимость, вера, энергия, память, йогическое сосредоточение и различающее постижение — это десять факторов доминирования, которые могут быть или не быть savipāka. Из них манас, удовольствие, удовлетворение и невозмутимость сопровождают созревание кармического следствия в том случае, когда эти индрии неблагие либо благие-загрязненные (т. е. благая установка сознания при несвободе от притока аффектов). Если же эти факторы доминирования не подвержены притоку аффективности или кармически нейтральны, то их актуализация не сопутствует процессу созревания кармического следствия. Индрия страдания есть savipāka, когда она благая или неблагая, но она не сопровождает процесс созревания следствия в случае своей нейтральности, неопределенности (например, тело архата изнурено болезнями, причиняющими физические мучения, но процесс vipāka отсутствует). Вера и прочие из этого перечня есть savipāka, если имеет место приток аффектов, если же аффекты не возникают, то эти индрии не сопутствуют созреванию кармы.

Остальные индрии, говорит Васубандху, не есть savipāka.

Факторы доминирования также должны быть распределены относительно шкалы «благие-неблагие-неопределенные». Безусловно благие — *пять индрий*, начиная с веры, и три чистые индрии, завершающие базовый двадцатидвухчленный список. Лишь фактор неудовлетворения может быть и благим, и неблагим. Манас, удовольствие/страдание, удовлетворение и невозмутимость — трех видов: благие, неблагие, неопределенные. Восемь — жизнеспособность, зрение, слух, обоняние, вкус, осязание, женственность/мужественность — всегда неопределенные. Таким образом, данная шкала фиксирует кармическую «валентность» индрий *относительно просветления*.

Карика 12 затрагивает космологический аспект факторов доминирования: в ней индрии подвергаются классификации относительно трех вертикально ориентированных миров — чувственного мира, мира форм и мира не-форм. Такая постановка проблемы имеет двоякий смысл: во-первых, речь идет о существах, населяющих эти миры, а во-вторых, о том, что эти сферы существования соотносятся со ступенями йогического сосредоточения, что, в свою очередь, означает актуализацию *одних индрий и дезактуализацию* других. Так, с чувственным миром, говорит Васубандху, связаны девятнадцать индрий (за исключением трех последних — чистых) из двадцатидвухчленного списка. В мире форм из этого перечня актуализируются все, кроме женственности/мужественности, страдания, неудовлетворения и трех чистых факторов доминирования. Васубандху разъясняет, что здесь дезактуализируется сексуальный аспект, и если и

можно говорить применительно к данной сфере существования о «мужской природе», то не по аналогии с чувственным миром. Страдание, понимаемое как физический дискомфорт, в мире форм не актуализируется тоже, поскольку телесная опора сознания «проницаема», тонка, а неблагоприятные условия отсутствуют. Фактор неудовлетворения дезактуализирован, поскольку течение сознания спокойно, а все те объекты, которые могли бы нарушить это спокойствие, отсутствуют.

В мире не-форм выключаются из списка еще и факторы удовольствия, зрения, слуха, обоняния, вкуса, осязания, ибо и соответствующие объекты чувственного постижения, а значит, и телесных удовольствий отсутствуют. Таким образом, в мире не-форм актуализируются только восемь индрий из двадцати двух — манас (разум), жизнеспособность, невозмутимость, вера, энергия, память, йогическое сосредоточение и мудрость как способность различающего постижения. Итак, в чувственном мире актуализируются девятнадцать факторов доминирования, в мире форм — пятнадцать, а в мире не-форм — только восемь. Но ни в одной из этих трех сфер само по себе не обретаются чистые индрии (без притока аффектов), ибо они не могут быть обретены только благодаря факту рождения в одной из этих трех сфер; в этом смысле Яшомитра и дает свое разъяснение: «Они [чистые индрии] вообще не входят в сферы существования» [SAKV, с. 109). Обретение чистых индрий может быть осуществлено только благодаря сознательной ориентации адепта на просветление. Это станет еще более понятным, если иметь в виду то важнейшее обстоятельство, что чистые индрии — это три личностные модификации, три внеаффективные диспозиции, благодаря актуализации которых адепт и достигает просветления. Если бы эти чистые индрии «входили в сферы существования», то рождение в этих сферах влекло бы автоматически актуализацию этих индрий без притока аффектов и тем самым просветление достигалось бы благодаря факту рождения в соответствующей сфере существования, что полностью противоречит буддийской религиозной доктрине.

Тема классификационного различения (а тем самым и определения) индрий завершается в *карике 13* анализом того, какие из факторов доминирования могут быть «устранены», т. е. лишены притока аффектов, и посредством каких методов. Этих методов два: индрии с притоком аффектов могут быть устранены (или оставлены, т. е. отброшены) посредством ви́дения (darśanaprahātavyāni) Благородных истин и посредством йогического созерцания (bhāvanā). Prahāṇa — оставление, или отбрасывание, преодоление — означает прекращение функционирования аффектов, которые, «прилипая» к факторам доминирования, «притекая» к ним, оказывают тем самым возмущающее действие на спокойное течение потока сознания (pravāha). В шестом разделе «Энциклопедии Абхидхармы»

Васубандху дает разъяснение первого из этих двух методов: «Путь ви́дения устраняет аффекты всех трех сфер существования, он [этот метод] сразу нейтрализует девять категорий аффектов, которые должны быть преодолены» [АКБ, VI, I, с. 327]. Второй метод — устранение посредством йогического созерцания (bhāvanāprahātavya). В терминологическом значении bhāvanā — это углубленное созерцание того, что было увидено. Наконец, индрии без притока аффектов определяются как факторы, неустранимые вообще (aprahātavyāni).

Манас, удовольствие, удовлетворение и невозмутимость определяются как троякие в данном отношении: будучи с притоком аффектов, они нейтрализуются и посредством видения Благородных истин, и посредством йогического созерцания, а без притока аффектов они неустранимы, т. е. эти три фактора доминирования в данном случае не нуждаются в нейтрализации.

Фактор неудовлетворения нейтрализуется посредством обоих методов. Девять индрий — жизнеспособность, зрение, слух, обоняние, вкус, осязание, женственность/мужественность, а также страдание — лишаются притока аффектов посредством йогического созерцания. Пять — вера, энергия, память, йогическое созерцание, различение дхарм — лишаются притока аффектов только посредством метода йогического сосредоточения, а в случае отсутствия притока аффектов эти пять факторов доминирования определяются как «неустранимые».

Три чистые индрии, последние из двадцатидвухчленного перечня, обладают базовым свойством неподверженности притоку аффектов и вследствие этого не нуждаются в нейтрализации, т. е. «неустранимы», поскольку, как говорит Васубандху, «не имеют недостатков». Следовательно, устранению подлежат только те факторы доминирования, «высшее господство» которых связано с притоком аффектов. На этом завершается тема дифференцирующего определения индрий, которой во втором разделе «Энциклопедии Абхидхармы» посвящаются первые тринадцать карик.

В карике 14 Васубандху переходит к рассмотрению принципиально новой проблемы, связанной с анализом возникновения индрий как следствия созревания кармы в различных сферах существования. Важно отметить, что данная проблема рассматривается применительно ко всем живым существам, включая те их разновидности, которые перечисляются в третьем разделе «Энциклопедии Абхидхармы» («Учение о мире»).

В чувственном мире, где господствуют многообразные влечения к качественным аспектам чувственных объектов (kāmaguṇa), согласно абхидхармистским представлениям, живые существа принадлежат либо к классу богов-небожителей, либо к классу нараков (обитателей адов), либо к тем, кто населяет мир людей, т. е. сами люди и различные животные. Боги и нараки по типу рождения относятся к самопроизвольно рождаю-

щимся, т. е. возникающим сразу в зрелом состоянии (например, нараки попадают в ады, как говорит Васубандху в третьем разделе трактата, вниз головой, взрослыми и в одежде). Существа мира людей различных типов рождения (соответственно разновидности этих существ): рожденные «из яйца», «из материнского лона», «из испарений» (черви, насекомые, которые, полагали абхидхармисты, порождены процессом выпотевания великих элементов).

Рожденные из яйца, лона и испарений первоначально, как результат созревания кармы, обретают только две индрии: фактор жизнеспособности и осязание. В момент зачатия и рождения эти индрии не затронуты аффектами.

Те, кто рождается самопроизвольно, классифицируются в зависимости от наличия/отсутствия половых признаков. Если эти существа не имеют половых признаков (как люди первой кальпы космического цикла, подобные существам мира форм, не обладающим половым влечением), то у них возникают первоначально, как результат созревания кармы, только шесть факторов доминирования: зрение, слух, обоняние, вкус, осязание и жизнеспособность. Если рождающиеся самопроизвольно имеют гениталии, но не различаются как мужчины и женщины (т. е. обладают единым половым признаком — ekavyañjana), то первоначально возникают семь факторов доминирования как результат созревания кармы. Если же в неблагоприятных формах рождения самопроизвольно рождающиеся существа обладают признаками двуполости, то кармически возникают восемь индрий.

В мире форм как следствие созревания кармы появляются первоначально только шесть индрий, как и у самопроизвольно рождающихся существ чувственного мира, не имеющих половых признаков.

В мире не-форм у живых существ как результат созревания кармы возникает только одна индрия — жизнеспособность. Здесь необходимо отметить, что чем выше сфера существования, тем более высоким стадиям йогического сосредоточения она соответствует, продолжительность жизни также увеличивается. Васубандху в этой связи приводит слова доктринального авторитета: «Те, о монахи, кто, выйдя за пределы форм, обретают покой и освобождение [мира] не-форм». Таким образом, факт рождения в мире не-форм предполагает только одну кармически обусловленную индрию — жизнеспособность.

После рассмотрения вопроса о возникновении кармически обусловленных индрий в трех сферах существования Васубандху обращается к анализу разрушения факторов доминирования в момент смерти в этих сферах (*карика 15*).

Изложение начинается с самой верхней сферы существования — с мира не-форм. В момент смерти разрушаются жизнеспособность, разум и

индрия невозмутимости, определявшие стабильное течение сознания. В мире форм в момент смерти разрушаются эти три индрии, а также зрение, слух, обоняние, вкус и осязание. Васубандху подчеркивает, что самопроизвольно рождающиеся существа как появляются со всей совокупностью индрий, так и утрачивают эту совокупность в момент смерти.

В чувственном мире в момент смерти существ с признаком двуполости утрачиваются вышеперечисленные восемь индрий и еще две — женская и мужская, т. е. десять индрий. Однополые утрачивают девять индрий, т. е. те же самые восемь и признак генитальности, а бесполые — только восемь. Так трактуется разрушение факторов доминирования при одномоментной кончине (sakṛinmaraṇa).

Но как происходит утрата индрий у существ чувственного мира при постепенном умирании? Для понимания материала, который излагает Васубандху в *карике 16*, необходимо иметь в виду, что абхидхармисты выделяли три типа сознания-в-смерти: загрязненное, т. е. подверженное притоку аффективности (kliṣṭa), кармически нейтральное (или кармически неопределенное — avyākṛta) и благое (kušala). При сознании типа kliṣṭa или avyākṛta у умирающего постепенно разрушаются четыре индрии — осязание, жизнеспособность, манас и невозмутимость. Они разрушаются в комплексе, а не по отдельности.

При сознании типа kušala комплекс разрушающихся индрий включает наряду с вышеперечисленными еще пять — веру, энергию, память, йогическое сосредоточение и различающее постижение. Этот комплекс характерен для всех сфер существования при благом сознании-в-смерти.

Итак, вайбхашики полагали, что в мире не-форм смерть ведет к разрушению восьми индрий: жизнеспособность, манас, невозмутимость и еще пять, начиная с веры. В мире форм разрушаются тринадцать: жизнеспособность, манас, невозмутимость, зрение, слух, обоняние, вкус, осязание и еще пять, начиная с веры. Состав этих комплексов доминирующих факторов определяется благим типом сознания-в-смерти.

Какие же из индрий обусловливают собой обретение плода буддийской жизни, ориентированной на просветление?

Сначала Васубандху говорит о тех плодах, которые определяют собой парадигму религиозной жизни, как бы задают ее диапазон. Это — так называемые два предельных плода (antyaphale): «вступление в поток» (spotāpatti), т. е. первый этап принятия Дхармы как индивидуально истинного учения, что достигается через ви́дение (daršana) Благородных истин, и архатство как высший духовный статус монаха, победившего «врагов» — аффекты.

Тот, кто «вступает в поток», обретает плод видения Благородных истин — освобождение от тех из набора аффектов, которые устраняются именно посредством ви́дения Благородных истин. «Вступивший в поток»

определяется как saptakṛtparamaḥ («тот, кому предстоит родиться максимум семь раз»). Кроме предельных Васубандху называет и два «промежуточных» плода. Это такие результаты шраманства (буддийской монашеской жизни), как sakṛdāgāmin («тот, кто вернется еще один раз») и anāgāmin («не возвращающийся»). «Тот, кто вернется еще один раз» — монах, который благодаря практике йогического созерцания (bhāvanā), сосредоточив свое сознание на том, что было увидено посредством Благородных истин, достиг ослабления таких основных аффектов, как тупость (аффективное упорство в невежестве), страсть и ненависть. От этих аффектов в их актуальном, взрывном состоянии уж не осталось ничего, кроме латентных следов, и необходимо только одно новое рождение, чтобы устранить и эти следы. «Невозвращающийся» — продвинутый шрамана, устранивший все аффекты, присущие чувственному миру; новое рождение в чувственной сфере существования для «невозвращающегося», таким образом, уже невозможно.

Таким образом, «вступление в поток» становится возможным благодаря доминированию девяти факторов — веры, энергии, памяти, йогического сосредоточения, различающего постижения, познания еще не познанного, глубинного знания, а также манаса и невозмутимости. Эти девять индрий актуализируются при достижении первого «предельного плода».

Второй «предельный плод» — архатство — достигается также посредством девяти индрий: веры, энергии, памяти, йогического сосредоточения, различающего постижения, глубинного знания, совершенного знания, а также манаса и одной из трех индрий — удовольствия, удовлетворения или невозмутимости.

Эти два «предельных плода» достигаются благодаря обретению чистых индрий, обеспечивающих переструктурирование личности. Так, способность познавать еще не познанное позволяет адепту обрести такое состояние сознания, которое не испытывает аффективных препятствий («беспрепятственный путь» — ānantaryamārga).

А способность совершенного знания позволяет реализовать «путь освобождения» (vimuktimārga), т. е. устранить все аффекты посредством различения дхарм. Архат видит реальность как она есть, т. е. созерцает дхармы, будучи полностью свободным от аффектов. Способность познавать еще не познанное позволяет достичь разъединения с неблагими дхармами, т. е. остановить поток дхарм, подверженных воздействию аффектов. Так обретается абсолютная (причинно-необусловленная) дхарма pratisaṃkhyānirodna (прекращение посредством знания). Способность совершенного знания придает этому состоянию устойчивость, будучи актуализированной.

Рассмотрев первый и завершающий (т. е. «предельные») плоды религиозной жизни («вступление в поток» и архатство) с точки зрения ме-

тодов достижения этих результатов и того, какие индрии при этом актуализируются, Васубандху аналогичным образом анализирует и «промежуточные» плоды шраманства — «возвращение еще один раз» и «невозвращение».

Плод «возвращение еще один раз» может быть обретен либо теми, кто продвигается «постепенным» путем (ānupūrvika), либо «теми, кто отбросил многие страсти» (bhūyovītarāga). Ānupūrvika, согласно комментарию Яшомитры, подразумевает первоначально полное обретение плода «вступление в поток», а уж затем только реализацию «возвращения еще одни раз» [SAKV, с. 114]. «Отбросившие страсти» — это те, кто идет к обретению плода «возвращения еще один раз», минуя первый «предельный» результат. Как такое возможно? Яшомитра разъясняет, что речь идет об адепте, который, пребывая в статусе «обычного человека» (pṛthagjana), освободился от первых шести категорий аффектов, присущих чувственному миру (kāmadhātu), используя для этого так называемый мирской метод. Мирской и сверхмирской методы (mārga, т. е. пути) — те традиционные психотехнические процедуры, которые использует продвинутый буддийский йогин для достижения статусов «возвращающегося еще один раз» и «невозвращающегося» — как в случае «постепенного» пути, так и в случае «отбрасывания страстей».

Мирской метод (laukika mārga) представляет собой практику йогического сосредоточения, связанную с миром форм и миром не-форм. Пребывание в первой и второй дхьянах (ступени йогического созерцания) сопровождается актуализацией способности удовлетворения (saumanasya); в третьей дхьяне актуализируется удовольствие, или блаженство (sukha), в четвертой — невозмутимость. Этот путь не предполагает созерцание природы Благородных истин в качестве специального предмета психотехнической работы йогина, поэтому приток аффектов в этом процессе неизбежен. А дхармы с притоком аффектов (sāsrava) определяются в первом разделе «Энциклопедии Абхидхармы», в частности, и как мир (loka), т. е. как такие дхармы, которые способны проявляться [ЭА, I, 8, с. 50, 118]. Именно поэтому данный метод и получает название laukika (мирской).

Обретение плода «возвращения еще один раз» посредством мирского метода на постепенном пути предполагает актуализацию семи индрий — веры, энергии, памяти, йогического сосредоточения, различающего постижения, а также манаса и невозмутимости. Из того, что в этот список входит индрия невозмутимости, становится ясно, что речь идет о работе йогина в четвертой дхьяне, пребывание в которой и сопровождается актуализацией фактора невозмутимости. Для первичного уяснения проблематики необходимо иметь в виду то обстоятельство, что важнейшая цель психотехнической процедуры — устранение, нейтрализация аффектов. А

в абхидхармистской классификации все аффекты по интенсивности трихотомизируются на сильные, средние и слабые. Каждая из этих категорий относительно формы проявления также подвергается тройственному членению: сильный — сильный, сильный — средний, сильный — слабый и т. д. Таким образом, по интенсивности выделяются девять типов («степеней») аффектов. Традиционная психотехническая процедура также включает девять «степеней» интенсивности сосредоточения. Васубандху в шестом разделе «Энциклопедии Абхидхармы» разъясняет правило соотнесения степеней психотехнической процедуры с типами аффектов для достижения их нейтрализации: степень сосредоточения «слабая — слабая» устраняет аффект типа «сильный — сильный» [АКВ, VI, 33, с. 355], т. е. чем слабей аффект по интенсивности и форме проявления, тем более сильной должна быть йогическая процедура (дхьяна) для его устранения, нейтрализации.

Обретение плода «возвращения еще один раз» посредством сверхмирского метода на постепенном пути связано с йогическим созерцанием природы Благородных истин — страдание, его возникновение, принципиальная возможность его прекращения, путь, ведущий к его прекращению. Это — специальный объект йогического созерцания. Поскольку Благородные истины, открытые и проповеданные Бхагаваном, есть принципы, не связанные с миром, психокосмом, сансарой, их созерцание не связано с притоком аффектов (anāsrava), и данный метод называется в силу этого сверхмирским, чистым. Исходя из сказанного, становится ясно, почему обретение плода «возвращения еще один раз» сверхмирским методом требует актуализации восьми индрий: к способностям веры, энергии, памяти, йогического сосредоточения, различающего постижения, манаса и невозмутимости добавляется индрия совершенного знания (ājñendriya). Отметим, что знание природы Благородных истин есть неотъемлемое свойство архата.

В случае «отбросившего многие страсти» для получения плода «возвращения еще один раз» необходима актуализация девяти индрий, поскольку, когда bhūyovītarāga приступает к реализации сверхмирского, чистого метода, он сразу же обретает «промежуточный» плод, не достигнув до этого плода «вступления в поток». Именно поэтому требуется актуализация тех же самых девяти индрий, что и при «вступлении в поток».

Плод «невозвращение» рассматривается по аналогии с предыдущим изложением. При следовании постепенным путем и использовании мирского метода актуализируются семь индрий, при использовании на этом пути сверхмирского метода — восемь, а в случае, когда плод «невозвращения» обретает тот, кто отбросил страсти еще в статусе обычного человека, актуализируются девять индрий. Особенность состоит здесь лишь в том, что индрия невозмутимости может быть заменена удо-

вольствием или удовлетворением — в зависимости от того, какая стадия йогического сосредоточения используется в функции опоры (nišraya) созерцания.

Обретение промежуточного плода «невозвращения» происходит и посредством пути освобождения, и посредством беспрепятственного пути.

При использовании сверхмирского метода этот плод достигается благодаря актуализации еще одного фактора доминирования — совершенного знания, т. е. посредством девяти индрий. Но в канонической традиции говорится об одиннадцати, а не девяти факторах доминирования, которые необходимо актуализировать для достижения архатства. Противоречия здесь нет, ибо, как отмечает Васубандху, а затем разъясняет Яшомитра, плод архатства достигается благодаря способности веры, энергии, памяти, йогического сосредоточения, различающего постижения, глубинного знания, совершенного знания, а также манаса и одного их трех факторов — невозмутимости, удовольствия (блаженства), удовлетворения. Таким образом, применительно к обретению плода архатства следует говорить об одиннадцати индриях, а к каждому конкретному индивиду — только о девяти, поскольку из трех факторов чувствования актуализируется в каждом конкретном случае только один.

Кроме того, как это разъясняется в автокомментарии к *карике 17*, плод архатства может быть ситуативно утрачен адептом. В таком случае состояние архатства может быть восстановлено через пребывание в той либо иной дхьяне, сопровождающееся актуализацией удовольствия (блаженства), удовлетворения, невозмутимости. Поэтому говорится об актуализации одиннадцати индрий для обретения архатства, но одновременно удовольствие, удовлетворение и невозмутимость не могут доминировать в психике индивида.

Что же касается плода «невозвращения», то анагамин («тот, кто не возвращается»), который пребывает в одной из высших стадий сосредоточения — до второй дхьяны включительно, при утрате этого конкретного состояния не лишается статуса анагамина, поскольку он сохраняет отрешенность от чувственного мира (kāmadhātu). Напомним, что пребывание в первой и второй дхьянах сопровождается актуализацией способности удовлетворения, в третьей — удовольствия (блаженства), в четвертой — невозмутимости. Тем самым если анагамин выпадает из состояния первой дхьяны, то он теряет и плод «невозвращения» и не может обрести его вновь, ибо для этого требуется актуализировать фактор sukha (блаженство), а это возможно только в третьей дхьяне.

«Отбросивший страсти» принципиально не может утратить статус анагамина, так как он обретает этот статус посредством обоих методов — мирского и сверхмирского: мирской метод способствовал разъединению с неблагими дхармами, а сверхмирской придал этому новому со-

стоянию сознания, разъединенного с неблагим, должную устойчивость.

Далее Васубандху переходит к определению факторов доминирования, присущих/не присущих существам, рожденным в различных сферах существования. Тот, кто актуализировал индрию невозмутимости, обладает также факторами жизнеспособности и манаса.

В мире не-форм рождаются существа, не обладающие зрением, слухом, обонянием и вкусом, ибо отсутствуют и объекты такового постижения, но эти же индрии могут отсутствовать у рожденного в чувственном мире в случае, если в эмбриональном состоянии наступила слепота и утрата других вышеперечисленных чувственных анализаторов, а также при постепенном умирании. Кроме того, рожденный в мире не-форм не обладает осязанием. Об этом факторе говорится отдельно, поскольку осязание, осуществляемое посредством телесности (kāya), есть основа контакта, чувственного соприкосновения как основы чувственного восприятия, но в kāmadhātu индрия осязания всегда присутствует. В мире не-форм отсутствуют также факторы женственность/мужественность, так как нет соответствующего разделения. В чувственном мире женственность/мужественность отсутствует только при ее необретении (как и в случае эмбриональной слепоты) либо ее утраты.

Если «обычный человек» (pṛthagjana) обретает новое рождение (upapatti) в той сфере психокосма, которую он созерцал накануне смерти, или в той, которая соответствует результату созревания кармического следствия, то в четвертой дхьяне или в одной из сфер созерцания мира не-форм это новое рождение не сопровождается актуализацией индрии блаженства. Не актуализируется у «обычного человека» и индрия удовлетворения, если факт upapatti имеет место в четвертой и третьей дхьянах или в сферах созерцания мира не-форм.

Если факт upapatti соответствует миру форм и миру не-форм, то существо, обретшее рождение в этих сферах, не обладает индрией страдания. «Отбросивший страсти», т. е. свободный от влечений, свойственных чувственному миру, не обладает индрией неудовлетворения.

Тот, у кого «отсечены корни благого», соответственно не может актуализировать факторы веры, энергии, памяти, йогического сосредоточения, различающего постижения (мудрости).

Относительно актуализации чистых индрий Васубандху отмечает, что обычный человек или тот, кто обрел плод «вступления в поток», не обладают способностью «познания еще не познанного». Способностью совершенного знания не обладают «обычный человек» и «тот, кто более не обучается». «Обычный человек» и «тот, кто пребывает в процессе обучения», не обладают способностью глубинного знания.

Затем в *карике 18* Васубандху переходит к вычленению типологических кластеров (пучков) индрий, т. е. осуществляет рассмотрение индрий

применительно к различным сферам существования и условиям их появления. Эта тема завершает экспозиционный анализ факторов доминирования. Если определению индрий посредством метода абхидхармистских классификаций были посвящены первые тринадцать карик, то типологии индрий излагаются в *кариках 18 — 21* включительно.

Здесь Васубандху выделяет восемь типов существ — в зависимости от того, какие из индрий выступают необходимым условием формирования соответствующего типологического кластера факторов доминирования.

Наслаждение обусловливает формирование четырехчленного кластера: наслаждение, невозмутимость, жизнеспособность, манас.

Осязание также с необходимостью предполагает как минимум четыре конституенты: осязание, невозмутимость, жизнеспособность, манас.

Зрение, слух, вкус и обоняние порознь выступают необходимыми условиями образования пятичленных кластеров: зрение (либо слух, либо вкус, либо обоняние), невозмутимость, жизнеспособность, манас, осязание. Такими кластерами характеризуются существа, обладающие телесностью и способные к чувственному контакту.

Удовлетворение выступает типообразующей индрией для существ, обладающих с необходимостью следующими индриями: удовлетворение, невозмутимость, манас, удовольствие (наслаждение, блаженство).

Страдание формирует семичленный типологический кластер: страдание, жизнеспособность, манас, осязание, удовольствие, удовлетворение/неудовлетворение, невозмутимость. Однако если речь идет о том, кто «отбросил страсти» (vītarāga), то из данного кластера по определению выпадает фактор неудовлетворения.

Продолжение типологии в *карике 19* охватывает четыре восьмичленных типологических кластера, два одиннадцатичленных и один тринадцатичленный.

Восьмичленные кластеры определяются типообразующими факторами женственности/мужественности, неудовлетворения, веры, энергии, памяти, йогического сосредоточения, различающего постижения. Каждая из этих индрий выступает необходимым условием для формирования соответствующих восьми типологических кластеров. Так, неудовлетворение, женственность, мужественность порознь предполагают образование типологических пучков, которые включают следующие семь индрий: страдание/удовольствие, удовлетворение, невозмутимость, осязание, жизнеспособность, манас.

Если присутствует фактор веры, то он с необходимостью предполагает энергию, память, йогическое сосредоточение, различающее постижение, а также невозмутимость, жизнеспособность и манас. То же самое справедливо и для энергии, памяти, йогического сосредоточения и различающего постижения.

Одиннадцатичленные кластеры образованы либо способностью глубинного знания, либо совершенного. К каждой из этих способностей присоединяются с необходимостью еще десять индрий: удовольствия (наслаждения, блаженства), удовлетворения, невозмутимости, жизнеспособности, манаса, веры, энергии, памяти, йогического сосредоточения, различающего постижения.

Тринадцатичленный кластер образован чистой способностью познания еще не познанного и с необходимостью включает еще двенадцать: манас, жизнеспособность, осязание, удовольствие/страдание, удовлетворение/неудовлетворение, веру, энергию, память, йогическое сосредоточение и различающее постижение.

Относительно типологических кластеров, образованных каждой из чистых индрий, Яшомитра дает следующие разъяснения в своем комментарии. Статус «обучающегося» (šaikṣa) предполагает обладание способностью глубинного знания (ājñā). «Обучающийся» находится в одной из трех сфер существования. Когда он рождается в четвертой дхьяне или в мире не-форм, он с необходимостью наделен индриями удовлетворения и удовольствия, поскольку при отрешенности от влечений чувственного мира он обретает индрию удовлетворения, а при отрешенности от второй дхьяны — индрию блаженства (удовольствия); при переходе в следующую сферу существования эти факторы доминирования не утрачиваются [SAKV, с. 120 — 121].

Способность познавать еще не познанное возникает благодаря следованию путем ви́дения Благородных истин, т. е. эта способность возникает у существа, пребывающего в чувственном мире. Кластер из тринадцати индрий, обусловленный данной способностью, включает лишь те индрии, которые актуализируются с необходимостью при обретении фактора познания еще не познанного. Но это не означает, что весь набор индрий, которыми обладает такой индивид, исчерпывается перечисленными тринадцатью, ибо наряду с необходимыми в наборе могут актуализироваться и любые другие из базового списка, кроме двух чистых, но эти другие необязательны, факультативны относительно способности познавать еще не познанное [SAKV, с. 121]. Таков принцип, положенный в основу рассмотренной типологии.

В *карике 20* рассматриваются типы «минимальных» кластеров — «тот, кто лишен благого», и «невежественный». Два минимальных кластера включают по восемь индрий. «Тот, кто лишен благого» (niḥšubha), — индивид, не культивирующий благую установку, стоящий вне Дхармы; для такого индивида факторы доминирования — это страдание, удовольствие, удовлетворение/неудовлетворение, невозмутимость (в модусе безразличия), осязание, манас, жизнеспособность.

«Обычный человек», рожденный в мире не-форм, «невежествен-

ный» — тот, у кого, согласно комментарию Яшомитры, отсутствуют способность познавать еще не познанное и другие благородные (āgya) дхармы [SAKV, с. 122]. Такой индивид обладает невозмутимостью (безразличием), жизнеспособностью, манасом и пятью безусловно благими индриями, начиная с веры, т. е. индриями, определяющими первичную благую (kušala) установку сознания.

А что же представляет собой максимальный типологический кластер? Казалось бы, такой кластер должен включать все двадцать два доминирующих фактора из базового списка. Однако в каждом индивидуальном потоке дхарм (saṃtāna) все эти индрии не могут присутствовать одновременно. Васубандху здесь анализирует психофизический поток гермафродита и «обучающегося» (šaikṣa).

Итак, наибольшее число индрий присуще индивиду, имеющему признаки обоих полов. Такой индивид обладает девятнадцатью индриями, поскольку чистые индрии не актуализируются у подобных индивидов.

«Благородный», т. е. тот, кто находится в процессе религиозного обучения, но еще не отбросил страсти, обладает девятнадцатью индриями (женственность/мужественность — это две индрии, но в каждом конкретном случае «благородный» — это всегда мужчина либо женщина, поэтому реально актуализируются в каждом конкретном случае только восемнадцать). Чистые индрии в этом кластере тоже отсутствуют. На этом типологическое рассмотрение индрий завершается.

В завершении автокомментария к *карике 21* Васубандху переходит к рассмотрению круга проблем, которые не связаны напрямую с предыдущим материалом, — какие из причинно-обусловленных дхарм возникают друг с другом. Дальнейший анализ строится в соответствии с классификацией причинно-обусловленных дхарм по группам (скандхам). Эта классификация подробно излагается в первом разделе «Энциклопедии Абхидхармы». Все причинно-обусловленные дхармы определяются Васубандху как sametya saṃbhūya pratyayaiḥ kṛta — «созданное совокупностью совместно возникающих условий», т. е. ни одна из таких дхарм не возникает только благодаря действию одной причины, поскольку в психофизическом потоке (saṃtāna) все взаимосвязано.

В *карике 22* рассматриваются так называемые материальные дхармы, т. е. те из причинно-обусловленных дхарм, которые входят в группу материи (rūpa-skandha). Анализ строится в соответствии с абхидхармистской трактовкой атомистических представлений, характерных для абсолютного большинства индийских религиозно-философских систем.

Согласно воззрениям вайбхашиков, атом (paramāṇu) определяется как мельчайшая материальная частица, которая обладает свойством сопротивления (sapratigha) и не может быть далее раздроблена на части ни под воздействием другой материи, ни мысленно. Такой «предельный» атом

имеет еще одно наименование — dravyaparamāṇu, т. е. атом как «реальная сущность», «единичная атомарная субстанция». Но Васубандху рассуждает не об этих предельных сущностях, а о мельчайших атомарных агломератах, корпускулах, в состав которых может входить различное количество dravyaparamāṇu. В чувственном мире, говорит Васубандху, существует корпускула, составной «атом», в который входит не менее восьми субстанций. Минимальная корпускула никогда не включает в себя звук и какую-либо индрию. Она содержит только четыре великих элемента (земля, вода, огонь и ветер) и четыре производных вида материи (цвет-форма, запах, вкус и осязаемое). Производные формы материи (upādāyarūpāṇi) возникают в зависимости (upādāya) от четырех великих элементов. Терминологически эта идея выражается следующим образом: производные формы материи получают наименование bhautika, т. е. то, что вторично относительно bhūta (великие элементы).

Если корпускула включает в себя индрию осязания, то она именуется «обладающей способностью осязания». Такая корпускула включает уже не восемь, а девять компонент: девятая — это способность осязания. Способности зрения, слуха, обоняния и вкуса порознь присоединяются к этим девяти компонентам и образуют таким образом десятикомпонентные корпускулы чувственного мира. Здесь интересно отметить то существеннейшее обстоятельство, что способность чувственного постижения, согласно абхидхармистской концепции, присуща материи на корпускулярном уровне, т. е. на уровне upādāyarūpāṇi. Этот подход характерен не только для буддийского умозрения. Такая авторитетная брахманистская школа, как ньяя-вайшешика, известная как бескомпромиссный оппонент абхидхармистских школ, в вопросе о природе чувственного познания также придерживалась сходной идеи. Индрии пяти органов чувств, как полагали последователи ньяя-вайшешики, — это форма существования материи, причем способности чувственного познания присущи именно атомам. Аналогичную концепцию развивала и объединенная санкхья-йога. Можно заключить, что абхидхармистские школы разрабатывали атомистические идеи, возникшие в общеиндийском культурном очаге.

Последний вид корпускул, который анализирует Васубандху, — корпускулы, «возникающее вместе со звуком». Если звук присоединяется к четырем великим элементам и четырем видам производной материи, то образуется корпускула из девяти составляющих; если звук присоединяется к этим восьми и способности осязания, то появляется девятикомпонентная корпускула; если же восемь материальных составляющих, способность осязания и какая-либо из других индрий чувственного познания на атомарном уровне возникают как целое совместно со звуком, то появляется десятикомпонентная корпускула. Это объясняется тем, что звук, «произведенный великими элементами», неотделим от органов чувств.

Так, звук, который производит рука, зависим в своем возникновении от четырех великих элементов, от четырех форм производной материи, от осязательной способности и, наконец, от самого себя. Если же звук производится языком, то ко всему вышеперечисленному прибавляется еще и способность вкуса, поскольку эта индрия в своем атомарном виде локализована на поверхности языка. Но в каком смысле говорится об участии в этом процессе великих элементов, «присвоенных» (upātta) сознанием в качестве физической опоры организма? Великие элементы конституируют организм в качестве субстрата, а сознание вступает с этим субстратом в тесную взаимосвязь: «польза или вред, приносимые одному, передаются и другому» [АКВ, I, с. 23]. Отметим, что граница «присвоенного» сознанием в человеческом организме — это корни волос, ногти, т. е. граница совпадает с периферией нервной системы; то, что не включает в себя нервных окончаний (например, сами волосы), не относится к upātta.

Далее Васубандху разъясняет, почему при нераздельности в корпускуле великих элементов возникают такие свойства, как твердое, жидкое, теплое, движущееся. Великие элементы — земля, вода, огонь и ветер — обладают функциями поддержания, притяжения, изменения и распространения (т. е. развития и движения) соответственно. В различных корпускулах степень выраженности каждой из этих функций различна, что и обусловливает возникновение перечисленных свойств. Таким образом, великие элементы (и это отдельно разъясняет Яшомитра) выступают в функции фундамента вторичных свойств. Они и позволяют в каждом конкретном случае прийти к заключению о способе функционирования великих элементов в корпускуле.

Затем описывается состав корпускул в мире форм, где отсутствуют запах и вкус. Корпускулы, принадлежащие к этой сфере существования, состоят из шести, семи и восьми элементарных субстанций.

Когда речь идет о субстанции в собственном смысле слова (dravya eva), то имеется в виду реальная сущность как самотождественная качественная определенность, т. е. взаимооднозначно совпадающая со своим признаком (svalakṣaṇa). Согласно точке зрения вайбхашиков, однако, источник (или опору) сознания (āyatana) следует рассматривать как субстанцию, поскольку источник сознания существует как реальное тождество общего и единичного. Так, общее свойство материи обладать сопротивлением проявляется в любых видах единичного.

Завершив разъяснение закономерности возникновения материальных дхарм, обеспечивающих функционирование органов чувств, Васубандху переходит к анализу возникновения дхарм нематериальных.

В *карике 23* рассматриваются сознание и явления сознания (cittaṃ caittāḥ). Сознание Васубандху определяет в первом разделе трактата как непосредственное сознавание каждого объекта. Сознание — это

«схватывание» наличности объекта, «только объект» (vastu-mātra) в его актуально воспринимаемой данности, лишенной каких-либо спецификаций. В классификации причинно-обусловленных дхарм по группам вайбхашики определяют группу сознания (vijñāna-skandha) как результат осознавания каждого объекта в аспекте его целостности и подразделяют ее на шесть модальностей: зрительное, слуховое, вкусовое, обонятельное, осязательное и чисто ментальное (концептуализирующее, генерализованное) сознание.

Явления сознания (caitta или caitasika) неразрывно связаны с сознанием. Они «опираются друг на друга», не могут существовать одно без другого. В *Мадхъянтавибхаге* — одном из базовых трактатов махаянской школы виджнянавада — указывается, что ви́дение (dṛṣṭi) объекта осуществляется сознанием, а ви́дение спецификаций объекта — сфера активности явлений сознания [MVB, I, 8, с. 20].

Все, что возникает в потоке психофизической жизни индивида, т. е. все дхармы — материя, сознание, явления сознания или дхармы, не связанные с сознанием, — возникает совместно с четырьмя причинно-обусловленными свойствами, тотальными характеристиками бытия. Здесь из анализа исключаются абсолютные (asaṃskṛta) дхармы. Четыре свойства — возникновение, старение, длительность, непостоянство; именно они и определяют факт причинной обусловленности; абсолютным дхармам эти свойства чужды.

Живые существа отличаются от всего остального тем, что обладают сознанием и явлениями сознания. Последние делятся на пять видов: четыре фундаментальных и вторичные. Фундаментальные явления сознания — те, которые сопровождают каждое состояние сознания, каждый его акт, т. е. имеют «великую сферу распространения» (mahābhūmya). Их «повсеместная распространенность» отражается в семантике синонимического термина sarvatraga. Итак, явления сознания включают фундаментальные, фундаментальные благие, фундаментальные аффекты, фундаментальные неблагие и вторичные аффекты. Если фундаментальные явления сознания сопровождают каждый акт сознавания, то фундаментальные благие (kušalamahābhūmika) сопровождают каждое благое состояние сознания. Фундаментальные аффекты (klešamahābhūmika) сопровождают загрязненные состояния сознания. Фундаментальные неблагие — каждое неблагое состояние сознания. Вторичные аффекты — это аффекты малой сферы распространения (parīttakleša—bhūmika), но они определяются также и как «малые фундаментальные аффекты» (parīttaklešamahābhūmika) и именно в таком терминологическом оформлении входят в рассматриваемую пятичленную классификацию. Сфера, или «ступень» (bhūmika), распространения этих явлений сознания и есть их опора. Здесь необходимо иметь в виду, что опора явлений сознания — это само сознание (mahābhūmi), т. е. сознание как центральный фактор, вне которого нет смысла говорить о явлениях сознания.

Иначе говоря, фундаментальные явления сознания — это дхармы, актуализирующиеся совместно с сознанием как центральным фактором, поэтому они есть mahābhūmikadharma.

В *карике 24* рассматриваются именно те дхармы, которые существуют в совокупности в каждом мгновении, в каждом кванте сознания. Это десять дхарм: чувствования, мотивация, концептуализация, желание, контакт, мудрость, память, внимание, вовлеченность, сосредоточение. Васубандху далее дает определения этих дхарм.

Чувствования (vedanā) — это трихотомия чувственного опыта в соответствии со шкалой «приятное—неприятное—безразличное». В тексте, представляющем собой своеобразные пролегомены к изучению Абхидхармы — *Панчаскандха-пракарана*, Васубандху определяет приятное как то, что хочется испытать вновь при его утрате, неприятное как то, чего хочется избежать при его возникновении, а безразличное характеризуется отсутствием того и другого желаний [PSP, с. 376].

Мотивация (cetanā) — фактор, обусловливающий деятельность сознания. Асанга подчеркивал направляющую роль мотивации, отмечая функцию cetanā как ориентирование деятельности сознания в сфере благого, неблагого и нейтрального [Asm., с. 2]. Стхирамати отмечал, что сознание направлено на свой актуальный объект именно благодаря cetanā [Tvb, 2 cd]. В первом разделе «Энциклопедии Абхидхармы» Васубандху подчеркивал, что внутренняя природа мотивации — кармическое действие [ЭА, I, с. 58 — 59, 126].

Концептуализация (saṃjñā) — генерализующее схватывание свойств объекта и формирование познавательных суждений, когниций. Благодаря концептуализации возникает вербальное различение свойств единичных объектов, понятий, представлений.

Желание (chanda) — это жажда деятельности. Асанга добавляет к этому определению, что жажда деятельности возникает в непосредственной связи с желаемым объектом; функция желания — служить базой для последующего приложения энергии [Asm., с. 6].

Контакт (sparša) — соприкосновение органа чувств, объекта и сознания. Следует иметь в виду, что контакт как явление сознания — это факт познавательной определенности ощущения.

Мудрость (matiḥ prajñā) — различающее постижение дхарм, различающая способность, функция которой — устранять сомнение [Asm., с. 6].

Память (smṛti) в абхидхармистских текстах предполагает удержание в поле внимания ментального объекта, т. е. памятование о чем-либо, особый род дисциплинирующего сосредоточения. Однако этот важнейший аспект семантики smṛti никоим образом не отрицает того факта, что smṛti — это и запоминание, сохранение прошлого опыта, способствующее

формированию актуальных содержаний сознания. Память как явление сознания не позволяет сознанию забыть свой объект (ālambana) и способствует его бережному сохранению [SAKV, с. 127]. Асанга подчеркивает, что память не позволяет уже известному для сознания объекту выскользнуть из гностического поля сознания (cetasaḥ), а функция памяти — предотвращать рассеяние (avikṣepa) сознания [Asm., с. 6].

Внимание определяется формулой manaskāracetasa ābhoga, т. е. «внимание есть усилие сознания», работа манаса. Внимание, как поясняет Яшомитра, всегда предполагает усилие, прилагаемое манасом для удержания ментального объекта (ālambana) в поле сознания [SAKV, с. 128].

Вовлеченность (adhimokṣa) — неуклонное стремление. Асанга определяет adhimokṣa как «способность твердо придерживаться избранного объекта в соответствии с осуществленным выбором; ее функция — устранение возможности отказа» [Asm., с. 6].

Сосредоточение (samādhi) — концентрация сознания; Яшомитра поясняет, что в определении Васубандху («собранность сознания в одну точку») слово agra (точка) выступает синонимом ālambana (объект), и, таким образом, здесь речь идет об «однообъектности сознания» в акте сознавания [SAKV, с. 128].

Завершая анализ десяти фундаментальных явлений сознания, Васубандху подчеркивает необходимость чрезвычайной тонкости при различении на рациональном уровне явлений сознания и сознания как такового, возвращаясь тем самым к идее взаимосвязанности сознания и явления сознания.

Далее в *карике 25* Васубандху обращается к фундаментальным благим явлениям сознания. Сфера распространения kušalamahābhūmika, или опора, — благое сознание. К таким явлениям сознания относятся десять дхарм: вера, прилежание, гибкость, невозмутимость, скромность, приличие, два корня благого, ненасилие и энергия.

Вера (šraddhā) — это, по Васубандху, «спокойная ясность сознания» (šraddhā cetasaḥ prasāda). Асанга разъясняет, что šraddhā — глубокая убежденность, ясность и стремление к тому, что существует реально, обладает безусловной ценностью и потенциальностью; ее функция — обеспечение прочной основы для постоянного стремления [Asm., с. 6]. Яшомитра определяет šraddhā как «невозмущаемую ясность сознания». Он подчеркивает, что именно благодаря šraddhā сознание, которое замутнено фундаментальными и вторичными аффектами и эгоцентрацией, обретает чистоту — подобно воде, в которую опустили драгоценный камень, устраняющий любую муть [SAKV, с. 128].

Васубандху приводит и иную трактовку šraddhā — это твердая убежденность в истинности буддийских догматов (четырех Благородных истин), в непререкаемой ценности Будды, Дхармы и Сангхи (Трех драго-

ценностей), в том, что существуют карма и ее плоды. Эта интерпретация принадлежит, по-видимому, виджнянавадинам (в развернутом виде такое толкование šraddhā приведено у Стхирамати. См. [Tvb, с. 26]. Иными словами, вера как явление сознания есть его ясность и отчетливость.

Прилежание (apramāda) — возделывание благих дхарм, т. е. их обретение и последующее утверждение в практике, как объясняет Яшомитра. Согласно Дхармашри, одному из ранних авторов постканонических трактатов по Абхидхарме, прилежание есть постоянное усердие при совершении благих деяний и отсутствие какого бы то ни было небрежения [Ahr, с. 15] (перевод с китайской версии Ч. Виллемена). Асанга подчеркивает, что возделывание благих дхарм осуществляется при опоре на нестяжание, пребывание вне ненависти, заблуждения и защита сознания от дхарм с притоком аффектов; функция прилежания — в достижении полноты и реализации всех мирских и сверхмирских духовных благ [Asm., с. 6]. Васубандху указывает, что прилежание и есть возделывание (bhāvanā).

Гибкость (prašrabdhi) как явление сознания — постоянная готовность к действию. Стхирамати трактует prašrabdhi как способность сознания и тела действовать, как средство против окостенелости, ригидности. Это — снятие напряженности. Гибкость, работоспособность сознания — это явление сознания, выражающееся в легкости, подъеме, позволяющее сознанию естественным образом взаимодействовать со своими объектами.

Телесная гибкость связана с ощущением радости и расслаблением. Стхирамати отмечает: «Телесную гибкость следует понимать как определенное телесное ощущение, вызываемое радостью; об этом сказано в сутре: "Тело того, кто испытывает радость, расслабляется". Поскольку под воздействием гибкости меняется все основание деятельности, становится понятным, почему она служит тем средством, которое устраняет аффективные препятствия» [Tvb, с. 27].

Таким образом, prašrabdhi как явление сознания характеризуется снятием ментальной и физической напряженности.

Васубандху разъясняет, что гибкость благоприятствует факторам просветления даже в том случае, если речь идет о физической, телесной гибкости. Учение о факторах просветления (bodhyaṅga) коррелирует с четвертой Благородной истиной — истиной пути, поскольку просветление — это пробуждение от тяжелого сна эмоциональной нестабильности, проникновение в природу Благородных истин и осуществление нирваны [Ats, III, с. 473 — 474]. Факторы просветления включают в себя дхармы, способствующие достижению просветления, — память, различение дхарм (мудрость), энергичность, внутренний подъем, гибкость, сосредоточение и невозмутимость — семь явлений сознания.

Невозмутимость (upekṣā) — уравновешенность и спонтанность сознания. Асанга определяет невозмутимость как отсутствие влечения, враждебности, заблуждения в сознании, но сопровождающееся усердием и прилежанием. Невозмутимость противоположна всему, что вызывает эмоциональную нестабильность. Upekṣā как явление сознания — это состояние уравновешенного спокойствия и спонтанности сознания; функция upekṣā состоит в исключении условий, приводящих к загрязнению сознания [Asm., с. 6].

Скромность и приличие не поясняются Васубандху в этой карике, поскольку они анализируются в развернутом виде в *карике 32*.

Два корня благого — это отсутствие алчности и ненависти.

Ненасилие — непричинение вреда, воздержание от насилия. По определению Асанги, ненасилие — это «сострадательная доброта, опосредованная отсутствием враждебности; функция ненасилия — воздержание от жестокости и злобности» [Asm., с. 6 — 7].

Энергия (vīrya) — выносливость, неутомимость сознания, высшая степень ментального усердия. Яшомитра указывает на то, что энергия — это неутомимость сознания в совершении благого, а неутомимость в совершении неблагих деяний связана не с энергией, а с ментальной леностью [SAKV, с. 130]. Асанга определяет энергию как неколебимое ментальное усилие, направленное на все благое, неотвращающееся в своей увлеченности, не ослабевающее, не знающее усталости; функция энергии — в осуществлении полноты и совершенства всего, что ведет к благу [Asm., с. 6]. На этом завершается рассмотрение фундаментальных благих явлений сознания.

Затем в *карике 26* Васубандху обращается к анализу фундаментальных аффектов. Шесть дхарм всегда существуют в загрязненном сознании: заблуждение, нерадивость, лень, неверие, апатия, возбужденность.

Заблуждение (moha) — отсутствие ясности постижения. Тут moha, означающая аффективное упорство в невежестве, выступает синонимом avidyā (неведение), ajñāna (незнание), asaṃprakhyāna (отсутствие ясности понимания). Согласно Асанге, неведение — отсутствие истинного знания, охватывающее три сферы существования; функция неведения — служить основой ложного догматизма, сомнений относительно природы реальности, захлестывающей сознание эмоциональности [Asm., с. 7]. Иначе говоря, заблуждение, неведение — основа возникновения аффектов.

Нерадивость (pramāda) имеет в своем оригинальном семантическом спектре значения «лень», «вялость», «беззаботность» и определяется как дхарма, противоположная прилежанию (возделыванию благих дхарм). По Асанге, это упрямое следование в русле аффектов страсти, ненависти, тупого замешательства, усугубленное леностью, а также пол-

ный отказ от возделывания благого, неспособность уберечь психику от всего того, что не обеспечивает длительное удовлетворение; функция нерадивости как явления сознания — в усилении неблагих состояний сознания и ослаблении благих [Asm., с. 9].

Лень (kauśīdya) — противоположность энергии. Асанга считает, что это полное отсутствие ментального усилия, опосредованное тупостью и умственной неразберихой; лень — это явление сознания, опирающееся на чувство наслаждения сном, лежанием и неспособность подняться; функция лени — служить препятствием для какой-либо деятельности, имеющей благие цели [Asm., с. 9].

Неверие (āśraddhya) — противоположность веры. Асанга подчеркивает, что неверие — опора лени, это абсолютная лишенность стремления к благому, отсутствие убежденности и доверия.

Апатия (styāna) — одеревенелость, оцепенение, вялость, отсутствие телесной гибкости и гибкости, живости сознания. Асанга определяет это явление сознания как такое состояние, пребывая в котором психика не может функционировать надлежащим образом, это состояние опосредовано равнодушием; функция апатии — служить опорой для всех фундаментальных и вторичных аффектов [Asm., с. 9].

Возбужденность (auddhatya) — психическое беспокойство, вызванное страстью или влечением в связи с объектами, которые приносят лишь по видимости наслаждение; функция auddhatya — препятствовать успокоению сознания, его спокойному течению [Asm., с. 9].

Рассмотрение шести фундаментальных аффектов завершается логическим установлением того факта, что данный список состоит именно из шести, а не десяти аффектов; при этом подчеркивается, что фундаментальные аффекты присутствуют в загрязненном сознании, а не в каком-либо ином.

Кроме фундаментальных аффектов, Васубандху только указывает на существование двух фундаментальных неблагих дхарм: бесстыдство и непристойность, которые он анализирует в другом месте, в *карике 32*. В неблагом сознании всегда присутствуют обе эти дхармы.

В *карике 27* завершается рассмотрение классификации явлений сознания (фундаментальные, фундаментальные благие, фундаментальные аффекты и вторичные — малые фундаментальные — аффекты). Васубандху перечисляет десять вторичных аффектов: гнев, неприязнь, лживость, зависть, злоба, лицемерие, жадность, обман, самодовольство, насилие. Они подвергаются углубленному анализу в пятом разделе «Энциклопедии Абхидхармы», где эти аффекты определяются как upakleśa, т. е. «то, что предшествует аффекту, или то, за чем непосредственно следует аффект» [АКВ, V, с. 312]. Сфера распространения вторичных аффектов ограничена неведением.

Васубандху отмечает, что существуют явления сознания, не входящие в рассмотренную пятичленную классификацию. Это так называемые неопределенные явления сознания (aniyata). Дхармы, относимые к классу aniyata, могут быть благими, неблагими и неопределенными относительно буддийской установки сознания; это избирательность, рефлексия, сожаление, сновидность и прочие.

Сколько же дхарм, представляющих собой явления сознания, актуализируются с необходимостью при том либо ином состоянии сознания? Для ответа на данный вопрос Васубандху обращается к классификации сознания, свойственного чувственному миру, в соответствии со шкалой «благое-неблагое-неопределенное». Согласно этой классификации, сознание чувственного мира — пяти видов: благое, неблагое, которое включает в себя неблагое-ограниченное и неблагое, связанное с аффектами, неопределенное, состоящее также из двух видов сознания: неопределенного-загрязненного и неопределенного-незагрязненного. Отметим, что неблагое-ограниченное (āveṇika) определяется как сознание, специфицированное неведением, т. е. неблагое сознание, опосредованное именно неведением. Неведение относится к сфере ментального сознания и устраняется лишь благодаря практике йогического созерцания. С неведением, напомним, связаны аффекты, определяемые абхидхармистами как малые фундаментальные, или вторичные. Сознание, «связанное с другими аффектами», — со страстным влечением и иными фундаментальными аффектами.

Неопределенное (avyākṛta) состояние сознания — это такой тип сознания, при котором качественно выраженная аффективная реакция отсутствует, и в этом смысле можно говорить, что данное состояние сознания — аффективно нейтральное. Но если неопределенное состояние сознания опосредовано латентным аффектом, который как бы выжидает момент своей ситуативной актуализации, то такое неопределенное состояние сознания есть nivṛta, т. е. «затемненное», загрязненное скрытой аффективностью. Иными словами, нейтральность такого состояния сознания лишь свидетельствует об отсутствии адекватной ситуации для проявления латентного аффекта, опосредующего это состояние. Если же возможность аффективных проявлений отсутствует принципиально, т. е. латентные аффекты побеждены и более не существуют, то неопределенное состояние сознания есть anivṛta, т. е. «не затемненное», не загрязненное потенциальным притоком аффектов.

Неопределенное сознание типа nivṛta «затемняется» ложным представлением (ложными взглядами) о природе индивидуальности (satkāyadṛṣṭi) или ложными представлениями о вечности и уничтожении (antagrāhadṛṣṭi). Если же ложные взгляды относительно этих предметов отсутствуют, то исчезает почва для формирования аффективных содержаний сознания — в потенциальном или актуальном виде.

Если же сознание индивида полностью детерминировано влечениями к чувственным объектам (kāmāvacaracitta), то во всех случаях такое сознание связано с избирательностью и рефлексией как дхармами — явлениями сознания.

В *карике 28* Васубандху рассматривает дхармы — явления сознания, связанные с благим сознанием чувственного мира. Таких двадцать две и еще одна, которая актуализируется ситуативно. Это десять фундаментальных явлений сознания, десять фундаментальных благих явлений сознания, избирательность и рефлексия (как необходимо присущие сознанию чувственного мира) и факультативно присутствующая дхарма «сожаление».

Итак, двадцать два явления сознания, связанные в чувственном мире с благим сознанием, — это чувствование, мотивация, концептуализация, желание, контакт, мудрость (различающее постижение), память, внимание, вовлеченность, сосредоточение, вера, прилежание, гибкость, невозмутимость, скромность, пристойность, два корня благого, ненасилие, энергия; избирательность и рефлексия и, наконец, сожаление.

Затем разъясняется, что такое сожаление как факультативное явление именно благого сознания чувственного мира.

«Сожаление» в санскритском оригинале — kaukṛtya (букв. «природа или свойство дурного поступка», kukṛta-bhāva). Дурной поступок — опора дхармы kaukṛtya, или ее объект (ālambana). Эта дхарма актуализируется в форме тревожного осознания ошибочности прошлых действий. Если же нечто достойное не было осуществлено, то подобное упущение также рассматривается в качестве дурного поступка, т. е. упустить возможность сделать благо означает актуализацию неблагих дхарм, а следовательно, это — дурной поступок, вызывающий угрызение совести (vipratisāra).

Благое сожаление — раскаяние по поводу несовершенного блага или совершенного зла. Неблагое сожаление — беспокойство и тревога по поводу совершенного блага и несовершенного зла.

В *карике 29* Васубандху обращается к анализу неблагого сознания. При неблагом сознании актуализируются двадцать дхарм — явлений сознания, если речь идет о неблагом сознании, специфицированном, или «ограниченном», неведением. Такое неблагое сознание определяется как āveṇika, т. е. неблагое-ограниченное. Эти двадцать дхарм включают десять фундаментальных явлений сознания, шесть фундаментальных аффектов (заблуждение, нерадивость, лень, неверие, апатия, возбужденность), два фундаментальных неблагих аффекта (бесстыдство и непристойность), а также избирательность и рефлексию.

Неблагое сознание, отличное от «ограниченного», — это неблагое сознание, опосредованное ложными воззрениями (dṛṣṭi). В соответствии с

буддийской доктриной можно говорить о пяти ложных воззрениях: satkāya-dṛṣṭi — ошибочная вера в то, что индивидуальность, атман есть субстанция, реальная сущность, а не метафорическое обозначение пяти групп причинно-обусловленных дхарм; antagrāha-dṛṣṭi — ошибочная вера в вечность или уничтожение; mithyā-dṛṣṭi — собственно ложные воззрения, основанные на гносеологических погрешностях; dṛṣṭi-parāmarša — привязанность к небуддийским воззрениям или воззрениям, ведущим к расколу сангхи; šīlavrata-parāmarša — привязанность к культовой практике и ритуалам, которые, согласно буддийской доктрине, не являются радикальным средством достижения просветления. Специальный анализ ложных воззрений дается в пятом разделе «Энциклопедии Абхидхармы»; тут же о них упоминается только в связи с определенным видом сознания, присущего чувственному миру. Итак, неблагое сознание, связанное с ложными воззрениями, актуализирует также двадцать дхарм — явлений сознания, как и в предыдущем случае.

Однако возникает вопрос: почему речь идет только о двадцати явлениях сознания, если ложные воззрения — это категория, состоящая из нескольких видов? Ответ на данный вопрос сводится к указанию на то, что «воззрения» — это prajñā-višeṣa, т. е. частный случай мудрости как фундаментального явления сознания. Воззрения (dṛṣṭi) — это не только ложные взгляды. Сюда относятся и мирские воззрения, лишенные гносеологических погрешностей, а также воззрения тех, кто пребывает в процессе обучения Дхарме, и воззрения архатов (тех, кто более не обучается). Мирские истинные воззрения, таким образом, — это не что иное, как благая загрязненная мудрость.

Далее анализируются неблагие состояния сознания, связанные собственно с аффектами. Если неблагое сознание связано с одной из четырех аффективных дхарм типа aniyatabhūmika — страстным влечением (rāga), ненавистью (pratigha или dveṣa), самомнением (māna) или сомнением (vicikitsā), то в таком состоянии сознания присутствует двадцать одна дхарма — явление сознания. В этот список входят перечисленные выше двадцать и тот аффект из четырех, который вызывает данное состояние сознания.

То же самое справедливо и применительно к четырем малым фундаментальным аффектам (т. е. аффектам, имеющим ограниченную сферу распространения) — гневу, неприязни, лживости и зависти, а также неблагому сожалению (по поводу совершенного блага и несовершенного зла).

Таким образом, при неблагом-ограниченном состоянии сознания актуализируются двадцать дхарм; неблагое, «связанное с аффектами», имеет два подвида: связанное с ложными воззрениями, при котором актуализируются также двадцать дхарм, и связанное с другими аффектами, при котором актуализируется двадцать одна дхарма.

В *карике 30* Васубандху останавливается на неопределенном сознании. При неопределенном сознании, «затемненном», или загрязненном, ложными воззрениями, актуализируются восемнадцать дхарм — явлений сознания: десять фундаментальных явлений сознания, шесть фундаментальных аффектов, избирательность и рефлексия.

Если же речь идет о незатемненном, или незагрязненном, неопределенном состоянии сознания, то при нем присутствуют только двенадцать дхарм: десять фундаментальных явлений сознания, избирательность и рефлексия. Васубандху приводит в связи с этим точку зрения вайбхашиков некашмирского происхождения, «чужеземных учителей» (bahirdešakā), которые считают, что сожаление — нейтральная дхарма, которая должна быть включена в данный список.

Если же благое, неблагое или неопределенное состояние сознания опосредовано сновидностью (middha), т. е. просоночным состоянием или сном как общим торможением сознания, то сновидность входит в каждый из перечней явлений сознания, актуализирующихся соответственно при благом, неблагом и неопределенном состоянии сознания.

На этом завершается рассмотрение неизменной взаимосвязи дхарм — явлений сознания с состояниями сознания, присущими чувственному миру.

Далее в *карике 31* рассматривается процесс исключения явлений сознания на разных ступенях йогического сосредоточения. Так, в первой дхьяне отсутствуют сожаление и сновидность, если они неблагие. Кроме того, здесь нет ненависти, гнева и других аффектов, за вычетом хитрости (šāṭhya), самодовольства (mada), обмана (māyā), которые в своем распространении ограничены неведением. Нет здесь бесстыдства и непристойности. Все остальные явления сознания в первой дхьяне те же, что и в чувственном мире.

В промежуточной дхьяне отсутствуют те явления сознания, которых нет и в предыдущей, но, кроме того, еще и избирательность. Во второй и последующих дхьянах отсутствуют все явления сознания, исключенные до этого, а также рефлексия, хитрость и обман.

Согласно другой точке зрения, хитрость проявляется до мира Брахмы (brahmaloka) включительно, но не выше. В подтверждение этого Васубандху приводит эпизод, зафиксированный в палийском каноне.

На этом завершается анализ проблемы, сколько и какие именно явления сознания актуализируются при том либо ином состоянии сознания на каждом из уровней его существования. А в *кариках 32 — 33* проводится содержательное разграничение некоторых явлений сознания, введенное в трактат канонической Абхидхармы.

В первой из них дается определение таких явлений сознания, как бесстыдство (anapatrāpya), непристойность (atrapā), скромность (hrī), пристойность (apatrapā), любовь (prema), почитание.

Бесстыдство определяется как неуважение (ahrīragurutā), что подчеркивает традиционную для вайбхашиков трактовку бесстыдства: отсутствие скромности и почтительности по отношению к достойным людям — учителю, наставнику и др. Асанга предлагает иное определение: «Что такое бесстыдство? Это отсутствие стыда перед собой по поводу того, что достойно осуждения. Оно [бесстыдство] связано со страстным влечением, ненавистью и заблуждением. Его функция — быть опорой для всех — фундаментальных и малых фундаментальных — аффектов» [Asm., с. 9]. Иными словами, бесстыдство — это молчаливое признание индивидом в качестве нормы своих недостойных поведенческих проявлений и психических изъянов, т. е. жизнь при отсутствии страха оскандалиться, при отсутствии уважения как к добродетелям самим по себе, так и к тем, кто ими обладает. Бесстыдство как дхарма противоположна скромности, которая есть уважение к самому себе. Согласно толкованию Яшомитры, это такое явление сознания, которое ответственно за попустительство дурным импульсам, неосмотрительность и агрессивность.

Непристойность (atrapā) — принципиальная неспособность «видеть страх», т. е. предвидеть нежелательные последствия того, что заслуживает осуждения. Термин atrapā — синоним anapatrāpya, но абхидхармисты стремятся провести некоторое тонкое семантическое различие. Если anapatrāpya — это в пределе субъективная утрата индивидом способности осознать норму как таковую, а следовательно, неуважительное отношение к себе, непонимание того, где индивидуальные проявления ведут к сраму, то atrapā — это отсутствие стыда перед другими по поводу того, что достойно осуждения [Asm., с. 9], т. е. непонимание общезначимости нормы, непризнание того, что поведенческая норма есть социальная ценность, а ее нарушение влечет за собой негативные санкции.

Бесстыдство (anapatrāpya) — это неощущение индивидом нормы, дурное самоприятие, а непристойность (atrapā) — неощущение социальной значимости нормы. Неощущение страха перед осуждением, «невидение страха» (abhayadaršitā) или — более точно семантически — «видение отсутствия страха» может быть истолковано и как ментальное неусмотрение страха, и как невосприятие страха. Подчеркнем, что bhaya (страх) толкуется Васубандху как «нежелательные последствия», т. е. bhaya — отталкиваемые, неприемлемые последствия, негативные санкции.

Стремясь исключить ошибочное понимание, Васубандху приводит нормативную дискуссию. Он показывает, что atrapā не может быть сведено к другим явлениям сознания (неведению). Бесстыдство (atrapā) — это малый фундаментальный (или вторичный) аффект, обусловленный ложным видением и неведением, это — отдельная дхарма.

Дается и другое толкование различия между непристойностью и бесстыдством: если индивид не испытывает стыда перед самим собой за

свои грехи, то в этом случае речь идет о дхарме бесстыдства, а если индивид испытывает стыд за свои дурные действия перед людьми, то можно говорить о непристойности.

Далее Васубандху проводит различие между любовью (prema) и почитанием. Любовь может означать веру, если это любовь к учителям, наставникам, добродетельным буддистам, не загрязненная притоком аффектов. В этом случае объем и содержание обоих понятий совпадают. Если же любовь загрязнена притоком аффектов, т. е. это страстное влечение или привязанность к родным и близким, то она не есть вера.

Вера не есть любовь, если речь идет о двух первых Благородных истинах (истины страдания и возникновения), по отношению к которым дхарма любви не актуализируется.

И вера, и любовь актуализируются относительно третьей и четвертой Благородных истин (истин прекращения и Пути).

Все прочие явления сознания и дхармы, не связанные с сознанием, не есть ни любовь, ни вера.

Иными словами, любовь в высшем буддийском смысле, т. е. явление сознания, свободное от притока аффектов, есть фундаментальная благая дхарма «вера». Согласно Асанге, вера — это глубокая убежденность, ясность сознания и стремление к тому, что реально, она обладает безусловной ценностью и возможна; функция веры — служить опорой для неослабевающего интереса [Asm., с. 6]. Поскольку вера — это фундаментальное благое состояние сознания, то становится понятно, что речь идет об убежденности в принципиальной возможности победы над страданием — возможности просветления.

Почитание и любовь различаются по объекту проявления. Любовь актуализируется по отношению к людям, но имеется в виду любовь, загрязненная притоком аффектов. Объекты такой любви-привязанности — сын, жена, соученик, сосед по монашеской келье и т. п. Такая любовь не сопровождается почитанием.

Почитание вне любви имеет своим объектом чужих наставников.

И любовь и почитание актуализируются по отношению к собственному наставнику. Другие объекты не связаны ни с любовью, ни с почитанием.

Отметим, что различение любви и веры, любви и почитания проводится Васубандху в соответствии с классической процедурой буддийской логики — методом четырех альтернатив, который выявляет четыре класса ответов: только одно; только другое; и то и другое; не то и не другое.

Наряду с вышеизложенным Васубандху приводит и иное определение веры и любви. Согласно этой точке зрения, вера есть возвышенное почитание добродетелей, а любовь — привязанность к добродетелям и добродетельным людям, которая предшествует возникновению веры.

Почитание определяется Васубандху как чувство пристойности. Он разъясняет, что почитание — это почтительное отношение, а пристойность — это скромность, которая предшествует формированию почтительного отношения. Таким образом, в основе почитания — фундаментальное благое состояние сознания hrī (скромность).

Другие, отмечает Васубандху, полагают, что пристойность отлична от почитания. Этим косвенно подчеркивается традиционная для вайбхашиков трактовка скромности как базовой личностной характеристики, которая есть опора почтительного, уважительного отношения к достойным — учителям, наставникам и пр.

Любовь и почитание присущи чувственному миру и миру форм; в мире не-форм любовь и почитание по отношению к индивидам отсутствуют по определению, но вера и скромность как фундаментальные благие явления сознания присутствуют.

В *карике 33* Васубандху дифференцирует такие явления сознания, как vitarka (избирательность) и vicāra (рефлексия).

Vitarka — это «грубость» сознания (cittaudārika), его «грубое свойство», поскольку это такое явление сознания, которое обеспечивает первичное вычленение сознанием своего объекта из всего остального. Рефлексия — «тонкость» сознания (sūkṣmatā), поскольку благодаря vicāra осуществляется ментальное оперирование относительно объекта.

Васубандху воспроизводит нормативную дискуссию, цель которой — установить, что избирательность и рефлексия — дхармы, обусловливающие свойства сознания — его способность быть направленным на конкретный объект и оперировать содержательными характеристиками этого объекта. Яшомитра приводит и точку зрения саутрантиков, согласно которой избирательность и рефлексия есть формирующие факторы речи, основные побудители говорения (vāksamutthāpaka). Вайбхашики полагают, что избирательность и рефлексия не проявляются одновременно, хотя связаны с каждым состоянием сознания. Сознание и явления сознания называются грубыми и соответственно слабыми, когда дхарма vitarka (избирательность) присутствует в каждый момент развертывания сознания и активно функционирует. Сознание и явления сознания — тонкие и соответственно сильные, когда они связаны с актуализацией дхармы vicāra (рефлексия) и ее активностью. Применительно к йогическому сосредоточению говорится о пяти составляющих: первая дхьяна, когда она не подвержена притоку аффектов, включает избирательность, рефлексию, радость, блаженство и сосредоточение сознания в одной точке (cittaikāgratā).

Далее анализируются такие явления сознания, как самомнение (māna) и самодовольство (mada). Васубандху относит самомнение к числу переменных явлений сознания (aniyatabhūmika), а в традиции виджнянавади-

нов māna — это один из фундаментальных аффектов. По определению Асанги, самомнение — это умственное самоупоение, опирающееся на идею Я; его функция — служить опорой для непочитания и страдания [Asm., с. 7]. Васубандху подчеркивает, что самомнение связано с представлением о своей личной исключительности.

Самодовольство базируется на страстной привязанности индивида к собственным свойствам и влечет самоистощение сознания, его саморазрушение. По другой точке зрения, излагаемой Васубандху, самодовольство порождено страстным влечением, подобно тому как алкоголь порождает соответствующий род эйфории.

Этим завершается разъяснение сущности явлений сознания, сосуществующих одновременно с сознанием, и терминов, которыми эти явления обозначаются.

Далее в *карике 34* Васубандху анализирует сознание как таковое, а затем — связь сознания и явлений сознания. Этой карикой заканчивается обсуждение сознательного аспекта психической жизни, чему и посвящаются *карики 23 — 34*.

Прежде всего Васубандху указывает на то, что термины citta (сознание), manas (разум), vijñāna (восприятие как различающее знание и только в этом смысле «восприятие») обозначают одно и то же, т. е. они есть ekārtha. Иными словами, «сознание», «разум» и «восприятие» имеют один и тот же объект, представляющий собой сознательный аспект психической жизни. Яшомитра поясняет: «...то, что есть сознание, есть то же самое, что разум, и то же самое, что и восприятие» [SAKV, с. 141].

Но в таком случае возникает естественный вопрос: зачем же нужны три различных термина для обозначения того, что в реальности есть нечто единое? Это единое обладает тремя различными функциями, и именно потому используются и три специальных термина, дифференцирующих три функции. В автокомментарии Васубандху разъясняет это следующим образом. Сознание обозначает аккумулирующую, накапливающую функцию — наполнение благого и неблагого. Здесь, по-видимому, уместно говорить о кармической стороне сознательной жизни индивида — об общей направленности сознания. Манас — инструмент познания, так как любой из шести видов различающего знания (vijñāna), актуального восприятия, становясь прошлым опытом, делается достоянием разума. Функционально манас отвечает за генерализацию парциальных данных органов чувств и координацию апостериорных когнитивных структур. Восприятие — «то, что различает». Здесь подразумевается два уровня различения. Во-первых, как поясняет Яшомитра, различение, распознавание объекта (ālambana) как интеллектуальной данности, как того, что представлено сознанию посредством функциональной активности mano-

vijñāna (различающей деятельности манаса, осуществляющего генерализацию чувственных данных и конструирование ālambana). Это отчетливое сознавание того, что́ выступает объектом сознания. Во-вторых, vijñāna — это шесть видов различающего знания, которые в своей совокупности только и способны обеспечить отчетливое сознавание: зрительное, слуховое, обонятельное, вкусовое, осязательное и генерализующее (концептуализирующее).

Другая точка зрения на проблему, представленная в автокомментарии, указывает на «наполненность» сознания такими классами элементов, дхармами, которые, если можно так выразиться, «заряжены» благой и неблагой валентностью, кармически определены. Сознание есть разум, поскольку сознание выступает в функции опоры своих последующих состояний, а поскольку оно, в свою очередь, опирается на органы чувств (в их познавательной активности) и чувственные данные (объекты), сознание есть восприятие (различающее знание).

Аналогичным способом Васубандху анализирует термины citta (сознание) и caitasika (явления сознания). Эти термины также обозначают одно и то же. Тождественность того, что обозначается этими двумя терминами, устанавливается в соответствии с пятью аспектами. Во-первых, сознание и явления сознания — «с опорой» (sāśraya), и эта опора одна и та же — органы чувств и манас в их функциональной активности, т. е. шесть внутренних источников сознания. Во-вторых, и сознание, и явления сознания — «обладающие объектом» (viṣayagrahanāt), т. е. сознание и явления сознания возникают «по причине присутствия объекта». Это семь классов сознания (зрительное, слуховое, вкусовое, обонятельное, осязательное, интеллектуальное различающее знание и манас), которые «схватывают» объекты соответствующих модальностей, т. е. пребывают «с объектом» (sālambana).

В-третьих, и сознание, и явления сознания — «с формой» (sākārāḥ), т. е. и сознание, и явления сознания обладают оформленным содержанием. Внешний объект (vastu), будучи воспринят или находясь в акте восприятия, распознается в аспекте rūpa как желтое либо синее и т. п., в аспекте vedanā как приятный, неприятный или нейтральный, в аспекте saṃjñā как концептуализация сущностных свойств и т. д. Яшомитра поясняет, что сознание схватывает объект в его общей форме (sāmānyarūpena) как воспринимаемое нечто, явления сознания схватывают этот же самый объект в его спецификациях — как то, что может быть испытано как приятное и т. д., как то, что может быть проанализировано и т. д. [SAKV, с. 142].

В-четвертых, и сознание, и явления сознания пребывают в отношении samatā, т. е. тождественны, поскольку есть тождество опоры, объекта, формы, а также времени и конкретной сущности (dravya). Последнее (в-

пятых) означает, что в каждый момент времени актуализируется только одно состояние сознания и опосредующие его явления сознания. Конкретная сущность (dravya) — это соответствующая дхарма, т. е. элемент психической жизни, ее потока, который ответствен за схватывание адекватного ему аспекта реальности. Таким образом, в одно мгновение, в один момент времени актуализируется только одна (а не две и более) дхарма сознания, только одна дхарма чувствительности, только одна дхарма концептуализации и т. д. Каждое мгновение состояние сознания комбинируется с мгновенными единичными явлениями сознания.

В *карике 35* Васубандху обращается к анализу дхарм, которые напрямую не связаны с сознательным аспектом психической жизни индивида. Это — группа дхарм, определяемых как cittaviprayukta (не связанные с сознанием), которые объединены в классификационной единице saṃskāra-skandha (группа формирующих факторов).

Дхармы, не связанные с сознанием, — это очень широкий класс элементарных состояний предуготовленности реагировать определенным образом (диспозиции). Эти диспозиции характеризуют — в аспекте стабильности проявления — обладание/необладание (prāpti/aprāpti) определенными дхармами; включают предрасположенность к определенным видам йогического сосредоточения — asaṃjñika, asaṃjñīsamāpatti, nirodhasamāpatti, установку на генерализацию чувственных данных, парциальных свойств воспринимаемого объекта — sabhāgata, установку на непрерывность существования, «жизненное чувство» — jīvitā и четыре всеобщих свойства, т. е. диспозиции, характеризующие существование как таковое — возникновение (jāti), длительность (sthiti), разрушение (jara), непостоянство (anityatā).

В предыдущей карике Васубандху перечисляет не все дхармы, не связанные с сознанием, а только те, которые подвергаются анализу в *карике 36*. Здесь же он добавляет, что к данному классу относятся также «совокупность имен и прочее». Васубандху указывает, что все эти санскары (формирующие факторы) не относятся к аспекту сознательной психической жизни, но в то же самое время они не имеют и материальной природы, а поэтому и получают наименование «не связанные с сознанием».

Далее Васубандху определяет обладание — prāptirlābhaḥ samanvayaḥ, т. е. обладание — это обретение (lābha) того, чего не было прежде или утраченного, и владение (samanvaya) обретенным. Яшомитра разъясняет это определение следующим образом: «обретение» и «владение» — это конкретные спецификации (viśeṣasaṃjñā) того, что обозначается общим понятием prāpti, т. е. prāpti функционирует либо как lābha, либо как samanvaya. Необладание (aprāpti) — противоположность обладанию.

Обладание/необладание предполагает, согласно определению, обретение и владение дхармами, входящими в поток состояний, который и оп-

ределяется как pudgala (индивидуальность). Фактор prāpti обусловливает принадлежность данных конкретных состояний к этой, а не к другой индивидуальности. Иными словами, формирующий фактор prāpti обусловливает целостность индивидуального потока дхарм, принадлежность к этому потоку данной, а не какой-либо иной совокупности элементарных состояний. Кроме того, формирующий фактор prāpti исключает «заимствование» дхарм, принадлежащих к одной индивидуальности, другой индивидуальностью. Здесь можно воспользоваться примером, который приводит Васубандху в первом разделе «Энциклопедии Абхидхармы»: видеть можно только посредством своего, а не чужого глаза.

Неодушевленные предметы и трупы также не способны «обретать» причинно-обусловленные дхармы. Фактор prāpti фиксирует именно такую закономерность относительно причинно-обусловленных дхарм.

Какова же закономерность обладания/необладания причинно-необусловленными, абсолютными дхармами (asaṃskṛtā)? Факторы prāpti/aprāpti относятся только к «двум прекращениям», но не к акаше — третьей абсолютной дхарме. Два прекращения — это pratisaṃkhyānirodha (посредством знания) и apratisaṃkhyānirodha (не посредством знания). Последним видом прекращения обладают все благородные буддийские личности (āryapudgala) и обычные люди, за исключением sakalabandha («тех, кто опутан всеми цепями») и ādikṣaṇastha («тех, кто находится в начальном моменте» Пути). Прекращение не посредством знания возникает из-за неполноты условий. Это — абсолютное препятствие для проявления еще не возникших (т. е. будущих) дхарм, которое достигается не с помощью постижения Благородных истин. Для разъяснения этого Васубандху в первом разделе «Энциклопедии Абхидхармы» использует аналогию: если зрение и разум сосредоточены на одном объекте, то все остальное не воспринимается, а значит, не возникают соответствующие дхармы, т. е. прекращение потока причинно-обусловленных дхарм достигается не посредством знания, а вследствие того, что нет полноты условий для развертывания этого потока.

«Те, кто опутан цепями», — это адепты, которые еще не обрели — через следование «мирским» (laukika) путем — способности нейтрализовать одну из девяти категорий аффектов, присущих чувственному миру. «Тот, кто находится в начальном моменте» Пути, — это индивид, который пребывает в первом моменте принятия истины страдания, когда налицо все аффекты, которые должны быть устранены посредством Истины пути.

Акаша как третья абсолютная дхарма не соотносится с формирующими факторами prāpti/aprāpti. Это становится более понятным, если иметь в виду, что нирвана, которую вайбхашики считали «реальной сущностью» (dravya), отдельной дхармой, определяется как два вида прекращения и

акаша, т. е. такое состояние, которое именуется anabhisaṃskaraṇa (абсолютное отсутствие формирующих факторов).

Строгие вайбхашики полагали, что prāpti — это отдельная дхарма, «реальная сущность» (dravya, или сущность, обладающая бытием, — dravyasat). Утверждение, что все дхармы существуют, — исходная позиция вайбхашики (сарвастивады).

Саутрантики же придерживались взгляда, что в списке дхарм, принятом вайбхашиками, наряду с реально существующими дхармами имеются и чисто номинальные сущности — необходимые для полноты рассуждения, безреферентные единицы описания (prajñapti).

Васубандху излагает нормативную дискуссию, отражающую обе эти позиции. Дискуссия строится следующим образом. Сначала дается пропозиция вайбхашиков относительно prāpti как «реальной сущности», которая подкрепляется ссылкой на соответствующее место из канонической сутры. Доказательство отвергается на том основании, что контекст допускает такое значение термина, которое противоречит определению prāpti (двусмысленное толкование места «обладания дхармами тех, кому более нечему учиться», т. е. архатов). В подтверждение якобы нетерминологического употребления слова «обладает» приводится действительно нерелевантный контекст «обладания» семью драгоценностями, где обладание — синоним господства, на что и указывает вайбхашик, различая общелексическое и терминологическое употребление слова.

Далее то, что prāpti есть реальная сущность, отрицается на том основании, что prāpti недоступно двум истинным, с точки зрения буддийских гносеологов, источникам познания — восприятию и умозаключению. В ответ на это вайбхашик выдвигает допущение, что prāpti — причина возникновения дхарм. Оппонент сначала указывает на отсутствие причины у причинно-необусловленных дхарм, а затем приводит доказательство от противного — «допустим [, что возникновение необретенных или отброшенных дхарм при переходе в другую сферу существования и при полном обретении имеет своей причиной] обладание, которое возникает вместе с ними». Он указывает прежде всего на дурную бесконечность («возникновение возникновения»), затем показывает невозможность установить онтологический статус prāpti применительно к адепту типа «опутан всеми цепями».

На все это вайбхашик отвечает указанием на неверное толкование prāpti как причины возникновения: prāpti есть причина актуального состояния, без чего невозможно было бы различить такие стадии, как обычный человек и благородный, у которого появились мирские мысли. Оппонент указывает иное, нежели prāpti, основание для данного различения — устранена аффективность сознания или нет. Вайбхашик, в свою очередь, указывает, что приведенное оппонентом основание для различе-

ния и есть prāpti как реальная сущность. Если аффекты исчезли — это действие фактора aprāpti, а если аффекты присутствуют, то — prāpti.

Оппонент-саутрантик отклоняет этот вывод: не фактор prāpti позволяет установить, устранены аффекты или нет. Основание для этого другое: различие в опоре (āśraya), т. е. различие в индивидуальности (психофизическом субстрате). Благородные буддийские личности (āryapudgala), следуя путями ви́дения Благородных истин и созерцания, уничтожают семена (bīja) аффектов.

Для понимания существа дискуссии необходимо иметь в виду следующее. Саутрантики отрицают реальную сущность (dravya), т. е. онтологический статус, не только prāpti/aprāpti, но и всех других дхарм, относящихся к классу cittaviprayukta (не связанные с сознанием). Согласно саутрантикам, эти дхармы не обладают «своебытием», собственной природой (svabhāva), а следовательно, и реальной сущностью, а кроме того, дхармы этого класса не упоминаются в Сутра-питаке. Но в этом случае возникает опасность толкования индивидуальности в субстанциальном аспекте, что исключено с точки зрения буддийской доктрины. Из этого затруднения саутрантики выходят посредством введения дополнительных понятий, отсутствующих в вайбхашике — bīja (семя) и gotra (происхожде́ние).

Оппонент-саутрантик далее подкрепляет свое рассуждение анализом двух типов возникновения дхарм: те, что обретены по факту определенной формы рождения (т. е. не вследствие усилия — ayatnabhāvinaḥ), и те, которые возникают в процессе психотехнической практики (prāyogikā). Рассуждение затем строится в том направлении, чтобы исключить prāpti путем его замены идеей семян (bīja) аффективности.

На вопрос вайбхашика, что есть семя, оппонент-саутрантик разъясняет, что семя есть nāmārūpa (имя-и-форма), т. е. пять групп причинно-обусловленных дхарм (pañcaskandha), которые в обыденном (нетерминологическом) смысле и называются индивидуальностью, индивидом (pudgala). Имя-и-форма могут быть трансформированы либо непосредственно, либо «постепенно в процессе специфического развития непрерывного потока» дхарм (saṃtatipariṇāmaviśeṣa).

Далее обсуждается кратко концепция развития/изменения (pariṇāma). Это — изменение непрерывной последовательности развертывания дхарм, суть которого — возобновление этой последовательности, но каждый раз форма ее будет иной, нежели в предыдущий момент. Сама непрерывная последовательность — это «работа» формирующих факторов, санскар, в прошлом, настоящем и будущем в соответствии с причинно-следственной зависимостью. Кульминационный пункт saṃtatipariṇāmaviśeṣa — развития/изменения — это момент, обладающий способностью принести немедленный результат, дать плод непосредственно. Этот мо-

мент, этот кульминационный пункт (viśeṣa) и есть тот формирующий фактор, та не связанная с сознанием дхарма, которая и обусловливает трансформацию индивидуальности на пути к просветлению, т. е. дхарма — санскара, либо препятствующая «прилипанию» аффектов, их актуализации (тогда речь идет об aprāpti-необретении), либо способствующая обретению и владению чем-либо позитивным, направленным на просветление (тогда речь идет о prāpti). Но терпимость к дурным свойствам, например, к тому, что в индивидуальном потоке дхарм присутствует аффект mātsarya (скупость), означает отсутствие развития, «неспособность возделывать четыре формы памятования». Терпимость, или обладание, в этом случае рассматривается саутрантиками как чисто номинальная сущность, поскольку именно устранение жадности открывает путь к духовному развитию, а не устранение «обладания» дхармой жадности. Для вайбхашиков же формирование нетерпимого отношения индивида к жадности, скупости как составляющей потока дхарм есть aprāpti как реальная сущность, т. е. дхарма-мотивация на пути духовного развития. Как только aprāpti начинает реально существовать, возникает препятствие для актуализации mātsarya в потоке дхарм.

Подведем итог анализу этой дискуссии. Позиция строгих вайбхашиков состоит в том, что prāpti и aprāpti — это реальные факторы, благодаря действию которых те либо иные дхармы актуализируются в индивидуальном потоке или же возникает препятствие для их актуализации. Если говорить в терминах современной психологической науки, то prāpti и aprāpti — это бессознательная установка, обусловливающая личностные проявления. Саутрантики отрицают реальное существование данных факторов на том основании, что они эпифеноменальны, скрыты, т. е. не доступны ни восприятию, ни умозаключению. Кроме того, любая попытка умозаключать о реальном существовании prāpti и aprāpti чревата дурной бесконечностью: когда возникает aprāpti, препятствующее жадности, — в тот момент, когда индивид принимает решение отказаться от скупости или когда он уже не подвержен этому аффекту? Саутрантики, по-видимому, предпочитают говорить только о содержательной стороне личностных проявлений, относя установочные, формирующие факторы к области номинальных обозначений, а не реальных сущностей. Именно поэтому дискуссия завершается указанием на то важнейшее обстоятельство, что система воззрений вайбхашиков отлична от саутрантики в пункте признания формирующих факторов реально существующими, но это не может быть доказано только на уровне цепи силлогизмов, поскольку выступает в роли постулата.

Васубандху в *карике 37* продолжает анализировать prāpti. Обладание бывает трех видов, т. е. обладание прошлыми, настоящими и будущими дхармами. Первое — это обладание, которое возникло и прошло: оно

либо предшествовало (agraja) возникновению этих прошлых дхарм, либо сохранилось после их дезактуализации (как остаточное явление) — paścātkālaja, либо актуализировалось синхронно (совместно с ними в прошлом) — sahaja. Обладание может быть будущим, т. е. набор дхарм актуально наличен, но не объединен фактором prāpti; в этом случае обладание возникает как результат актуализации данного набора, но не синхронно с ним, а после его дезактуализации. И наконец, prāpti может быть настоящим, т. е. таким, которое возникает в наборе актуальных дхарм, но не исчезает вместе с их дезактуализацией.

В данной классификации, как можно видеть, сосредоточены концептуальные представления вайбхашиков о путях формирования бессознательной установки.

Для будущих и настоящих дхарм каждое обладание также разделяется на три вида: благое, неблагое и неопределенное в соответствии с оценкой дхарм как благих, неблагих и кармически неопределенных.

Обладание также дифференцируется по трем сферам существования: обладание дхармами чувственного мира, дхармами мира форм и дхармами мира не-форм. Соответственно три эти вида обладания получают наименования: обладание чувственного мира, мира форм, мира не-форм.

Обладание дхармами, не относящимися ни к одной из сфер существования, получает терминологическое обозначение anāptānām, что толкуется в комментарии Яшомитры как a-dhātv-āptānām, т. е. обретаемое вне миров, или сфер существования. Здесь речь идет о чистых дхармах, т. е. без притока аффектов (anāsrava). Этих дхарм четыре: три абсолютные (акаша и два прекращения) и одна причинно-обусловленная (Истина пути). Обладание этого типа — четырех видов: три обладания в соответствии со сферами существования и чистое. Сложность для понимания состоит в том, что фактор обладания дхармами без притока аффектов, т. е. дхармами, не относящимися к мирам, сферам существования, — это дхарма, которая может быть и чистой (anāsrava), и присущей трем мирам.

Чистое обладание относится исключительно к Истине пути. Трем сферам существования присуще обладание прекращением потока дхарм не посредством знания (apratisaṃkhyānirodha). Миру форм и миру не-форм присущи обладание прекращением потока дхарм посредством знания (pratisaṃkhyānirodha) и чистое обладание.

Обладание дхармами лиц, находящихся в процессе обучения (šaikṣa), означает, что Васубандху имеет в виду индивидуальность шравака и фактор prāpti, который формирует соответствующую дхармическую целостность — «обучающийся». Prāpti здесь получает название «обладания обучающихся». Обладание дхармами тех, кто более не обучается (ašaikṣa), — это обладание дхармами, которые в своей целостности соот-

ветствуют индивидуальности архата. Это — «обладание более не обучающихся».

Но есть еще одна категория дхарм — дхармы тех, кто не является ни обучающимся, ни необучающимся (naivašaikṣānāšaikṣa). Фактор обладания этими дхармами рассматривается в *карике 38* отдельно.

Согласно *карике 38*, тот, кто не является обучающимся, есть тот, кто пребывает вне первых семи ступеней буддийской религиозной практики. Это архат, находящийся на восьмой ступени.

Дхармы тех, кто не является ни обучающимся, ни необучающимся, — это благое, неблагое и кармически неопределенное для обычного человека, это кармически неопределенное, но эмоционально окрашенное (kliṣṭāvyākṛta) для обучающихся (šaikṣa) и кармически нейтральное для необучающихся (ašaikṣa), т. е. архатов, а также причинно-необусловленные дхармы. Иными словами, это дхармы, которые, будучи включенными в индивидуальный набор, не характеризуют статус шравака или архата.

Обладание дхармами naivašaikṣānāšaikṣa бывает трех видов. Обладание дхармами с притоком аффектов — обладание «ни обучения, ни необучения». К тому же виду относятся обладание абсолютной дхармой прекращения не посредством знания (apratisaṃkhyānirodha) и абсолютной дхармой прекращения посредством знания (pratisaṃkhyānirodha) у тех, кто не принадлежит к благородным (арья).

Обладание этими последними, когда оно достигается на «пути обучения», называется обладание дхармами обучения. Оно же именуется обладание дхармами необучения, когда оно достигается на «пути необучения».

Далее рассматривается обладание дхармами, подлежащими устранению, и неустраняемыми. Обладание дхармами, которые устраняются посредством ви́дения Благородных истин и посредством йогического сосредоточения, называется соответственно обладанием, устраняемым посредством знания, и обладанием, устраняемым посредством дхьяны.

Неустраняемые дхармы — это дхармы без притока аффектов. Обладание абсолютной дхармой прекращения не посредством знания устраняется посредством дхьяны. Так же устраняется обладание прекращением посредством знания у того, кто не принадлежит к благородным буддийским личностям (арья), т. е. у обычного человека, неблагородного (anārya).

Обладание прекращением посредством знания, достигнутое на Благородном пути, не подвержено притоку аффектов и поэтому неустранимо. То же самое относится и к обладанию дхармой Истина пути.

Как было сказано в предыдущей карике, обладание относительно трех модусов времени (прошлое, настоящее и будущее) — соответственно трех видов. Однако, подчеркивает Васубандху, существует исключение из этой классификации.

Обладание дхармами, незагрязненно-неопределенными кармически, возникает одновременно с актуализацией этих дхарм — не раньше и не позже. Процесс обусловлен энергетической слабостью этих дхарм. Следовательно, когда эти дхармы в прошлом, обладание ими также в прошлом, а когда они в будущем, тогда и обладание ими будущее.

Из незагрязненно-неопределенных дхарм в этом смысле выделяются только две кармически неопределенные сверхнормальные способности и магическая проекция, т. е. магически творящее сознание (nirmāṇacitta). Обладание ими — прошлое, будущее и одновременное, поскольку актуализация этих дхарм требует высокой энергетической силы.

Вайбхашики относят к этому исключению из общего правила и дхармы профессиональных навыков (šailpasthānika) и интенсивно практикуемых видов деятельности.

В *карике 39* говорится, что обладание загрязненно-неопределенной в кармическом отношении проявленной материей возникает только одновременно с дхармами этого вида, поскольку, даже если они обусловлены энергетически сильным состоянием сознания, они не способны породить непроявленный элемент. Под загрязненно-неопределенной проявленной материей (vijñaptirūpa) понимаются телесные и речевые действия. Яшомитра разъясняет, что речь идет о загрязненной материи чувственного мира и проявленной, «информативной» материи первой ступени йогического сосредоточения [SAKV, с. 152]. Проявленные действия или определенные виды йогического сосредоточения выступают обусловливающими факторами своих материальных непроявленных, «неинформативных» аналогов (avijñapti). Непроявленные аналоги опираются на свою собственную тетраду великих элементов, и в силу этого avijñapti не тождествен в материальном аспекте тем факторам, которые и обусловили его возникновение.

Далее предлагается ответ на вопрос о различии между обладанием благими и неблагими дхармами. Обладание проявленной и непроявленной материей в чувственном мире возникает только одновременно с актуализацией таких материальных дхарм или после их актуализации.

Необладание (aprāpti) всегда незагрязненное и кармически неопределенное. По трем модусам времени (прошлое, будущее, настоящее) необладание различается следующим образом. Для прошлого и будущего, т. е. прошлых и будущих дхарм, aprāpti, — трех видов: прошлое, настоящее и будущее. Необладание дхармой, которая актуальна в настоящий момент времени, не может быть синхронным этой дхарме, что понятно без разъяснений. Необладание аффектами определяется как незагрязненное (беспрепятственное — anivṛta), поскольку оно будет отсутствовать у того, кто свободен от страстей. В то же время aprāpti не может быть благим, так как оно будет отсутствовать у индивида, у которого отсечены корни благого.

В *карике 40* Васубандху продолжает анализировать дхарму «необладание». Необладание дхармами, обретаемыми в чувственном мире, мире форм и мире не-форм, — трех видов. В зависимости от того, к какому именно из этих миров принадлежит индивид, характеризуемый дхармой «необладания», это необладание будет относиться либо к чувственному миру, либо к миру форм, либо к миру не-форм. То же самое утверждается и относительно необладания дхармами без притока аффектов, т. е. чистыми дхармами. Но само это обладание никогда не может быть чистым. Такое утверждение делается на том основании, что свойство быть «обычным человеком» означает необладание чистой дхармой «Истина пути».

В этой связи Васубандху воспроизводит дискуссию, в которой дхарма «необладание» анализируется применительно к типологическим категориям индивидуальностей в буддизме.

Рассматривается категория «обычный человек» в свете определения, данного в авторитетной шастре: свойство быть обычным человеком есть необретение благородных дхарм. Необретение и необладание тождественны, таким образом, свойство быть обычным человеком не относится к области чистого. Это касается необладания, которое не сменяется обладанием.

Другая точка зрения на свойство быть обычным человеком состоит в том, что оно есть необладание первым моментом пути ви́дения Благородных истин. Необладание в данном случае выступает препятствием для dharmajñānakṣānti — принятия дхармического знания. Dharmajñānakṣānti — это принятие дхармического факта страдания и связанных с ним дхарм. В собственном смысле слова kṣānti (принятие) не есть знание, но это фактор, устраняющий сомнения, свободный от влияния аффектов на процесс исследования (santīraṇa) природы реальности. Dharmajñānakṣānti осуществляется в практике йогического сосредоточения и созерцания, оно относится к беспрепятственному пути (ānantaryamārga), на котором и может быть достигнут первый плод — «вступление в поток».

Путь ви́дения Благородных истин (daršanamārga) и путь созерцания (bhāvanāmārga) содержат восемь аспектов принятия (kṣānti) и восемь аспектов дхармического знания (dharmajñāna), т. е. шестнадцать аспектов четырех Благородных истин. Пятнадцать аспектов относятся к пути ви́дения, а шестнадцатый реализуется в момент «последующего знания» (anvayajñāna) и принадлежит к пути созерцания [АКВ, VI, 28, с. 351 — 352]. Первые пятнадцать аспектов — относительно изолированные состояния, их взаимодействие состоит в том, что каждое предыдущее состояние сменяется последующим, отличным от него. Шестнадцатый аспект — это состояние, которое в каждый последующий момент лишь самовоспроизводится, т. е. это непрерывный поток однородных состояний.

Исходя из этой абхидхармистской концепции, архат преодолел состояние «обычный человек» в первый момент следования путем ви́дения Благородных истин, так как именно в этот момент устраняется необладание dharmajñānakṣānti.

Саутрантики определяют свойство быть обычным человеком как непрерывный поток состояний сознания, в котором «благородные» дхармы не возникают. Иными словами, в своем определении саутрантики в отличие от строгих вайбхашиков не пользуются представлением о prāpti/aprāpti как реальных сущностях, обходясь идеей «возникновения» дхарм в индивидуальном потоке.

Далее Васубандху анализирует проблему устранения дхарм «необладание». Оно устраняется благодаря актуализации дхармы prāpti или благодаря переходу на другую ступень существования. Необладание дхармой «Истина пути» устраняется через обретение этой дхармы; когда чистая дхарма «Истина пути» актуализируется в индивидуальном наборе дхарм, «необладание» дезактуализируется, исключается из этого набора. Другой способ устранения необладания — переход на другую ступень существования. Яшомитра поясняет, что это происходит в том случае, когда обычный человек оставляет чувственный мир и переходит на первую и последующие ступени мира форм, т. е. погружается в состояние йогического сосредоточения. Но тогда свойство быть обычным человеком не устраняется [SAKV, с. 155].

Из дальнейшего обсуждения выясняется важная идея вайбхашиков относительно двух типов дхарм «необладание» и «обладание»: базовое обладание/необладание (т. е. фактор, формирующий актуальный набор дхарм) и обладание/необладание второго рода — обладание дхармой «обладание» и необладание дхармой «необладания». Опасность дурной бесконечности в данном рассуждении исключается следующим образом: по причине возникновения обладания (т. е. фактора, формирующего актуальный набор дхарм) появляется конкретная новая дхарма и дхарма обладания ею (т. е. удержания этой конкретной дхармы в наборе). Тем самым возникает взаимное обладание, ибо удержание конкретной дхармы в процессе развертывания индивидуального психофизического потока есть обретение дхармы «обладания».

В процессуально-временном рассмотрении во второй момент развертывания индивидуального потока дхарм констатируется возникновение уже трех дхарм «обладание». Обладание конкретной основной дхармой, обладание обладанием первого момента существования потока дхарм и обладание обладанием обладания первым моментом составляют три обладания. Затем в совокупности с тремя вторичными обладаниями формируется комплекс из шести дхарм, т. е. количество дхарм «обладания» увеличивается с каждым моментом существования непрерывного потока дхарм.

Далее разъясняется роль prāpti в формировании сансарного существования и подчеркивается, что количество обладаний неисчислимо у каждого живого существа в каждый момент его существования и все же обладания имеют статус реальных сущностей.

Автокомментарий к *карике 40* заканчивается ироническим замечанием относительно того, что, к великому счастью, обладание — это дхарма, лишенная свойства непроницаемости, как и любая нематериальная дхарма, в противном случае в пространстве не нашлось бы места даже для второго живого существа.

Затем в *карике 41* Васубандху обращается к анализу такой дхармы, не связанной с сознанием, как сходство (sabhāgatā). Предварительно необходимо отметить, что в первом разделе «Энциклопедии Абхидхармы» вводится термин sabhāga, передающий идею сопричастности объекта и сознания: объект, непреложно выступающий объектом-для-сознания, т. е. дхармический класс элементов, называется сопричастным [ЭА, I, с. 86]. В этом ощущается семантический оттенок гомогенности, однородности, но преобладает значение сопричастности к функциональной активности сознания.

Определение не связанной с сознанием дхармы sabhāgatā, безусловно, содержит семантику, связанную с идеей сопричастности, — sabhāgatā sattvasāmyaṃ (букв. «сопричастность есть сходство живых существ»). Однако в автокомментарии сходство живых существ между собой определяется как nikāyasabhāga — «то, что сопричастно классу», или родовое сходство. Сходство дихотомизируется как abhinnābhinnā ca (букв. «необособляющееся и обособляющееся»), что в нашем переводе передается как общее и особенное.

Трактовка здесь интересна прежде всего тем, что сходное в живых существах, будучи abhinnā, выступает в то же самое время признаком, отличающим все живые существа от неживого, обозначаемого в русском языке термином «неодушевленное». Тем самым дхарма sabhāgatā, которую строгие вайбхашики считали реальной сущностью, выделяет все то, что реализуется как индивидуальный поток дхарм, т. е. sattvā — живые существа.

Но между живыми существами есть типологические различия: насчитывается пять видов живых существ (люди, нараки, преты, животные, боги) — и классификационные различия: по форме рождения (из материнской матки, из яйца, из выпота великих элементов и т. д.), по сферам существования и по ступеням этих сфер, по половому признаку и по статусу относительно перспективы на достижение просветления (миряне, монахи, находящиеся на определенных стадиях обучения, архаты и т. д.). Эти типологические и классификационные различия обусловлены сходством abhinna, которое выражает внутреннюю однородность класса и тем

самым отличает наполнение этого класса (nikāyasabhāga) от других классов.

Классификационные единицы «группа», «источник сознания», «класс элементов» обусловлены неизменным сходством дхарм (dharmasabhāgatā), т. е. определенной онтологической однородностью этих дхарм, обусловливающих принципы классификации.

Живое существо не теряет свойства принадлежности к определенному виду живых существ, когда рождается в той же самой сфере существования, в которой умерло. Если же оно меняет свой статус, то теряет прежнее классификационное свойство — сходство с прежним классом принадлежности. Когда изменяется форма существования, то может сохраниться прежнее классификационное свойство и быть обретено иное.

Во всех остальных случаях — нулевой ответ, ни то и ни другое.

Но здесь оппонент-саутрантик, отрицающий онтологичность дхарм sabhāgatā, задает вопрос: если есть реальная сущность, т. е. дхарма, обусловливающая принадлежность к классу «обычный человек», то зачем говорить о свойстве быть обычным человеком (которое рассматривалось в предыдущих кариках в связи с дхармами prāpti/aprāpti)? Кроме того, почему не говорить о sabhāgatā применительно к неодушевленным объектам — таким, как рис, ячмень и т. п. или железо, золото? Смысл этих вопросов сводится к тому, что сходство в трактовке вайбхашиков ничем не отличается от концепции брахманистской школы вайшешика.

Защита позиции вайбхашиков строится следующим образом. Во-первых, вайшешики признают онтологический статус общего как универсалии, обусловливающей существование индивидуалий (единичных объектов), а в системе вайбхашиков утверждается онтологический статус sabhāgatā как дхармы в индивидуальном психофизическом потоке. Обретение этой дхармы обусловливает сопричастность определенному классу живых существ и т. д. В подтверждение этого приводится Слово Будды (т. е. Васубандху переводит проблему на доктринальный уровень). Но когда оппонент-саутрантик возражает, что в словах Бхагавана нет эксплицитного указания на то, что sabhāgatā — реальная сущность, строгий вайбхашик отвечает, что все возражения и контраргументы саутрантики «не соответствуют истине». Здесь уже в скрытом виде проводится апелляция к психотехническому уровню системы, поскольку то, что все дхармы существуют (есть реальные, а не гносеологические сущности), известно из опыта архатов, которые способны созерцать дхармический поток.

Завершив анализ sabhāgatā, Васубандху переходит к рассмотрению прекращения функций сознания у тех, кто пребывает в сферах бессознательного, т. е. не обладает сознанием (asaṃjñiṣu).

У тех, кто рождается среди богов сферы Великого (или Всевозрастающего) плода (bṛhatphala), наступает прекращение функционирования

сознания и явлений сознания. Данная сфера соответствует третьей ступени четвертого состояния йогического сосредоточения [ЭА, III, с. 69]. Прекращение функционирования сознания и явлений сознания — это реальная сущность, т. е. дхарма «бессознательное». Она обусловливает на некоторое время невозникновение сознания и явлений сознания.

Дхарма «бессознательное» — результат созревания (vipāka) бессознательного сосредоточения соответствующей ступени.

Бессознательные существа — это боги сферы Великого плода. Они обладают сознанием в моменты рождения и смерти. Они умирают, поскольку исчерпывается энергия бессознательного сосредоточения и нет возможности, пребывая в сфере Великого плода, накопить новую энергию для продления прежнего состояния. Сознание возвращается к ним, и они умирают в состоянии ни-неприятного — ни-приятного чувствования [ЭА, III, с. 148]. Родились они в данной сфере благодаря созреванию плода бессознательного сосредоточения, а новое рождение, исчерпав этот плод, обретают только в сфере чувственного мира и ни в какой иной.

Карма тех, кто рождается в сфере бессознательных богов, изживается в чувственном мире.

Затем рассматриваются два вида сосредоточения — бессознательное (т. е. йогическое сосредоточение, при котором возникает бессознательное состояние) и сосредоточение остановки функционирования сознания и явлений сознания. Этому посвящается *карика 42*.

Бессознательное сосредоточение (asaṃjñisamāpatti) — это то, при котором отсутствуют сознание и явления сознания. Остановке сознания предшествует представление об «освобождении». Такое состояние обретается только тем йогином, который освободился от страстей сферы šubhakṛtsna (Целостного блаженства), но не более высоких сфер. Бессознательное сосредоточение достигается в последней дхьяне, т. е. на четвертой ступени йогического сосредоточения, которая есть сосредоточение сознания в одной точке (ekāgratā). Именно вследствие этого и наступает прекращение развертывания сознания. Йогины стремятся к бессознательному сосредоточению, ошибочно отождествляя его с освобождением.

Бессознательное сосредоточение кармически неопределенно (avyākṛta) при обретении нового рождения, поскольку оно есть плод созревания (vipāka), т. е. благой или неблагой результат, который всегда связан с притоком аффектов. Относительно бессознательного сосредоточения говорится, что оно — исключительно благое, поскольку следствием его созревания выступают «пять групп» богов Сферы бессознательного, т. е. обретение индивидуальности, которая соответствует этой сфере психокосма.

Следствие бессознательного сосредоточения есть upapadyavedanīya — то, чему надлежит сделаться содержанием опыта следующего рождения, но не в этом рождении и не в отдаленных будущих рождениях.

Если йогин, достигший бессознательного сосредоточения, спонтанно утрачивает это состояние, то он, как полагают вайбхашики, с необходимостью входит в него опять и рождается среди живых существ сферы бессознательного. Это препятствует реализации «конечной необходимости» (niyāma) — безусловности обретения абсолютного блага (samyaktva). Вхождение в состояние конечной необходимости обусловлено фактором dharmajñānakṣānti (принятием дхармического факта страдания), т. е. формированием установки на достижение нирваны, которая и есть абсолютное, истинное благо. Иными словами, буддийский адепт должен принять истину страдания и стремиться к просветлению, а не к достижению бессознательных состояний и не к обретению нового рождения в сфере небожителей. К бессознательному сосредоточению стремятся лишь обычные люди, а благородные буддийские личности не входят в такое состояние, ибо им известно отличие бессознательного сосредоточения от нирваны.

Ни у кого, кто входит в состояние бессознательного сосредоточения, не возникают будущие дхармы обладания этой дхьяной, поскольку достижение этого состояния требует каждый раз огромных сознательных усилий, т. е. не может достигаться на основе формирующих факторов. Дхарма обладания бессознательным сосредоточением возникает синхронно этому состоянию и исчезает вместе с ним.

Другой вид бессознательного сосредоточения *(карика 43)* — это остановка деятельности сознания и явлений сознания (nirodhacittacaittānām). Сосредоточение «остановки» (nirodhasamāpatti) имеет своей целью достижение полного спокойствия, пребывания в состоянии šāntavihāra (полнейшего внутреннего спокойствия). Вхождению в данное состояние предшествует идея полного успокоения сознания, а не ошибочное представление о том, что бессознательное сосредоточение и есть выход из круговорота бытия, победа над сансарой. Сосредоточение «остановки» возникает на вершине существования (bhavāgra), в той сфере, где нет «восприятия-концептуализации и невосприятия-неконцептуализации» (naivasaṃjñānāsaṃjñāyatanabhūmi). Это четвертая сфера мира не-форм, которая характеризуется отсутствием восприятия и невосприятия и называется вершиной мирского существования.

Сосредоточение «остановки» не бывает загрязненным аффектами или кармически неопределенным. Будучи исключительно благим, сосредоточение «остановки» либо не порождает следствия, либо дает такое следствие, которое реализуется в следующей или более отдаленных формах рождения. Последнее происходит тогда, когда между существованием в чувственном мире, в процессе которого и порождается данное сосредоточение, и существованием в мире не-форм, которое и есть следствие этого сосредоточения, вклинивается существование в мире форм [SAKV, с. 161]. Сосредоточение «остановки» возникает только у благородных

буддийских личностей, поскольку на него отваживаются лишь те, кто стремится к достижению нирваны в данном, а не в другом рождении.

Однако сосредоточение «остановки» не может быть достигнуто посредством отрешенности, поскольку оно требует приложения усилий. «Обладание», т. е. формирующий фактор, обусловливающий это состояние, не бывает прошлой или будущей дхармой, поскольку практика сосредоточения «остановки» связана исключительно с силой сознания.

Но Бхагаван обретает это сосредоточение без усилия.

Мудрец из рода Шакьев достигает состояния «остановки» одновременно с возникновением знания факта уничтожения страдания *(карика 44)*. Эта особенность в достижении сосредоточения «остановки» отличает будд от пратьекабудд и шраваков и всех прочих живых существ. Для будд нет ничего, что требовало бы приложения усилий. Пребывая в состоянии полной отрешенности, они способны обретать совокупность всех совершенств лишь благодаря желанию.

Но здесь возникает вопрос: каким образом Бхагаван, если он предварительно не обрел сосредоточение «остановки», обретает освобождение от препятствий-аффектов и препятствий к сосредоточению в момент возникновения знания факта уничтожения страдания? Ответ состоит в том, что освобождение достигается благодаря свойственной буддам способности входить в состояние сосредоточения «остановки» по одному лишь желанию.

Далее приводится точка зрения западных учителей (pāścāttyāḥ), к которым могут быть отнесены либо гандхарские сарвастивадины (вайбхашики), либо саутрантики, либо абхидхармисты страны Индху (современный Синд). Применительно ко всем этим мыслителям используется также термин bahirdešakā — «иноземные», т. е. живущие за пределами Кашмира. Эти учители полагают, что бодхисаттвы овладевают сосредоточением «остановки» еще на стадии обучения, т. е. прежде чем обретают статус будд. В подтверждение правомерности такой точки зрения указывается трактат *Нетрипада*, созданный стхавирой Упагуптой. Он называет такую последовательность обретения статуса Татхагаты: вхождение в сосредоточение «остановки», затем обретение знания факта уничтожения страдания.

Кашмирские вайбхашики, однако, считают, что у Мудреца из рода Шакьев состояние сосредоточения «остановки» достигается благодаря просветлению, но не прежде того. Иными словами, это состояние не может возникнуть раньше, нежели знание факта уничтожения страдания.

Согласно кашмирским вайбхашикам, бодхисаттва достигает просветления за тридцать четыре момента сознания. Шестнадцать моментов необходимы для последовательного постижения Благородных истин методом satyābhisamaya. Постижение методом abhisamaya — это постижение, ко-

торое адекватно реальности и тем самым истинно (samyak) и направлено на обретение нирваны [АКВ, VI, 2, с. 327 — 328]. Восемнадцать моментов необходимы для отрешения от аффектов, присущих bhavāgra (высшей сфере существования), где проявление сознания весьма ослаблено. Нейтрализация девяти аффектов этой сферы, т. е. девяти степеней *остаточной аффективности, осуществляется благодаря девяти моментам* беспрепятственного пути (ānantaryamārga) и девяти моментам пути «освобождения» (vimuktimārga). Восемнадцатый момент и есть «знание уничтожения страдания» (kṣayajñāna).

Таким образом, суммарные тридцать четыре момента вполне достаточны, поскольку у бодхисаттвы более не существует аффектов предшествующих сфер существования. В этот промежуток времени между постижением истин и восемнадцатым моментом оставления вершины существования не возникает качественно иного состояния сознания, но нельзя согласиться с тем, что сосредоточение остановки сознания наступает прежде, чем возникает знание факта уничтожения страдания. Перед тем как бодхисаттва входит в состояние постижения Благородных истин, он все еще остается в статусе обычного человека (pṛthagjana) и, пребывая еще в этом статусе, отрешается посредством мирского пути от аффектов всех сфер существования, кроме bhavāgra (вершины существования). Восемнадцать моментов образуют ту последовательность, которая исключает появление иноприродных (visabhāgacitta) — мирских, загрязненных — состояний сознания, например желание войти в состояние сосредоточения «остановки». Таким образом, бодхисаттва, пребывая на стадии обучения (šaikṣa), т. е. еще не достигнув статуса архата, не входит в состояние сосредоточения «остановки» в промежутке между постижением Благородных истин (satyābhisamaya) и восемнадцатым моментом оставления «вершины существования». Таково объяснение кашмирских вайбхашиков.

Иноземные учители полагают, что бодхисаттва не меняет своего намерения (abhiprāya) достигнуть уничтожения аффектов, потому что он достигает поставленной цели за одно непрерывное «сидение», т. е. не прерывая состояния йогического сосредоточения. Намерение бодхисаттвы, выраженное формулой «я не прерву свою асану до тех пор, пока не достигну уничтожения аффектов», означает строгую нацеленность на обретение просветления (bodhi). Это намерение реализуется в процессе непрерывного пребывания в четвертой дхьяне, признаки которой — āniñjya (неколебимость) и глубина проникновения [L'AK, VI, с. 177]. На этом данная дискуссия завершается, и Васубандху снова возвращается к проблеме сопоставления бессознательного сосредоточения и сосредоточения «остановки».

И бессознательное сосредоточение, и сосредоточение остановки сознания, несмотря на множество различий, сходны в том, что оба свойственны чувственному миру и миру форм, точнее, они свойственны живым

существам чувственного мира и мира форм. Те, кто отрицает возможность бессознательного сосредоточения в мире форм, вступают в противоречие с каноническим текстом — *Джнянапрастханой*. Васубандху приводит соответствующий фрагмент из *Джнянапрастханы* — базовой шастры канонической Абхидхармы сарвастивадинов (вайбхашиков), чтобы подтвердить, что оба эти сосредоточения свойственны и чувственному миру, и миру форм.

Далее указывается на различие в этих типах сосредоточения. Сосредоточение «остановки» первоначально возникает у людей, а уже затем в мире форм — у тех, кто утратил способность к этому сосредоточению, пребывая прежде в человеческой форме рождения. Опираясь на положения *Удайи-сутры*, Васубандху разъясняет возможность утраты сосредоточения «остановки». Вопрос о возможности такой утраты возникает в связи с тем, что в одних канонических текстах говорится о том, что сосредоточение «остановки» относится к «вершине существования», а в других — что это сосредоточение может практиковаться теми, кто рождается в мире форм в божественном теле, сотворенном из разума (divye manomaye kāye). Васубандху приводит в этой связи образец дискуссии между саутрантиками и вайбхашиками. Согласно саутрантикам, в некоторых случаях состояние сосредоточения остановки сознания может быть утрачено, но они не допускают возможности того, чтобы святой сошел с Благородного пути, как то считают вайбхашики. Для тех, кто впервые практикует созерцание, направленное на достижение сосредоточения остановки сознания, существует канонически предписанная последовательность: девять сосредоточений сменяют друг друга. Здесь имеются в виду четыре дхьяны, четыре типа сосредоточения мира не-форм и сосредоточение остановки сознания. Но для тех, кто уже овладел йогическим мастерством, это правило не является обязательным: они могут по желанию миновать те либо иные ступени.

Васубандху выявляет шесть типологических различий между бессознательным сосредоточением и сосредоточением остановки сознания.

Во-первых, эти типы сосредоточения различаются по ступеням: бессознательное сосредоточение связано с четвертой дхьяной, а сосредоточение «остановки» — с высшей сферой существования.

Во-вторых, бессознательное сосредоточение практикуется с ошибочной целью обрести таким неадекватным путем освобождение, а сосредоточение «остановки» — в целях успокоения сознания. Это — различие относительно целей данных практик.

В-третьих, есть различие относительно статуса практикующих: бессознательное сосредоточение практикуют обычные люди, не достигшие статуса благородной личности, сосредоточение «остановки» практикуют благородные.

В-четвертых, различие имеется и в результатах двух этих практик: бессознательное сосредоточение погружает практикующего индивида в бессознательное существование, ошибочно принимаемое за выход из сансары, а сосредоточение «остановки» имеет своим плодом пребывание в высшей сфере существования.

В-пятых, эти типы сосредоточений различны и по кармическому следствию: следствие бессознательного сосредоточения с необходимостью наступает в ближайшем рождении, следствие сосредоточения «остановки» с необходимостью наступает для анагамина и необязательно для архата.

В-шестых, эти сосредоточения различаются и относительно их первого возникновения: бессознательное сосредоточение впервые возникает и у людей, и у других существ чувственного мира и мира форм (т. е. у богов), сосредоточение «остановки» возникает впервые только у тех, кто обрел человеческое рождение и сознательно ориентирован на достижение нирваны.

Эти шесть различий — краткий итог проведенного выше анализа. Затем Васубандху в форме диалога дает дополнительные разъяснения, призванные дифференцировать эти две типологически различные практики. Хотя и бессознательное сосредоточение, и сосредоточение «остановки» прекращают деятельность сознания и явлений сознания, но направлены они на прекращение различных явлений сознания. Возникает вопрос: каким образом сознание возвращается в активное состояние после того, как оно пребывало в остановленном?

Точка зрения вайбхашиков сводится к тому, что прошлое реальное существование сознания в активном состоянии выступает условием его возвращения. Сознание после выхода из состояния сосредоточения возникает как бы из тела, но не благодаря материи, структурирующей телесность, а благодаря функционированию органов чувств, ибо, по утверждению древних учителей, сознание и тело, наделенное органами чувств, выполняют друг для друга функцию семени.

Но как возможна сосредоточенность при отсутствии сознания? Известно, что сосредоточение «остановки» не может быть ничем нарушено и соответственно ничто не может повредить тому, кто пребывает в данном состоянии; йогин, практикующий сосредоточение остановки сознания, не может быть ни сожжен огнем, ни утоплен в воде, ни унесен ветром, ни зарезан, ни убит кем бы то ни было. Это свидетельствует о том, что великие элементы, структурирующие и телесность, и Вселенную, приведены в данном состоянии в неколебимое равновесие, т. е. пребывают в тождестве (mahābhūtasamatāpādana). Такое тождество и выступает препятствием развертыванию активного сознания, сохраняет сосредоточенность.

После всех этих дополнительных разъяснений опять ставится проблема, являющаяся остродискуссионной для вайбхашиков и саутрантиков:

бессознательное сосредоточение и сосредоточение «остановки» — это реальные сущности, т. е. дхармы, обладающие онтологическим статусом, или номинальные обозначения?

Вайбхашики, полагающие, что речь идет о реальных сущностях, аргументируют свою позицию тем, что оба эти сосредоточения есть состояния, которые препятствуют развертыванию активного сознания, его актуализации.

Саутрантики же полагают, что препятствием актуализации активного сознания выступает то состояние сознания, благодаря которому и достигается сосредоточение «остановки». В состоянии остановки сознания не возникает реально никакой новой дхармы — реальной сущности, осуществляется только блокада активизации сознания за счет предыдущего состояния, и эта блокада временная. Аналогично рассматривается саутрантиками и бессознательное сосредоточение — как временный разрыв в функционировании сознания, но не как реальная причинно-обусловленная дхарма.

Для вайбхашиков, повторяет Васубандху, эта позиция неприемлема. Речь идет о реальных сущностях. В состоянии сосредоточения «остановки» появление такой реальной сущности, как видно из предыдущего разъяснения, причинно-обусловлено тождеством великих элементов (mahābhūtasamatāpādanāt).

На этом анализ бессознательного сосредоточения и сосредоточения остановки сознания завершается.

В *карике 45* завершается анализ перечисленных в *карике 35* дхарм, не связанных с сознанием. Эта карика посвящена дхармам жизнеспособности и всеобщих свойств. Жизнеспособность первоначально определяется в соответствии с канонической Абхидхармой как жизненная энергия, присущая трем сферам существования. Это определение следует интерпретировать в соответствии с другими эллиптическими формулировками, характерными для стиля «Энциклопедии Абхидхармы». Сам Васубандху указал в первом разделе на эту особенность и привел примеры восстановления полноты высказывания («воловья повозка», «бриллиантовое кольцо», «скамьи шумят»). Таким образом, «присущая трем сферам существования» означает «присущая тем, кто пребывает в трех сферах существования», ибо сами эти сферы есть не что иное, как сознание в совокупности со своим местопребыванием.

В качестве дхармы жизнеспособность выступает основой (ādhāra) тепла и сознания, причиной сохранения существования. В свою очередь, тепло и сознание — основа жизнеспособности. Далее Васубандху воспроизводит дискуссию, цель которой — выяснить, что представляет собой жизнеспособность как реальная сущность, может ли она быть осмыслена как реальная сущность, принципиально не сводимая ни к чему

иному, — dravyāntara. Саутрантик-оппонент признает за жизнеспособностью только реальное существование в качестве жизненной энергии, которая в течение кармически определенного времени сохраняет непрерывность и самоидентичность индивидуального потока дхарм, т. е. жизнь. В качестве гомогенных логических примеров, демонстрирующих правомерность вывода, саутрантик указывает на семя злака и обусловленность полета стрелы той силой, которая была приложена к ней посредством тетивы лука. Вайбхашик опровергает этот последний пример указанием на действенность принципиально иного, нежели сила, фактора, определяющего полет стрелы, и тем самым обосновывает свою позицию: жизненная энергия есть реальная, ни к чему иному не сводимая сущность.

Далее ставится вопрос о существовании других, кроме исчерпания жизнеспособности, факторов, способных быть причиной смерти. Ссылаясь на авторитетный текст — *Праджняпти-шастру*, Васубандху отмечает, что смерть приходит по причине исчерпания жизнеспособности, но не как «наказание» за утрату добродетелей. Данное каноническое положение может быть, однако, осмыслено с позиций логической методики четырех альтернатив, выдвигает предположение оппонент.

Во-первых, смерть наступает как результат исчерпания кармы, имеющей место в данном, а не в другом рождении. (Здесь следует напомнить, что жизнеспособность — это результат созревания кармического следствия.)

Во-вторых, смерть наступает вследствие исчерпания действия (кармы), которое созревает в объектах чувственного опыта/наслаждения.

В-третьих, смерть наступает вследствие исчерпания обоих этих видов кармы.

В-четвертых, смерть наступает вследствие того, что живые существа не могут избегнуть всего вредоносного.

Для строгого вайбхашика приемлема лишь первая альтернатива в ее канонической формулировке. Кроме того, вайбхашики утверждают, что у существ чувственного мира и тех, кто не находится в состоянии сосредоточения — бессознательном или остановки сознания, жизненная энергия зависит от непрерывности потока состояний сознания. У тех же, кто пребывает в каком-либо одном из двух названных сосредоточений, у существ мира форм и мира не-форм жизненная энергия, раз возникнув, не прерывается. Это — позиция, основанная на положениях трактата канонической Абхидхармы — *Джнянапрастхане*. Кашмирские вайбхашики толкуют это таким образом, что в первом случае (у существ чувственного мира и тех, кто не находится в состоянии бессознательного сосредоточения и сосредоточения «остановки») жизненная энергия имеет прерывистый характер, что и обусловливает возможность преждевременной смерти. Во втором же случае жизненная энергия непрерывна.

Но ведь возможна смерть, вызываемая самим индивидом. Вайбхашики осмысляют это с точки зрения логической методики четырех альтернатив.

Во-первых, это смерть, вызываемая существом чувственного мира, например богом. Смерть в таком случае наступает от избытка радости, что помутняет сознание, присущее данной сфере существования, но не по иной причине. Та же самая альтернатива приложима и к буддам, у которых нирвана наступает по их собственной воле.

Во-вторых, смерть, вызываемая посторонними причинами, наступает у тех, кто по типу рождения относится к родившимся из материнского лона и из яйца.

В-третьих, смерть, вызываемая и той, и другой причинами, что характерно по преимуществу для обитателей чувственного мира.

В-четвертых, смерть не может быть вызвана ни тем ни другим у всех пребывающих в состоянии промежуточного существования (между смертью и новым рождением), у обитателей мира форм и мира не-форм, а также у нараков, продолжительность пребывания которых в адах обусловлена кармическим следствием, и у жителей континента Северный Куру, продолжительность жизни которых наперед установлена и не может варьироваться. Эта же четвертая альтернатива охватывает тех, кто пребывает в определенных формах йогической практики, благородных буддийских личностей, за исключением будд, чакравартинов (властителей Вселенной) и женщин, беременных бодхисаттвой или чакравартином.

Проблема смерти обсуждается в *карике 45* в двух аспектах: следствием чего выступает смерть и чем смерть вызывается? Васубандху опирается на положение, зафиксированное в канонической Абхидхарме: «смерть наступает вследствие исчерпания жизненной энергии...» Это — единственное основание смерти, согласно позиции кашмирских вайбхашиков, так как это основание не оставляет возможности для действия сопутствующих факторов.

Жизненная энергия связана в своем существовании с потоком индивидуальных состояний (saṃtatyupanibaddhaṃ vartate), т. е. она обусловлена непрерывностью потока таких состояний. Однако данное суждение справедливо только для тех живых существ чувственного мира, которые не пребывают в бессознательном сосредоточении и сосредоточении остановки сознания. Эти исключения в чувственном мире, а также существа мира форм и мира не-форм обладают таким типом жизненной энергии, которая, раз возникнув, сохраняется неизменной. Только прерывистый, дискретный характер жизненной энергии у существ чувственного мира (за вычетом перечисленных выше исключений) и обусловливает собой то обстоятельство, что вред, причиненный телу, может повлечь за собой смерть. В третьем разделе «Энциклопедии Абхидхармы» причинение вреда телу разъясняется как «поражение жизненно важных органов», ко-

торое наступает под действием воды, огня и ветра: «они (т. е. жизненно важные органы) как бы рассекаются... из-за того, что один из фундаментальных элементов — вода, огонь или ветер — приходит в крайне активное состояние» [ЭА, III, с. 150].

На вопрос, чем вызывается смерть, Васубандху отвечает, обращаясь к типологии рождений (данная типология также содержится в третьем разделе «Энциклопедии Абхидхармы» [ЭА, III, с. 84 — 85]). Здесь представляется важным отметить пункт относительно смерти, которая наступает «по воле самого индивида». Наряду с богами, пребывающими в чувственном мире, произвольная смерть которых наступает от избытка радости, здесь говорится и о буддах: «нирвана у них наступает по их собственной воле». Это существенно как любое суждение, характеризующее нирваническое состояние. Из сказанного Васубандху следует, что вхождение в нирваническое состояние сопровождается смертью тела, т. е. разрушением жизненно важных органов.

В этой же карике начинается рассмотрение такого вида формирующих факторов, как общие свойства всего причинно-обусловленного. Эти свойства (lakṣaṇa) — возникновение, старение, длительность, непостоянство (jātirjarāsthitiranityatā). Четыре данных свойства, или признака, будучи дхармами, не связанными с сознанием, — это реальные сущности, которые определяют закономерности самовоспроизведения потока причинно-обусловленных дхарм.

Но возникает вопрос: не является ли свойство длительности (sthiti — сохранение, длительность бытия дхарм) не только свойством причинно-обусловленных дхарм, но и дхарм абсолютных, ведь asaṃskṛta вечны? На этот вопрос Васубандху отвечает отрицательно: сохранение, длительность как общее свойство всех причинно-обусловленных дхарм есть то, что поддерживает формирующие факторы и заставляет их длиться; вечность абсолютных дхарм имеет иную природу.

Если бы существовали только возникновение, старение, длительность и непостоянство, то все причинно-обусловленные дхармы возникли бы и угасли одновременно. Вместе с тем если каждое из этих свойств есть отдельная реальная сущность — причинно-обусловленная дхарма, то на эти четыре дхармы (jātirjarāsthitiranityatā) должны распространяться, в свою очередь, общие свойства всего причинно-обусловленного. Именно эти проблемы и рассматриваются в *карике 46*.

Васубандху указывает, что применительно к дхармам возникновения, старения, длительности и непостоянства следует говорить о вторичных общих свойствах. Опасность дурной бесконечности устраняется при рассмотрении процесса функционирования потока причинно-обусловленных дхарм. Каждая из них возникает в неразрывной связи с четырьмя первичными и четырьмя вторичными общими свойствами.

Вторичные общие свойства (anulakṣaṇāni) проявляются в функции отношений, которые определяют возникновение, старение, длительность и непостоянство причинно-обусловленных дхарм. Анализ вторичных общих свойств завершается в этой карике.

Вайбхашики придерживаются в вопросе о первичных и вторичных общих свойствах той точки зрения, что они, во-первых, есть реальные сущности, а во-вторых, что они определяют функционирование каждой отдельной дхармы в индивидуальном психофизическом потоке. Саутрантики в излагаемой Васубандху дискуссии оспаривают оба эти положения: общие свойства, согласно их точке зрения, — это способ описания всего потока в целом. Иными словами, введение представлений о возникновении, старении, длительности и непостоянстве в абхидхармистскую концепцию имеет целью объяснение, почему поток причинно-обусловленных дхарм возникает, длится, изменяется, разрушается. В этой связи еще раз необходимо подчеркнуть, что сами представления об общих свойствах причинно-обусловленного разрабатываются в логико-дискурсивном аспекте на основе доктринальных положений, т. е. эти представления не создаются философствующими субъектами, а являются формой интерпретации Слова Будды. Именно поэтому в дискуссии и та, и другая стороны подкрепляют свои точки зрения цитатами из сутр.

Вайбхашики отчетливо связывают время как таковое и процесс протекания психической жизни. Они стремятся в своей концепции первичных и вторичных общих свойств объяснить, во-первых, почему поток причинно-обусловленных дхарм представляет собой континуум, а во-вторых, каким образом в этом континууме функционирует дискретность временны́х моментов — предельно делимых единиц времени, в течение которых реализует свое существование каждая отдельная дхарма. Согласно данной концепции, дхарма «возникновения» порождает восемь дхарм, пребывающих с нею в неразрывной связи: какую-либо конкретную дхарму, три первичных свойства (длительность, старение, непостоянство) и четыре anulakṣaṇāni (возникновение возникновения, старение старения, длительность длительности и непостоянство непостоянства). Само же возникновение актуализируется благодаря наличию вторичного свойства «возникновение возникновения». Каждый следующий момент функционирования потока причинно-обусловленных дхарм характеризуется гомогенностью, т. е. похож (sadṛšya) на момент предыдущий. В этом смысле предыдущий момент сохраняется в последующем, создавая тем самым самотождественность психической жизни, развернутой во времени. Самотождественность психической жизни на уровне эмпирического самонаблюдения индивида представлена как непрерывность, длительность Я во времени. Именно поэтому вся процессуальная совокупность психической жизни (называемая Васубандху деятельностью) только и может метафо-

рически быть обозначена Я, т. е. длительностью как ложным объектом для возникновения привязанности. Чтобы подчеркнуть неприемлемость этой привязанности, каноническая традиция выделяет в этой «длительности» аспект старения и смерть.

Завершив рассмотрение первичных и вторичных общих свойств как дхарм, не связанных с сознанием, Васубандху в *карике 47* переходит к изложению позиции вайбхашиков относительно лингвистической деятельности *живых существ. Вайбхашики полагали, что собрание имен, т. е.* слов, а также предложений и фонем следует относить к дхармам, не связанным с сознанием. Иными словами, в этой карике и автокомментарии к ней Васубандху рассматривает вопрос о психической реальности тех объектов, относительно которых буддийские мыслители строили свои лингвофилософские спекуляции. Необходимо отметить, что вопрос о соотношении лингвофилософской теории и психической реальности объектов этой теории — один из сложнейших и остается таковым вплоть до настоящего времени, несмотря на активную разработку в области семиологии и психолингвистики.

Обратимся к тем базовым лингвофилософским представлениям, которые вводятся Васубандху. Имя (nāma) он определяет посредством формулы saṃjñākaraṇaṃ nāma. В этой формуле saṃjñā — акт схватывания, различения свойств объекта познания, но только вербализация, наименования придают этому различению статус понятия. Формула saṃjñākaraṇaṃ nāma указывает на то важнейшее обстоятельство, что связать слово с предметом внешнего мира возможно лишь в том единственном случае, когда предмет так или иначе опознается человеком. Saṃjñākaraṇaṃ nāma — это формула «производства» (если так можно выразиться) сигнификата или — в терминах иных теорий — означаемого, концепта, интенсионала; иными словами, это формула производства смысла (понятия в совокупности с представлением). Смысл, безусловно, предполагает наличие денотата, но денотат как таковой (экстенсионал) здесь не рассматривается.

Васубандху определяет предложение формулой vākyaṃ padaṃ yāvatā'rthaparisamāpti. Из этой формулы прежде всего вытекает, что предложение (pada) — это высказывание (vākya), реализующее целостный смысл. По аналогии с nāma (именем, словом) в предложении-высказывании можно выделить сферу сигнификата (интенсионала) — некоторая мысль о факте («все санскары невечны»). Это не простое сочетание понятий, субстанций и атрибутов, смысл целостного высказывания — слияние понятий, представлений, которому может сопутствовать приток индивидуальных аффектов. Это — форма более общая, нежели утверждение или отрицание. Смысл предложения сам по себе не есть логическая истина или ложь, он может быть лишь соотнесен посредством

соответствующей процедуры с истиной или ложью (например, «верно, что все санскары невечны» или «неверно, что все санскары невечны»). Проблема истинности лежит в плоскости экстенсиональной, принципиально соотносимой с онтологическим аспектом, а проблема смысла предложения целиком пребывает в сигнификативной, интенсиональной области.

Васубандху отмечает в автокомментарии, что «благодаря законченному предложению возникает понимание различных отношений [субъекта] к действию, свойству и времени», и тем самым указывает на симметричность экстенсионального и интенсионального аспектов семантики.

Относительно звуков, из которых складывается слово, Васубандху говорит: vyañjanaṃ akṣaraṃ, где akṣara — это «звук», «фонема», а vyañjana — буква, звук или слог. В слове внешний элемент — последовательность звуков или графических знаков (букв алфавита). Эта последовательность представляет собой означающее. В системе языка и в сознании его носителей означающее связано с предметом внешней действительности, и применительно к этой связи Васубандху подчеркивает ее исходно конвенциональный характер. Саутрантики придавали решающее значение последовательности звуков, конвенционально закрепленной за определенным объектом, а «совокупность имен» (nāma-kāya), согласно их точке зрения, не привносит что-либо новое в проблему передачи значения. Они, в отличие от сарвастивадинов, по-видимому, ограничивали свой лингвофилософский анализ только экстенсиональной сферой семантики.

Из *карики* 47 и автокомментария к ней следует, что в лингвофилософском плане сарвастивадины и саутрантики обсуждали вопрос о том, какие типологические классы языковых явлений существуют в модели описания языка и как они существуют в реальности психики, т. е. в потоке дхарм. Оппонент Васубандху в упомянутой дискуссии пытается отождествить последовательность звуков (как означающее) с речью, т. е. с материальными дхармами звучания как такового. Васубандху же указывает, что означающее, будучи типологическим классом языковых явлений (собранием звуков/фонем), представляет собой особые сущности — дхармы, не связанные с сознанием, но и не материальные, которые в процессе последовательной актуализации и обеспечивают как экстенсиональный (денотативный), так и интенсиональный (сигнификативный) аспекты семантики.

Таким образом, согласно сарвастивадинам, дхармы, не связанные с сознанием, выступают психическими коррелятами трех типологических классов языковых явлений — собраний звуков/фонем, имен и предложений-высказываний. Дхармы, не связанные с сознанием, как психические корреляты «собрания звуков» — это те формирующие факторы, благодаря которым реализуется функционирование языка в его конвенционально осмысленном виде — будь то речь или письменная фиксация. «Собрание

имен» имеет также свой дхармический коррелят в психике — это денотативный и сигнификативный аспекты словаря. Предложения-высказывания тоже обеспечены формирующими факторами (санскарами), ответственными за синтаксическую целостность смыслов, которые, в свою очередь, только посредством логической процедуры могут быть соотнесены с истинностью или ложностью.

Вся лингвофилософская проблематика в абхидхармистском анализе связана, однако, прежде всего с вопросом интерпретации Слов Будды (buddha-vacana). Если понимать природу Слов Будды как артикулируемые звуки, то их психический коррелят есть материальные дхармы. Но после ухода Бхагавана в Великую Нирвану buddha-vacana функционирует лишь на статусе «имени», а не артикулируемой речи, и это означает, что вербализованное Учение должно быть включено в группу формирующих факторов, т. е. saṃskāra-skandha.

Второй подраздел *Индрия-нирдеши*, посвященный анализу дхарм, не связанных с сознанием, завершается в *кариках 47 — 48* прояснением кармической природы этих дхарм.

Последний — третий — подраздел *(карики 49 — 73)* касается, как отмечалось выше, рассмотрения причин и условий, благодаря которым существует причинно-обусловленное, т. е. поток причинно-обусловленных дхарм. Причины (hetu) определяются и подвергаются анализу в *кариках 49 — 61*. Васубандху указывает, что в сфере психического действует шесть видов причин: общая причина, сосуществующая, или взаимная, однородная, связующая, универсальная и причина созревания кармического следствия.

Общая причина (kāraṇahetu) для возникновения каждой из причинно-обусловленных дхарм — это все дхармы, исключая ту конкретную, которая и возникает. Все дхармы определяются как общая причина не в том смысле, что их наличие есть «инструмент» возникновения, а только в том, что совокупность дхарм не выступает в функции препятствия. Иными словами, если какая-либо дхарма, будучи причинно-обусловленной, должна возникнуть в индивидуальном потоке, то никакие другие дхармы не способны препятствовать этому возникновению. То, что не препятствует возникновению дхармы как элемента потока, и определяется как общая, т. е. неспецифицированная причина ее возникновения.

Сосуществующая причина (sahabhūhetu) — это дхармы, выступающие в функции взаимных следствий друг друга; этот вид причины призван объяснить, почему все причнно-обусловленные дхармы пребывают в состоянии взаимного опосредования, подобно сознанию и явлениям сознания или четырем великим элементам.

Любая дхарма, отмечает Васубандху в *карике 51*, которая выступает в функции сосуществующей причины, должна быть определена как сосуще-

ствующая, однако не все дхармы, имеющие такое определение, есть одновременно и сосуществующие причины. Это объясняется различием созревания кармических следствий и естественного вытекания результатов. При наличии сосуществующих дхарм просматривается такая закономерность: если есть одна из них, то актуальны и все остальные, объединенные взаимообусловливанием, а при отсутствии одной из них отсутствуют и все прочие. Иными словами, сосуществующие дхармы, выступающие в функции взаимной причины, представляют собой некоторые устойчивые кластеры, «пучки» мгновенных элементарных состояний. Важно подчеркнуть, что сосуществование подобных кластеров не обязательно исчерпывается наличием только одной — сосуществующей, или взаимной, причины, но эта причина действует в таких кластерах с необходимостью.

В *карике 52* Васубандху определяет однородную причину (sabhāgahetu) как наличие причинно-следственной связи между сходными дхармами, т. е. каждый предшествующий элемент индивидуального психофизического потока выступает причиной следующего за ним во времени гомогенного элемента. Однородная причина объясняет, почему «кванты» психического (т. е. актуальная связь одной дхармы с одним моментом времени) при условии их качественной гомогенности предстают как пролонгированное, развернутое во времени — непрерывное — состояние, или иначе — как непрерывность эмбрионального развития, при котором каждое последующее состояние плода есть причинно-следственная реализация его предыдущего состояния.

Васубандху отмечает в этой связи, что однородная причина действует и во внешнем мире — в органической природе.

Возникает, однако, вопрос об определении пределов однородности: все ли сходные между собой дхармы выступают в функции однородной причины? В этой функции могут выступать только те дхармы, которые относятся к одному и тому же виду и к одной и той же сфере, что в оригинале выражено как svanikāyabhūvaḥ. Здесь выделяется пять категорий дхарм — в зависимости от того, каким способом происходит их устранение из индивидуального потока в процессе достижения просветления (посредством ли ви́дения каждой из четырех Благородных истин или посредством йогической практики изменения состояний сознания). Сферы же существования — это чувственный мир и восемь сфер йогического сосредоточения мира форм и мира не-форм.

Соответственно этому те дхармы, что могут быть нейтрализованы посредством ви́дения Благородных истин, есть однородная причина дхарм, подлежащих устранению именно таким, а не иным способом. По аналогии рассматриваются в функции однородной причины и дхармы, устраняемые только посредством йогической практики изменения состояний сознания.

Относительно дхарм, принадлежащих к определенным сферам существования, действует правило строгой гомогенности. Дхармы, принадлежащие к конкретной сфере существования, например, к чувственному миру, могут выступать в функции однородной причины только при возникновении дхарм данной, а не другой сферы. Эта закономерность действует применительно к дхармам с притоком аффектов.

Что касается временнóго аспекта однородной причинно-следственной связи между дхармами, то Васубандху указывает на необратимость ее во времени: будущие дхармы никогда не выступают однородной причиной прошлых дхарм. Иными словами, психика, как и время, необратима и однонаправленна.

Дхармы, образующие Истину пути, не принадлежат по своей природе ни к одной из сфер существования, поскольку эти дхармы не подвержены аффективным влечениям. Именно поэтому дхармы, образующие Истину пути, есть однородная причина тех дхарм, посредством которых и реализуется путь на каждой из последующих ступеней. Однако однородной причиной равных и более высоких дхарм могут выступать не только те из них, которые образуют Истину пути. В качестве такой однородной причины могут функционировать и мирские дхармы, обретаемые благодаря усилию, т. е. те, которые возникают в процессе слушания Учения, размышления над услышанным, а также в практике йогического сосредоточения. В *карике 53* Васубандху передает эту мысль формулой śrutacintābhāvanāmāyāḥ. Дхармы, возникающие благодаря усилию, — это абхидхарма в относительном смысле, т. е. загрязненная аффектами мудрость, актуализация которой обусловлена слушанием Учения, размышлением и йогическим сосредоточением. Мирские дхармы, образующие эту мудрость, служат однородной причиной равных себе или более высоких дхарм, но никогда — более низких. Далее Васубандху постадийно рассматривает дхармы, обретаемые в процессе реализации пути с точки зрения их функционирования в роли гомогенной причины для актуализации более высоких дхарм. Затем он показывает реализацию гомогенной причинности относительно тех же самых дхарм по шкале слабые — слабые, слабые — средние и т. д., т. е. по степени интенсивности прилагаемого усилия, затраченного при их обретении, если они благие (или при устранении неблагих дхарм).

В этой же карике Васубандху дает определение связующей причины (saṃprayuktakahetu), которая обусловливает причинно-следственной связью сознание и явления сознания, обладающие общим субстратом (samāśrayāḥ). Под общим субстратом понимается тот момент времени, в течение которого осуществляется чувственное восприятие, осознавание этого восприятия и реализующейся чувственности (приятное — неприятное — нейтральное) и прочих явлений сознания, «опирающихся» на этот же

конкретный момент времени. То же самое толкование «субстрата» (временного момента) справедливо и применительно к функционированию любой другой индрии. То, что есть связующая причина, есть также и причина сосуществующая — в смысле взаимного следствия относительно сознания и явлений сознания.

В *карике 54* дается анализ универсальной причины и причины созревания кармического следствия. Универсальная причина определяется как sarvatraga, т. е. распространяющаяся повсюду, всепроникающая. Это загрязненные дхармы соответствующей сферы существования, дхармы, присваиваемые страстными, аффективными влечениями, которые, в свою очередь, служат причиной последующих загрязненных дхарм. Их природа анализируется Васубандху отдельно — в специальном разделе «Энциклопедии Абхидхармы», посвященном аффективным предрасположенностям в психике. Универсальные дхармы ответственны за тот повсеместно распространенный эгоцентрированный тип личности и образ мышления (пребывающий под прессом аффектов), который и препятствует усмотрению истинной природы реальности и обретению установки на просветление.

Универсальные дхармы определяются также и как общая причина всех дхарм с притоком аффектов, т. е. они не препятствуют возникновению загрязненных дхарм, но в то же время они не выступают в функции однородной причины, поскольку обусловливают возникновение аффектов не только гомогенной им самим природы, но и негомогенной, т. е. аффектов других категорий.

Причина созревания кармического следствия (vipākahetu), по Васубандху, — неблагие дхармы и благие, но с притоком аффектов, ибо их сущность — «принесение плода», т. е. они по своей природе обладают свойством порождать кармическое следствие. Дхармы без притока аффектов не подвластны влечениям, не связаны ни с чувственным миром, ни с другими сферами существования. Все прочие дхармы подвержены аффективным влечениям («их захлестывает жажда») и связаны с определенными сферами существования, а именно эти два их свойства и обусловливают созревание кармического следствия.

Созревание кармического следствия — это плод, который не похож на свою причину (visadṛšaḥ pāka). Позиция вайбхашиков выражается в признании того факта, что созревание кармического следствия имеет два аспекта: проявление результата действия (как некоторое состояние) и процессуальное достижение того момента, когда происходит качественное преобразование (речь идет о становлении спелым — vipacyate). Саутрантики не принимают данного толкования, поскольку для них созревание кармического следствия связано с представлением о своеобразном качественном скачке, который маркирует собой специфическое состояние реали-

зованного следствия в развитии индивидуального потока состояний. Они подчеркивают то обстоятельство, что подобная спецификация следствия относительно причины характерна именно для шестого вида причинности — причины созревания кармического следствия, но не для сосуществующей и связующей причин. Кроме этого отличия, согласно саутрантикам, причина созревания кармического следствия — это единственная из шести видов причин, имеющая конечный результат, пять прочих поддерживают круговорот сансары. А это, в свою очередь, означает, что для саутрантиков первостепенно важен тот момент, который и знаменует собой качественный скачок — реализацию созревшего — кармического следствия.

Далее Васубандху указывает на характер кармического следствия в связи со сферами существования. Затем он отмечает, что источники сознания могут возникать как созревание кармического следствия определенных действий. Говоря о временно́м аспекте созревания кармического следствия, он подчеркивает, что созревание результата того действия, которое длится одно мгновение, охватывает множество временны́х моментов, где непосредственно предшествующее обусловливает и «притягивает» каждый следующий момент в этом процессе.

В *карике 55* дается лаконичная формулировка временно́й закономерности, которая существует в действии причин. Так, универсальная и однородная причины могут быть прошлыми и настоящими. Сосуществующая, связующая и причина созревания кармического следствия действуют во всех трех формах времени. Не обусловлена временем и общая причина, не препятствующая возникновению дхарм. На этом собственно рассмотрение причин завершается, и Васубандху переходит к анализу их следствий, чему и посвящены *карики 55 — 60*.

Следствие, как и причина, суть причинно-обусловленные дхармы и прекращение посредством знания. Но если каноническая традиция, на которую опирается Васубандху, признает прекращение посредством знания «плодом» (phala), т. е. следствием, не означает ли это, что абсолютные дхармы, к которым и относится прекращение посредством знания, включены в причинно-следственную цепь? Однако по определению у абсолютных дхарм нет свойства выступать в функции ни одной из шести видов причин и ни одного из пяти видов следствий.

Прекращение посредством знания, определяемое как разъединение с неблагими дхармами, есть плод Пути. Но это плод особый: реализация Пути приводит к возникновению не связанной с сознанием дхармы «обладание», которая и включает в состав индивидуального дхармического набора абсолютную дхарму «прекращение посредством знания». В этом смысле Путь не причина разъединения с неблагими дхармами, но само это разъединение — такое следствие Пути, которое подобно конеч-

ной точке путешествия, совершаемого в повозке; ведь не было бы повозки как причины достижения (prāpaka), путник не добрался бы до цели своего путешествия. Причинно-необусловленные, абсолютные дхармы независимы от формы времени и не способны «ни присваивать плод, ни отдавать его», т. е. они ни следствия, ни условия возникновения чего-либо.

Вайбхашики, определяя прекращение посредством знания как разъединение с неблагими дхармами, утверждали, что это — реальная сущность, природа которой доступна лишь благородным буддийским личностям, практически реализовавшим это состояние. Саутрантики же придерживались той позиции, что все абсолютные (акаша и два прекращения) не суть реальные сущности — в отличие от материи, чувствительности и других групп, исключая дхармы, не связанные с сознанием (группа формирующих факторов). Так, акаша для них лишь пустое пространство, «отсутствие осязаемого». Прекращение посредством знания — это блокада уже имеющихся аффективных предрасположенностей и невозникновения новых, т. е. блокада, которая достигается различающим постижением природы дхарм. Прекращение «не посредством знания» — это блокада аффективных предрасположенностей или невозникновение дхарм вследствие неполноты условий, необходимых для возникновения (например, преждевременная смерть как препятствие к возникновению будущих дхарм).

В связи с этим важнейшим различием во взглядах вайбхашиков и саутрантиков на онтологический статус абсолютных дхарм Васубандху ссылается на обширную догматическую дискуссию, основная проблема которой состоит в толковании определения нирваны как невозникновения страдания. Что такое это невозникновение — отсутствие как негация или реальная сущность, прекращающая поток причинно-обусловленных дхарм? Абсолютные дхармы есть avastuka (не обладающие предметной реальностью); согласно воззрениям вайбхашиков, к дхармам savastuka (обладающие предметной реальностью) относятся только те, что подчиняются закону причинности. Таким образом, быть в качестве avastuka отнюдь не означает нереальности, avastuka — всего лишь синоним необусловленности, абсолютного. На этой точке дискуссия и завершается.

Какие же типы следствий соответствуют каждой из шести видов причин, действующих в сфере психического?

Созревание кармического следствия — это плод последней, шестой причины. Причина может быть благой (т. е. она — благие дхармы с притоком аффектов), а может быть и неблагой, но следствие всегда кармически неопределенное; иными словами, по шкале «благое — неблагое» такой плод всегда отличен от породившей его причины. Плод первой (общей) причины определяется как господствующий, доминирующий

(adhipataṃ phalam), это всеобщее, тотально обусловливающее отношение, в котором пребывают все дхармы по отношению к любой вновь возникающей (отношение непрепятствия возникновению). Плод общей причины следует толковать как доминирующий еще и потому, что непрепятствие к возникновению новых дхарм есть базовое условие формирования установки на просветление — этот вывод можно сделать из разъясняющих примеров, приводимых Васубандху.

Однородная и универсальная причины порождают естественно-вытекающие следствия (niṣyanda phalam), т. е. некоторый автоматически достигаемый результат, подобный своим причинам. Этот результат определяется как человеческая деятельность (puruṣakāraphalam), ибо действие той или иной дхармы подобно деятельности человека.

Название «плод созревания» — это неопределенная дхарма, принадлежащая живому существу, но возникшая из определенного действия (определенного относительно созревания благих или неблагих следствий). Например, состояние сознания, творящее магические объекты (nirmāṇacitta), — кармически неопределенное; будучи принадлежащим живому существу, оно порождается вполне определенным действием (йогическим сосредоточением). Однако, возникая непосредственно из йогического сосредоточения, nirmāṇacitta — не плод созревания, ибо созревание предполагает отставленность во времени и принадлежность к той же самой сфере, что и действие, выступающее причиной созревания.

Естественно-вытекающий результат сходен со своей причиной. Плод однородной причины имеет своей причиной также и причину универсальную. Но здесь допустимо говорить и о четырех альтернативах: однородная причина может и не выступать в функции причины универсальной; универсальная причина может не обладать свойством однородного причинения; универсальная причина выступает и как однородная причина; но есть и такой случай, когда дхарма — ни универсальная, ни однородная причина: благие дхармы никогда не выступают в функции причины неблагих дхарм.

Концепция причин (hetu), условий (pratyaya) и плодов (phala) интересна прежде всего тем, что посредством этой концепции абхидхармисты объясняют взаимоотношения между дхармами как синхронно, одномоментно, так и во временно́й последовательности. Если понимать дхармы в качестве элементарных состояний, актуализирующихся в предельно минимальную единицу времени (момент), то, естественно, возникает вопрос о динамической организации потока таких состояний, включающего синхронно материальные дхармы, сознание и явления сознания, дхармы, с сознанием не связанные. Здесь появляется и другая, замыкающаяся непосредственно на буддийскую религиозную доктрину, проблема: благодаря каким внутрипсихическим закономерностям может быть реализован Путь, т. е. в силу чего деятельность причинно-обусловленных дхарм мо-

жет привести к исчерпанию причинно-следственного потенциала психики, к прекращению развертывания потока?

Шесть причинно-следственных отношений, выделяемых Васубандху, — это отношения, в которые вступают элементы психофизического потока, по типу «если есть это, значит, было или есть то». Нелишне будет здесь отметить, что эти объяснения не что иное, как сами дхармы, а их последовательность или взаимообусловливающий характер известны из опыта тех буддийских благородных личностей, которые обрели способность различения дхарм, т. е. постигли феноменальные закономерности как они есть в реальности. О. О. Розенберг предлагал в свое время отказаться в русском переводе терминов hetu, pratyaya, phala от жесткой их передачи — «причина», «условие», «следствие» и предпочитал говорить об «обусловливающей» (hetu), «обусловленном» (phala), «относящемся» (pratyaya). Однако поскольку в санскритском оригинале речь идет все-таки о специфических видах причинности — причинности внутрипсихической, нет, на наш взгляд, достаточного основания, чтобы в русском переводе терминологически размыть эту концепцию.

Дхарма, рассматривающаяся как следствие, плод (phala), — это такой элемент потока, который актуализируется лишь в связи с какой-либо другой сопряженной с первой дхармой отношением причинности синхронного характера или после появления определенной предшествующей («если есть то, есть и это» или «если было то, стало это»). Таким образом, общая причина (kāraṇahetu), которая «не препятствует» возникновению любой другой дхармы, кроме уже возникшей, объясняет нам не только «органическую связь всех дхарм, входящих в один и тот же поток сознательной жизни» [Розенберг, 1991, с. 162], но и указывает на принципиальную связь каждой возникшей дхармы с тем предельно минимальным моментом времени, в течение которого она реализуется. Все дхармы не служат препятствием для какой-либо актуализирующейся в данный момент, но она сама для себя есть препятствие, т. е. в один и тот же момент не могут возникнуть две и более одинаковых дхарм.

Что означает тот факт, что все дхармы не препятствуют возникновению любой другой? В составе потока есть те, что пребывают с этой возникающей дхармой в активной последовательной связи, и те, что с необходимостью актуализируются вместе с ней, но в то же время в обоих данных случаях они «не препятствуют» ее возникновению. Именно поэтому, говорит Васубандху в автокомментарии к *карике 61*, «не существует [ни одной] дхармы, которая была бы порождена лишь единственной причиной, поскольку каждая дхарма неизменно связана [по меньшей мере с двумя причинами] — общей и сосуществующей». В этом контексте только и следует, на наш взгляд, понимать определение общей причины как доминирующей в потоке психофизической жизни.

На фоне действия общей причины разворачиваются и остальные пять типов феноменальных причинно-следственных связей. В отношении феноменального неизбежного сосуществования (sahabhūhetu) пребывают четыре великих элемента (земля, вода, огонь и ветер), обусловливающих возникновение и функционирование физиологического аспекта психики; четыре общих признака, т. е. те дхармы, не связанные с сознанием, которые обусловливают динамику протекания психофизической жизни; сознание и явления сознания. Однако эта последняя связь имеет и другую спецификацию — saṃprayuktahetu.

Отношение однородного, гомогенного причинения (sabhāgahetu), подробно рассмотренного выше, важно еще и тем, что гомогенность оценивается по шкале «благое — неблагое — неопределенное», поскольку в перспективе реализации Пути каждая из трех видов однородности обусловливает возникновение соответствующих дхарм в своей сфере существования. В рамках этой гомогенности отдельно выделяется универсальное отношение sarvatragahetu, фиксирующее появление дхарм с притоком аффектов. Именно этот тип причинности имеет особое значение в процессе психотехнической практики — он подлежит устранению, в противном случае аффекты с неизбежностью «притекают» к дхармам, «загрязняя их».

Созревание кармического следствия (vipākahetu), как мы показывали выше, фиксирует появление неоднородных дхарм. Этот тип причинности в перспективе реализации Пути объясняет способность благих и неблагих дхарм порождать дхармы нейтральные, неопределенные.

Знание природы психической реальности — не причина прекращения потока причинно-следственных дхарм (определяемого как разъединение с неблагими дхармами), знание тождественно «чистому сознанию» архата, т. е. оно подобно «солнцу» (Васубандху), в присутствии которого человеческий глаз уже не способен видеть звезды. Знание — причина того, что дхармы с притоком аффектов не возникают, но знание — не причина абсолютной дхармы «прекращение». Первые чистые дхармы, т. е. не загрязненные притоком аффектов, рождаются благодаря общей причине, сосуществующей и соединенной (или «связующей»).

Определение и анализ условий (pratyaya) даются в *кариках 61 — 73* и завершают собой *Индрия-нирдешу*.

Васубандху вводит представление о четырех типах условий: причинное условие (hetvākhyaḥ), непосредственное условие (samanantara), условие как объект (ālambanapratyaya) и доминирующее условие (adhipati). Причинное условие — это детерминирующее динамику и синхронное «качество» потока дхарм действие пяти причин, исключая общую причину, оно включает те дхармы, которые в той либо иной совокупности выступают в активной причиняющей роли, а не в функции непрепятствования (общая причина). Непосредственное условие — это сознание и яв-

ления сознания, имеющие однозначную упорядоченность: из сознания (и сопровождающих его явлений сознания) чувственного мира возникает только один вид сознания: нельзя одновременно пребывать и в сознании чувственного мира, и в сознании, свойственном миру форм. Но здесь следует иметь в виду, подчеркивает Васубандху, что только полный набор дхарм служит непосредственным условием возникновения следующего за ним полного набора дхарм. В *карике 62* разъясняется, что материальные дхармы и дхармы, образующие группу формирующих факторов, не имеют непосредственного условия, так как лишены свойственной сознанию однозначной упорядоченности. Иными словами, непосредственное условие содержит в себе идею неизменной последовательности.

Последнее моментальное состояние сознания архата при вхождении в нирвану не относится к типу непосредственных условий, поскольку не возникает последующего акта осознавания. Таким образом, непосредственное условие определяется деятельностью. Но здесь возникает вопрос: если непосредственное условие — это дхармы, образующие определенное состояние сознания, то не суть ли эти дхармы одновременно и именно то состояние сознания, которое непосредственно следует за предыдущим?

Васубандху в ответе на данный вопрос указывает на четыре альтернативы: то состояние сознания, которое индивид обретает при выходе из бессознательного сосредоточения, выступает непосредственным условием, это же нужно сказать и о втором и последующих моментах данного сосредоточения. Вторая альтернатива отрицательная — это «возникновение» и другие общие свойства первого момента бессознательного сосредоточения, а также все явления сознания, характерные для того состояния, в котором сознание как таковое присутствует. Они, хотя и следуют непосредственно за сознанием, не относятся к типу непосредственных условий. Третья альтернатива — первый момент сосредоточения и все состояния, в которых присутствует сознание, имеют в качестве непосредственного своего условия предшествующее состояние сознания. Четвертая — «возникновение» и прочие общие свойства второго и последующих моментов сосредоточения, а также сознания при выходе из сосредоточения не следуют ни за каким состоянием сознания и, значит, не являются непосредственно обусловленными.

Условие как объект — это все дхармы как причинно-обусловленные, так и абсолютные, хотя их функционирование в этом качестве имеет свои особенности. Быть условием в качестве объекта вовсе не означает обязательно осознаваться. Например, цвет-форма — это дхарма, которая пребывает объектом зрительного восприятия и осознания даже в том случае, когда воспринимающий ее субъект не осознает данные этого восприятия. Отметим, что речь здесь идет только об интеллектуальном, генерализованном объекте (ālambana). Иными словами, все то, что в принципе подлежит осознаванию, имеет свойство обусловливать сознание как его объект.

Сознание и явления сознания обусловлены с необходимостью тремя факторами: источником сознания, содержанием акта осознавания (в этом смысле «содержание» — это всегда «реальная сущность», dravya) и тем моментом времени, в течение которого акт осознавания осуществляется. В оригинале эта идея формулируется как āyatanadravya kṣaṇaniyama. Точно так же сознание и явления сознания обусловлены своей опорой (āšraya) — например, зрительное сознание неизбежно обусловлено той индрией, на деятельность которой это сознание и опирается (т. е. зрительной способностью). Относительно временнóго протекания процесса осознавания, отмечает Васубандху, прошлое, настоящее и будущее сознание также всегда обусловлено со стороны āšraya.

Доминирующее условие — это обусловливающее действие общей причины, что было рассмотрено выше. Здесь приведем лишь ключевое высказывание Васубандху: «Каждая дхарма имеет доминирующим условием все причинно-обусловленные дхармы, кроме себя самой».

Завершает общую характеристику условий автор «Энциклопедии Абхидхармы» указанием на тот факт, что есть дхармы, которые не могут быть отнесены ни к одному из четырех типов условий. Так, каждая из дхарм в аспекте ее определения как самобытия (svabhāva) не может быть рассмотрена в качестве условия себя самой. Кроме того, абсолютная дхарма не выступает условием другой абсолютной дхармы; причинно-обусловленная дхарма также не рассматривается как условие дхармы абсолютной. Таким образом, действие условий распространяется не на все дхармы.

В *карике 63* рассматривается вопрос относительно временнóй формы дхарм, на которые распространяется действие условий. Здесь прежде всего выделяется причинное условие, поскольку включенные в него пять видов причин (кроме общей) действуют либо во временнóй последовательности, либо синхронно со своим следствием.

Две причины — сосуществующая и связующая — действуют на актуальную дхарму, именуемую «погибающая», поскольку, пребывая в данный момент времени (kṣaṇa), эта дхарма имеет тенденцию к исчезновению. Воздействие этих причин распространяется также на их плод, т. е. результат, — дхарму, возникающую одновременно с ними.

Три причины — однородная, универсальная и причина созревания кармического следствия — действуют на будущую дхарму, именуемую «возникающая», так как проявилась тенденция к ее возникновению.

Два других условия — непосредственное и условие как объект — действуют в порядке, обратном тому, который выявлен применительно к развертыванию причинного условия. Так, непосредственное условие действует на возникающую дхарму, поскольку те дхармы, которые и образуют непосредственное условие, как бы уступают место будущей дхарме, обусловленной их предшествующим существованием.

Условие как объект действует на «погибающую», настоящую дхарму, поскольку именно дхармы, образующие условие как объект, осознаются актуальным сознанием (и явлениями сознания). Иными словами, дхармы выступают объектом сознавания в настоящем, а не в прошлом или будущем сознании.

Что же касается доминирующего условия, то его действие распространяется на дхармы во всех формах времени.

Определив условия относительно временнóго протекания их действий, Васубандху в *карике 64* анализирует вопрос: какими же из условий порождается та либо иная дхарма?

Сознание и явления сознания порождаются под влиянием всех четырех типов условий. Причинное условие состоит в том, что в их порождении участвуют пять причин. Непосредственное условие возникновения сознания и явлений сознания — это нераздельные во временнóм интервале предшествующие сознание и явления сознания. Условия как объект включают пять видов чувственных объектов, обусловливающих возникновение пяти соответствующих видов чувственного сознания, и все дхармы как объект ментального сознания. Доминирующее условие обнаруживает свое действие здесь в том, что оно, не препятствуя возникновению всех других дхарм, препятствует возникновению двух и более дхарм сознания и явлений сознания, относящихся к одному и тому же виду.

Два типа сосредоточения — сосредоточение остановки сознания и бессознательное сосредоточение, — будучи дхармами, не связанными с сознанием, порождаются тремя типами условий. Поскольку обе эти дхармы не есть сознание или явления сознания, на них не распространяется действие условия как объекта. Причинное условие действует на возникновение этих дхарм посредством двух причин — сосуществующей и однородной. Сосуществующая причина — это дхармы — общие свойства всего причинно-обусловленного (возникновения и т. д.). Однородную причину образуют возникшие ранее благие дхармы, относящиеся к тому же уровню, что и сосредоточение. Непосредственное условие — это состояние сознания при вхождении в сосредоточение и сопровождающие его явления сознания. Доминирующее условие действует так же, как и в предыдущем случае.

Что же касается всех других дхарм, не связанных с сознанием, и дхарм материальных, то они порождаются двумя условиями — причинным и доминирующим.

После рассмотрения этой проблемы автор «Энциклопедии Абхидхармы» включает в анализ условий вопрос общефилософского характера, чрезвычайно важный для понимания мировоззренческой направленности буддизма и его отличия от брахманизма. Это вопрос о несотворенности мира Ишварой — вселенским зодчим брахманистских религиозно-философских систем.

Все существующее, говорит Васубандху, порождается благодаря условиям, а в мире нет ничего, что имело бы в качестве своей причины Бога-творца (Ишвару), абсолютное сознание (Пурушу), первоматерию (Прадхану) или что-либо еще, что можно умозрительно выдвинуть на роль творящей причины Вселенной. Развивая эту общебуддийскую точку зрения в автокомментарии к *карике 64* и *карике 65*, Васубандху приводит аргументацию в форме диалога с ишваравадином, т. е. ученым брахманом, стоящим на креационистской позиции (Вселенная сотворена Ишварой).

Если допустить,что возникновение Вселенной имеет только одну причину — Бога-творца, то это возникновение было бы одномоментным актом; вместе с тем известно, что это не одномоментный акт, а последовательный процесс. На основании аргумента Васубандху, не опровергаемого гипотетическим оппонентом, можно сделать вывод, что и буддисты и брахманисты были согласны относительно последовательного характера возникновения мира. Оппонент, не опровергая этого положения, выдвигает идею относительно того, что сама последовательность возникновения есть желание Ишвары, что Ишвара своим волением регламентирует временную упорядоченность 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 считать их единой причиной. Во-вторых, чтобы Ишвару можно было признать в качестве первопричины сотворения мира, эти качественно различные желания должны существовать одновременно и быть тождественны Ишваре.

Если же допустить, что желания Ишвары не одновременны и в них учтены другие причины, как считает ишваравадин, то возникает ошибка дурной бесконечности (зависимость от других причин).

Если же предположить, что цепь причин непрерывна, то утрачивается сама идея Бога-творца — Вселенная брахманистов логически преобразуется в этом случае в буддийское представление о безначальном круге сансары.

При допущении одновременности желаний Ишвары и неодновременности, процессуальности актов вселенского зодчества, происходящих в соответствии с этими желаниями, выявляется принципиальная абсурдность самого такого допущения. Следовательно, Ишвара не может быть творцом Вселенной, так как не может выступать в качестве единственной причины процессов возникновения и разрушения, растянутых во времени.

Затем Васубандху разбивает и телеологический аргумент креационизма, останавливаясь на цели вселенского зодчества Ишвары. Коль скоро Ишваре ради собственного удовлетворения необходимо предпринять столь огромные усилия, то он не господин Вселенной и хозяин своего

удовлетворения (быть Богом ведь и означает пребывание в благом довольстве). Если же Ишвара находит удовлетворение, сотворив живые существа, которые подвергаются неисчислимым страданиям в адской форме существования, то такое божество достойно лишь сарказма. Вера в то, что Ишвара есть Бог-творец, — это, по мнению Васубандху, не более чем выражение религиозного фанатизма, безграничной преданности, которая не имеет под собой логического основания.

Тем самым Васубандху полагает доказанным, что единственной причины мира не существует. Лишь действия живого существа приводят к его новому рождению в той либо иной сфере Вселенной. Не обладая просветленным разумом, живые существа «пожинают плоды своей деятельности», ошибочно усматривая в качестве их причины Ишвару.

В *карике 65* автор «Энциклопедии Абхидхармы» обращается к конструктивному аспекту этой же проблемы, разъясняя, каким образом великие элементы могут выступать причинным условием возникновения других великих элементов.

Великие элементы выступают как однородная и сосуществующая причина актуализации других великих элементов; они являются причиной производных форм материи в пяти отношениях: порождение, опора, сохранение состояния, поддержка и развитие. Под производными формами материи здесь понимаются живые существа в их телесности.

Так, производные формы материи порождаются великими элементами земли, воды, огня и ветра как своей порождающей причиной.

Однажды возникнув, производные формы материи полностью генетически зависят от своих первичных конституент — великих элементов как опорной причины.

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

Великие элементы обусловливают непрерывность качества производных форм материи, т. е. «сохраняют состояние» как причину сохранения.

Кроме того, производные формы материи предстают друг для друга в функции сосуществующей причины, однородной причины и причины созревания кармического следствия. Общая причина продолжает действовать, но специально не выделяется. Как сосуществующая причина телесная и вербальная деятельность есть производная форма материи, возникающая вслед за сознанием. Как однородная причина выступают все возникшие ранее производные формы материи 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 со-

зревание великих элементов как кармических следствий обусловлено телесной и вербальной деятельностью живых существ. Такой подход абхидхармистов, разумеется, полностью исключал идею божественного творения.

Последняя проблема, затронутая Васубандху в *Индрия-нирдеше*, касается более детального анализа сознания и явлений сознания в функции непосредственно предшествующего условия. В *кариках 66 — 73* рассматривается последовательность возникновения тех либо иных состояний сознания. В *карике 66* представлены двенадцать типов сознания и общее правило, определяющее эту типологию.

Базовые состояния сознания соотнесены с тремя сферами психокосма: чувственным миром, миром форм и миром не-форм. В чувственном мире возникают четыре базовых состояния сознания: благое, неблагое, затемненное-неопределенное и незатемненное-неопределенное. В мире форм и мире не-форм неблагое состояние сознания отсутствует, и, таким образом, в этих сферах возникают только благое, затемненно-неопределенное, незатемненно-неопределенное состояния сознания. Абхидхармисты говорят о десяти типах сознания, соотнесенных со сферами существования в соответствии с изложенной выше закономерностью. Следует подчеркнуть, что это именно десять различных типов, поскольку, например, благое состояние чувственного мира имеет типологическое отличие от благого состояния сознания мира форм и т. д. Эти десять типов сознания, десять его базовых состояний соотнесены со сферами существования положительно, но есть еще два состояния сознания, соотносимые с психокосмическими сферами отрицательно, — эти состояния сознания не присущи сами по себе ни одной из трех сфер. Речь идет о двух типах чистого сознания — состоянии сознания того, кто пребывает в процессе обучения, и состоянии сознания архата, т. е. того, кто завершил обучение. Чистое сознание — это сознание без притока аффектов (anāsrava). Процесс обучения включает в себя добродетели (šīla), возделывание сознания (samādhi) и мудрость (prajñā). Асанга характеризует адепта этого уровня как того, кто, будучи рожден в чувственном мире, уже обрел благородное качество (āryadharma), но еще связан некоторыми аффективными путами [Asm., с. 158]. Архат же полностью свободен от аффектов, и в этом отношении его чистое сознание отлично от чистого сознания обучающегося. Таковы двенадцать типов сознания.

В *кариках 67 — 71* продемонстрирована закономерность обусловливающего действия двенадцати состояний сознания. Васубандху показывает, какие именно состояния сознания могут возникнуть непосредственно после уже возникших. Изложение строится в соотнесении со сферами существования, т. е. на основе вышеизложенной типологии. По-видимому, закономерность функционирования состояний сознания в качестве не-

посредственного условия принималась всеми абхидхармистами и не содержала каких-либо дискуссионных моментов, поскольку текст здесь не содержит элементов обсуждения.

Двенадцать типов сознания, отмечает Васубандху, могут, в свою очередь, быть рассмотрены более дробно — в силу того, во-первых, что благое сознание подразделяется на благое, обретенное в процессе практики, и благое-врожденное. Благое сознание, обретенное в процессе практики, обозначается термином prāyogika, т. е. то, что достигается посредством целенаправленного усилия. Яшомитра поясняет, что благое сознание типа prāyogika возникает благодаря слушанию Учителя (šrutamaya — обучение через слушание), размышлению (cintāmaya) и йогическому созерцанию [SAKV, с. 242].

Благое врожденное сознание (upapattilābhika) — это такое состояние сознания, которое получено при рождении. Формирующий фактор prāpti — обладание таким благим сознанием — возникает, как поясняет Яшомитра, уже в первый момент промежуточного существования, которое предшествует новому рождению с благим сознанием [SAKV, с. 242].

Во-вторых, в чувственном мире незатемненно-неопределенный тип сознания тоже подразделяется на четыре подтипа: порожденное созреванием кармического следствия; связанное с положением тела; связанное с профессиональными навыками, наконец, сознание, способное творить магические объекты.

Незатемненно-неопределенное состояние сознания, связанное с положением тела (airyāpathika), согласно Яшомитре, это то состояние сознания, которое возникает при таких четырех положениях человеческого тела, как движение, стояние на месте, сидение и лежание [SAKV, с. 242].

При соотнесенности двух подвидов благого сознания и четырех подвидов незатемненно-неопределенного с тремя сферами существования базовые двенадцать состояний сознания образуют более детальную типологию непосредственных условий, что рассматривается в *карике 72*.

В автокомментарии к этой карике Васубандху поднимает еще один вопрос — роль внимания в аспекте психической причинности. Он выясняет функцию внимания в последовательности смены состояний сознания. Яшомитра подчеркивает в своем разъяснении, что не опосредованное ничем возникновение одного состояния сознания после другого обусловлено актом внимания.

Васубандху выделяет три акта внимания: во-первых, это внимание, направленное на сущностное свойство (svalakṣaṇa); во-вторых, внимание, направленное на общее свойство (sāmānyalakṣaṇa). Эти два вида можно соответственно характеризовать как внимание к единичному и целостному. В-третьих, внимание, связанное с решимостью (adhimukti), которое

господствует при созерцании отвратительных объектов, безграничных форм, отсутствия форм и при других специфических процедурах йогической психотехники. Непосредственно после этих трех видов внимания и реализуется Благородный путь (здесь имеется в виду конкретизация четвертой Благородной истины). Справедливо и обратное: «...вследствие Пути [возникают] три вида внимания...» Васубандху приводит и другие точки зрения на соотношение внимания и Пути. Суть рассмотрения внимания в функции причины при возникновении состояний сознания сводится к тому, чтобы показать, что внимание — все его виды во всех сферах существования, исключая те виды, которые обретаются при рождении, — есть приложение направленного усилия, которое необходимо для реализации Пути.

В последней карике *Индрия-нирдеши* показана качественно-количественная закономерность актуализации новых состояний сознания. Завершается она перечислением тех условий, при которых обретаются качественно новые состояния сознания, не имевшиеся прежде: при рождении, йогическом сосредоточении, отрешенности, устранении аффектов, воссоздании корней благого (посредством истинного воззрения).

Необходимо отметить, что *карики 66 — 73* интересны еще и тем, что в них Васубандху, по сути дела, представляет три сферы существования (чувственный мир, мир форм и мир не-форм) в неизменной соотнесенности с состояниями индивидуального сознания. А это, в свою очередь, есть не что иное, как имплицитное определение Вселенной как психокосма. Неизменная соотнесенность состояний сознания с каким-либо из трех миров — существенное свойство сансары, круговорота бытия. Лишь направленное усилие позволяет живому существу обрести чистые состояния сознания и тем самым освободиться от этой неизменной соотнесенности, чреватой притоком аффектов, препятствующих истинному ви́дению природы реальности, и созреванием кармических следствий.

ПЕРЕВОД

Ом, поклонение Будде!

[В первом разделе Энциклопедии] были перечислены индрии[1]. Что же означает [слово] «индрия»? [Корень] id-i передает значение высшего господства, доминирования. То, что его осуществляет, называется «индрия». Отсюда индрия означает «орган», «доминанта», [то, что осуществляет высшее господство].

Каково же это высшее господство и по отношению к чему [оно осуществляется]?

1. Господство пяти [индрий][2] — в четырех отношениях.

Господство каждой из индрий — зрения, слуха и т. д. — в четырех отношениях: в отношении телесной красоты, ибо никто не хочет быть слепым и глухим; в отношении защиты тела, ибо, видя и слыша, [индивид] избегает грозящей ему опасности; в отношении производства зрительного и слухового восприятий и связанных с ними [явлений сознания]; и в отношении специфической деятельности — ви́дения цвето-форм и слышания звуков.

[Индрии] обоняния, вкуса и осязания [господствуют] в отношении телесной красоты, как [уже отмечалось] выше, поддержание жизнедеятельности, так как благодаря им происходит потребление пищи, производства обонятельного и прочих восприятий и связанных с ними [явлений сознания] и специфической деятельности — обоняния запахов, вкушения вкусов и осязания [всего] осязаемого.

Четырех — в двух[3] — так считают [вайбхашики].

Господством каждой из [четырех] индрий — женской, мужской, жизнеспособности и манаса (органа разума) — в двух отношениях.

Женская и мужская индрии господствуют при разделении живых существ [по полу]. Здесь живые существа различаются как мужчины и

женщины. Такое разделение живых существ обусловлено различием формы груди, фигуры, голоса, поведения [и т. д.].

Другие [учителя] полагают, [что мужская и женская индрии господствуют лишь] в отношении загрязнения и очищения[4] [сознания, но] не в отношении разделения живых существ [по полу]. Так, даже при отсутствии гениталий у обитателей мира форм существует известное различие, то есть их разделение [по полу] как живых существ, — таков подразумеваемый смысл [сказанного]. С другой стороны, у евнухов и гермафродитов, лишенных этих [органов] или обладающих дефектными [органами], не бывает ни [дхарм загрязнения, то есть] отсутствия самоконтроля, поступков, приносящих немедленный результат[5], отсечения благих корней[6], ни [дхарм очищения, то есть] самодисциплины, обретения плодов[7], бесстрастия.

[Господство] жизнеспособности [проявляется] в обеспечении непрерывности связи с родовым сходством[8] и поддержания самотождественности [живого существа][9].

Господство манаса, то есть индрии разума, — в обеспечении связи с новым рождением / существованием и управлении [поведением]. Что касается связи с новым рождением, то, как сказано [в сутре], «в этот момент у гандхарвы возникает одно из двух противоположных состояний сознания: сопровождаемое умиротворенностью и сопровождаемое отвращением»[10]. А относительно управления сказано: «Этот мир [живых существ] направляется сознанием»[11].

Что касается пяти индрий — удовольствия и прочих — и восьми — веры и т. д.[12], то [господство] этих

пяти и восьми — относительно загрязнения и очищения.

Соответственно господство пяти [индрий] — удовольствия и прочих — [проявляется] в загрязнении [потока сознания] вследствие их предрасположенности к страстному влечению и другим [аффектам], а [восьми индрий] — веры и т. д. — в очищении, ибо с их помощью [этот поток] очищается.

Другие [абхидхармисты] считают, что господство удовольствия и прочих [индрий] проявляется также и в очищении, [поскольку сказано в сутре]: «У того, кто испытывает чувство приятного, сознание становится сосредоточенным»[13].

Согласно вайбхашикам, вера может иметь своей причиной страдание, а шесть [индрий] — удовлетворение и другие — благоприятствуют отвержению [всего] мирского.

Некоторые[14], однако, говорят, что защита индивида обеспечивается отнюдь не индриями зрения и слуха, ибо, только осознав опасность, можно избежать ее. [Поэтому здесь] доминируют [зрительное и слуховое] восприятия. Кроме того, ви́дение цвета-формы или слышание

звуков не является [чем-то] отличным от сознания, что можно было бы рассматривать как отдельное «господство», присущее их специфической форме деятельности. Следовательно, их свойство быть доминантой не сводится к этому.

— Как в таком случае [его нужно понимать]?

2. Шесть суть индрии вследствие господства при восприятии своего собственного объекта[1], *а также всех [объектов].*

Господство пяти индрий, [то есть органов чувств,] — зрения и прочих — состоит в восприятии своего соответствующего объекта; господство манаса (органа разума) — в «схватывании» (постижении) всех объектов[2]. Вот почему каждый из этих шести есть индрия.

— Но разве при этом не господствуют также и объекты?

— Нет, не господствуют, ибо господство — это свойство высшего доминирования. Так, глаз (орган зрения) всецело господствует при восприятии цвета-формы, поскольку он является общей причиной[3] восприятия всех цветов-форм, и качество восприятия — слабость, отчетливость и прочее — зависит от его состояния, а не наоборот — от цвета-формы.

То же самое относится [и к остальным органам чувств], кончая органом разума и дхармами [как его объектами][4].

Женская и мужская индрии вследствие их господства [в определении] женской и мужской природы [отличны] от тела.

Две индрии — женская и мужская — классифицируются отдельно от [телесности, то есть] индрии осязания, не соответствуя цели [классификации по шести первым индриям]. Однако специфическая часть телесной структуры — половая — получает название женской и мужской индрий, поскольку они соответственно и господствуют в [определении] женской и мужской природы. Здесь женская природа (или женственность) проявляется в форме тела, голосе, поведении, склонностях. Именно это и представляет женскую природу. Мужественность, [в свою очередь, также находит отражение] в физической форме, голосе, поведении и склонностях, что и представляет мужскую природу.

3. Вследствие господствующего значения для сохранения длительности [человеческого] существования, [а также] для загрязнения и очищения жизнеспособность, чувства и пять [способностей] — вера и прочие — рассматриваются в качестве индрий.

Господство жизнеспособности обнаруживается в обеспечении длительности существования[1] [людей и прочих] живых существ, а чувств — в их

загрязнении. Так, в сутре сказано: «Страстное влечение находит подкрепление в чувстве удовольствия, отвращение — в страдании, а неведение — в чувстве безразличия».

Господство пяти [психических способностей], первая из которых — вера и прочие, проявляется в очищении. Так, благодаря им возникают препятствия для аффектов и облегчается вступление на [Благородный] путь[2]. Поэтому каждая из этих [доминант] рассматривается в качестве индрии.

4. Вследствие господства при достижении все более и более высоких [состояний], нирваны и т. д. [три способности] — познания [еще не познанного], глубинного знания и совершенного знания[1] — также [именуются] индриями.

Слово «также» употребляется здесь с целью показать, что каждая [из этих способностей] есть индрия, (или доминанта). Из них индрия, [то есть способность] познавать еще не познанное, господствует при обретении[2] глубинного знания. Способность глубинного знания, в свою очередь, [господствует] при достижении способности совершенного знания, а эта последняя — [при достижении] полной нирваны, ибо она не может быть обретена без полного освобождения сознания.

Слова «и т. д.» [вводятся] для того, чтобы указать на другой способ объяснения.

— Каков же другой способ?

— Способность познавать [еще не познанное] является доминирующей относительно устранения аффектов[3], которые должны быть устранены посредством ви́дения [Благородных истин]. Способность глубинного знания [доминирует] при подавлении аффектов, устраняемых посредством практики созерцания, а способность совершенного знания выступает доминантой при счастливом пребывании в видимом, [то есть настоящем][4] мире вследствие испытывания блаженства и радости при избавлении от аффектов.

— Если свойство быть индрией [определяется] господством, то к уже перечисленному следует добавить неведение и прочее, поскольку неведение и т. д. также доминируют по отношению к санскарам (формирующим факторам) и другим элементам причинно-зависимого возникновения[5]. Поэтому все они должны быть дополнительно отнесены к числу индрий. Точно так же речь и прочее. [Другими словами], речь, руки, ноги, анус и половой орган также должны быть включены в число индрий, поскольку они господствуют по отношению к речи, держанию, хождению, испражнению и наслаждению.

— Нет, в действительности [эти последние] не должны перечисляться дополнительно, так как определение индрии подразумевает [следующее]:

5. Опора сознания, различение, сохранение и загрязнение, подготовка и очищение — все это и есть индрия.

Здесь опора сознания — это шесть органов чувств, то есть шесть [внутренних] источников сознания как базовый субстрат[1] живого существа. Его различение по полу [происходит] благодаря женской и мужской индриям. Сохранение (поддержание существования) — благодаря жизнеспособности, а загрязнение — благодаря чувствованиям[2]. Его очищение предуготовляется пятью [способностями — веры и т. д.], а осуществление посредством трех [чистых способностей — познания еще не познанного и т. д.].

Поэтому неведение и прочее не могут рассматриваться[3] в качестве индрий.

6. Или же четырнадцать [первых индрий — это] опора вовлеченности [в круговорот бытия], ее возникновение, сохранение и наслаждение, а остальные индрии — [опора и прочее] отвержения.

Слово *или* вводится с целью отличить [иную] точку зрения. Другие [учителя] говорят, что шесть индрий — это опора вовлеченности [в круговорот бытия][1]. Женская и мужская индрии [ответственны] за ее возникновение, поскольку именно благодаря им они и возникают. Индрия жизнеспособности [обеспечивает ее] сохранение, ибо благодаря ей они сохраняются. Наслаждение, [то есть] опыт, — благодаря чувствованиям[2]. Следовательно, это и есть [первые] четырнадцать индрий[3].

Аналогичным образом остальные [восемь индрий ответственны] за отвержение круговорота бытия. Вера и прочие [индрии][4] суть опоры отвержения, или покоя. Способность познать еще не познанное есть [первое условие его] возникновения. Его сохранение [возможно] благодаря способности глубинного знания, а наслаждение — благодаря способности совершенного знания, [ибо эта индрия обеспечивает блаженство и радость при избавлении от аффектов]. Отсюда следует, что эти индрии именно таковы, а их порядок перечисления — тот, что был принят [в первом разделе Энциклопедии].

Что касается речи, то она не обладает свойством быть индрией по отношению к говорению, ибо овладение ею зависит от соответствующего обучения. Руки и ноги также [не являются индриями], [поскольку по своим функциям] они не отличаются от держания [предметов] и передвижения. Проявление их функций в следующий момент в другом месте[5] и получает название держания и передвижения. Так, например, у змей и иных [пресмыкающихся] нет рук и ног, но они способны удерживать [предметы] и передвигаться. Анус также не является индрией при очищении кишечника, так как субстанции, имеющие тяжесть, всегда падают в пустоту, а их вывод [из тела] производится ветром[6]. Половые органы

также не являются индриями относительно наслаждения, поскольку оно порождается женской и мужской индриями.

[При таком широком понимании индрий] к ним пришлось бы отнести, кроме того, горло, зубы, веки и суставы, осуществляющие свою деятельность при глотании, жевании, открывании и закрывании [глаз], сгибании и разгибании [членов тела], то есть все, что выступает функциональной причиной своего действия. Все это, однако, логически неприемлемо, [как и в случае] с речью и прочим в качестве индрий.

Таким образом, здесь было дано определение органов зрения и т. д. до мужской индрии включительно. Индрия жизнеспособности будет рассмотрена в числе [формирующих факторов], не связанных с сознанием[7]. Вера и другие индрии будут определены среди прочих явлений сознания. Сейчас следует перейти к рассмотрению индрии удовольствия и остальных — до способности познавать еще не познанное и т. д. включительно, что [автор] и делает.

7. *Неприятное телесное чувствование есть индрия страдания.*

Неприятное — это то, что причиняет вред, то есть страдание,

приятное — индрия удовольствия.

Индрия удовольствия — это приятное телесное чувствование. Приятным называется то, что воспринимается как полезное, благотворное, то есть приносящее удовольствие,

в третьей дхьяне оно же, будучи ментальным,
также есть индрия удовольствия.

Также и в третьей дхьяне[1], [то есть на третьей ступени йогического сосредоточения], оно же, это приятное чувствование, будучи ментальным[2], 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 чувствование, есть индрия удовлетворения. Однако в третьей дхьяне ввиду отрешенности от чувства радости это [ментальное чувствование] есть индрия удовольствия, но не удовлетворения, ибо радость есть прежде всего чувство восторга, полной удовлетворенности.

Неприятное ментальное [чувствование], наоборот,
есть [индрия] неудовлетворения; нейтральное же [ощущение]
есть [индрия] невозмутимости.

Нейтральным[1] называется чувствование, которое не является ни приятным, ни неприятным, то есть [оно не связано] ни с удовольствием, ни со страданием. Это и есть индрия невозмутимости (безразличия)[2].

— 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 чувствования, приятные и неприятные, возникают из понятийной концептуализации, [то есть образования понятий «дорогой», «ненавистный» и т. д.]. Телесные ощущения, напротив, порождаются чувственными объектами. Так же и у архатов[3], [которые отбросили сконструированные разумом представления о дорогом и ненавистном, но тем не менее испытывают физические чувства удовольствия и страдания][4]. Поэтому существует различие между индриями в зависимости от этих двух [видов чувств].

Но чувство безразличия возникает спонтанно, помимо понятийного конструирования, и таким образом ментальное и телесное [чувствования] образуют одну индрию. Приятное телесное чувствование воспринимается как полезное одним способом, а ментальное — другим. Точно так же и неприятное телесное чувствование причиняет вред одним способом, а ментальное — другим. Что касается чувствования безразличия, то подобным образом он не различается. Поэтому для индрии безразличия (невозмутимости) не существует телесного и ментального [модусов], так как понятийное конструирование[5] [в этом случае] отсутствует.

9. Девять [индрий] на пути знания, созерцания и «не-обучения»[1] [представляют] три [«чистые» индрии].

[Здесь имеются в виду] манас, [индрии] удовольствия, удовлетворения, невозмутимости и пять — вера и прочие[2]. Эти девять индрий [при классификации] по трем путям получают наименование трех [«чистых»] индрий[3], а именно: на пути знания[4] (то есть ви́дения Благородных истин) — индрия познания еще не познанного, на пути созерцания — индрия глубинного знания, на пути не-обучения (то есть на пути архата) — индрия совершенного знания.

— Почему [они так называются]?

— На пути знания [адепт] исполнен решимости познать то, что он еще не познал. На пути созерцания[5] нет ничего, что не было бы познано прежде, но [адепт] познает все это снова и снова, чтобы полностью устранить оставшиеся следы аффективности. На пути не-обучения [адепт] приходит к

абсолютному постижению познанного. Он становится Полностью постигшим познанное[6], то есть тем, кто обладает абсолютным постижением познанного. Или, [по другому толкованию], так называется Тот, непреходящее достоинство которого — содействовать распространению познанного[7], поскольку он обрел «знание уничтожения [аффектов]» и «знание [их] невозникновения»[8]. [Как сказано]: «Я полностью познал истину страдания, не осталось ничего, что должно быть еще познано»[9]. Доминанта такого индивида и есть индрия абсолютного постижения, или всесовершенного знания.

Объяснив внутреннюю сущность [этих индрий], далее следует рассмотреть их различные характеристики: какие из них — с притоком аффектов, какие — без притока и т. д.

Из числа перечисленных выше индрий — познания еще не познанного и остальных —

три — незагрязненные,

то есть без притока аффектов[10]; таков смысл [определения], ибо загрязнение есть метафорическое обозначение притока аффектов.

Физические [индрии], жизнеспособность и две [индрии] неприятного — с притоком аффектов.

Семь физических индрий, жизнеспособность и [две индрии] — страдания и неудовлетворения — неизменно с притоком аффектов. Физические индрии — это органы зрения, слуха, обоняния, вкуса, осязания, женская и мужская доминанты, поскольку они включены в группу материи[11].

Девять — двух видов.

Манас, чувства приятного, удовлетворения, невозмутимости и пять [индрий] — вера и прочие — эти девять индрий могут быть как с притоком аффектов, так и без притока.

Одни считают, что вера и прочие [индрии] — исключительно без притока аффектов, ибо Бхагаван сказал: «Тех, у кого полностью или частично отсутствуют пять этих индрий, я называю посторонними, обычными людьми»[12].

— Это высказывание не является демонстративным[13], поскольку здесь имеются в виду [индрии] без притока аффектов, и [Бхагаван] говорит о них в связи с тем [индивидом], который был определен как благородная личность[14].

Что касается обычных людей, то они — двух типов: те, кто находится внутри [буддийской традиции] и у которых корни благого не отсечены, и те, кто вне ее, у которых корни благого отсечены[15]. Слова [Бхагавана] «... Я называю посторонними, обычными людьми» как раз и имеют в виду этот [второй тип].

Кроме того, в сутре[16] сказано: «Люди рождались в мире [живых существ] и старели в этом мире, имея высокоразвитые индрии, средние индрии и слабые индрии», и так было всегда, когда еще не было приведено в движение колесо Дхармы[17]. И наконец, как сказал Бхагаван: «До тех пор, пока я не обрел истинного постижения того, как возникают эти пять индрий [— веры и прочего —] и как они исчезают, как они приносят наслаждение или несчастье и как они ведут к избавлению [от круговорота бытия], я не мог бы достичь освобождения от этого мира, который населяют боги и другие [существа]». Эти [слова] широко известны[18].

Подобного рода высказывания не относятся к дхармам без притока аффектов[19].

— Какие индрии являются плодом, [то есть следствием] созревания [кармы][20], какие — нет?

Безусловно, из числа упомянутых [индрий] только

10. Жизнеспособность есть плод созревания [кармы].

— Итак, когда архат или бхикшу[1] делает стабильными санскары[2], то есть факторы, формирующие продолжительность жизни, плодом созревания какого [действия] выступает его жизнеспособность?

— В шастре[3] сказано: «Каким образом он стабилизирует, то есть делает устойчивыми факторы, формирующие продолжительность жизни? — Архат, бхикшу, обретший сверхнормальные способности[4] и полное господство над своим сознанием, дав сангхе[5] или [отдельному] ее члену чашу для сбора подаяний, или одежду, или самые лучшие предметы, необходимые для поддержания монашеской жизнедеятельности, и, сконцентрировав сознание на продолжительности жизни, достигает четвертой дхьяны, которая определяется как крайний предел[6]. Выходя из этого сосредоточения, он вызывает в себе соответствующее состояние сознания и произносит слова: "Пусть то [действие], которое должно иметь своим плодом последующее наслаждение[7], [то есть опыт], принесет иной плод — увеличение продолжительности жизни". И то, что выступает для него как следствие, — [собственный] опыт, превращается в [иное] следствие — продолжительность жизни».

Согласно мнению других учителей, [продолжительность жизни архата] — это остаточное следствие [прошлой] кармы, которое актуализируется [в данной жизни]. Они говорят: «Остаток плода кармы, накопленной в прежней форме рождения, будучи поднятым силой сосредоточения, претворяется в опыте настоящей жизни».

— Каким образом [архат] отбрасывает санскары, то есть факторы, обусловливающие продолжительность жизни?

— Именно так, [как об этом было сказано в шастре]: «...принеся дары и сконцентрировав сознание... он достигает четвертой дхьяны, которая определяется как крайний предел... Пусть то [действие], которое должно

иметь своим плодом [соответствующую] продолжительность жизни, принесет иной плод — наслаждение, [то есть опыт]». И это у него так и происходит.

Достопочтенный Гшохака[8] говорит, однако: «Силою сосредоточения [архат] актуализирует в своем теле великие элементы мира форм[9], которые содействуют или препятствуют продолжительности жизни. И таким образом он либо стабилизирует санскары, обусловливающие продолжительность жизни, либо отбрасывает их».

Но возможно и такое [объяснение]. Архат, обладающий высокой энергией сосредоточения, подобен тем [йогинам], которые способны заблокировать импульс, порожденный прошлой деятельностью и определяющий продолжительность существования великих элементов, образующих [соответствующие] индрии[10], и придать им новый импульс, порожденный сосредоточением. В этом случае индрия жизнеспособности не является плодом созревания [прошлой кармы], в других случаях она — плод созревания.

Один вопрос порождает другой. — С какой целью [архаты] заставляют длиться санскары, обусловливающие продолжительность жизни?

— Для блага других [живых существ] или для сохранения Учения[11]. Они видят, что их собственная жизненная энергия близка к исчерпанию и нет никакого, кто был бы способен сохранить Учение.

— А с какой целью они отбрасывают [санскары]?

— Когда они видят, что их жизнь мало полезна для других или когда их тело одолевают болезни. Как сказано:

«Тот, кто был привержен воздержанию и достойно следовал путем [Дхармы], испытывает радость при исчерпании жизни, как если бы он избавился от болезни».

Далее следует прояснить, кто и где стабилизирует или отбрасывает санскары, определяющие продолжительность жизни.

На трех континентах, населенных людьми[12], архат — женщина или мужчина[13], — достигший окончательного освобождения и пребывающий в дхьяне, [которая известна] как крайний предел, [обладает такой способностью] благодаря силе йогического сосредоточения. Поток его индивидных дхарм не побуждается аффектами[14].

В сутре[15] сказано: «Бхагаван, придав стабильность санскарам жизнеспособности, отбрасывает санскары, формирующие продолжительность жизни». — Каково различие между этими [санскарами]?

Некоторые считают, что никакого. Как сказано [в канонической шастре][16]: «Что такое индрия жизнеспособности? — Это продолжительность жизни в трех сферах существования».

Другие же полагают, что санскары, формирующие продолжительность жизни, есть плод прошлой кармы, а санскары жизнеспособности — плод настоящей.

Согласно еще одной точке зрения, санскары, формирующие продолжительность жизни, есть то, что обеспечивает сохранение однородности потока дхарм индивида[17], а то, что продлевает ее еще на какое-то время, есть санскары жизнеспособности.

Множественное число употребляется потому, что происходит стабилизация или отбрасывание множества мгновенных состояний санскар продолжительности жизни или жизнеспособности, а не только одного мгновения. Другие, однако, говорят, [что множественное число употребляется] с целью показать, что нет такой единичной реальной сущности, как «продолжительность жизни», способной продлеваться еще на какое-то время. Среди множества санскар, называемых «продолжительность жизни», нет отдельно [единичной] сущности «продолжительность жизни», в противном случае [в сутре] санскары бы не упоминались — так считают [саутрантики][18].

— Далее, почему Бхагаван отбрасывает [или] стабилизирует санскары, формирующие продолжительность жизни?

— Он отбрасывает их, чтобы показать свое полное господство над смертью, а стабилизирует их, чтобы показать полное господство над жизнью. Именно на три месяца[19], не дольше, ибо не осталось ничего, что он должен был бы сделать для своих последователей. Либо же для того, чтобы подтвердить свое заявление: «Благодаря должному практикованию четырех основ сверхнормальных способностей[20] я мог бы пребывать на протяжении [любой] желаемой кальпы или оставшегося ее периода».

Вайбхашики говорят, что [Бхагаван делает это] в целях победы над Марой (духом зла) — индивидными группами и Марой-смертью. Под Древом просветления он уже торжествовал над Марой-аффектами и Марой-Девапутрой[21].

Поэтому [из первого вопроса] вполне естественно вытекал [второй].

Далее вновь начинается рассмотрение обсуждаемого предмета.

Двенадцать индрий — двух видов

— Какие двенадцать?

За исключением последних восьми и неудовлетворения.

Исключая восемь последних индрий — веру и прочие — и индрию неудовлетворения. Другие двенадцать — за исключением жизнеспособности — двух видов: созревание [кармического следствия][22] и не-созревание.

Семь индрий — орган зрения и прочие — не являются следствием созревания [кармы] в той мере, в какой они — естественно вытекающие[23]. В других отношениях они — следствие созревания.

Манас, [индрии] страдания, наслаждения, удовлетворения и невозмутимости — благие-загрязненные[24] — не являются следствием созревания

[кармы]. Соответственно, когда они связаны с добродетельным поведением — в движении, стоянии на месте, сидении и т. д. — с искусствами и ремеслами и с магическими творениями — тоже. В остальных случаях они представляют собой следствие созревания [кармы].

Жизнеспособность и прочие [индрии], за исключением перечисленных выше — органа зрения и т. д., — не являются следствием созревания кармы, [когда они — благие]. Так установлено [в традиции].

— Но если [индрия] неудовлетворения не является следствием [прошлой деятельности], то почему в сутре утверждается: «Есть три вида действий: действия, имеющие своим следствием удовлетворение; действия, имеющие своим следствием неудовлетворение; и действия, имеющие своим следствием ощущение невозмутимости»?

— Это сказано по поводу того, что может быть испытано в связи с [прошлым действием], то есть действие, связанное с [индрией] неудовлетворения, будет восприниматься как неудовлетворительное, подобно тому как контакт, связанный с наслаждением, ощущается как приятный.

— В таком случае это относится и к действиям, которые ощущаются как приносящие удовлетворение или как безразличные.

— Как хочешь, так и считай[25]. Нет никакой ошибки [в понимании действия] как того, что связано [с удовлетворением], или как того, что имеет своим следствием удовлетворение.

— Это [понимание сутры] было бы вполне допустимо, но каково логическое обоснование того, что неудовлетворение не является следствием созревания [кармы]?

— Неудовлетворение проявляется как специфическое свойство воображения, [когда возникает обеспокоенность чем-то, что в высшей степени нежелательно][26], и так же рассеивается. Поэтому оно и не является следствием созревания [кармы].

— Но в таком случае и удовлетворение также не может быть следствием ее созревания.

— Если, [как вы полагаете], неудовлетворение было бы следствием созревания [кармы], то у индивида, совершившего смертный грех[27], такое действие принесло бы немедленный результат [не само по себе, а] по причине возникновения неудовлетворения, [например угрызения совести]. Так же и удовлетворение. Если бы оно было следствием созревания кармы, то у совершающего праведные деяния такое действие тоже принесло бы немедленный результат по причине удовлетворения.

— Однако у тех, кто освободился от страстей, [индрия] неудовлетворения не возникает; между тем они обладают индриями как следствием созревания кармы — органами зрения и т. д.; следовательно, [индрия] неудовлетворения не является плодом [прошлых] действий.

— Но они обладают [индрией] удовлетворения, которая [кармически] неопределенна[28]. Какого рода следствием созревания кармы она может быть? Только того, к которому она относится.

При возникновении индрии удовлетворения остается возможность для созревания следствия кармы; для индрии неудовлетворения это невозможно. Поскольку какая-либо практика ее использования отсутствует[29], неудовлетворение не является следствием созревания [кармы]. Так считают вайбхашики.

Из числа перечисленных выше восемь индрий — жизнеспособность и прочие — в благоприятных формах существования[30] представляют собой следствие созревания благой кармы, а в неблагоприятных формах существования[31] — неблагой.

Манас в обеих формах существования является следствием созревания соответственно благой или неблагой кармы. Индрии наслаждения, удовлетворения и невозмутимости — [следствие созревания] благой кармы, а индрия страдания — неблагой.

Признаки двуполости в благоприятных формах существования [есть следствие созревания] неблагой кармы, но не сами [мужская и женская] индрии, поскольку они обусловлены благой [кармой][32].

На этом обсуждение завершено. Далее следует рассмотреть, сколько индрий сопровождаются следствием созревания [кармы], а сколько — не сопровождаются.

Индрия неудовлетворения, о которой говорилось выше,

лишь одна сопровождается следствием созревания.

Исключительно лишь индрия неудовлетворения сопровождается следствием созревания [кармы]. Слово «лишь» употребляется здесь, чтобы подчеркнуть ее единичность, то, что выделяет ее из последовательности перечисления. Эта индрия никогда не бывает кармически неопределенной; с другой стороны, она не является и «чистой», [то есть не подверженной притоку аффектов], поскольку она не возникает из состояния йогического сосредоточения. Следовательно, [индрия] неудовлетворения не может не сопровождаться кармическим следствием.

Десять — двух видов.

Десять индрий сопровождаются следствием созревания [кармы] либо не сопровождаются.

— Какие из них сопровождаются следствием созревания?

11.Манас, другие [чувствования], а также вера и прочие.

Здесь под «другими чувствованиями» понимаются индрии, за исключением неудовлетворения. «Вера и прочие» — это вера, энергия, память, со-

средоточение и мудрость. Из них манас (орган разума), наслаждение, удовлетворение и невозмутимость сопровождаются следствием созревания, когда они — неблагие либо благие-загрязненные[1]. Не подверженные притоку аффектов или кармически неопределенные, они не сопровождаются следствием созревания. Индрия страдания сопровождается следствием, когда она благая или неблагая; неопределенная — не сопровождается.

Вера и прочие [индрии] с притоком аффектов сопровождаются следствием созревания [кармы]; без притока — не сопровождаются. Остальные [индрии] не сопровождаются следствием созревания [кармы].

— Сколько из них — благие, сколько — неблагие и сколько — кармически неопределенные?

Безусловно, из их числа только

восемь — благие:

пять [индрий] — вера и следующие за ней — и три: способность познать еще не познанное и две оставшиеся.

Неудовлетворение — двух видов.

Оно бывает благим и неблагим.

Манас и другие чувства[2] — трех видов.

Благие, неблагие и кармически неопределенные.

Остальные — одного вида.

— Какие — остальные?

— Восемь: жизнеспособность, зрение и прочие индрии. Они [всегда] неопределенные.

— Какие индрии относятся [к каждой из трех] соответствующих сфер существования?

12. В чувственном мире существуют [все из них], за исключением «чистых».

С чувственным миром связаны все виды рассматриваемых индрий, за безусловным исключением трех «чистых», [то есть не подверженных притоку аффектов], — способности познавать еще не познанное и двух других, ибо они здесь не существуют.

В мире форм[1] — за исключением двух индрий: женской и мужской, двух [индрий] страдания и [трех чистых].

Союз *и* относится к чистым индриям. «Две индрии страдания» — здесь имеется в виду страдание [как таковое] и неудовлетворение.

В мире форм отсутствуют женская и мужская индрии, поскольку здесь нет полового влечения и внешний вид гениталий некрасив[2].

— Почему же в таком случае говорится о существовании [здесь] мужской природы?

— Где об этом говорится?

— В сутре: «Невозможно, невероятно, чтобы женщина в полной мере реализовала бы свойство Брахмы[3]. Но это возможно для мужчины».

— Мужская природа [в мире форм] иная, нежели та, что присуща мужчинам в чувственном мире.

Здесь нет также индрии страдания в виду полной проницаемости[4] «опоры», то есть физического тела, и отсутствия [всего] неблагого. Нет и индрии неудовлетворения ввиду спокойного течения сознания и отсутствия возмущающих его объектов.

В мире не-форм[5] отсутствуют, кроме того, две [индрии] удовольствия и физические [индрии].

Кроме того означает: помимо женской и мужской индрий, двух [индрий] страдания и «чистых» способностей.

— Что же здесь остается?

— Манас, жизнеспособность, невозмутимость и пять индрий — вера и прочие. Следовательно, с миром не-форм связаны только эти, но не другие [индрии].

Сколько индрий могут быть устранены посредством ви́дения [Благородных истин][6], сколько — посредством практики йогического созерцания[7], а сколько — неустранимы[8] вообще?

13. Манас, три [индрии] чувствований — трех видов.

— Каковы три индрии чувствований?

— Удовольствие, удовлетворение и невозмутимость.

Неудовлетворенность устранима двумя [способами].

Индрия неудовлетворения может быть устранена двумя [способами] — посредством ви́дения [Благородных истин] и посредством йогического созерцания.

Девять — [только] созерцанием.

«Устранимы» — в соответствии с правилом грамматического согласования. Жизнеспособность и восемь других индрий — орган зрения и прочее, а также страдание устранимы только посредством практики созерцания.

Пять — так же либо неустранимы.

Пять [индрий] — вера и прочие — устранимы посредством практики созерцания либо же неустранимы. Это зависит от того, подвержены ли они притоку аффектов или не подвержены.

Три нет.

Три [чистые индрии] — способность познавать еще не познанное и две другие — неустранимы в принципе, поскольку они обладают свойством быть неподверженными притоку аффектов. Ведь то, что не имеет недостатков, не подлежит устранению.

Итак, различие видов индрий определено. Теперь следует рассмотреть [способы их] обретения[1].

— Сколько индрий и в каких сферах существования обретаются впервые как следствие созревания [кармы]?

14. В чувственных мирах[1] первоначально обретаются две [индрии] как следствие созревания [кармы].

Это — индрии осязания и жизнеспособности. Однако они обретаются

не [теми, кто рождается] самопроизвольно[2],

Это следует понимать [в том смысле, что упомянутыми индриями обладают] рожденные из яйца, из материнского лона и из испарений[3], поскольку [из перечисления] исключены те, кто рождается самопроизвольно.

— А почему не индрии разума и невозмутимости?

— Потому что во время зачатия эти [индрии] с неизбежностью загрязнены [аффектами и, значит, не являются следствием созревания кармы].

— Сколько индрий обретают те, кто рождается самопроизвольно?

У них — шесть,

если они еще не имеют половых признаков, как, например, существа первой кальпы[4].

— Какие шесть?

— Индрии зрения, слуха, обоняния, вкуса, осязания и жизнеспособность.

Либо семь,

если они имеют однополовые признаки[5], как, например, боги и другие существа.

Либо восемь,

если они обладают признаками обоих полов.

— Но разве существа, рождающиеся самопроизвольно, могут быть гермафродитами?

— Да, в неблагоприятных формах рождения. Это относится и [к существам, рожденным] в чувственном мире.

— А что происходит в мире форм и в мире не-форм?

— Как сказано,

в мирах форм — шесть.

Чувственный мир называется так потому, что в нем господствуют чувственные влечения. Мир форм — потому, что в нем преобладает влечение к формам. В сутре сказано также: «Те, о монахи, кто, выйдя за пределы форм, обретает покой и освобождение [мира] не-форм...»

Здесь, в мире форм, [существа] с самого начала обретают шесть индрий как следствие созревания кармы, подобно существам чувственного мира, рожденным самопроизвольно и не имеющим половых признаков, [как в первой кальпе].

Выше — одна.

Выше, то есть над миром форм, — мир не-форм, ибо он превосходит [предыдущий] по типу обретенных состояний сосредоточения и несравненно выше в отношении длительности существования[6]. При рождении в нем первоначально обретается лишь одна индрия как следствие созревания кармы — жизнеспособность, но не какая-либо иная.

Об обретении индрий рассказано. Теперь следует рассмотреть, [как происходит их] утрата. Сколько индрий и в какой сфере существования разрушаются при наступлении смерти?

15. *У того, кто умирает в мире не-форм, исчезают*
жизнеспособность, манас и [индрия] невозмутимости;
в мире форм — восемь [индрий],

У умирающего в мире форм разрушаются восемь [индрий] — три, [перечисленные в карике], и пять — орган зрения и другие [органы чувств].

Все существа, рождающиеся самопроизвольно, появляются и умирают с полной совокупностью индрий.

В чувственном мире — десять, девять или же восемь.

У существ с признаками обоих полов, умирающих в чувственном мире, разрушаются десять индрий, то есть [упомянутые] восемь, а также женская и мужская индрии. У тех, кто обладает однополыми признаками, — девять; у бесполых — восемь.

Эта закономерность существует при скоропостижной смерти[1].

16. Однако при постепенном умирании — четыре.

У умирающего постепенно разрушаются четыре индрии: осязание, жизнеспособность, манас и невозмутимость. Однако их разрушение происходит не по отдельности.

Это же правило относится и к смерти при загрязненном или [кармически] неопределенном состоянии сознания[1].

Но когда умирает существо, укорененное в благом состоянии сознания[2], тогда

во всех сферах [существования] при благом сознании — еще пять.

У умирающего при благом состоянии сознания во всех сферах [существования] разрушаются перечисленные выше индрии, а также еще пять других — вера и прочие. Эти [индрии] с необходимостью присутствуют при благом состоянии сознания.

Таким образом, в мире не-форм разрушаются восемь [индрий], а в мире форм — тринадцать. Эта классификация принята [в нашей системе][3], где при анализе индрий подробно рассматриваются все их свойства.

Итак, посредством скольких индрий достигаются соответствующие плоды религиозной жизни?

Оба предельных плода[4] достигаются посредством девяти.

Обретение обоих предельных плодов шраманства[5] осуществляется посредством девяти индрий.

— Какие [плоды называются] «предельными»?

— Плод вступления в поток[6] и [плод] архатства.

— А какие — промежуточные?

— Плод возвращающегося еще один раз[7] и плод невозвращающегося[8].

Из них плод вступления в поток [достигается] посредством девяти индрий — веры и последующих, [за исключением способности глубинного знания], а также манаса и невозмутимости. Способность познавать еще не познанное следует рассматривать как относящуюся к *беспрепятственному пути*[9], а способность совершенного знания — к *пути освобождения*[10].

Обретение [плода вступления в поток] происходит благодаря им обоим, так как в принятой последовательности [первая] обеспечивает достижение состояния разъединения[11] [с неблагими дхармами], а вторая придает такому состоянию устойчивую основу.

[Плод] архатства также достигается посредством девяти индрий — веры и прочих, [за исключением способности познавать еще не познанное], а также манаса и одной из трех индрий: удовольствия, удовлетворения или невозмутимости.

Два [промежуточных] — посредством семи, восьми или девяти.

Обретение плодов *возвращения еще один раз* и *невозвращения* для каждого [индивида обусловлено] семью, восемью или девятью индриями.

— Как это понимать?

— Что касается плода возвращающегося еще один раз, то если его получает [индивид], следующий постепенным путем[12] и пользующийся *мирским*[13] методом, такое обретение [осуществляется] посредством семи индрий: пяти — веры и прочих, а также невозмутимости и манаса. Если же он пользуется *сверхмирским*[14] методом — то посредством восьми индрий. Этой восьмой индрией является способность совершенного знания.

В том случае, когда [плод возвращающего еще один раз] получает адепт, в высшей степени свободный от страстей[15], это происходит посредством девяти индрий, как и в случае [обретения] плода «вступления в поток».

Если же плод «невозвращающегося» получает адепт, *следующий постепенным путем* и пользующийся *мирским* методом, то обретение такого [плода] происходит посредством семи индрий, как и в случае *возвращающегося еще один раз*. Если [адепт пользуется] *сверхмирским* методом, то посредством восьми, как в прежнем случае. Когда [плод *невозвращающегося*] получает *отбросивший страсти*, это происходит посредством девяти [индрий], как и обретение плода *вступления в поток*.

Здесь, однако, есть следующая особенность. Ввиду различия опор [для созерцания][16] индрии чувствования могут варьировать от блаженства до невозмутимости.

Далее, если адепт, *следующий постепенным путем* и пользующийся *мирским* методом, благодаря остроте своих индрий на девятой стадии пути освобождения[17] входит в состояние йогического сосредоточения, то в этом случае плод *невозвращения* также обретается посредством восьми индрий. Здесь, на девятой стадии пути освобождения, восьмой индрией становится удовлетворение, а на *беспрепятственном* пути — невозмутимость. Таким образом, обретение плода [*невозвращения*] всегда происходит посредством обоих путей.

Когда [адепт] входит в состояние йогического сосредоточения с помощью *сверхмирского* метода, обретение плода [*невозвращения* достигается] посредством девяти индрий; девятая индрия — это способность совершенного знания.

— Как сказано в Абхидхарме: «Посредством скольких индрий он обретает состояние архатства? — Мы отвечаем: посредством одиннадцати». Почему же [ранее] говорилось о девяти?

— Это [*невозвращение*] достигается посредством девяти [индрий, ибо здесь имеется в виду не обретение самого состояния архатства, а индивид, который обретает данное состояние][18].

17. Сказано, что состояние архатства [достигается] посредством одиннадцати [индрий], так как оно возникает у конкретного [индивида].

Возможна ситуация, при которой индивид, неоднократно выпадая[1] из состояния архатства, обретает его вновь [на той или иной ступени йогического сосредоточения] с помощью индрий блаженства, удовлетворения и невозмутимости. Поэтому в [шастре] сказано: «...посредством одиннадцати». Однако в действительности сосуществование этих индрий в один и тот же момент невозможно.

— Но почему же этот аргумент не применяется также и в случае *того, кто не возвращается?*

— Тот, кто выпал из этого [состояния], никогда не обретает его вновь с помощью индрии блаженства[2], с другой стороны, тот, кто избавился от страстей [чувственного мира], не может утратить плод [*невозвращения*], поскольку его бесстрастие достигнуто с помощью двух методов: [мирского и сверхмирского].

Далее рассматривается следующее. Сколькими индриями обладает с необходимостью тот, кто наделен какой-либо [одной из перечисленных выше] индрий? В этом случае

тот, кто обладает [индриями] невозмутимости, жизнеспособности или манаса, с необходимостью наделен тремя.

Тот, кто обладает одной из этих индрий — невозмутимостью и т. д., с необходимостью наделен всеми тремя. Обладание какой-либо одной из них при отсутствии других невозможно.

Для остальных [индрий такой] закономерности не существует, то есть возможно как обладание [соответствующими из них], так и необладание. Например, тот, кто рожден в мире не-форм, не обладает такими из них, как зрение, слух, обоняние и вкус. В чувственном мире [их нет у того], кто не обрел их [в эмбриональном состоянии] или утратил их [вследствие слепоты или при постепенном умирании]. Тот, кто рождается в мире не-форм, не обладает индрией осязания. Рожденный в мире форм или не-форм не обладает женской индрией; в чувственном мире — также, если эта индрия не была обретена или была утрачена. То же самое и с мужской индрией.

Обычный человек, рожденный в четвертой дхьяне или в одной из сфер созерцания мира не-форм[3], не обладает индрией блаженства. Он не обладает также индрией удовлетворения, будучи рожденным в четвертой

и третьей дхьянах или в сферах созерцания мира не-форм. Тот, кто рожден в мире форм или в мире не-форм, [не обладает] индрией страдания, а отбросивший страсти чувственного мира [не обладает] индрией неудовлетворения. Тот, у кого отсечены корни благого[4], не обладает пятью индриями — верой и прочими. Обычный человек или [*благородный*], обретший плод[5], лишен способности познавать еще не познанное. Обычный человек, [благородный], находящийся на пути ви́дения [истин], или *тот, кто более не обучается*, не обладает способностью совершенного знания. Обычный человек или *тот, кто находится в процессе обучения*, не обладает способностью глубинного знания.

[Сказанное] позволяет прояснить, какими индриями обладают живые существа, относящиеся к неспецифицированным категориям[6].

18. [Тот, кто обладает индриями] наслаждения и осязания, [с необходимостью наделен] четырьмя.

Тот, кто обладает индрией наслаждения, с необходимостью наделен четырьмя индриями, то есть тремя — невозмутимостью, [жизнеспособностью и манасом] и самой индрией наслаждения.

Тот, [кто обладает] индрией осязания, [с необходимостью наделен] также четырьмя — тремя упомянутыми и самой индрией осязания.

Тот, кто обладает [индриями] зрения и т. д., [с необходимостью наделен] пятью.

Тот, кто обладает органом зрения, с необходимостью наделен пятью индриями — невозмутимостью, жизнеспособностью, манасом, осязанием и самим [органом зрения]. Аналогичным образом следует рассматривать [и обладание] органами слуха, обоняния, вкуса и осязания.

Так же и тот, кто обладает индрией удовлетворения.

Так же и тот, кто [обладает] индрией удовлетворения, с необходимостью [наделен] пятью — невозмутимостью, жизнеспособностью, манасом, наслаждением и удовлетворением.

— Какой индрией удовлетворения может обладать тот, кто рождается во второй дхьяне[1], но не достиг сосредоточения третьей ступени?

— Он обладает загрязненной аффектами [индрией удовлетворения] третьей дхьяны[2].

Однако тот, кто обладает [индрией] страдания, наделен семью индриями.

Тот, кто обладает индрией страдания, с необходимостью [наделен индриями] осязания, жизнеспособности и манаса, а также четырьмя индриями чувствований[3].

19. Существо, обладающее женской индрией или иными, [наделено] восемью.

То [существо, которое обладает] женской индрией, с необходимостью [наделено] восемью, то есть семью, [перечисленными выше], и самой женской индрией.

Слово «иными» объединяет [в одну группу] мужскую индрию, неудовлетворение, веру и другие [индрии]. Тот, кто обладает любой из этих индрий, также наделен восемью [перечисленными] индриями. Так, обладающий семью индриями, наделен также и восьмой — мужской индрией. Аналогичным образом и тот, кто обладает индрией неудовлетворения. Однако тот, кто обладает индрией веры либо другими, [относящимися к этой группе], с необходимостью наделен этими пятью, а также невозмутимостью, жизнеспособностью и манасом.

Обладающий [индриями] глубинного знания или совершенного знания наделен одиннадцатью.

Индрия глубинного знания есть способность завершенного знания. Тот, кто обладает этой способностью, с необходимостью наделен одиннадцатью [индриями] — наслаждения, удовлетворения, невозмутимости, жизнеспособности, манаса, веры и прочих [из этой группы] — и самой способностью глубинного знания[1]. То же самое и при обладании индрией совершенного знания, то есть [индивид наделен] теми же десятью [индриями] и самой этой способностью.

Тот, кто обладает способностью познания еще не познанного[2], наделен тринадцатью индриями.

— Какими тринадцатью?

— Манасом, жизнеспособностью, осязанием, четырьмя [индриями] чувствований, пятью — верой и прочими [из этой группы] и самой способностью познания еще не познанного.

И наконец, сколькими индриями наделен тот, кто обладает минимальным количеством индрий?

20. Тот, кто лишен благого, обладает, как минимум, восемью [индриями]: чувствованиями, манасом, осязанием и жизнеспособностью.

Лишенный благого[1] означает: тот, у кого отсечены корни благого, [то есть благой установки сознания]. Он обладает, как минимум, восемью индриями — пятью видами чувствований, осязанием, манасом и жизнеспособностью.

[Слово в карике] vit означает «чувство» (vedanā). Таким образом, здесь имеется в виду тот, кто чувствует, [то есть субъект], или имя дей-

ствия [— чувствование]. Аналогичным образом «завершение» от [глагола] «завершать»[2].

Подобно тому как *лишенный благого* обладает по меньшей мере восемью индриями,

так и невежественный в мире не-форм.

Невежественный (несведущий) — так называется обычный человек, [ибо он не обладает знанием Благородных истин][3].

— Какими восемью [индриями он наделен]?

Безразличием[4], *жизнеспособностью, манасом*
и благими [*индриями*].

[Такой индивид обладает индриями] безразличия (невозмутимости), жизнеспособности, манасом, а также пятью — верой и прочими. Здесь вера и другие [индрии этой группы] называются благими, поскольку они безусловно связаны с благом.

— А существует ли [в данном случае] связь также и со способностью познавать еще не познанное и другими [чистыми индриями]?

— Нет, поскольку здесь говорится [только] о восьми индриях и имеется в виду несведущий [индивид].

Далее, сколько индрий имеет тот, кто обладает наибольшим количеством[5] [индрий]?

21. Наибольшее число [*индрий*] *девятнадцать,*
за исключением чистых.

За исключением трех *чистых*, то есть не подверженных притоку аффектов [индрий]. В данном случае имеется в виду

двуполый,

то есть тот [индивид], который обладает признаками обоих полов; он наделен девятнадцатью индриями.

— А кто еще?

Благородный, не избавившийся от страстей,

а также благородный *(арья)*, не отбросивший страсти и находящийся еще в процессе религиозного обучения. Предельное число индрий, которыми он обладает, — девятнадцать, [то есть он имеет все индрии],

за исключением одной [*индрии*] *половой принадлежности*
и двух чистых.

[Из полного списка индрий] следует исключить одну индрию половой принадлежности, [женскую или мужскую], и две [индрии], не подвер-

женные притоку аффектов, то есть индрию совершенного знания и одну из двух оставшихся.

Итак, выше были подробно рассмотрены индрии в их отношении к различным сферам существования и условиям их появления[1].

Теперь рассматривается следующее. Возникают ли все многообразные причинно-обусловленные дхармы[2] отдельно [друг от друга], или же [среди них] есть некоторые, с необходимостью возникающие вместе?

[Автор] говорит: «Да, есть». Все эти дхармы — пяти [видов]: материя, сознание, явления сознания, формирующие факторы, не связанные с сознанием, и абсолютное, т. е. причинно-необусловленное[3].

Из них абсолютное не возникает вообще. Что касается материальных дхарм, то здесь существует такая закономерность[4].

22. В чувственном [мире] атом, [в состав которого] не входят звук и психическая способность, включает в себя восемь субстанций.

Самое «тонкое» из всех скоплений (агломератов) материи называется атомом[1], ибо неизвестно что-либо иное, [что было бы более «тонким»]. Атом, существующий в чувственном мире, состоит не менее чем из восьми субстанций, [когда в него] не входят звук и [какая-либо] психическая способность.

Восемь субстанций — это четыре великих элемента и четыре производных вида материи[2]: цвет-форма, запах, вкус и осязаемое.

Атом, не включающий звук, но наделенный психической способностью, состоит из девяти или десяти субстанций. Здесь [отмечается] следующее:

Наделенный способностью осязания, [атом состоит] из девяти субстанций.

Когда в нем присутствует способность осязания, атом [называется] *обладающим способностью осязания*. В этом случае [он включает в себя] девять субстанций: восемь [перечисленных выше] и способность осязания.

Наделенный [какой-либо] другой способностью, [он состоит] из десяти субстанций.

В [составном] атоме, в который [входит какая-либо] иная психическая способность, [содержится] десять субстанций: девять [перечисленных выше] и одна из способностей зрения, слуха, обоняния и вкуса.

Далее, эти атомы [чувственного мира], возникающие вместе со звуком, состоят соответственно из девяти, десяти или одиннадцати субстанций. И действительно, звук, который произведен великими элементами,

«присвоенными»[3] [сознанием в качестве физической опоры организма], неотделим от органов чувств[4].

— Почему же при нераздельности [великих] элементов некоторая совокупность [атомов] проявляется как твердая, а некоторая — как жидкая, или теплая, или наделенная движением?

— Тот [из великих элементов], который оказывается наиболее действенным, и воспринимается в данной [совокупности атомов]. Это подобно тому, как при прикосновении к пучку колючих растений ощущаются уколы, а в ячменной каше — вкус соли.

— А почему в них проявляется сущность и остальных [великих элементов]?

— Благодаря их деятельности: поддержания, притяжения, изменения и движения[5].

Другие считают, что при наличии соответствующих условий у твердых и прочих [объектов] появляется текучесть и т. д., а в воде обнаруживается [элементарный] огонь, т. е. теплота, поскольку [вода] бывает холодной в большей или меньшей степени[6].

— Однако большая или меньшая степень холода возможна и при отсутствии смешения [противоположных субстанций], как в случае большей или меньшей силы звука и ощущения.

Некоторые утверждают, что в данных [совокупностях атомов] великие элементы присутствуют как потенции, или семена, а не в своей [проявленной] форме. Так, [в сутре] сказано: «В этом стволе дерева содержится множество источников элементов»[7].

— Каким образом [можно установить] реальное присутствие цвета в ветре?

— Это — предмет веры, а не умозаключения. Либо же [присутствие цвета выводится] из восприятия запаха, распространяющегося вместе [с ветром], так как цвет неотделим от запаха[8].

[Ранее] говорилось об отсутствии запаха и вкуса в мире форм. Поэтому принадлежащие к этой сфере существования атомы определены как состоящие из шести, семи и восьми [элементарных] субстанций. Ввиду ясности далее это не рассматривается.

— Что здесь понимается [под словом] «субстанция» — субстанция как таковая или же источник сознания[9]?

— А что из этого следует?

— Если [под словом] «субстанция» понимается субстанция в собственном смысле, то указанное число — «...состоящий из восьми субстанций», «...состоящий из девяти субстанций» — слишком маленькое. Такая субстанция с необходимостью должна быть, кроме того, и формой, поскольку эта [последняя также] входит в составные атомы. Далее, [она может быть] одной из двух — тяжестью или легкостью, мягкостью или

твердостью, а в некоторых случаях — холодом, голодом или жаждой[10].

Если же [под словом] «субстанция» понимается источник сознания, то указанное число — «...состоящий из восьми субстанций», «... состоящий из девяти субстанций» — слишком большое, и следует говорить об [атоме], состоящем лишь из четырех субстанций, — столько великих элементов входит в «осязаемое» как источник сознания[11].

— В одних случаях здесь [под словом] «субстанция» понимается субстанция в собственном смысле, когда она является субстратом, в других — источник сознания как то, что «опирается» [на субстрат].

— Но и при таком [толковании] насчитывается гораздо большее число субстанций, поскольку каждая из производных форм материи «опирается» на четыре [великих] элемента[12].

— Здесь под субстанцией подразумевается родовая характеристика[13], т. е. сущность [великих элементов — твердость и т. д.], поскольку четыре великих элемента сохраняют свою родовую характеристику и в других [формах производной материи].

— Зачем же говорить в такой двусмысленной манере? Хотя употребление слов и зависит от желания [говорящего], однако [во всех случаях] следует анализировать их смысл.

Выше была рассмотрена закономерность совместного возникновения материальных [дхарм]. Теперь необходимо объяснить [возникновение] остальных, [т. е. нематериальных дхарм].

23. Сознание и явления сознания[1] *с необходимостью [существуют] только вместе.*

Они не могут существовать, не «опираясь» друг на друга,

все — со своими причинно-обусловленными свойствами[2].

Все с необходимостью существует совместно. Все, что ни возникало бы — материя, сознание, явления сознания или [дхармы], не связанные с сознанием, — возникает вместе со своими причинно-обусловленными свойствами.

Иногда — с «обладанием»[3].

Только то, что называется живым существом, рождается вместе с «обладанием» [сознанием и явлениями сознания]. Слово «иногда» употребляется здесь с целью отличить [живое существо] от всего остального.

[Определенные дхармы] называются явлениями сознания. Каковы эти явления сознания?

Явления сознания — пяти видов вследствие разделения на фундаментальные и т. д.[4]

Явления сознания — пяти видов: фундаментальные, фундаментальные благие, фундаментальные аффекты, фундаментальные неблагие и фундаментальные вторичные аффекты[5].

Опора означает здесь сферу распространения. То, что представляет собой сферу распространения [определенного явления сознания], называется его опорой. Фундаментальное — то, что имеет великую опору, то есть фундамент. Фундаментальными [явлениями сознания называются такие дхармы], которые присутствуют в каждом состоянии сознания[6].

— Какие же [дхармы] существуют всегда при наличии сознания?

24. Чувствование, мотивация, концептуализация, желание, контакт, мудрость, память, внимание, намерение и сосредоточение [существуют] при каждом состоянии сознания.

Эти десять дхарм, как полагают [вайбхашики], существуют в совокупности при каждом мгновении сознания.

Из них *чувствование* — это трихотомия (чувственного опыта)[1]: приятное, неприятное, ни то ни другое, [то есть нейтральное].

Мотивация — то, что формирует, обусловливает [деятельность] сознания[2], ментальная карма.

Концептуализация — это «схватывание» и генерализация характеристик объекта[3].

Желание есть жажда деятельности[4].

Контакт — это соприкосновение, возникшее в результате встречи, [соединения] органа чувств, чувственного объекта и сознания[5].

Мудрость есть постижение, различение, [то есть анализ] дхарм[6].

Память [или памятование] есть неутрачивание ментального объекта[7].

Внимание есть [приложение усилия], направление сознания [на объект][8].

Намерение есть решимость, неуклонное стремление[9].

Сосредоточение есть собранность, [концентрация] сознания в одной точке[10].

Поистине, различие сознания и явлений сознания слишком тонко. Его трудно определить даже в однородном потоке [психической жизни], тем более в мгновенных состояниях сознания! Если так трудно установить с помощью органов чувств даже материальный состав лекарства из-за различия вкусовых и прочих свойств [его компонентов], то что же тогда говорить об этих нематериальных дхармах, постигаемых разумом?

Благие фундаментальные дхармы — это те дхармы, которые обладают благим фундаментом, или базой, то есть сферой распространения. Они всегда присутствуют при благом состоянии сознания.

25. Вера, прилежание, гибкость, невозмутимость, скромность, приличие, два корня благого, ненасилие и энергия — всегда при благом [состоянии сознания].

Эти десять дхарм неизменно присутствуют при благом состоянии сознания. Из них *вера* есть спокойная ясность сознания[1]. Другие, однако, полагают[2], что вера — это твердая убежденность в [Благородных] истинах, [Трех] драгоценностях, существовании кармы и ее плодов.

Прилежание — это усердное возделывание благих дхарм[3].

— Но разве такое возделывание есть нечто отличное от них?

— Нет, это приверженность им [как причина их возделывания].

Последователи другой школы толкуют сутру [в том смысле, что прилежание] — это защита сознания[4].

Гибкость есть искусность, работоспособность сознания, постоянная готовность к действию[5].

— Но разве в сутре не говорится также и о телесной гибкости?

— Да, действительно, но ее следует понимать по аналогии с телесной чувствительностью.

— Каким же образом при таком понимании она может быть отнесена к числу факторов просветления[6]. [Это невозможно по определению]. Следовательно, телесную гибкость здесь следует понимать как физическую пригодность к действию.

— Но почему тогда она должна считаться фактором просветления?

— Потому что она благоприятствует факторам просветления. Ведь как телесная гибкость она есть при этом и гибкость сознания, способствующая появлению факторов просветления. Так, в некоторых случаях нечто может выступать и в ином свете. Например, Бхагаван сказал, что радость и дхармы, вызывающие радость, образуют фактор просветления, называемый радостью. Ненависть и причины, вызывающие ненависть, называются препятствием-злобой. Истинные взгляды, решимость и усилия называются «группой мудрости»[7]. Между тем ни [праведная] решимость, ни усилие не есть по своей природе мудрость, однако и то и другое благоприятствует ей и поэтому получает наименование в соответствии с ней. Аналогичным образом телесная гибкость благоприятствует «факторам просветления» и поэтому также получает соответствующее наименование.

Невозмутимость есть уравновешенность сознания, его спокойствие и спонтанность[8].

— Но в таком случае как это согласуется [с другими определениями]? Как сказано: «Именно при таком состоянии сознания внимание есть по своей сути приложение усилия, тогда как невозмутимость, напротив, есть его полное отсутствие»[9].

— А разве не было сказано: «Различие их трудно познаваемо»?

— Есть вещи труднопознаваемые, которые тем не менее можно познать. Но поистине крайне трудно познать отсутствие противоречия в том, что противоречиво [по определению].

— В одних случаях существует усилие [сознания], в других — спонтанность; в чем здесь противоречие?

— В таком случае все [ментальные явления], связанные с сознанием, не могут иметь одну и ту же опору, [что противоречит вашему же определению сознания]. [Дхарма] такого типа имеет разные опоры, [то есть разные состояния сознания], но это следует понимать в том смысле, что по отношению к одной опоре она ведет себя точно так же, как и по отношению к другой.

Скромность и *приличие* будут рассмотрены в дальнейшем[10].

Два корня — это *два корня благого*[11]: отсутствие алчности и отсутствие ненависти. Существует также [и третий корень благого] — отсутствие неведения. Но это, по своей сути, есть мудрость, а мудрость входит в число фундаментальных [явлений сознания] и не причисляется к благим фундаментальным [дхармам][12].

Ненасилие есть отсутствие жестокости[13].

Энергия есть выносливость, неутомимость сознания[14].

Фундаментальные благие [явления сознания] рассмотрены.

Как уже отмечалось, фундаментальным, или опорным, называется то, что имеет большую базу, или сферу распространения. Базовые аффекты — это такие дхармы, которые всегда присутствуют в загрязненном, [то есть подверженном притоку аффектов], сознании.

Каковы те дхармы, которые всегда существуют в загрязненном сознании?

26. Заблуждение, нерадивость, лень, неверие, апатия, возбужденность всегда [существуют] в загрязненном [сознании].

Из них *заблуждением* называется неведение, незнание, отсутствие ясности постижения[1].

Нерадивость[2] есть дхарма — противоположность[3] прилежанию, [то есть] возделыванию благих дхарм.

Лень[4] есть противоположность энергии, отсутствие выносливости сознания.

Неверие[5] есть противоположность веры, отсутствие спокойной ясности сознания.

— Что такое *апатия*[6] (или уныние)? — Это тяжесть в теле, тяжесть сознания, отсутствие телесной гибкости, отсутствие живости сознания. Это и называется в Абхидхарме телесной вялостью, вялостью сознания.

— Почему же психическая дхарма называется телесной?

— Это [определение] по аналогии с телесной чувствительностью.

Возбужденность — это неуспокоенность сознания[7].

Таковы шесть базовых аффектов.

— Но разве в Абхидхарме[8] не называются десять базовых аффектов: «Неверие, лень, забывчивость, ментальная рассеянность, неведение, безрассудность, поверхностность, ложное устремление, возбужденность и нерадивость»?

— Глупцы, вы придерживаетесь буквы, а не истинного смысла![9]

— А что здесь имеется в виду?

— Забывчивость, ментальная рассеянность, безрассудство, поверхностность и ложное устремление в силу своей всеобщности не ограничены определением, [то есть логической процедурой], в качестве базовых аффектов. Так, отсутствие неведения [как третий корень благого] не специфицируется определением «корень благого», поскольку по своей сущности оно есть различающая мудрость, [то есть фундаментальная дхарма], а забывчивость есть не что иное, как загрязненная аффектами память. Ментальная рассеянность — это «загрязненное» сосредоточение и т. д. Именно поэтому и возникает вопрос: «Являются ли базовые [дхармы] также и базовыми аффектами»?

Здесь существуют четыре альтернативы.

Первая: чувствование, мотивация, концептуализация, желание и контакт — [исключительно базовые явления сознания];

вторая: неверие, лень, неведение, возбужденность и нерадивость — [исключительно базовые аффекты];

третья: забывчивость и прочие — пять загрязненных [явлений сознания], перечисленные выше, есть и базовые дхармы, и базовые аффекты;

четвертая: [остальные явления сознания], которые не относятся к этим классам[10].

Некоторые учители полагают, однако, что ментальная рассеянность есть не что иное, нежели ложное сосредоточение. Поэтому четырехальтернативная [классификация явлений сознания у них] иная.

Далее, апатия рассматривается как связанная со всеми аффектами; чьей ошибкой было не включить ее в состав базовых аффектов?

В этой связи говорится: «[Апатию], безусловно, следует включить в число базовых аффектов, так как это полностью соответствовало бы сущности определяемого. Однако она не перечисляется [среди них]. И действительно, состояние сосредоточения может возникнуть гораздо быстрее у того, кто подвержен апатии, чем у того, кто пребывает в возбужденном состоянии [сознания]. Но кто может быть подвержен апатии, не будучи прежде в возбужденном состоянии, и наоборот, кто находится в возбужденном состоянии, не пребывая [до этого] в состоянии апатии? Оба эти

аффекта не могут возникать, не сопровождая друг друга [в той или иной степени]. Тем не менее тот [индивид], у которого доминирует один из них, соответственно называется подверженным тому или другому аффекту»[11].

Таким образом, установлено наличие именно шести базовых аффектов, которые всегда присутствуют только в загрязненном сознании, но не в каком-либо ином.

Бесстыдство и неприличие[12] — [*всегда*] *в неблагом* [*сознании*].

Что касается неблагого сознания, то в нем всегда присутствуют *бесстыдство* и *неприличие*. Поэтому две эти дхармы называются базовыми неблагими. Их свойства будут рассмотрены в дальнейшем.

27. Гнев, неприязнь, лживость, зависть, злоба, лицемерие, жадность, обман, самодовольство и насилие — аффекты, имеющие ограниченную сферу распространения.

Их опора — малые аффекты, [поэтому они называются] *имеющие ограниченную сферу распространения*[1]. Они связаны только с неведением, которое устранимо лишь посредством практики йогического сосредоточения и которое относится к сфере ментального сознания[2]. Подробный анализ этих [психических явлений] будет дан в разделен о вторичных аффектах[3].

Выше были рассмотрены пять видов явлений сознания. Однако существуют также и другие [явления] — переменные[4]. Это — избирание, рефлексия, сожаление, сновидность и прочие.

Сейчас следует установить, сколько явлений сознания с необходимостью присутствуют при том или ином состоянии сознания. Как известно, сознание, присущее чувственному миру, пяти видов. [Прежде всего, сознание различается как] благое и неблагое. Из них неблагое, в свою очередь, также двух видов — специфическое[5], [то есть связанное только с неведением,] и связанное с другими аффектами — [страстным влечением и прочими]. [И наконец, кармически] неопределенное [сознание также] двух видов: [затемненное-неопределенное и незатемненное-неопределенное[6]].

Что касается сознания, присущего чувственному миру[7], то во всех случаях оно с необходимостью связано с избирательностью и рефлексией.

Поэтому

28. При благом сознании чувственного [*мира*], *поскольку оно наделено избирательностью и рефлексией,* [*существуют*] *двадцать два явления сознания.*

Здесь, [в чувственном мире], с необходимостью существуют **десять** базовых [явлений сознания], десять базовых благих [явлений сознания] и *избирательность и рефлексия*[1].

Иногда [к ним] добавляется сожаление.

Сожаление[2] существует при благом состоянии сознания отнюдь не всегда. В тех случаях, когда оно присутствует, прибавляя его [к уже перечисленным,] мы получаем двадцать три явления сознания.

— Что означает [слово] «*сожаление*»?

— В буквальном смысле это природа (свойство) дурного поступка. Однако в терминологическом смысле сожалением называется явление сознания, опорой которого выступает этот дурной поступок, то есть это — раскаяние, угрызение совести. Аналогичным образом *вступление в освобождение*[3], имеющее своей опорой пустоту, называется пустотой, а отсутствие желания, имеющее своей опорой *отвратительные объекты*[4], называется отвратительным. Точно так же и в обыденном словоупотреблении названием страны, города или деревни, то есть по месту пребывания, обозначаются и проживающие там люди.

Дурной поступок, таким образом, есть место, опора для сожаления. Либо же, по переносу значения, вместо следствия здесь [указывается] причина, как, например, сказано в сутре: «Эти шесть опор (источников) контакта следует понимать как прошлую карму».

— Но каким образом сожаление по поводу дурного поступка может иметь своей опорой несовершенное действие?

— Несовершенное также считается совершенным. Так, говорят: «С моей стороны было нехорошим поступком не сделать этого».

— Какое сожаление [называется] благим?

— Когда оно возникает по поводу несовершенного блага или совершенного зла. Его противоположность — неблагое.

Таким образом, оба эти вида сожаления имеют своей опорой два вида [действий].

29. При неблагом [сознании], взятом в отдельности или связанном с [ложными] воззрениями, [существует] двадцать.

Когда неблагое сознание [рассматривается] обособленно[1], то [насчитывается] двадцать явлений сознания: десять фундаментальных, шесть фундаментальных аффектов, два неблагих фундаментальных, а также избирательность и рефлексия. Состояние сознания называется *обособленным*, то есть взятым в отдельности, когда в нем присутствует только одно неведение, но не другие аффекты — влечение и прочие.

При неблагом состоянии сознания, связанном с [ложными] воззрениями[2], также [насчитывается] двадцать [явлений сознания], как и при обособленном.

— Но разве в этом случае [мы не будем иметь] двадцать одно явление сознания, так как [категория] воззрения включает множество [видов]?

— Нет, поскольку воззрения — это в определенном смысле специфическая форма мудрости[3], которая, [как известно], есть базовое [явление сознания].

Неблагое [состояние сознания определяется как] *связанное с воззрениями* в том случае, когда существуют ложные взгляды, или привязанность к «еретическим» воззрениям, или привязанность к культовой практике и ритуалам [как единственным средствам освобождения][4].

[В случае связи] с одним из четырех аффектов
или с гневом и т. д., [а также] с сожалением
[существует] двадцать одно [состояние сознания].

Когда неблагое сознание связано с одним из четырех аффектов — страстным влечением, или отвращением, или тщеславием, или сомнением, тогда насчитывается двадцать одно [явление сознания], а именно: соответствующий аффект и двадцать [дхарм], которые были названы [как присутствующие при неблагом] сознании, взятом в отдельности.

Так же и в том случае, когда сознание связано с гневом или другими перечисленными выше вторичными аффектами, имеет место двадцать одно [явление сознания], то есть двадцать упомянутых и соответствующий вторичный аффект.

То же самое и в случае [связи неблагого сознания] с сожалением; здесь также насчитывается двадцать одно [явление сознания].

Говоря кратко, при неблагом-ограниченном [состоянии] сознания, взятом в отдельности, и при его связи с [ложными] воззрениями [насчитывается] двадцать [явлений сознания], а при связи с другими [базовыми] и вторичными аффектами — двадцать одно.

30. При затемненном — восемнадцать.

Сознание в чувственном мире, связанное с [ложными] воззрениями относительно индивидуальности и вечности или уничтожения, [называется] затемненным-неопределенным. В нем [присутствует] восемнадцать явлений сознания: десять фундаментальных [дхарм], шесть фундаментальных аффектов, избирательность и рефлексия. Сами «воззрения», как и ранее, в их число не входят.

В противоположном случае — при неопределенном
[состоянии сознания] — насчитывается двенадцать.

Качественно отличное от затемненного нейтральное [состояние сознания называется] незатемненным-неопределенным. В нем насчитывается двенадцать явлений сознания: десять фундаментальных, избирательность и рефлексия.

Чужеземные [учители][1] считают, что сожаление — это также неопределенная дхарма. Поэтому при сознании, связанном с таким [состоянием], они насчитывают тринадцать явлений сознания.

При наличии сновидности она добавляется к числу этих [явлений сознания], поскольку не противоречит ни одному из них.

Сновидность[2] совместима с любым из перечисленных выше явлений сознания, поскольку ей свойственно быть благой, неблагой или неопределенной. Поэтому при всех [состояниях сознания], где она присутствует, ее следует рассматривать как входящую в их число. Так, где насчитывается двадцать два [явления сознания], там она выступает двадцать третьим, где двадцать три — двадцать четвертым и так далее.

На этом изложение неизменной взаимосвязи явлений сознания в чувственном мире завершено.

31. Отсюда в первой дхьяне отсутствуют неблагие [явления сознания] — сожаление и сновидность.

Отсюда, то есть из всего сказанного выше, следует, что сожаление и сновидность, когда они неблагие, в первой дхьяне вообще не существуют. Точно так же [в ней не существуют] и отвращение, гнев и прочие [малые аффекты], за исключением хитрости, самодовольства и обмана[1], кроме того, бесстыдство и неприличие. Все остальные [явления сознания здесь] такие же, [как и в чувственном мире].

Дхармы, не существующие в первой дхьяне, отсутствуют и в промежуточной дхьяне[2]*, как и избирательность,*

[Избирательность здесь также] отсутствует. Все остальные — те же, [что и в чувственном мире].

Выше нее — так же и рефлексия.

Выше промежуточной дхьяны, то есть во второй и последующих дхьянах, и в сферах созерцания [мира] не-форм отсутствуют те [явления сознания], которые были исключены [на предыдущих ступенях], а также и рефлексия.

Слово *так же* означает, что помимо рефлексии здесь отсутствуют обман и хитрость. Остальные [явления сознания] — как было сказано ранее.

[Некоторые, однако, полагают], что хитрость существует до мира Брахмы включительно, поскольку она связана с сообществами [богов][3], но не выше. Так, [в сутре] рассказывается, как бхикшу Ашваджит спросил Брахму, восседающего в собрании [богов]:

«“Где, Брахма, полностью разрушаются эти четыре великих элемента”? Не зная ответа, Брахма предпочел высокомерно заявить: “Я есмь Брахма, владыка, творец, созидатель, устроитель, прародитель, отец всех существ”»[4].

Таким образом, мы рассмотрели, сколько и какие явления сознания связаны с тем или иным состоянием сознания на каждом из уровней его существования. Теперь следует определить различие некоторых явлений сознания, введенных в трактатах [Абхидхармы].

— Каково различие между бесстыдством и неприличием?

32. Бесстыдство есть неуважение[1].

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 (самоуважению)[2].

Невидение страха в том, что заслуживает осуждения, есть неприличие[3].

То, что заслуживает осуждения, есть то, что порицается достойными людьми. Неощущение страха[4] перед таким осуждением есть *неприличие*. Здесь страх — нежелательное последствие, то, чего опасаются.

— Как нужно понимать [ваше толкование]: «ви́дение того, что не вызывает страха» или же «невидение того, что вызывает страх»?

— Что здесь неясно?

— Если «ви́дение того, что не вызывает страха», то это нужно понимать как [загрязненную] мудрость, а если «невидение того, что вызывает страх», то это надо понимать как неведение[5].

— Отнюдь, ви́дение [страха] вовсе не является мудростью, а его невидение — неведением.

— Что из этого следует?

— То, что вторичный аффект, обусловленный и тем и другим, [то есть ложным видением и неведением], — это и есть дхарма, называемая неприличием.

Другие считают, что отсутствие стыда по отношению к собственным грехам есть бесстыдство, а по отношению к чужим [людям] — непристойность.

— Но в таком случае как эти два отношения могут возникать одновременно?

— Разве речь идет об их одновременности? В одном случае имеет место отсутствие стыда перед самим собой, то есть бесстыдство как таковое, в другом — отсутствие стыда перед другими, то есть потеря чувства приличия, или непристойность.

Скромность и пристойность есть их противоположность. Согласно первому объяснению, скромность — это уважение, почитание и прочее, а чувство пристойности — страх перед тем, что заслуживает осуждения. По другому объяснению это стыд перед сами собой и перед другими.

— Каково различие между любовью и уважением (почитанием)?

Любовь есть вера[6].

Любовь бывает двух видов: загрязненная и незагрязненная. Загрязненная [любовь] — это страстное влечение, привязанность к жене, сыну и т. д. Незагрязненная любовь — это *вера* [как привязанность] к учителю, наставнику, добродетельным людям.

Вера может и не быть любовью, [например] вера, имеющая своим объектом [истины] страдания и возникновения [страдания].

Любовь может и не быть верой, например загрязненная любовь.

[Может быть] и то и другое, [например] вера, имеющая своим объектом [истины] прекращения [страдания] и Благородного пути.

Ни то, ни другое — [в случаях], за исключением указанного выше.

По отношению к людям [возможна] любовь, а не почитание, — к сыну, жене, монаху — соседу по келье, соученику и т. д.

Почитание, но не любовь, — к чужим наставникам.

То и другое — по отношению к своим наставникам.

Ни то, ни другое — [в случаях], за исключением перечисленных выше.

Верой называется высокое почитание добродетелей, а любовь есть привязанность, которая ей предшествует. Поэтому вера не является любовью — такова другая точка зрения.

Почитание есть чувство пристойности.

Почитанием называется почтительное отношение; пристойность же — это предшествующая ему скромность.

Следовательно, считают другие, пристойность не является почитанием как таковым.

То и другое присуще и чувственному [миру, и миру] форм.

В мире не-форм любовь и почитание отсутствуют.

— Но разве вера и пристойность, будучи фундаментальными благими явлениями сознания, не существуют и там?

— Вера ведь двух видов: [вера] в дхармы и [вера] в индивидов. Пристойность — также. Поэтому те вера и пристойность, которые имеют своим объектом индивида, там, [то есть в мире не-форм], не существуют. В данном случае имеются в виду именно такие любовь и почитание.

— Каково различие между избирательностью и рефлексией?

33. Избирательность и рефлексия есть [соответственно] грубость и тонкость.

— [Грубость и тонкость] чего?

— Сознания, о чем будет сказано ниже. Избирательность (или направленность) есть *грубое* свойство сознания, а рефлексия — его *тонкое* свойство[1].

— Но как возможно соединение того и другого в одном [мгновенном состоянии] сознания?

— Некоторые говорят, что подобно тому как опущенное в холодную воду топленое масло не становится под воздействием солнечных лучей ни слишком твердым, ни слишком жидким, так и сознание вследствие соединения с дхармами избирательности и рефлексии не становится ни слишком тонким, ни слишком грубым, но в нем обнаруживаются свойства их обоих[2].

— В таком случае избирательность и рефлексия становятся причинами грубости и тонкости сознания, [а не самими «грубостью» и «тонкостью» сознания], подобно тому как вода и жар [являются причинами] твердости или жидкости топленого масла, а не двумя его природными сущностями.

[Следующее возражение]. И грубость и тонкость — [сущности] относительные; они различаются в зависимости от сферы существования. Таким образом, грубость и тонкость [как свойства сознания] могут проявляться вплоть до вершины бытия[3].

Некоторые утверждают, что избирательность и рефлексия есть не что иное, как санскары, то есть формирующие факторы речи, ибо, как сказано в сутре, «он говорит, лишь избрав и обдумав [нечто], но не без избирания и размышления»[4]. Здесь санскары речи, называемые грубыми, есть факторы избирания, а тонкие — [факторы] рефлексии.

— А если в одном [мгновенном состоянии] сознания одна дхарма — грубая, а другая — тонкая, то какое в этом противоречие?

— Здесь не было бы никакого противоречия, если бы существовало их видовое различие, как, например, между чувствованием и концептуализацией. Но в одной и той же видовой единице не могут одновременно сосуществовать слабые и сильные свойства.

— Однако и здесь также есть видовое различие.

— В таком случае оно должно быть определено.

— Это различие трудновыразимо в словах, поэтому оно обнаруживается лишь посредством слабости или силы [соответствующего состояния] сознания[5].

— Нет, таким способом оно не может быть обнаружено, поскольку каждая видовая единица [в разное время] включает в себя слабые и сильные свойства.

Другие же утверждают, что в одном и том же состоянии сознания избирательность и рефлексия не существуют одновременно.

— Почему же в таком случае говорится о пяти составляющих первой дхьяны[6], [в число которых входят избирательность и рефлексия]?

— Здесь говорится о пяти компонентах применительно к уровню [йогического сосредоточения], а не к мгновенному состоянию сознания.

— Каково различие между тщеславием и самодовольством?

Тщеславие есть высокомерие; напротив, самодовольство
есть самоистощение сознания у того,
кто страстно привязан к собственным свойствам.

Тщеславие[7] есть ментальное высокомерие, вследствие которого [индивид] полагает свое исключительное отличие от других.

Самодовольство[8], напротив, есть истощение, саморазрушение сознания у того, кто страстно привязан к собственным свойствам.

Другие [учители] говорят, что подобно тому как вино вызывает особое радостное возбуждение, так и самодовольство, порожденное страстной привязанностью.

Итак, [выше] были объяснены многочисленные явления сознания, [сосуществующие] с сознанием и обозначающие их технические термины в соответствии с тем, каково было их истинное употребление в священных текстах[9].

34. Сознание, манас и восприятие обозначают одно и то же[1].

Сознание — то, что аккумулирует;[2] *манас* — то, что познает;[3] *восприятие* — то, что различает[4].

Другие считают, что сознание [называется так потому, что] оно обременено благими и неблагими классами элементов[5]. Поскольку оно является опорой [своих собственных последующих состояний], оно есть манас, а поскольку оно опирается [на органы чувств и их объекты], оно есть восприятие.

Подобно тому как [термины] «сознание», «манас» и «восприятие» обозначают одно и то же, так и

сознание и явления сознания, [которые] обладают опорой,
объектом, формой и связаны между собой

[также] взаимно тождественны. Сознание и явления сознания называются *обладающие опорой*[6], так как они опираются на органы чувств; *обладающие объектом*, так как они схватывают соответствующий объект;[7] *обладающие формой*, так как они оформляются в соответствии со специфическими свойствами своих объектов[8]. Они — *связаны между собой*, то есть они соединены друг с другом и равноправны [в этом соединении].

— Как они связаны равным образом?

[В карике] говорится:

в пяти отношениях.

Сознание и явления сознания связаны между собой тождеством опоры, объекта, формы, времени и сущности[9].

— В чем состоит это тождество?

— Подобно тому как [в каждое мгновение возникает] лишь по одному состоянию сознания, так и [в соединении с ним возникает] лишь по одному из явлений сознания[10].

Итак, рассмотрение сознания и явлений сознания с их многочисленными свойствами завершено.

35. Что касается санскар, не связанных [с сознанием[1], то к ним относятся] обладание, необладание, сходство, бессознательное, два сосредоточения, жизнеспособность и [всеобщие] свойства,

36. а также совокупность имен и прочее.

Эти санскары, то есть формирующие факторы, не связаны с сознанием и [в то же время] не обладают материальной природой; поэтому они называются *не связанные с сознанием*. Из них

обладание — это обретение и владение[1].

Обладание бывает двух видов: обретение того, что не было получено прежде или что было утрачено, и владение обретенным. Необладание есть его противоположность — так установлено.

— Обладание и необладание чем?

Обладание и необладание дхармами, входящими в поток собственных состояний[2].

Они не входят в поток чужой индивидуальности и не могут быть обретены другими [индивидами], как и в том случае, когда они вообще не входят в поток [психофизических состояний]. Аналогичным образом они не могут быть «обретены» неодушевленным существом. Такова закономерность [существования] причинно-обусловленных дхарм.

Что касается дхарм абсолютных, или причинно-необусловленных, то обладание или необладание ими относится лишь

к двум прекращениям [потока существования][3].

Все одушевленные существа обладают [дхармой] «*прекращение* [потока существования, которое достигается] *не посредством знания*»[4].

Именно поэтому в Абхидхарме было сказано: «Кто обладает дхармами, не подверженными притоку аффектов? — Мы отвечаем: все одушевленные существа»[5]. Все благородные, за исключением тех, кто опутан цепями [сансары] и кто находится в начальном моменте [Пути][6], и некоторые обычные люди обладают [дхармой] «*прекращение* [потока существования, которое достигается] *посредством знания*»[7]. Однако нет никого, кто обладал бы акашей, то есть пространством психического опыта. Поэтому невозможно и владение им.

Согласно системе [вайбхашиков], то, что не выступает предметом обладания, не может также быть и предметом необладания, [поскольку обладание и необладание представляют собой парную противоположность].

— «Обладание» есть некая [сущность, имеющая] отдельное бытие[8].

— Откуда это [известно]?

— Из сутры, где сказано: «Благодаря порождению, обретению и обладанию этими десятью дхармами "тот, кому более нечему учиться" (то есть архат), становится благородным, отвергнувшим пять [аффективных] компонентов»[9].

— Но в таком случае отсюда можно заключить, что он обладает дхармами, не принадлежащими живому существу, а также [дхармами] другого существа.

— Почему?

— В сутре сказано: «О монахи! Царь-чакравартин обладает семью драгоценностями...»[10]

— Здесь слово «обладает» означает, что он является их господином, так как он распоряжается этими семью драгоценностями по своему желанию. Таким образом, обладание в данном случае есть господство, но в другом случае обладание есть реальная сущность. Что в этом нелогичного?

— Отсутствие логики здесь в том, что [обладание как реальная сущность], имеющая собственное бытие, не может быть познано ни непосредственно, как, например, цвет-форма, звук и прочее или же как страсть, вражда и т. д., ни через свое следствие на основании зрительного, слухового и прочих восприятий, [то есть через умозаключение]. Поэтому дхарма [обладание] как отдельная субстанциальная реальность не существует.

— Но если допустить, что обладание есть причина возникновения дхарм?

— Оно не может быть причиной абсолютной, [то есть причинно-необусловленной], дхармы. [Что касается причинно-обусловленных дхарм], то каким образом возможно возникновение необретенных или оставленных дхарм при переходе в другую сферу существования или при полном отрешении?

— Допустим, [что возникновение этих дхарм имеет своей причиной] обладание, которое возникает одновременно с ними.

— Какую функцию в таком случае выполняет возникновение или возникновение возникновения? Кроме того, для тех, кто опутан всеми цепями [сансары], не существует различия интенсивности аффектов как слабой, средней и сильной, поскольку обладание ими не специфицируется. Если допустить, что такое различие обусловлено иными [причинами, нежели обладание], то именно они и будут причинами возникновения этого [различия]. Следовательно, обладание не может быть причиной возникновения [дхарм].

— Но кто утверждает, что обладание есть причина возникновения именно в этом смысле?

— А в каком [ином]?

— Оно есть причина актуального состояния. [Поясним:] если обладание не существует [как реальная дхарма], то в таком случае невозможно различение состояний обычного человека и благородного, у которого [возникают] мирские мысли.

— Это различие может быть установлено в зависимости от того, устранена ли аффективность или же нет.

— Но если это так, [то есть если обладание не есть реальная сущность], как можно различить, что у этих [индивидов] аффекты устранены, а у тех — не устранены? Это установимо лишь при реальном существовании обладания: исчезает ли оно или нет.

— Это устанавливается на основании различия в «опоре», [то есть психофизическом субстрате индивида][11]. Индивидуальность благородных тогда становится полностью преобразованной с помощью путей ви́дения и созерцания, когда у аффектов, устраненных таким способом, нет более силы возникнуть вновь. Поэтому подобно тому как прокаленные на огне зерна риса потеряли способность плодоносить, так и индивидуальность, освобожденная от захлестывающих ее аффектов, становится более не подверженной их воздействию[12].

Что касается обычного человека, то семена аффектов у него лишь повреждены посредством мирского пути, [единственно возможного для него]. В остальных случаях аффекты у него не устранены. Тот, кто не освободился [от аффектов], называется обладающим ими, а освободившийся — необладающим, то есть это номинальное обозначение.

Далее, благие дхармы также бывают двух видов: возникающие без усилия и возникающие благодаря усилию; соответственно они называются врожденными и обретаемыми вследствие усилия, или подготовки[13].

В этом случае [о человеке] говорится, что он обладает [благими дхармами], возникающими без усилия, так как его индивидуальность (психофизический субстрат) сохраняет совершенно незатронутой способ-

ность быть их семенем. Когда же такая способность у него нарушена, то есть когда корни благого у него отсечены[14], он называется не обладающим [благими дхармами]. Это следует понимать в том смысле, что способность [индивидуальности быть их семенем] нарушена вследствие приверженности ложным взглядам. Однако в действительности корни благих дхарм в потоке непрерывного существования никогда не могут быть выкорчеваны полностью, [тогда как семена аффектов могут быть сожжены полностью и окончательно].

Что касается благих дхарм, обретаемых вследствие усилия, [то есть благодаря слушанию, размышлению и сосредоточению], то об обладании ими говорится постольку, поскольку возможность их появления в непрерывном потоке существования не может быть заблокирована.

Следовательно, то, что обозначается словом «обладание», не является какой-либо реальной сущностью; [это — нечто иное, как определенное состояние индивида], когда семена аффектов не искоренены [посредством Благородного пути], не повреждены [посредством мирского пути] либо, наоборот, когда семена благого в момент своего могущества способны дать [благие] всходы[15].

— Что означает слово «семя»?

— Это «имя-и-форма»[16], [то есть совокупность пяти групп], способных принести плод либо непосредственно, либо постепенно в процессе специфического развития непрерывного потока существования [дхарм][17].

— Что такое развитие (или изменение)?

— Это изменение непрерывной последовательности [развертывания дхарм], то есть возобновление этой последовательности как отличной от себя самой в каждый момент своего существования.

— Что означает «непрерывная последовательность»?

— Это санскары, или формирующие факторы трех модусов времени, существующие в причинно-следственной связи[18].

— Но в сутре сказано: «Тот, кто обладает жадностью, не способен культивировать четыре формы памятования».

— Здесь обладание означает терпимое отношение к жадности или неспособность отказаться от нее. До тех пор пока индивид остается терпимым к жадности, не отказывается от нее, он не способен культивировать эти [четыре формы памятования].

Таким образом, во всех случаях обладание есть лишь чисто номинальное обозначение, но не реальная дхарма. Что касается необладания, то оно представляет собой отрицание обладания.

Вайбхашики, однако, утверждают, что и то и другое — реальные сущности.

— Почему?

— Потому что это — принятая нами система умозрения[19].

Это же самое обладание,

37. Относящееся к трем модусам времени — трех видов.

Существует прошлое обладание прошедшими дхармами, а также будущее и настоящее. Аналогичным образом для будущих и настоящих [дхарм] каждое [обладание — также] трех видов[1].

У благих и иных — благое и т. д.

Для благих, неблагих и кармически неопределенных [дхарм] обладание соответственно — благое, неблагое, неопределенное.

[Обладание] относится к собственной сфере существования принадлежащих к ней [дхарм].

В зависимости от того, к какой из сфер существования принадлежат [те или иные] дхармы, обладание [ими] относится к их сфере. Другими словами, [обладание дхармами] чувственного мира, мира форм и мира не-форм есть соответственно [обладание] чувственного мира, мира форм и мира не-форм.

[У дхарм], не относящихся [ни к одной из сфер существования][2], — четырех видов.

Обладание дхармами, не подверженными притоку аффектов, — четырех видов. Говоря кратко, присущее трем мирам и чистое. Из них [обладание] прекращением [потока дхарм], не обусловленное знанием, присуще [всем] трем мирам, то есть сферам существования, а [обладание] прекращением [потока дхарм], обусловленное знанием, присуще как мирам форм и не-форм, так и «чистое». «Чистое» обладание относится исключительно к Истине пути. Таковы кратко четыре вида [обладания].

Обладание дхармами тех, кто находится в процессе обучения, [то есть шраваков], есть исключительно [обладание] «обучающихся»; обладание дхармами тех, кто более не обучается, [то есть архатов], есть исключительно [обладание] «более не обучающихся». Однако обладание тех, кто не является ни обучающимся, ни необучающимся[3], имеет свое отличие. Оно определяется [следующим образом]:

38. У тех, кто не является ни обучающимся, ни необучающимся, [обладание] — трех видов.

Дхармами тех, кто не является ни обучающимся, ни необучающимся, называются дхармы, подверженные притоку аффектов, и дхармы абсолютные, то есть причинно-необусловленные[1]. Обладание ими ввиду отличия от дхарм «обучающихся» и прочих — трех видов.

Обладание [дхармами], подверженными притоку аффектов, есть [обладание дхармами] «ни обучения, ни необучения»[2].

Обладание прекращением [потока дхарм], обусловленным знанием, и обладание прекращением [потока дхарм], обусловленным знанием, у того, кто не является благородным (арья), также [относится к указанному виду]. Оно же [есть обладание дхармами] обучения, когда оно достигается на «пути обучения», и [обладание дхармами] необучения, когда оно достигается на «пути необучения».

Обладание дхармами, которые устраняются посредством ви́дения [истин] или посредством йогического сосредоточения, есть обладание, устраняемое соответственно посредством ви́дения или посредством созерцания[3].

Что касается дхарм неустраняемых, то существует различие [в обладании ими]. Оно разъясняется [ниже].

У неустраняемых, как полагают, — два вида.

Неустраняемые дхармы — те, что не подвержены притоку аффектов. Обладание прекращением [потока дхарм], не обусловленным знанием, устраняется посредством йогического сосредоточения. То же самое — относительно обладания прекращением потока дхарм, обусловленным знанием, у того, кто не является благородным.

Однако обладание прекращением [потока дхарм], обусловленным знанием, которое достигнуто на Благородном пути, не подвержено притоку аффектов и поэтому неустраняемо. То же самое — относительно [обладания] Истиной пути[4].

Как было сказано выше, «[обладание], относящееся к трем модусам времени, — трех видов». Но здесь существует следующее исключение из общего правила:

обладание [кармически] неопределенным
возникает одновременно.

Обладание дхармами незагрязненными-неопределенными всегда синхронно самим этим дхармам; оно не возникает ни раньше, ни позже ввиду энергетической слабости [дхарм этого типа][5]. Поэтому когда они прошлые, то и обладание ими также прошлое, когда они — будущие, то и обладание ими — будущее.

— Относится ли это ко всему незагрязненному-неопределенному?

— Нет, не ко всему:

за исключением сверхнормальных способностей[6]
и магической проекции.

Из их числа исключаются две [кармически] неопределенные сверхнормальные способности и магически творящее сознание[7]. Ввиду высокой энергетики их реализация требует особого усилия, и [поэтому] обладание ими — прошлое, будущее и одновременное.

[Вайбхашики] считают, что обладание дхармами профессионального умения и определенного поведения (образа деятельности), практикуемого весьма интенсивно, также [может быть прошлым, будущим или синхронным][8].

— Только ли обладание незагрязненным-неопределенным синхронно [самим этим дхармам]?

В этой связи говорится:

39. Загрязненной материей — также.

Обладание загрязненной-неопределенной «проявленной» материей[1] также возникает лишь одновременно с ней, поскольку, [даже будучи обусловленным] энергетически сильным [состоянием сознания], она не способна породить неинформативный элемент. Следовательно, она слаба [и обладание ею может быть только синхронным].

— Существует ли какое-либо различие между обладанием благими и неблагими дхармами, подобно тому как оно было установлено для [кармически] неопределенных дхарм?

— Да, существует. Как сказано,

в чувственном мире оно не возникает
прежде [своего] материального объекта.

Обладание проявленной или непроявленной материей в чувственном мире, которое возникало бы раньше такой материи, невозможно вообще. Оно возникает только одновременно с ней или же после нее.

— А различаются ли типы необладания по аналогии с обладанием?

— Нет,

необладание [всегда] незагрязненно-неопределенное.

Необладание во всех случаях незагрязненное и [кармически] неопределенное. Что касается его различения по модусам времени, то

для прошлых и будущих [дхарм] оно — трех видов.

Необладание дхармой, существующей в настоящем модусе времени, не может быть синхронным этой [дхарме]. Однако необладание прошлыми или будущими дхармами — трех видов, [то есть прошлое, настоящее и будущее].

40. Для [дхарм,] обретаемых в чувственном мире
и других [мирах], и для чистых [дхарм] — также.

Подразумевается: также трех видов. «*Обретаемых в чувственном мире и других [мирах]*» означает: в чувственном мире, в мире форм и в мире не-форм.

[Необладание дхармами чувственного мира относится либо к этому миру, либо к миру форм, либо к миру не-форм в зависимости от того, к какому из этих миров принадлежит индивид, характеризуемый «необладанием»][1]. То же самое следует сказать и о чистых, то есть не подверженных притоку аффектов, дхармах.

В действительности, однако, никакое необладание не может быть чистым. В этой связи [говорится]:

> *Свойство быть «обычным человеком» рассматривается как необладание [Благородным] путем.*

Сказано в шастре: «Что такое *свойство быть обычным человеком*?[2]

— Это необретение благородных дхарм». А необретение и есть необладание. В свою очередь, свойство «обычный человек» не может быть чистым.

— Необретение каких именно благородных дхарм имеется в виду?

— Всех, поскольку [в шастре] о них говорится без уточнения.

[— Но в таком случае индивид, реализовавший дхарму «принятие истины страдания», будет обычным человеком, если он не обладает всеми остальными дхармами благородного].

— [Шастра имеет в виду] то необладание, которое не сменяется обладанием. [Поэтому ваша аргументация относительно обычного человека неверна]. В противном случае и Будда также не был бы благородным, поскольку он не обладает дхармами семейств шраваков и пратьекабудд[3].

— В таком случае [в шастре] должно было бы присутствовать слово «абсолютное» в определении [абсолютное необладание].

— Нет, не должно, так как и единичные слова могут служить ограничителями смысла. Например: «живущий водой», «живущий воздухом».

Другие полагают, [что свойство быть «обычным человеком» определяется] необладанием [первым моментом пути ви́дения Благородных истин] — принятием дхармического факта страдания[4] и сосуществующих с ним дхарм.

— [В этом случае] также следует заключить, что [архат] не является благородным, поскольку [в последний момент пути созерцания] связь с этим [моментом пути ви́дения — принятием дхармического факта страдания] отсутствует[5].

— [Это возражение неверно], так как необладание принятием дхармического факта страдания, [что и определяет свойство быть «обычным человеком»], было им полностью преодолено [уже в первый момент пути ви́дения Благородных истин].

— Как известно, существуют три «семейства» [благородных — шраваки, пратьекабудды и будды]. Каким из соответствующих [типов принятия дхармического факта страдания] не обладает обычный человек?

— Всеми тремя.

— В таком случае совершается та же самая логическая ошибка, [о которой говорилось выше].

— Но мы уже отвергли это возражение [как необоснованное].

— [Похоже, все] усилия прояснить проблему тщетны. Тем не менее правильной является та точка зрения, которой придерживаются саутрантики.

— В чем она состоит?

— Свойство быть обычным человеком — это непрерывный поток [состояний], в котором благородные дхармы не возникают.

Далее, каким образом устраняется необладание?

Оно устраняется посредством обретения или перехода на другую ступень существования.

Так, необладание Благородным путем, то есть свойство «обычный человек», устраняется вследствие его обретения или же вследствие перехода на другую ступень существования[6]. То же самое происходит и с другими [дхармами].

— Оно устраняется, когда возникает необладание необладанием, [то есть когда вследствие перехода на другую ступень существования индивид перестает обладать свойством быть обычным человеком], или когда устраняется обладание этим необладанием, [то есть когда индивид, становясь на Путь, избавляется от свойства быть обычным человеком].

— В таком случае существуют обладание и необладание необладанием и обладанием?

— Да, существует и то и другое, — так считают [некоторые учители], то есть в этом случае допускается существование вторичного обладания. Отсюда следует, что существует базовое обладание и вторичное обладание, то есть обладание обладанием.

— Но разве при таком [толковании] не возникает ошибки дурной бесконечности обладаний?

— Нет, никакой дурной бесконечности при этом не возникает вследствие взаимного обретения одного другим. [Поясним]. Третья дхарма возникает через себя самое, то есть [здесь наличествует] сама эта дхарма, обладание ею и обладание обладанием. В этом случае по причине возникновения обладания [индивид] становится наделенным этой дхармой и обладанием обладанием ею, то есть вследствие возникновения обладания обладанием он обретает и обладание. Поэтому в данном случае никакой дурной бесконечности не существует.

Итак, рассматривая эту третью дхарму через себя самое как благую или загрязненную, [можно видеть, что] во второй момент [развертывания индивидного потока дхарм] возникают уже три обладания, [то есть обла-

дание базовой дхармой, обладание обладанием первого момента существования потока дхарм и обладание обладанием обладания первым моментом]. Эти три обладания в совокупности с тремя вторичными обладаниями образуют комплекс из шести дхарм. В третий момент [существования потока дхарм] насчитывается уже восемнадцать дхарм, а именно: девять обладаний, то есть обладания тремя дхармами, возникшими в первый момент, обладания шестью дхармами, возникшими во второй момент, плюс девять вторичных обладаний, [благодаря которым и существуют девять базовых обладаний]. Таким образом, количество обладаний увеличивается с каждым моментом [существования непрерывного потока дхарм].

На протяжении сансары, не имеющей ни начала ни конца, обладания всеми прошлыми и будущими фундаментальными и вторичными аффектами, возникающими каждое мгновение, и благими дхармами, обретаемыми при рождении каждое мгновение, вместе с дхармами, которые связаны с ними или сосуществуют с ними, возникают в бесчисленном количестве у каждого живого существа в каждый момент его существования. И так в процессе бесконечного круговорота бытия у живых существ каждое мгновение обнаруживается неисчислимое множество обладаний, представляющих собой реальные сущности. К великому счастью, все эти обладания абсолютно лишены свойства непроницаемости, [ибо они нематериальны]; поэтому они не мешают друг другу свободно располагаться в пространстве. Если бы это было не так, то в пространстве не нашлось бы места [для обладаний] даже второго живого существа!

Итак, что такое «сходство»?

41. Сходство — это подобие живых существ[1].

То, что называется сходством, есть реальная сущность. В шастре сходство живых существ между собой определяется как родовое сходство[2]. Оно бывает двух видов: общее и особенное[3]. Общее есть то, что присутствует во всех живых существах и обусловливает 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, [а также] миряне, монахи, находящиеся на соответственной стадии обучения, архаты и т. д.

[Аналогичным образом] существует неизменное сходство дхарм, [входящих в соответствующий поток индивидуальных состояний], благодаря которому различаются [такие классификационные единицы, как] группы, источники сознания и классы элементов[4].

Если бы не было реальной сущности, называемой «сходство живых существ», то как можно было бы объяснить тот факт, что такие общие поня-

тия и обозначения, как «живое существо» и прочее, относятся к существам, отличающимся друг от друга? Точно так же благодаря сходству дхарм возможно употребление таких понятий и обозначений, как группа и т. д.

[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.

— Если есть реальная сущность, обозначаемая [родовым понятием] «обычный человек», то какой смысл [вводить еще и понятие] «свойство быть обычным человеком»?[5]

[Кроме того], люди не воспринимают общее непосредственно, поскольку оно нематериально, и не заключают о нем на основании анализа, но они говорят о сходстве как об отсутствии различия.

Далее, почему также не принять [понятие] «общее» по отношению к неодушевленным предметам, ведь рис, ячмень, фасоль, бобы, манго, плоды хлебного дерева, а также железо, золото и т. д. сохраняют сходство в пределах своих видов? И зачем, [с другой стороны], создавать номинальное понятие «общее», когда эти сходные между собой [в пределах одного вида] предметы относятся к разным видам?

Таким образом, эта [ваша] концепция ничем не отличается от учения вайшешиков. Они утверждают реальное существование референта (категории), называемого «общее», благодаря которому по отношению к различным видам объектов производятся родовые понятия и обозначения.

— [Наша концепция] отличается [от точки зрения вайшешиков], которые полагают, что общее хотя и одно, но существует в массе единичных объектов. Мы даем этому иное толкование. Что касается сходства, то оно существует [реально], поскольку о нем сказано в сутре, — так считают вайбхашики.

Согласно Бхагавану: «...при приходе в этот мир обретается сходство с людьми»[6].

— Именно это и сказано в сутре, но там не сказано, что [сходство] есть реальная сущность.

— Что же оно такое?

— Под сходством людей понимается общее в способе их существования; точно так же можно сказать о сходстве риса и т. д.

— То, что вы говорите, не соответствует истине[7].

Далее, что такое бессознательное?

Бессознательное — это прекращение [функций] сознания и явлений сознания [у тех, кто пребывает] в сферах бессознательного[8].

У тех, кто рождается среди бессознательных существ, то есть богов [соответствующей сферы], наступает прекращение функционирования сознания и явлений сознания. Это прекращение и есть реальная сущность, называемая бессознательным; то есть *бессознательное* — это дхарма, благодаря которой достигается на некоторое время невозникновение будущего сознания и явлений сознания. Такая дхарма — словно плотина, останавливающая течение воды. Она есть исключительно

результат созревания[9].

— Созревание чего?

— Бессознательного сосредоточения.

— Что это за существа, в число которых входят и бессознательные существа?

Это — [боги сферы] Великого плода[10].

Богами [сферы] Великого плода называются те из них, которые находятся в месте пребывания бессознательных существ, подобно пребывающим в дхьяне [богам класса Великих Брахманов][11].

— Они всегда в таком состоянии или же иногда они обладают сознанием?

— Да, они обладают сознанием в момент рождения и в момент смерти[12]. 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. [Это происходит] по причине исчерпания энергии исходного [бессознательного] сосредоточения, [благодаря которому эти существа родились среди бессознательных богов,] и невозможности аккумулировать энергию для нового [сосредоточения]. Они умирают, как падают на землю стрелы, сила полета которых исчерпана.

С другой стороны, карма того, кто рождается здесь [среди бессознательных богов], с необходимостью должна быть испытана в следующем [существовании] в чувственном мире. Это подобно тому, как существа, рождающиеся на [континенте] Уттаракуру, должны обрести затем божественную форму существования[13].

— Итак, выше говорилось о двух йогических сосредоточениях. Каковы же эти сосредоточения?

— Это бессознательное сосредоточение, [то есть йогическое сосредоточение, при котором достигается бессознательное состояние], и сосредоточение остановки [деятельность сознания].

— Что же такое бессознательное сосредоточение?

— Подобно тому как [дхарма] «бессознательное» есть прекращение деятельности сознания и явлений сознания,

42. Так же и бессознательное сосредоточение.

Бессознательное сосредоточение — это такое сосредоточение, при котором [йогин пребывает] в бессознательном состоянии, или сосредоточение, при котором сознание отсутствует. Оно также есть прекращение деятельности сознания и явлений сознания[1], что и подчеркивается словом «так же», взятом из [приведенного выше] определения.

Это сосредоточение [достигается]

в последней дхьяне.

Последняя дхьяна — четвертая. [Бессознательное сосредоточение возможно лишь] при ее достижении, но не на какой-либо иной ступени[2].

— С какой целью входят в него?

Из желания освобождения[3].

Его, [то есть следствие бессознательного сосредоточения, ошибочно] полагают спасением, выходом [из круговорота бытия]. Поэтому из желания конечного освобождения [йогины] и входят в него.

Бессознательное, будучи результатом созревания, кармически нейтрально — так установлено[4]. Оно же —

благое.

Бессознательное сосредоточение — исключительно благое, то есть следствием его созревания являются «пять групп», [или психофизическая «индивидуальность»] богов Сферы бессознательного[5]. Будучи благим, оно

реализуется исключительно в ближайшей
форме существования.

Оно [, следствие бессознательного сосредоточения,] испытывается исключительно в ближайшей форме существования[6], но не при данной жизни или в неопределенном [будущем].

Если тот, кто, вызвав у себя такое [сосредоточение, затем] утрачивает его, то он, как полагают [вайбхашики], с необходимостью вновь входит в

него и рождается среди живых существ [Сферы] бессознательного. Поэтому [йогин], который обрел способность такого сосредоточения, не реализует [конечной] необходимости[7].

Только обычные люди стремятся к такому сосредоточению,

но не благородные.

Благородные не входят в бессознательное сосредоточение, видя в нем лишь опасность падения, то, что вызывает несчастье. В него входят только те, кто считает это сосредоточение спасением [из круговорота бытия].

— Далее. Если в четвертую дхьяну входят благородные, то возникают ли у них прошлые и будущие обладания [этой дхьяной], как в случае с теми, кто пребывает в ней?

— У других они также не возникают.

— Почему?

— Даже если это [сосредоточение] является чем-то привычным, все равно для его реализации должны быть приложены большие усилия.

Поскольку сознание при нем отсутствует,

оно достигается одномоментно[9].

Достижение [бессознательного сосредоточения] происходит одновременно с ним, то есть в настоящий момент, — таков смысл [сказанного]. Это подобно моральным запретам, налагаемым в *Пратимокше*[10]. Однако, раз возникнув, во второй и последующие моменты [этого сосредоточения] и вплоть до выхода из него обладание становится также и прошлым. Но оно не может быть будущим, поскольку сознание [при бессознательном сосредоточении] не функционирует.

Далее. Что такое сосредоточение остановки [деятельности сознания]?

43. Таково же и [сосредоточение], называемое остановкой.

— Какой тип сосредоточения имеется здесь в виду под словом «таково»?

— Тот же, что и бессознательное сосредоточение, то есть [дхарма], прекращающая деятельность сознания и явлений сознания[1]. Но различие их состоит в следующем. Оно, [сосредоточение остановки, практикуется]

в целях [достижения] полного спокойствия[2].

[Благородные] входят в него посредством ментальной концентрации, которой предшествует идея полного успокоения сознания. Другое же [сосредоточение] предваряется мыслью о выходе [из круговорота бытия] и относится, кроме того, к сфере четвертой дхьяны. Сосредоточение остановки, однако,

относится к высшей сфере существования[3],

то есть к сфере, в которой отсутствует как *восприятие-концептуализация, так и невосприятие-неконцептуализация*[4]. Оно также

благое.

Оно — только благое, то есть оно не бывает ни загрязненным [аффектами], ни кармически неопределенным. Будучи исключительно благим, [сосредоточение остановки порождает следствие, которое]

испытывается в двух формах [существования]
либо же не является необходимым.

Оно может быть испытано в двух временны́х формах: в следующей форме рождения или в более отдаленной[5]. Либо же созревание следствия может и не быть однозначно закономерным: если [индивид] достигает нирваны при данной жизни, то результатом [сосредоточения остановки] выступают четыре группы соотнесения высшей сферы существования[6].

Это [сосредоточение остановки сознания] безусловно возможно только

у благородных.

Обычные люди не могут вызвать у себя сосредоточение остановки, ибо они боятся самоуничтожения, ведь это сосредоточение порождается только силой Благородного пути и на него отваживаются лишь те, кто устремлен к нирване еще при данной жизни.

Хотя оно и возникает только у благородных, тем не менее оно не может быть достигнуто посредством отрешенности.

— А чем же тогда?

Оно достижимо посредством приложения усилий.

Сосредоточение остановки может быть обретено только посредством приложения усилий[7]. «Обладание» им не бывает ни прошлым, ни будущим, так как его практикование связано исключительно с силой сознания.

— А Бхагаван также обретает это сосредоточение благодаря приложению усилий?

— Нет.

44. У Мудреца[1] оно достигается благодаря просветлению.

Будды-Бхагаваны достигают этого [сосредоточения] одновременно с возникновением знания факта уничтожения [страдания], ибо для Будд не существует ничего, что требовало бы приложения усилий. Совокупность всех совершенств возникает у них по одному лишь желанию; поэтому все обретается ими благодаря полной отрешенности.

— Каким образом в таком случае Бхагаван, не входя предварительно в сосредоточение остановки [сознания], становится в момент возникнове-

ния знания факта уничтожения [страдания] освобожденным в двух отношениях, [то есть освобожденным от препятствий-аффектов и от препятствий к сосредоточению]?

— Он становится таковым, будто вызвал это [сосредоточение] благодаря своей способности [входить в него по желанию].

Западные [учители][2] считают, что бодхисаттва вызывает это сосредоточение еще раньше, находясь на стадии обучения. Почему бы не согласиться с этой точкой зрения, тем более что она может найти подтверждение также и [в трактате] стхавиры Упагупты[3] *Нетрипада*, где сказано: «Того, кто, войдя в состояние сосредоточения остановки [сознания], обретает затем знание факта уничтожения [страдания], следует считать Татхагатой»?

Но не прежде.

— Никак нельзя согласиться с тем, что оно возникает раньше, [чем знание факта уничтожения страдания], — так считают кашмирские вайбхашики.

— Почему?

Вследствие обретения его в тридцать четыре момента.

Согласно [вайбхашикам], бодхисаттва достигает состояния просветления в тридцать четыре момента сознания: шестнадцать [моментов, в течение которых происходит] постижение истин[4], и восемнадцать моментов отрешения от аффектов, присущих высшей сфере существования[5], — устранение девяти аффектов [этой сферы] достигается вследствие возникновения девяти [моментов] «беспрепятственного пути» и [девяти моментов] «пути освобождения»[6]. Таким образом, в сумме они и составляют тридцать четыре [момента, что вполне достаточно, поскольку у бодхисаттвы,] с необходимостью оставившего «сферы ничто», более не существует аффектов предшествующих сфер, которые должны быть устранены[7]. А поскольку в этот промежуток времени качественно иное состояние сознания[8] возникнуть не может, то нельзя согласиться с тем, что сосредоточение остановки наступает прежде, [чем знание факта уничтожения страдания].

— А что было бы, если бы оно наступило прежде, в промежутке качественно иного, [то есть подверженного притоку аффектов], состояния сознания?

— Так могло бы быть у того, кто меняет свои намерения[9], однако бодхисаттвы своих решений не меняют.

— Это верно, они не меняют своих решений, но отсюда не следует, что они не могут изменить свой чистый путь на подверженный аффективности.

— Но почему тогда [в сутре] сказано: «Я не прерву свою асану[10] до тех пор, пока не достигну уничтожения аффектов»?

Чужеземные [учители][11] считают, что бодхисаттва не меняет своего намерения потому, что он достигает поставленных целей за одно [непрерываемое] «сидение»[12], однако кашмирские вайбхашики придерживаются первого [объяснения].

Хотя между двумя [упомянутыми] сосредоточениями имеется множество различий,

оба они[13] свойственны чувственному миру и миру форм.

Оба эти сосредоточения могут возникать и в чувственном мире, и в мире форм. Те, кто отрицает, что бессознательное сосредоточение возможно в мире форм, вступают в противоречие с [каноническим] текстом: «В мире форм возможно существование, которое не представляет собой [целостность] "пяти групп"[14]. Это существование обитателей мира форм — наделенных сознанием богов, пребывающих в несвойственном им состоянии сознания, когда они входят в бессознательное сосредоточение или сосредоточение остановки [сознания], и бессознательных богов, пребывающих в бессознательном [сосредоточении]». Следовательно, оба эти сосредоточения свойственны и чувственному миру, и миру форм. Но между ними существует такое различие:

[сосредоточение], известное как «остановка», впервые [возникает] у людей.

Сосредоточение остановки [сознания] первоначально возникает у людей, а затем и в мире форм среди тех, кто утратил [способность к этому сосредоточению] ранее.

— Следовательно, существует возможность его утраты?

— Говорят, что существует. В противном случае это противоречило бы *Удайи-сутре*, [в которой сказано]: «Здесь, о достопочтенные, монах обретает праведность, обретает сосредоточение, обретает мудрость. Он постоянно входит в [состояние сосредоточения], при котором прекращается концептуализация и чувственное сознание. И он обладает реальным знанием того, что это возможно. Если уже в данной жизни он не обретает способности совершенного знания ни в процессе практики, ни в момент смерти, то после разрушения тела, минуя воплощение среди богов, питающихся материальной пищей, он рождается в другом — божественном — теле, сотворенном из разума[15]. Родившись там, он постоянно входит в состояние сосредоточения, при котором прекращаются концептуализация и чувственное сознание, и выходит из него. И он обладает реальным знанием того, что это возможно»[16].

— В одной связи Бхагаван говорил о божественном теле, сотворенном из разума, как о принадлежащем миру форм. В другой связи сосредоточение [остановки сознания] определяется как относящееся к высшей сфере существования. Каким же образом монах, обретший это сосредоточение и не утративший его, может родиться в мире форм[17]?

Согласно последователям других школ, сосредоточение остановки [сознания] также относится к четвертой дхьяне и не может быть утрачено. Однако именно с этим и нельзя согласиться.

— Почему?

— Потому что в сутре сказано: «Девять сосредоточений последовательно сменяют друг друга»[18].

— Если это установленная закономерность, то почему бывают сосредоточения типа «перехода», [при которых йогин последовательно проходит все ступени сосредоточения сначала в прямом порядке, а затем в обратном][19]?

— Такое правило существует только для тех, кто практикует [йогическое сосредоточение] впервые. Тот же, кто овладел полным мастерством, входит в состояние сосредоточения, минуя те или иные его ступени по желанию.

Таким образом, между двумя этими сосредоточениями существует различие относительно ступеней, поскольку [бессознательное сосредоточение] связано с четвертой дхьяной, [а сосредоточение остановки сознания] — с высшей сферой существования.

[Различие] относительно применения: одно [практикуется] в целях освобождения, другое — в целях полного успокоения сознания.

[Различие] относительно индивидуальности: первое свойственно обычному человеку, второе — благородному.

[Различие] относительно плода: [плод первого] — сфера бессознательного, второго — высшая сфера существования.

[Различие] относительно [кармического] следствия, которое должно быть испытано: [для первого сосредоточения] оно обязательно и испытывается в ближайшем рождении; для второго — необязательно [для архата] и обязательно [для анагамина].

[Различие] относительно их первого возникновения: [бессознательное сосредоточение] возникает в двух сферах существования — в чувственном мире и мире форм, [сосредоточение остановки] — только у людей.

— Почему же одно сосредоточение называется бессознательным, а другое — остановкой понятийного мышления и чувственного сознания, хотя сущность их обоих — прекращение сознания и явлений сознания?

— Потому что применение на практике этих сосредоточений противодействует соответственно [разным явлениям сознания]. Так, когда гово-

рится о знании мыслей другого [существа][20], то имеется в виду также и знание его чувств и прочего.

— А каким образом сознание возникает («возвращается») снова после того, как оно долгое время находилось в остановленном состоянии?

— Вайбхашики считают, что поскольку прошлое существует реально, [то в данном случае] оно и выступает непосредственно предшествующим условием [«возвращенного» сознания].

Другие говорят: «А как в таком случае у существ, рожденных в мире не-форм, где материя устранена навсегда, она возникает вновь [после того, как они рождаются в чувственном мире или в мире форм]?

— Она возникает из сознания, но не из материи. Аналогичным образом и сознание [после выхода из состояния сосредоточения] также возникает из этого наделенного органами чувств тела, но не из сознания. Вот почему древние учители говорят, что то и другое — то есть сознание и наделенное органами чувств тело — являются семенем друг друга.

Достопочтенный Васумитра, однако, утверждает [в своем трактате] *Парипричча*[21]: «Ошибку в толковании [совершают те], кто считает, что сосредоточение остановки полностью лишено сознания. Я полагаю, что сознание при нем присутствует».

Достопочтенный Гхошака говорит, что такая точка зрения не может быть принята: «При наличии сознания [возникает] контакт вследствие соединения трех факторов, [то есть самого сознания, органов чувств и объектов]. Как сказал Бхагаван, в зависимости от контакта [возникают] чувствования, понятия, мотивация»[22]. Следовательно, при таком [сосредоточении] также не может быть «остановки» понятий и чувств.

— Тем не менее она возможна. Сказано [в сутре]: «...в зависимости от чувствительности — жажда», а хотя архаты и испытывают чувства, но жажда у них не возникает. Точно так же и при наличии контакта — чувствительность и прочие [дхармы] не возникают.

— Смысл здесь не специфицирован. [Сутра], однако, вполне проясняет его, говоря, что жажда возникает в зависимости от чувства, которое порождается контактом, связанным с неведением. Здесь не утверждается, что контакт [существует] при возникновении чувствительности. Следовательно, при сосредоточении остановки сознание отсутствует.

— Каким образом вообще [возможна] сосредоточенность при отсутствии сознания?

— Вследствие приведения великих элементов в состояние тождества (или полного равновесия)[23].

— Что такое тождество великих элементов?

— Это устойчивое состояние противодействия порождению сознания. Или же сосредоточение называется так потому, что его достигают благодаря силе сосредоточенного сознания.

— Итак, эти два сосредоточения есть реальные сущности или же они — лишь номинальные обозначения[24]?

— Они представляют собой реальные сущности, — говорит [вайбхашик], — ибо они служат препятствием для возникновения сознания.

— Нет, этим препятствием является сознание сосредоточения, [то есть сознание, которое предшествует сосредоточению]. Такое состояние сознания возникает как полная противоположность другим состояниям сознания, и благодаря ему сознание не функционирует в течение [определенного] времени. Таким образом, оно вызывает в «индивиде» полную блокаду [развертывания сознания]. То, что называется сосредоточением, есть не что иное, как нефункционирование сознания. Его не было прежде, [то есть до возникновения сознания сосредоточения,] и его не будет потом, после выхода из состояния сосредоточения. Поэтому данное сосредоточение может быть названо причинно-обусловленным [только в обыденном смысле]. Либо же сосредоточение есть вхождение индивида в такое состояние.

Аналогичным образом следует рассматривать и бессознательное. Это — определенное состояние сознания, когда достигается блокада функционирования сознания. Поэтому оно и получает название «бессознательное» как полное отсутствие деятельности сознания.

Вайбхашики, однако, так не считают: [бессознательное для них есть отдельная реальная сущность].

На этом объяснение двух [видов] сосредоточения закончено.

— Что такое жизнеспособность?

45. Жизнеспособность — это жизненная энергия[1].

В *Абхидхарме* сказано: «Что такое жизнеспособность? — Это жизненная энергия, присущая трем сферам существования»[2].

— Но это определение ничего не объясняет. Что представляет собой дхарма, которая называется жизнеспособностью?

Именно она — опора внутреннего тепла и сознания[3].

Сказал Бхагаван: «Когда жизнь, тепло и сознание оставляют тело, оно становится бесчувственным, словно бревно».

Следовательно, та дхарма, которая, будучи опорой тепла и сознания, служит причиной сохранения существования, и есть жизнеспособность.

— Но что в таком случае служит опорой жизнеспособности?

— Это — тепло и сознание.

— Но тогда, если они существуют, поддерживая друг друга, что из них прекращается первым? Ибо если одно из них прекращается [первым], то отсюда следует их вечность и неуничтожимость.

— Основой жизни служит действие; до тех пор пока жизнь стимулируется[4] действием, она продолжает длиться.

— Почему в таком случае не допустить, что именно действие и является опорой тепла и сознания?

— Этого не может быть, поскольку все сознание до самой смерти включительно есть созревание [кармического следствия].

— Но тогда действие и будет опорой тепла, а тепло — опорой сознания. При этом, однако, сознание в мире не-форм не будет иметь опоры, поскольку тепла там не существует.

— В мире не-форм его опорой будет действие.

— Нельзя быть настолько непоследовательными! Опорой сознания [у вас] выступает то тепло, то действие. С другой стороны, вы говорите: «Этого не может быть, поскольку все сознание до самой смерти включительно есть созревание [кармического следствия]». Значит, жизнеспособность существует реально, служа опорой тепла и сознания.

— Я не утверждаю, что она не существует; однако она не является отдельной субстанцией[5].

— Что же в таком случае она собой представляет?

— Это — жизненная энергия, которая в течение [определенного] времени обеспечивает непрерывность потока однородных состояний [живого существа], порожденного действием [в любой из] трех сфер существования. Пока существует энергия потока однородных состояний, порожденного действием и способного сохранять свою непрерывность в течение определенного времени, поток остается самотождественным. Именно эта энергия и называется жизнеспособностью. Аналогичным образом зерно обладает определенной энергией, благодаря которой оно развивается до состояния зрелости, а пущенная стрела сохраняет состояние полета, [пока не исчерпается приложенная к ней сила].

Если же некто полагает[6], что в стреле возникает особое качество, называемое инерцией движения, благодаря которому стрела сохраняет состояние полета до [самого момента] падения, [то на это следует сказать, что], поскольку [инерция движения] однородна и [если стрела] не встречает препятствия, в ее скорости не может быть никакого различия в отдельные моменты времени, и она никогда не упадет.

— А если таким препятствием служит ветер?

— Тогда можно заключить, что стрела либо упадет сразу, либо вообще не упадет, поскольку ветер [как субстанция] не имеет в себе различий.

Таким образом, [вайбхашики] утверждают, что жизненная энергия есть [особая] субстанция, существующая в себе.

Далее [предстоит рассмотреть], наступает ли смерть только вследствие исчерпания жизненной энергии, или же у нее бывают и другие [причины][7]. В *Праджняпти[-шастре]* сказано: «Смерть наступает вследствие исчерпания жизненной энергии, но не вследствие исчерпания добродетели». В этой связи существуют четыре альтернативы.

Первая: [смерть наступает] вследствие исчерпания действия, которое приносит результат [уже в данной] жизни.

Вторая: [смерть наступает вследствие исчерпания действия], результатом которого [и является соответствующий] опыт[8].

Третья: [смерть наступает вследствие исчерпания] обоих этих видов действия.

Четвертая: [смерть наступает вследствие того], что не избегают всего, приносящего вред[9].

— Нет, так нельзя сказать, поскольку смерть наступает только вследствие исчерпания жизненной энергии, что соответствует первой альтернативе. Кроме того, при исчерпании жизненной энергии не остается основания для смерти, связанной с исчерпанием добродетели. Поэтому при исчерпании обоих [видов действия] смерть наступает вследствие завершения продолжительности жизни.

В *Джнянапрастхана* [*-шастре*] говорится также: «Следует ли считать, что жизненная энергия связана в своем существовании с изменениями в потоке индивидных состояний[10], или же, возникнув однажды, она остается неизменной? Мы отвечаем: у существ, [принадлежащих] к чувственному миру, а также у тех, кто не находится в состояниях бессознательного сосредоточения и сосредоточения остановки [сознания, жизненная энергия] зависит от непрерывности потока таких состояний. У тех же, кто пребывает в этих сосредоточениях, и у существ мира форм и мира не-форм, [жизненная энергия], однажды возникнув, сохраняется неизменной — так это следует понимать».

— Каков смысл этого высказывания?

— Если жизненная энергия наталкивается на препятствие в своем действии вследствие вреда, причиненного телу, поскольку она связана с изменением [телесных] состояний, [то мы имеем] первую альтернативу. В том случае, когда тело не подвергается вредному воздействию, [жизненная энергия, однажды] возникнув, существует непрерывно, — это вторая [альтернатива].

Кашмирские [вайбхашики считают, что] в первом случае [жизненная энергия] прерывна, во втором — непрерывна, поэтому и возможна преждевременная смерть[11].

— В сутре сказано: «...[различаются] четыре типа обретения индивидуального психофизического существования. [Отдельно следует выделить такой тип] обретения психофизического существования, при котором смерть наступает по воле самого индивида, а не вследствие [чего-либо] иного»[12].

— Здесь [также возможны] четыре альтернативы.

Первая: смерть вызывается самими индивидами, [например] богами, пребывающими в чувственном мире. Смерть у них наступает от избытка

радости, помутняющей сознание, присущее этой сфере существования, но не по какой-либо иной причине.

То же самое следует сказать и о Буддах, ибо нирвана у них наступает по их собственной воле.

Вторая: у тех существ, которые рождаются из лона и яйца[13], [смерть] вызывается посторонними причинами.

Третья: [смерть вызывается] как тем, так и другим. Это происходит главным образом у обитателей чувственного мира.

Четвертая: [смерть не вызывается ни тем, ни другим] — у всех, кто находится в промежуточном существовании, у обитателей мира форм и мира не-форм, у одного рода существ, принадлежащих к чувственному миру, например у обитателей адов и у жителей континента Уттаракуру, а также у тех, кто находится на пути ви́дения [Благородных истин] или пребывает в состоянии йогического сосредоточения на всеобщей благожелательности или в состояниях прекращения [потока сознания] и бессознательного сосредоточения; у царственных мудрецов, у посланцев Победителя... у всех бодхисаттв в их последнем рождении, у матери, беременной бодхисаттвой, у чакравартина и у беременной им матери[14].

— Но тогда почему в сутре сказано: «...каковы, о Высокочтимый, те существа, [жизнь] которых не может быть прекращена ни ими самими, ни другими?

— Это, о Шарипутра, [существа], принадлежащие к сфере «ни восприятия, ни невосприятия»[15].

— В других сутрах встречается полное перечисление таких существ. Следовательно, Бхагаван в ответе Шарипутре, [желая перечислить весь ряд таких существ], называет лишь последних из них, но при этом имеются в виду две высшие сферы существования в их всецелости.

[Дхарма, называемая] жизнеспособностью, определена. [Далее следует рассмотреть общие свойства всего причинно-обусловленного].

Свойства — возникновение, старение, длительность, непостоянство[16].

Это и есть четыре свойства [всего] причинно-обусловленного. Та дхарма, в которой присутствуют эти [свойства], определяется как причинно-обусловленная. Противоположная [ей дхарма] — причинно-необусловленная, или абсолютная.

[— Но нельзя ли сказать, что длительность есть свойство абсолютного?

— Под свойствами понимаются реальные единичные сущности, отличающиеся от характеризуемой ими дхармы. Они и обусловливают возникновение, длительность, разрушение и гибель этой дхармы. Абсолютное вечно, но не обладает свойством длительности][17].

Возникновение есть то, что порождает причинно-обусловленное; длительность — то, что его сохраняет в данном состоянии; старение — то, что ведет к его разрушению; непостоянство — то, что его уничтожает.

— Но разве не сказано в сутре[18]: «Существуют три свойства...»? В ней должно было бы быть названо и четвертое.

— А что в ней не названо?

— Длительность.

— О ней говорится как об изменении [состояния] сохранения[19]. Но это — синоним старения. Так, например, [слово] «рождение» употребляется вместо «возникновение», а «разрушение» — вместо «непостоянство». Если в сутре и называются лишь три свойства, то это делается для того, чтобы вызвать отвращение к формирующим факторам, заставляющим дхармы странствовать в [трех] формах времени. И действительно, рождение есть то, что переводит санскары (формирующие факторы) из будущей формы времени в настоящую; старение и непостоянство заставляет их переходить в прошлое, ибо после того как старение ослабляет их, непостоянство окончательно довершает их существование.

[Вайбхашики] в этой связи приводят пример с человеком, укрывшимся в убежище, и тремя его врагами. Один вытаскивает его из убежища, а два других лишают его жизни. Такова функция и трех свойств по отношению к причинно-обусловленному.

Что касается длительности как сохранения состояния, то она, наоборот, поддерживает формирующие факторы и заставляет их длиться. Поэтому она не упоминается [в сутре] среди свойств причинно-обусловленных [дхарм].

Кроме того, абсолютное вечно в своей внутренней сущности, [и это может быть ошибочно принято за свойство длительности. Чтобы избежать возможных неясностей, в сутре еще и поэтому не говорится о свойстве длительности причинно-обусловленных дхарм][20].

Другие же полагают, что в сутре длительность и старение упоминаются вместе как одно свойство «длительность/старение».

— Каков смысл в том, [чтобы превращать два свойства в одно]?

— [В своем повседневном существовании люди] привязываются именно к длительности; поэтому с целью вызвать отвращение к длительности [сутра и называет ее] в связи со старостью, подобно тому как богатство всегда ассоциируется с «черным ухом»[21].

Таким образом, существуют именно четыре причинно-обусловленных свойства. В свою очередь они также, в силу своей причинной обусловленности, должны возникать, длиться, стареть и погибать. Поэтому

46. У них также [есть] возникновение возникновения и т. д.

У них также есть четыре вторичных свойства:[1] возникновение возникновения, длительность длительности, старение старения и непостоянство непостоянства.

— Но разве каждое из них не имеет, [в свою очередь], четыре свойства и т. д.? Таким образом, возникает ошибка дурной бесконечности[2].

— Нет, не возникает, поскольку

каждое [первичное свойство] действует на восемь дхарм, [вторичное]— на одну.

Каждое из этих [первичных свойств] — возникновение и т. д. — действует на восемь дхарм.

— Что здесь [следует понимать] под действием?

— Действие — это функционирование, осуществление деятельности[3]. При возникновении каждой причинно-обусловленной дхармы возникают в неразрывной связи девять дхарм: сама [возникающая] дхарма, [ее первичные свойства — возникновение и т. д. и вторичные свойства] — возникновение возникновения и т. д. В этом случае первичное свойство — возникновение — порождает восемь других дхарм, за исключением самого себя. Само же возникновение [порождается вторичным свойством] — возникновением возникновения. Это подобно тому как одна курица приносит много яиц, а из каждого появляется одна курица.

Аналогичным образом длительность обеспечивает длительность восьми других дхарм, исключая себя самое, а длительность длительности обеспечивает длительность [первичного свойства] — самой длительности. Точно так же следует рассматривать и остальные свойства — старение и непостоянство. Таким образом, здесь не возникает никакой бесконечности.

Саутрантики говорят: «Это то же самое, что пытаться разделить пустое пространство![4] Возникновение и другие дхармы не существуют как реальные сущности и не проявляют себя как таковые».

— Почему?

— Потому что не существует инструмента их познания[5]. Они не являются объектом познания ни в чувственном восприятии, ни в умозаключении, ни в авторитетном свидетельстве в отличие от материи и других дхарм.

— Но разве не сказано в сутре: «Познается и возникновение причинно-обусловленного, и его сохранение/изменение, и его разрушение»?

— Богам приятен знающий букву, но не знающий смысла![6] Между тем Бхагаван сказал, что следует опираться именно на смысл. Глупцы, ослепленные неведением, воображают, что непрерывный поток причинно-обусловленных факторов и есть Я, принадлежит Я и безнадежно привязываются к нему. Бхагаван стремится разрушить эту ложную привязанность, показав причинную обусловленность непрерывного потока [раз-

личных] формирующих факторов, то есть его взаимозависимое возникновение[7], и поэтому говорит: «Все причинно-обусловленное имеет три причинно-обусловленных свойства». Отсюда и сказанное в сутре: «Познается и возникновение причинно-обусловленного, и его сохранение/изменение, и его разрушение...» Кроме того, «причинно-обусловленное» обозначает свойства, внутренне присущие причинно-обусловленному объекту. Их не следует понимать [лишь как знаки, указывающие] на существование причинно-обусловленного объекта, подобно тому как цапля [есть знак, указывающий на близость] воды, а знак юной девушки [есть то, что указывает] на добродетель или порок.

Итак, возникновение есть начало потока [формирующих факторов], его прекращение есть разрушение, или гибель. Этот же самый поток в процессе своего существования есть длительность, или сохранение. Различие между его предшествующими и последующими состояниями есть изменение. Именно это и имея в виду, [Бхагаван] сказал благородному Нанде: «Ты видишь, как возникают твои чувства, видишь, как они длятся, как они меняются, как угасают и исчезают»[8].

И еще об этом:

> «Возникновение есть начало потока, прекращение — его гибель, длительность — он сам; сохранение/изменение — превращение предшествующих состояний в последующие».

Или:

> «Возникновение есть существование того, что прежде не существовало; длительность — сам поток как непрерывная последовательность; гибель — его прекращение. Сохранение/изменение воспринимается как различие между предшествующими и последующими состояниями непрерывной последовательности».
>
> [Вы утверждаете, что] мгновенная дхарма исчезнет [немедленно] при отсутствии сохранения/длительности? Но она исчезает вследствие своей мгновенности, и поэтому бессмысленно приписывать ей длительность[9].

Следовательно, именно поток [состояний] и есть длительность. При таком понимании этого свойства вполне обоснованным становится следующее определение Абхидхармы: «Что такое сохранение/длительность? — Неисчезновение возникших санскар». Ведь возникшее мгновенное состояние не может не исчезнуть. Кроме того, сказано в *Джнянапрастхана [-шастре]*: «Что такое возникновение мгновенного состояния сознания? — Его рождение. — Что такое исчезновение? — Гибель. — Что такое сохранение/изменение? — Его угасание (старение)».

— Но в таком случае сказанное относится к однородному потоку [содержаний] сознания[10].

Даже если не рассматривать свойства как реальные сущности, правильнее было бы утверждать, что каждый момент всего причинно-обусловленного характеризуется четырьмя свойствами.

— Почему?

— Возникновение каждого момента есть его существование после предшествующего несуществования. Гибель есть несуществование после предшествующего существования. Сохранение/длительность — это связь каждого предшествующего момента с последующим[11]. Его отличие от предыдущего есть сохранение/изменение.

— В таком случае, если [последовательные моменты] возникают как сходные между собой, то они не будут иметь различий.

— Откуда такое заключение? Различие существует вследствие разного времени полета — долгого или короткого — ваджры, копья и прочего, брошенных с большей или меньшей силой, и трансформации [составляющих] их великих элементов[12]. Поэтому когда между санскарами (формирующими факторами) существуют не слишком большие различия, то даже при своем изменении они рассматриваются как сходные между собой[13].

— Но тогда не будет никакой длительности/изменения ввиду отсутствия последнего момента звука или огня, а также последнего момента шести источников сознания во время достижения окончательного освобождения. Поэтому ваше определение свойства не соответствует критерию логического распределения[14].

— В действительности мы не приписываем свойство длительности всему причинно-обусловленному, а говорим только о длительности/изменении. Следовательно, у дхармы, которая имеет длительность, с необходимостью будет существовать и изменение; таким образом, нет никакого различия в [нашем] определении свойства. В указанной сутре Бхагаван дал краткое объяснение свойства: «Причинно-обусловленное есть то, что существует, не существовав прежде, и не существует после прежнего существования; непрерывная последовательность называется длительностью, а различия в этой последовательности — изменением». Разве здесь [перечисляются] иные реальные сущности — возникновение и прочее?

— [Итак, вы утверждаете, что возникновение — это не что иное, как сама дхарма, поскольку она существует, не существовав прежде]. Но в таком случае эта же дхарма, которая есть то, что должно быть определено, будет также и свойством, [то есть тем, что определяет][15].

— А разве признаки великого человека отличны от самого великого человека, или подгрудок, хвост, горб, копыта, рога и т. д. как признаки принадлежности к роду крупного рогатого скота[16] отличны от коровы, или твердость и прочее как признаки элемента земли отличны от самой

земли? Точно так же[17] свойство дымности определяется по факту подъема дыма [над горой], причем подъем дыма не отличается от самого дыма. Все это может быть принято в качестве общего правила.

Хотя собственная природа таких причинно-обусловленных [объектов], как цвет, форма и т. д. может быть воспринята непосредственно, до тех пор пока не осознается их предшествующее и последующее несуществование и непрерывное изменение [в данный момент], их свойство причинной обусловленности не установлено. Поэтому они имеют в качестве своей сущностной характеристики отнюдь не свойство быть причинно-обусловленными, [но лишь предшествующее несуществование и т. д.][18], и помимо самих [причинно-обусловленных дхарм] никаких иных реальных сущностей — возникновения и прочего — не существует.

— Однако если допустить, что возникновение и прочее есть отдельные реальные сущности, то что здесь логически неприемлемо? Одна и та же дхарма одновременно возникает, сохраняется, разрушается и погибает, поскольку [эти свойства] сосуществуют.

Нет, [это невозможно] ввиду того, что время их длительности различно. Возникновение уже осуществляет свою деятельность, будучи само еще не возникшим, из чего следует, что рожденное больше не порождает, а на уже возникшую дхарму воздействуют разрушение и другие [свойства], существующие в настоящий момент. Иными словами, когда [первое свойство] больше не порождает, то дхарма сохраняется, разрушается и погибает.

В этой связи возникает следующая проблема. Существует ли будущее как некая реальная сущность[19] 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[20]? С другой стороны, если дхарма возникла, то ее деятельность прекращена. Как можно установить, что она существует в настоящий момент? В таком случае следует определить настоящее.

То же самое и 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 [свойств] осуществляется последовательно, то это противоречит определению мгновенности [дхармы][21].

— На это можно ответить: «Для нас мгновение есть полная реализация функции[22] [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[23]?

— После того как длительность выполнила свою функцию, она не может осуществить ее вновь, как и возникновение, которое не может вновь породить дхарму, уже возникшую прежде.

— [Это сравнение некорректно]. Возникновение, которое уже перевело в настоящую форму времени то, что должно быть порождено, действительно, не может снова осуществить то же самое. Но что касается длительности, то она способна вновь и вновь заставлять длиться то, что должно быть длящимся. Поэтому нельзя утверждать, что [функция длительности] невоспроизводима.

— А что этому препятствует?

— Те же самые старость и непостоянство.

— Но если бы они обладали большей силой, [чем длительность], то они были бы таковыми с самого начала[24].

— Однако при прекращении функции длительности не сохраняются и оба эти свойства, как, впрочем и сама дхарма, [общими свойствами которой они и являются]. Каким же образом и по отношению к чему они смогут в таком случае осуществлять свои функции и в чем будет состоять их деятельность?

Именно вследствие обретения длительности только что возникшая дхарма не погибает [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[25]. В этой связи сказано: «В силу самотождественности[26] старость логически неустановима: при изменении данная [сущность] есть уже иное». Поэтому старость одной и той же сущности в действительности невозможна[27].

Как утверждают последователи другой школы[28], свойство непостоянства вызывает разрушение дхарм, получив [внешнюю] причину разруше-

ния. 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.

Вместе с тем, эта же школа допускает, что сознание и явления 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[29].

Из всего сказанного выше следует, что [общие] свойства причинно-обусловленного относятся к непрерывному потоку состояний. Поэтому смысл [упомянутой] сутры очевиден[30].

Далее. Если будущее возникновение порождает дхарму, которая должна возникнуть, то почему все будущее не возникает одновременно[31]?

Потому что

возникновение, порождающее то, что должно возникнуть, не существует без причин и условий[32].

Возникновение никогда не существует без полноты причин и условий.

— Но в таком случае нам следует рассмотреть действенность именно причин и условий, поскольку возникновение имеет место только при наличии их полноты. Напротив, если полнота причин и условий отсутствует, то нет и самого возникновения[33]. Следовательно, именно причины и условия есть то, что порождает[34].

— Разве осознается все существующее? Так и природа дхарм слишком тонка для постижения! При отсутствии свойства рождение/возникновение не может быть и [идеи] рожденного[35], как, впрочем, и осмысленной [грамматической конструкции] с родительным падежом[36], например «возникновение цвета», [ибо если возникновение есть не что иное, как сама дхарма, существующая после предшествующего несуществования, то это бы обозначало] «цвет цвета». То же самое следует сказать в принятой последовательности и о других [свойствах], кончая непостоянством.

— В таком случае вы должны будете принять в качестве реальных сущностей [такие категории], введенные создателями брахманистских школ[37], как число, величина, отдельность, соединение, разделение, близость, удаленность, существование и т. п., для того чтобы обосновать понятия один, два, огромный, мельчайший, отдельный, соединенный, разъединенный, близкий, далекий, существующий и т. д.[38].

Что касается родительного падежа, [то, не принимая тезиса, что цвет и его внутренняя сущность различаются между собой,] вы тем не менее говорите: «внутренняя сущность цвета». Значит, вы не можете установить, что рождение/возникновение есть реальная сущность. Следователь-

но, рождение — это всего лишь условное обозначение, вводимое с целью указать на то, что существует [в данный момент], не существовав прежде, [то есть рождение — это номинальное обозначение возникшей дхармы][39].

Рождение/возникновение как свойство того, что существует, не существовав прежде, бесконечно многообразно. Для того, чтобы специфицировать форму его проявления и употребляется родительный падеж: «возникновение цвета». Поэтому становится понятным, что имеется в виду возникновение именно цвета, а не ощущения и т. д., хотя в действительности возникновение цвета есть не что иное, как возникающий цвет, [то есть причинно-обусловленная дхарма]. Так и в обыденном словоупотреблении говорят: запах сандала, корпус жернова и прочее, [хотя сандал — это запах, а жернов — лишь корпус][40].

Аналогичным образом следует понимать также длительность/сохранение и остальные свойства.

— Если все возникает без [реальной дхармы] «рождение», то почему же тогда не возникают абсолютные [дхармы] — пространство психического опыта (акаша) и другие?

— «Возникает» означает: существует, не существовав прежде. Абсолютное пребывает вечно, поэтому оно и не возникает. Поскольку в соответствии с ходом вещей не все обладает свойством рождения, то мы считаем, что возникают не все [дхармы]. Более того, хотя причинно-обусловленное в одинаковой степени обладает свойством возникновения, [вы полагаете], что определенные причины способны порождать одно, [например цвет], и не способны порождать другое [— ощущения и прочее]. Но в таком случае все они тем более не способны порождать абсолютное.

Тем не менее вайбхашики утверждают, что возникновение и другие [свойства] представляют собой реальные сущности, как это было доказано. Доктринальные тексты[41] не могут быть отвергнуты лишь на том основании, что у них есть противники. Ведь не отказываются же люди сеять овес из боязни, что его потравят олени, или есть сладости из опасения, что в них может попасть муха! Поэтому следует неукоснительно придерживаться принятой системы, опровергая все ложные возражения.

На этом рассмотрение свойств завершено.

Теперь следует рассмотреть, что такое собрание имен (слов) и т. д.

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[1], например цвет, форма, звук и т. д.

Предложение — это высказывание, в котором реализована требуемая полнота смысла[2], например: «Все санскары невечны» и т. п. Благодаря

законченному предложению возникает понимание различных отношений [субъекта] к действию, свойству и времени[3].

Звуки — это фонемы[4], например, а, ā и т. д.

— Но не являются ли звуки просто названиями букв алфавита?

— Нет, звуки ведь не произносятся для того, чтобы дать представление о буквах алфавита, напротив, буквы пишутся для того, чтобы обозначить [соответствующие] звуки. Иначе как их можно было бы понять из письменного текста, когда они не воспринимаются на слух? Поэтому звуки (фонемы) не являются названиями букв.

Собрание имен (слов), предложений и звуков[5] есть совокупность фонем, понятий и прочего. [Здесь корень] uc (a) трактуется в значении «собрание»[6], отсюда форма «совокупность». Слово, обозначающее «собрание», выступает в значении «совокупность». Таким образом, собрание имен (слов) — это, например, цвет-форма, звук, запах, вкус, осязаемое и т. д. Собрание предложений (высказываний): «Все санскары непостоянны», «Все дхармы безличны», «Нирвана — это покой» и т. д. Собрание (слого)фонем — это, например, *ка, кха, га, гха* и т. д.

— Разве все эти [слова, предложения и звуки] не материальны по своей внутренней сущности? Ведь поскольку они обладают природой речи[7], они представляют по сути только артикулируемые звуки. Зачем же называть их [дхармами], не связанными с сознанием?

— Нет, они не являются по своей природе речью[8]. Речь есть [последовательность] артикулируемых звуков, а одни звуки сами по себе не дают знания объектов[9].

— 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 постигается объект.

— Посредством каких же звуков происходит постижение объекта?

— Тех, относительно которых говорящие пришли к соглашению[10], что они будут обозначать определенные объекты; так, например, [еще в древности] договорились, что слово «корова» имеет девять значений:

«Знающий должен рассматривать слово "корова" как [имеющее] девять значений: речь, пространство, земля, свет, алмаз, скот, глаз, небо и вода».

Тот, кто считает, что слово (имя) обозначает объект, тем самым должен с неизбежностью принимать это [условное соглашение] во всех случаях, когда наличествует знание объекта слова[11]. Оно [, 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 «слова» (имени)[12]?

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 также обозначать и объект[13].

Если же [речь] проявляет слово, то, поскольку по своей природе она является звуком, все [что есть] «просто звук», будет проявлять слово; какой бы ни предполагалась отличительная особенность звука, будучи «проявителем» слова, он должен также обозначать и объект[14].

[Абсурдно предполагать, что звуки речи порождают слово]: в действительности не существует набора звуков, смешивающихся друг с другом в единичном моменте[15]. Кроме того, абсолютно единичная сущность, [то есть дхарма, каковой вайбхашики считают имя,] не возникает по частям[16]; каким же образом звуки речи, порождающие слово, могут ее породить?

— А каким образом последний момент информативного акта, представляющего ряд последовательных состояний, порождает неинформативный акт[17]?

— В таком случае, поскольку [вы полагаете, что] слово возникает благодаря последнему звуку, тот, кто услышит один только этот звук, постигнет и его объект[18], [что в действительности невозможно]. Если же допустить, [чтобы избежать противоречия], что речь порождает (слого) фонемы, которые, в свою очередь, порождают слово, то и в этом случае мы приходим к абсурду, поскольку совокупность фонем, существующих в одну и ту же единицу времени, невозможна.

Точно так же абсурдно полагать, что речь проявляет слово[19].

Кроме того, когда фонема отличается от [звуков] речи, мудрые напрягают свой разум: «Как различить их признаки?» и не могут преуспеть в этом. Речь также не порождает фонемы и не проявляет их.

— Но слово может возникать вместе со своим значением[20], подобно [всеобщим свойствам] рождения и т. д.

— В таком случае слово, существующее в настоящий момент, не может обозначать свой прошлый или будущий объект. Это только родители могут придумывать своим детям те имена, которые они хотят, но разве такие имена рождаются одновременно с детьми? Кроме того, какое слово может возникать одновременно с абсолютными, или причинно-необусловленными, дхармами, [которые вообще не возникают и не исчезают]? Это как раз и неприемлемо [для вайбхашиков].

— Однако Бхагаван сказал: «Стихи опираются на слова, а поэзия — на стихи...»[21]

— Здесь «слова» — это звуки речи, относительно которых договорились, что они будут обозначать определенные объекты, а «стихи» — это особое расположение слов[22]; [именно в этом смысле] они «опирают-

ся» на слова. Нелепо ведь полагать, что специфическое расположение или конфигурация вроде цепочки [муравьев] или потока психофизических состояний представляет собой реальную сущность. Таковой являются только фонемы. Их совокупности и будут собранием слов и т. д., так что бессмысленно постулировать их субстанциональное бытие[23].

Вайбхашики же утверждают, что собрания слов, [предложений и звуков] существуют реально и входят в группу формирующих факторов, не связанных [с сознанием]. Поистине, не все дхармы могут быть объектом умозрения!

Итак, с какими же сферами существования связаны эти совокупности слов и т. д.? Принадлежат ли они живым существам [или производятся] неодушевленным миром? Порождаются ли они как следствие созревания [кармы], либо же они «накапливающиеся» или «естественно-вытекающие»? Благие ли они, или неблагие, или [кармически] неопределенные?

В чувственном [мире и в мире] форм они принадлежат
живым существам; [они] — «естественно-вытекающие»[24]
и [кармически] неопределенные[25].

Все они относятся к чувственному миру и к миру форм. Другие [учители] полагают, что [совокупности слов, предложений и звуков/фонем] существуют также и в мире не-форм, однако там они неартикулируемы[26]. Они принадлежат живым существам [в том смысле, что производятся ими посредством артикуляции], то есть они принадлежат тому, кто их «проявляет», а не тому, что через них «проявляется».

Все они — естественно-вытекающие, [поскольку обусловлены тождественной причиной], и незагрязненные-[кармически]неопределенные, [поскольку обусловлены желанием говорящего].

Подобно тому как эти совокупности слов, предложений и звуков/фонем, принадлежащие живым существам, являются естественно-вытекающими и незагрязненными-неопределенными,

48. *Так и сходство [живых существ], которое, кроме того,*
есть плод созревания [кармы] и присуще
трем сферам существования[1].

Это сходство живых существ не только естественно-вытекающее; [оно порождено также созреванием кармического следствия] и присуще как чувственному миру и миру форм, так и миру не-форм[2].

Обретение/обладание — двух видов.

Обретение/обладание — естественно-вытекающее и порожденное созреванием [кармического следствия][3].

[Всеобщие] свойства — также.

Также — то есть двух видов, подобно обретению/обладанию.

Сосредоточения и необладание — естественно-вытекающие.

Два типа бессознательного сосредоточения и необладание — исключительно естественно-вытекающие. Что касается остальных их спецификаций, то они уже были рассмотрены ранее. То же самое относится и к достижению остановки сознания и жизнеспособности. Поэтому здесь о них не говорится.

Почему обретение/обладание и прочие [дхармы] «принадлежат» живым существам, об этом также было сказано выше. Всеобщие свойства, однако, присущи как живым существам, так и неодушевленному [миру], ибо они «сосуществуют» со всем причинно-обусловленным[4].

Итак, [формирующие факторы], не связанные с [сознанием], объяснены.

Как было сказано, «порождение, порождающее и то, что должно возникнуть, [невозможно] без причин и условий». Каковы же эти причины и каковы условия?[5]

49. Причина рассматривается как шестивидовая:[1]
общая, сосуществующая, однородная, соединенная, универсальная (или всепроникающая) и именуемая созреванием.

Этих причин — шесть: общая причина, сосуществующая (или взаимная) причина, однородная причина, соединенная причина, универсальная (или всепроникающая) причина и причина созревания [кармического следствия][2].

Из них

50. Общая причина — [все дхармы], за исключением себя самих[1].

Все дхармы суть общая причина каждой из причинно-обусловленных дхарм, исключая самих себя, ибо они не являются препятствием для ее возникновения[2]. Так, действительно, дхармы, подверженные притоку аффектов, которые могут возникнуть у незнающего, не возникают у знающего. Таким образом, знание выступает препятствием для их возникновения, подобно тому как свет солнца служит препятствием для видения звезд.

— В каком смысле все дхармы являются общей причиной каждой причинно-обусловленной [дхармы], исключая собственное существование?

— Это следует понимать [в том смысле, что они] по своему статусу не являются препятствием для дхармы, которая должна возникнуть.

— Таковой может быть причина, которая хотя и способна создавать препятствие для возникновения [объекта], но не создает его. Например,

сельские жители говорят о своем хозяине, который не притесняет их: «Мы счастливы благодаря нашему господину». Но каким образом причиной может быть то, что не обладает способностью (или силой) для создания препятствия, как, например, нирвана — для «того, что не обладает свойством возникновения» и для возникновения «всех [дхарм]», или обитатели ада — для возникновения групп живых существ, принадлежащих к миру не-форм? Они [как бы] не существующие [для данных причинно-обусловленных дхарм] и поэтому не способны создавать для них препятствие.

— Даже в случае с господином, не способным к [притеснению, сельские жители] говорят то, что приводилось выше. Именно это и служит здесь примером, [а не то, что господина не существует].

Данное объяснение является предельно общим. То, что выступает главной причиной, то есть причиной как таковой, имеет ту же функцию и при порождении, например орган зрения и цвет-форма — для зрительного восприятия, пища — для тела, семя — для появления ростка и т. д.

— Тот, кто аргументирует подобным образом, [должен признать, что] если [общая причина] определяется через отсутствие препятствия, то все дхармы являются такими причинами. Почему же [в таком случае] все не возникает одновременно, а при убийстве живого существа все остальные не принимают в нем участие как убийцы?

— Это возражение несостоятельно, поскольку все дхармы признаются причиной в силу того, что они не являются препятствием, а не потому, что они являются агентом [действия].

Другие же полагают, что всякая без исключения общая причина обладает действенностью в отношении возникновения всего существующего. Так, например, нирвана также [обладает действенностью] по отношению к зрительному восприятию.

— Каким образом?

— Потому что благое или неблагое ментальное сознание рождается, имея ее в качестве объекта, а из него, в свою очередь, возникает зрительное восприятие. Таким образом, через опосредованную связь причин нирвана также оказывается действенной [по отношению к зрительному восприятию], поскольку она является [одним из его условий]. Аналогичным образом следует рассматривать и другие [сущности. Например], именно таково пространство[3].

Общая причина объяснена.

Сосуществующая [причина — это дхарма]
как взаимные следствия[4].

Те дхармы, которые являются следствиями друг друга, и есть сосуществующая, или взаимная, причина.

— Каким образом?

Подобно [великим] элементам, сознанию
и сопровождающим его [дхармам], подобно свойству
и тому, что оно характеризует.

Четыре великих элемента являются сосуществующей, или взаимной, причиной друг друга[5], сознание — [такой же причиной] дхарм, сопровождающих сознание, а те, в свою очередь, — сознания. Свойства причинно-обусловленного [суть сосуществующая причина] того, что они характеризуют, а это [последнее — причина] свойств. И таким образом, все причинно-обусловленное есть, соответственно обстоятельствам, сосуществующая причина[6].

Дхарма, кроме того, выступает сосуществующей причиной своих вторичных свойств, не будучи, однако, их следствием, но они [вторичные свойства] не являются сосуществующей причиной этой [дхармы, — уточнение], которое следует ввести дополнительно.

— Каковы же дхармы, которые сопровождают сознание?

51. Явления сознания, две дисциплины, их свойства,
а также [свойства] сознания суть [дхармы],
сопровождающие сознание[1].

Все [дхармы], связанные с сознанием[2], дисциплина йогического сосредоточения[3], «чистая» дисциплина[4], их свойства — возникновение и т. д., а также [свойства] сознания называются дхармами, сопровождающими сознание.

— Как они сопровождают сознание?

[Говоря] кратко,

в отношении времени, следствия и прочего,
благоприятности и т. д.

В отношении времени: их возникновение, длительность и прекращение те же самые, что и у сознания, то есть они совпадают [с сознанием] по времени[5].

В отношении следствия и прочего: их следствие, созревание и естественно-вытекающий результат — одно [с сознанием]. Слово «одно» следует понимать как «одинаковое» в смысле совместности.

В отношении благоприятности и т. д.: они благие, неблагие или неопределенные при благом, неблагом или нейтральном сознании.

Таким образом, они называются «сопровождающими сознание» по десяти [упомянутым] основаниям[6].

Сознание с наименьшим количеством [сопровождающих его дхарм] служит сосуществующей причиной для пятидесяти восьми дхарм: десяти

универсальных, или базовых, [дхарм соответственно] их сорока свойствам и, кроме того, восьми [дхарм] — самих свойств вместе с их вторичными свойствами. Что касается самого [сознания], то его сосуществующая причина — пятьдесят четыре дхармы, поскольку исключаются вторичные свойства данного [состояния сознания][7].

Другие [абхидхармисты] утверждают, что только четырнадцать дхарм: десять универсальных и собственные свойства [сознания][8].

[Вайбхашики] не принимают такое толкование, поскольку оно опровергается текстом *Пракараны:* «Возможна истина страдания, которая имеет своей причиной ложную веру в существование Я, но сама не является причиной ложной веры в существование Я. При исключении [свойств] возникновения, сохранения, разрушения и непостоянства ложной веры в существование Я и дхарм, связанных с этой верой, отличная от упомянутой истина страдания, загрязненная аффектами, имеет своей причиной ложную веру в существование Я и [сама] является причиной такой веры, как это было уже определено»[9].

Те, кто в своей аргументации опускают [слова из текста *Пракараны*] «...и дхарм, связанных с этой [верой]», должны приводить их [эксплицитно] либо же подразумевать их по смыслу — так говорят кашмирские [вайбхашики].

Всякая [дхарма], которая выступает в качестве сосуществующей, или взаимной, причины, является также сосуществующей. Однако не все «сосуществующее» может быть причиной в функции сосуществующей причины, [например]: вторичные свойства дхармы; они же — друг для друга; вторичные свойства [дхарм], сопровождающих [сознание], — по отношению к сознанию, они же — относительно друг друга; производные формы материи, обладающие свойством сопротивления, — по отношению друг к другу; некоторые формы материи, не обладающие свойством сопротивления; все [производные формы материи], сосуществующие с [великими] элементами; «обладание», возникающее вместе [с дхармами], к которым оно относится. [Все перечисленное] сосуществует, но не является сосуществующей, то есть взаимной, причиной ввиду различия плодов созревания [кармических следствий] и естественного вытекания [результатов].

Некоторые психические явления не [обязательно всегда] сопровождают сознание: они возникают и раньше его, и позже, [и одновременно с ним][10].

— Все это может быть и так. Однако, хотя отношение причины к следствию установлено однозначно, [в некоторых случаях, например отношения] семени к ростку и т. д., такая закономерность не прослеживается. Так, предстоит объяснить, какова причинно-следственная связь в случае дхарм, возникающих одновременно.

— Она такая же, как между светильником и [его] светом или между ростком и его тенью, [то есть светильник есть причина одновременно возникающего света, а росток — тени].

— Здесь необходимо разобраться, является ли светильник [непосредственной] причиной света или же причина светильника вместе с его светом — это не что иное, как совокупность возникших ранее [причин: фитиля, масла и т. д.]. Аналогичным образом и для ростка с его тенью.

— В таком случае [отношение причины к следствию можно определить] через их свойство быть связанным с наличием или отсутствием. Именно это свойство логики[11] и называют определением причины и того, что обладает причиной, [то есть следствия]: «Если при существовании или несуществовании одного с неизменностью наличествует или отсутствует другое, то первое есть причина, а второе — то, что имеет причину». Итак, в случае сосуществующих дхарм при наличии одной наличествуют и все остальные, а при отсутствии одной отсутствуют и остальные. Таково содержательное определение причинно-следственной связи.

— Допустим, что в случае совместно возникающих [дхарм] все обстоит именно так. Но каким образом [они могут быть] взаимной [причиной]?[12]

— [Вайбхашик] говорит: «Именно по указанной выше причине».

— Но тогда можно заключить о взаимной причинности производных форм материи, не существующих друг без друга, [великих] элементов и производных форм материи, вторичных свойств сознания и самого сознания.

— Подобно тому как [связанные вместе] три палки сохраняют свое положение, поддерживая друг друга[13], так же устанавливается и причинно-следственная связь сосуществующих [дхарм].

— Необходимо тщательно рассмотреть приведенную аналогию. Сохраняют ли эти [три палки] свое положение благодаря способности, возникшей одновременно с их соединением, или же они находятся в таком состоянии благодаря совокупности предшествующих причин?

— У них есть также и другие причины: однородная и т. д. Таким образом, сосуществующая причина установлена.

— Какова однородная причина?

52. Сходные [дхармы] и есть однородная причина[1].

Сходные [между собой] дхармы служат однородной причиной сходных с ними дхарм. Так, пять благих групп взаимно являются [однородной причиной] благих групп; загрязненные, [то есть подверженные притоку аффектов дхармы] — загрязненных дхарм; неопределенные [дхармы] выступают однородной причиной неопределенных дхарм[2].

Неопределенная [группа] материи есть однородная причина пяти [групп][3]. Однако некоторые считают, что четыре [нематериальные группы] не могут служить однородной причиной группы материи в силу того, что она является менее «высокой», [чем они].

Первое эмбриональное состояние (калала) [служит однородной причиной] десяти последующих состояний [организма], второе эмбриональное состояние (арбуда) и т. д. — [однородная причина] второго и последующих состояний[4]. Аналогичным образом каждое из предшествующих состояний [служит однородной причиной последующих состояний] своего вида.

Что касается других состояний одного и того же вида, то и здесь каждое из десяти состояний также является [однородной причиной] всех десяти состояний.

Это же самое [правило] может быть распространено и на внешние объекты[5]: ячмень [есть однородная причина] ячменя, рис — риса и т. д.

— Те, кто считает, что материальное может служить тождественной причиной материального, вступают в противоречие со сказанным [в шастре]: «Прошлые великие элементы служат причиной и доминирующим [условием] будущих великих элементов»[6].

— Все ли сходные между собой [дхармы] являются однородной причиной сходных дхарм?

[Автор] отвечает: нет.

— Какие же [дхармы] в таком случае?

Принадлежащие к своему виду и сфере.

То, что относится к одному и тому же виду и к одной и той же сфере [существования], и есть «принадлежащее к своему виду и сфере»[7].

[В этой связи различается] пять категорий дхарм: те, что устраняются посредством ви́дения [Благородной истины] страдания [и каждой из трех других Благородных истин], и те, что устраняются посредством культивирования, [то есть практики изменения сознания][8].

Девять сфер существования — это чувственный мир и восемь [сфер] йогического сосредоточения [мира форм] и мира не-форм.

Здесь [дхармы], устраняемые посредством видения [истины] страдания суть однородная причина [только тех дхарм], которые устранимы посредством ви́дения [истины] страдания, но не других [дхарм], и т. д.; [дхармы], устраняемые посредством культивирования, [суть однородная причина дхарм], устранимых посредством практики изменения состояний сознания. Те [дхармы], которые относятся к чувственному миру, суть [однородная причина дхарм], принадлежащих к чувственному миру; [дхармы], относящиеся к первой ступени йогического сосредоточения, — [однородная причина дхарм], принадлежащих к этой ступени, и т. д.; [дхармы], относящие-

ся к сфере «вершины бытия», — [однородная причина только тех дхарм], которые принадлежат к этой сфере, но не других [дхарм].

Не все дхармы, однако, [суть однородная причина].

— Какие же из них?

Возникшие прежде[9].

Дхармы, возникшие ранее, являются однородной причиной [дхарм], возникших позднее, [то есть существующих в данный момент], и еще не возникших, [то есть будущих дхарм]. Будущие дхармы не могут быть однородной причиной по отношению к прошлым.

— Из чего это следует?

— [Автор] говорит: из [главной] шастры: «Что такое однородная причина?

— Возникшие ранее корни благого служат причиной корней благого, возникших позднее и связанных с ними дхарм того же класса в аспекте однородной причинности. Аналогичным образом прошлые [дхармы] — по отношению к прошлым и настоящим, а прошлые и настоящие — по отношению к будущим. Так следует объяснить [однородную причину]»[10].

— Но в той же шастре сказано также: «Может ли дхарма, являющаяся причиной другой дхармы, когда-либо не быть причиной этой дхармы? Ответ: никогда!»

— Здесь нет никакой ошибки, так как это высказывание имеет в виду причину типа сосуществующей, соединенной и обусловливающей [кармическое] следствие. Тот же, кто считает, что также и будущая дхарма, с необходимостью проходя через состояние возникновения, относится к категории однородной причинности, говорит, имея в виду это последнее состояние: «Никогда не может быть не-причиной»[11].

Такое толкование не вызывает возражений, так как эта дхарма, находящаяся в состоянии возникновения, не будучи прежде однородной причиной, становится затем таковой.

— [Если будущая дхарма не является однородной причиной], то как в таком случае объяснить комментарий *Праджняпти-шастры:* «Все дхармы неизменно определены в четырех отношениях: причины, следствия, опоры и объекта?»

— В данном [комментарии] причина — это однородная причина и сосуществующая причина; следствие — плод целенаправленного («человеческого») усилия и доминирующий результат[12]; опора — орган зрения и прочие [органы чувств]; объект — это цвет-форма и другие [чувственные объекты]. Так это и следует понимать.

— Но разве не бывает так, что однородная причина, не существуя [прежде], становится затем существующей? Это вполне допустимо. Здесь имеется в виду именно [конкретное] состояние [как проявление] в

противоположность реальности [дхармы] как таковой[13]. Совокупность [причин и условий порождает] в качестве своего следствия конкретное состояние, а не реальную сущность, [то есть дхарму].

— Что же [неприемлемого] может быть в том, что и будущая дхарма также считалась бы однородной причиной, подобно тому как она является причиной созревания?

— [В таком случае] об этом было бы упомянуто в шастре.

— Именно она и имеется там в виду как способность совершать действие по присвоению («принятию») и отдаванию плода, [то есть следствия]. В силу такого упоминания [в нашем рассуждении] не содержится никакой ошибки.

— Это не так, поскольку однородная причина обладает следствием в смысле естественно-вытекающего результата, а он никак не связан с будущей [дхармой], в которой не существует ни предшествующего, ни последующего. Точно так же нельзя принять и то, что уже возникшая [дхарма] есть «естественное вытекание» из будущей дхармы, как и прошедшая — из настоящей. Следствие не может предшествовать причине. Поэтому будущая [дхарма] не является однородной причиной.

— Но тогда будущая дхарма не может быть также и причиной созревания, поскольку результат созревания не бывает ни предшествующим, ни одновременным [своей причине] и поскольку в будущей форме времени нет ни предшествующего, ни последующего.

— Это не так. Если допустить, что причина [и ее следствие — естественно-вытекающий результат], которые сходны между собой, [существуют в будущей форме времени], то при отсутствии в будущем предшествующего и последующего они выступают в качестве взаимной причины и отсюда — взаимного следствия, то есть вытекают друг из друга. Однако и их вытекание друг из друга логически недопустимо.

Что касается причины созревания [и ее следствия, которые не сходны между собой], то при отсутствии [их различения как] предшествующего и последующего невозможно предположить, что они находятся во взаимной причинно-следственной связи, поскольку свойства причины и следствия различны.

Таким образом, однородная причина определена именно в своем конкретном состоянии, то есть проявлении[14]; что же касается причины созревания, то она определена через свое сущностное свойство, и поэтому ее будущая форма не отрицается.

— Как было сказано выше, однородная причина [характеризует дхармы], принадлежащие к одной и той же сфере существования. Является ли это общей закономерностью?

— Это — общая закономерность для всех [дхарм] с притоком аффектов.

Однако Путь — для каждой из девяти ступеней.

Здесь имеется в виду однородная причина[15]. Истина пути есть однородная причина на каждой из его последовательных ступеней: невозвращения вспять[16], промежуточной ступени йогического сосредоточения, четырех [основных] ступенях йогического сосредоточения [мира форм] и трех ступенях йогического сосредоточения [мира не-форм].

— Почему это так?

— [Дхармы, образующие Истину пути], возникают на этих ступенях как бы сами по себе[17], не будучи включенными в соответствующие сферы существования, к которым относятся эти [ступени], поскольку они не «присваиваются» жаждой, [то есть аффективными влечениями], присущей каждой из этих сфер[18]. Поэтому [Путь], в соответствии со своей общей родовой характеристикой, становится однородной причиной [Пути на каждой из] последующих ступеней.

— Является ли Путь однородной причиной только равных и более высоких [дхарм]?

— Нет, не только. Мирские [дхармы] также выступают однородной причиной

53. таких же [дхарм], обретаемых благодаря усилию[1].

Они являются однородной причиной [дхарм], равных или более высоких, но не более низких, [чем они сами].

— Какие же [эти дхармы]?

— [Автор] говорит:

возникающие благодаря слушанию [*Учения*],
размышлению и т. д.

Эти дхармы, обретаемые посредством усилия, суть [особые] свойства, возникающие благодаря слушанию [Учения], размышлению [по поводу услышанного] и практике йогического сосредоточения[2]. Они выступают однородной причиной равных или более высоких [свойств], но не более низких. Так, например, [дхармы], возникающие благодаря слушанию [Учения] и относящиеся к чувственному миру, [служат однородной причиной дхарм], обретаемых благодаря слушанию и размышлению, но не дхарм, обретаемых посредством йогического сосредоточения, поскольку таковые [в чувственном мире] отсутствуют. Дхармы, возникающие благодаря слушанию [Учения] и относящиеся к миру форм, [служат однородной причиной дхарм], обретаемых благодаря слушанию и практике йогического сосредоточения, но не [дхарм], обретаемых благодаря размышлению, поскольку [в мире форм таковые] отсутствуют. [Дхармы], обретаемые благодаря практике йогического сосредоточения, [служат однородной

причиной только дхарм], обретаемых благодаря практике йогического сосредоточения. Дхармы, обретаемые благодаря йогическому сосредоточению, характеризующему мир не-форм, [служат однородной причиной] только дхарм, обретаемых благодаря йогическому сосредоточению мира не-форм.

Эти же самые дхармы различаются по девяти типам: слабые-слабые, слабые-средние и т. д.[3]. Слабые-средние [являются однородной причиной дхарм] восьми типов и т. д. по этому же принципу.

Все благие дхармы, обретаемые благодаря [соответствующему] рождению, — девяти видов; они служат однородной причиной друг друга. Аналогичным образом и загрязненные, то есть подверженные притоку аффектов, дхармы.

Что касается незагрязненных-неопределенных дхарм, то они — четырех видов: обусловленные созреванием [кармического следствия][4], связанные с определенным положением тела[5], связанные с определенной профессией[6] и сотворенные сознанием[7]. Все они выступают соответственно однородной причиной дхарм четырех, трех, двух и одного вида. Дхармы, сотворенные другим сознанием, являются плодом чувственного мира или четырех [основных] ступеней йогического сосредоточения, но не плодом промежуточной ступени йогического сосредоточения или высших ступеней йогического сосредоточения мира не-форм.

Только сознание и явления сознания — связующая причина[8].

— В таком случае [сознание и явления сознания], возникшие в разное время или в разных [индивидных] потоках, [также] находятся между собой в отношении соединенной причинности?

— [Это] — ложное заключение.

— Тогда [сознание и явления сознания], имеющие одну и ту же форму[9] или один и тот же объект, [находятся в отношении соединенной причинности]?

— Это допущение также ложно[10].

— В таком случае [возникшие] в одно и то же время [сознание и явления сознания находятся в отношении соединенной причинности]?

— И это допущение ложно, так как, [к примеру], новую луну [одновременно] может видеть множество индивидов. Поэтому [сказано]:

обладающие общим субстратом[11].

Те состояния и явления сознания, у которых общий субстрат, есть связующая причина друг для друга. «Общий» означает «лишенный различий». Например, именно тот момент в существовании органа зрения, который выступает субстратом, или «опорой» зрительного восприятия, является [также] и субстратом связанных с этим [сознанием] чувствова-

ний и прочих [явлений сознания]. Точно также и другие [органы чувств] до органа разума включительно: момент в существовании психической способности следует понимать в качестве [субстрата] ментального, или разумного, сознания и связанных с ним [явлений сознания].

То, что является связующей причиной, есть также и сосуществующая причина.

— В каком смысле [дхармы] — связующая причина, а в каком — сосуществующая причина?

— Сосуществующая причина — в смысле взаимного следствия. Это подобно тому, как следующие в одном караване купцы преодолевают путь, опираясь на взаимную поддержку.

Связующая причина — в смысле соединения или связи вследствие пяти видов сходства[12]. Это подобно тому, как следующие одним караваном [путники] достигают общей цели, пользуясь одной и той же пищей, водой и т. п. Точно так же [и дхармы]; при отсутствии хотя бы одного [из пяти видов сходства] они оказываются не связанными между собой. Таково их существование в качестве причины.

Связующая причина рассмотрена.

Какова универсальная, или всепроникающая, причина?

54. Универсальной [причиной][1] загрязненных дхарм своей сферы называются предшествующие универсальные [дхармы].

Универсальные дхармы[2], возникшие ранее и принадлежащие к своей собственной сфере существования, служат универсальной причиной последующих загрязненных дхарм. Подробно мы рассмотрим это позднее, в разделе Энциклопедии «Учение о потенциональных аффектах»[3].

Поскольку [упомянутые выше дхармы] обладают свойством быть общей причиной всех загрязненных дхарм, они классифицируются отдельно от однородной причины[4]. Вследствие того что они обладают свойством причинного воздействия и на другие категории [дхарм], под их влиянием возникают также аффекты и других категорий.

— Имеют ли загрязненные дхармы благородной личности своей причиной универсальные [дхармы]?

Кашмирские [вайбхашики] считают, что все без исключения загрязненные дхармы имеют своей причиной [дхармы], устраняемые благодаря ви́дению [Благородных истин]. Так, в *Пракаране* сказано: «Каковы дхармы, имеющие причиной то, что может быть устранено благодаря ви́дению [истин]?

— Загрязненные дхармы и созревание [следствия] дхарм, устраняемых благодаря ви́дению. — Каковы дхармы, имеющие причиной неопределенные [дхармы]? — Причинно-обусловленные неопределенные дхармы и неблагие [дхармы]»[5].

— Если это так, то как в таком случае объяснить высказывание в *Праджняпти-шастре:* «Возможная ли неблагая дхарма, которая имеет своей причиной только неблагую дхарму? — Да, возможна, [когда] "благородная личность" выходит из состояния отрешенности от чувственных [объектов] и у нее впервые возникает загрязненное побуждение»[6].

— Это подразумевает существование причины, которая не была устранена. [В шастре] не говорится о причине [загрязненного побуждения], устраняемой посредством ви́дения[7].

Итак, универсальная причина объяснена.

Какова причина созревания [кармического следствия]?

Причина созревания[8] *— это неблагие [дхармы] и благие дхармы с притоком аффектов.*

Причина созревания [кармического следствия] — это неблагие и благие, но с притоком аффектов дхармы, ибо их сущность — созревание[9].

— Почему неопределенные дхармы не приводят к созреванию?

— Из-за своей слабости, подобно сгнившим семенам.

— Почему не дхармы без притока аффективности?

— Потому что жажда их не одолевает, подобно тому как сильные семена [не дают всходов] без полива. Они не связаны [ни с какой сферой существования][10]; с чем же связан плод, который они могли бы породить?

Все остальные дхармы, обладая свойствами обоих видов, обеспечивают [созревание следствия] подобно сильным и [своевременно] политым семенам.

— Как следует понимать: причина созревания — причина того, что созревает или же причина созревания — это причина в качестве созревания[11]? Что следует отсюда? Если «причина созревания» означает причину того, что созревает, то в таком случае нельзя принять истинность высказывания: «Орган зрения порожден созреванием»; если же это — причина в качестве созревания, тогда [выражение] «созревание действия» неприемлемо.

— Здесь нет [никакой] ошибки. Как уже было сказано, «оба толкования правильны».

Итак, что означает «созревание»? Это — плод, непохожий [на свою причину][12].

Плод же других причин подобен им. Как говорят вайбхашики: «у одной [причины] — оба [следствия]...»

[Согласно саутрантикам], такое толкование не является содержательным. Плодом называется конечный результат, порожденный специфическим [моментом][13] в развитии [индивидуального] потока состояний. У со-

существующей и связующей причин плод, или результат, порожденный специфическим [моментом] в развитии [индивидуального] потока состояний, отсутствует. Кроме того, у однородной и прочих причин не может быть конечного результата, так как круговорот бытия снова и снова приносит различные плоды.

В чувственном мире причина созревания, относящаяся к одной группе, производит только один плод: «обладание» и его возникновение и т. д.[14]; относящаяся к двум группам — [также] один плод: телесную и вербальную деятельность и ее возникновение и т. д.[15]; относящаяся к четырем группам — [также] один плод: сознание и явления сознания вместе с их возникновением и т. д.

В мире форм причина созревания, относящаяся к одной группе [дхарм], производит один плод: «обладание» и бессознательное сосредоточение вместе с их [свойствами] — возникновением и т. д.; относящаяся к двум группам — [также] один плод: проявленный элемент[16] на первой ступени йогического сосредоточения вместе с его возникновением и т. д.; относящаяся к четырем группам — [также] один плод: благое сознание при отсутствии концентрации.

В мире не-форм причина созревания, относящаяся к одной группе, [производит] один плод: «обладание» и сосредоточение остановки [потока сознания][17] вместе с их возникновением и т. д.; относящаяся к четырем группам — [также] один плод: благие сознание и явления сознания вместе с их возникновением и т. д.

Существует действие, созревание следствия которого относится лишь к одному дхармическому источнику сознания: [это — действие, созреванием следствия] которого является жизнеспособность[18]. [Действие, созревание следствия] которого — разум (манас) как источник сознания, имеет своим результатом два источника сознания: разум и дхармический источник сознания.

Аналогичным образом [действие, созревание следствия] которого — осязаемое как источник сознания и орган осязания (тело), имеет результатом своего созревания три источника сознания: орган осязания (тело), осязаемое и дхармический источник сознания.

Точно так же [и действие, созревание следствия] которого — цвет-форма, запах и вкус как источники сознания. [Действие, созревание следствия] которого — орган зрения как источник сознания, [имеет результатом] своего созревания четыре источника сознания: орган зрения, орган осязания (тело), осязаемое и дхармический источник. Аналогичным образом [и действие, созревание следствия] которого — органы слуха, обоняния и вкуса как источники сознания.

Существует действие, созреванием следствия которого выступают пять, шесть, семь, восемь, девять, десять и одиннадцать источников со-

знания[19]. Действие как таковое может приносить разнообразные или одинаковые плоды, подобно тому как это бывает с посеянными семенами. Так, одни семена дают разные плоды, например [семена] лотоса, граната, фигового дерева, другие — одинаковые, например [семена] ячменя, пшеницы и т. д.

Результат действия, принадлежащего к одной форме времени, созревает во всех трех формах времени, но не в двух или одной, поскольку следствие по своей действенности не может быть слабее, чем причина[20]. [Созревание результата действия], длящегося одно мгновение, распространяется на множество моментов, но не наоборот. Кроме того, созревание результата не происходит ни одновременно с действием, ни непосредственно после него, поскольку каждый последующий момент [созревания следствия] «притягивается» непосредственно предшествующим условием. Причина созревания зависит исключительно от потока [следующих друг за другом моментов].

Далее, существует ли временна́я закономерность в действии этих [причин]?

Их временна́я закономерность уже была установлена из смысла [определения, приведенного в комментарии], но не сформулирована в краткой форме. Поэтому [в карике] говорится:

55. Универсальная и однородная [причины] существуют в двух формах времени,

они могут быть только прошлыми и настоящими, но не будущими. Основание этого было разъяснено ранее.

Три существуют в трех формах времени.

Сосуществующая, связующая [причины] и причина созревания [кармического следствия] функционируют в трех формах времени. Что касается общей, или непрепятствующей, причины, то поскольку ее временна́я соотнесенность не указана, ее следует рассматривать и как существующую во всех формах времени, и как со временем не связанную[1]. Причины определены.

Каков же тот плод, или следствие[2], причинами которого они [выступают]?

Следствие — [все] причинно-обусловленное и разъединение.

— Каковы дхармы, являющиеся следствием?

— Сказано в шастре: «Это причинно-обусловленные дхармы и прекращение, то есть разъединение посредством знания»[3].

— В таком случае причинно-необусловленное, то есть абсолютное, должно быть причиной, поскольку оно обладает свойством иметь следст-

вие: то, что обладает свойством иметь причину, есть следствие, а то, у чего есть причина, должно быть следствием.

— Причина и следствие есть только у причинно-обусловленной дхармы.

У причинно-необусловленного то и другое отсутствует.

— Почему?

— Потому что [у абсолютного] нет [ни одного из] шести видов причин и [ни одного из] пяти видов следствий[4].

— А почему не принять, что Путь есть общая причина разъединения [с дхармами, подверженными притоку аффектов]?

— Потому что эта [общая причина] была определена как то, что не является препятствием для возникновения, а причинно-необусловленное возникновения не имеет.

— В таком случае плодом чего является разъединение и как оно [может быть достигнуто]?

—Оно — плод Пути, так как достигается посредством самого Пути[5]. Именно «обладание» и является в этом случае плодом Пути.

— [Тогда плод] — именно в «обладании», по отношению к которому Путь только и действен; разъединение же [плодом] не является.

— Действенность Пути по отношению к «обладанию» иная, нежели его действенность по отношению к разъединению.

В чем его действенность по отношению к «обладанию»? В порождении его. В чем его действенность по отношению к разъединению? В достижении его. Поэтому хотя Путь и не является причиной разъединения, однако разъединение — это следствие Пути[6].

— Итак, почему причинно-необусловленное, не имея доминирующего следствия[7], есть тем не менее общая причина?

— Оно является таковой в силу того, что не препятствует возникновению. Однако у него нет следствия, поскольку, будучи независимым от форм времени, оно не способно ни присваивать плод, ни отдавать его.

— Поистине, Бхагаван никогда не называл абсолютное причиной! Саутрантики полагают, что «причина» [в этом смысле] употребляется лишь как риторическая фигура[8]. [Иначе] почему было сказано:

«Те причины, те условия, благодаря которым
возникает цвет-форма, также невечны.
Возникшая в зависимости от невечных причин и
условий, как может быть цвет-форма вечной?»

То же самое относится и к остальным [дхармам], кончая сознанием.

— Но в таком случае причинно-необусловленное не может служить также и условием в качестве объекта сознания[9], [ибо оно не является причиной].

— Может, ввиду принятого определения: «благодаря возникновению».

— Но [далее в сутре] сказано: «Те причины, те условия, благодаря которым возникает сознание, также невечны», но не сказано, что все условия сознания тоже невечны.

— А разве из сказанного, что порождающие причины невечны, не вытекает неопровержимость того, что абсолютное обладает свойством быть общей причиной в силу одного лишь отсутствия противодействия?

— В сутре говорится об условии в качестве объекта, но не о причине, которая не оказывает противодействия. Таким образом, в сутре отнюдь не устанавливается, что абсолютное существует как причина.

— Хотя и не сказано, однако и не отрицается. Множество сутр было утрачено; почему же не признать то, о чем нет прямого упоминания?

— Далее, что такое [дхарма], называемая «разъединение»?

— Разве не было ранее сказано, что это — прекращение [потока аффективных дхарм], вызываемое знанием[10]?

— Тогда говорилось: «Что такое "прекращение, вызываемое знанием"? — Это — разъединение», а на следующий [вопрос]: «Что такое разъединение?» ответ был: «Это — прекращение, вызываемое знанием». Ввиду логического круга такое объяснение не способно прояснить его внутреннюю сущность. Поэтому сущность разъединения должна быть определена иначе.

— Его внутренняя сущность может быть постигнута только благородными посредством личной реализации. Сказать же можно лишь то, что оно есть реальная сущность, отличная от всего существующего, вечное и благое; она-то и называется разъединением, или прекращением, вызываемым знанием.

Саутрантики утверждают, что все причинно-необусловленное, то есть абсолютное, не является реальной сущностью. Оно, в отличие от материи, чувствительности и т. д., не обладает отдельным существованием[11].

— Что же оно в таком случае представляет собой?

— Акаша, [то есть пустое пространство] — это лишь отсутствие осязаемого. Так, например, когда [люди] не наталкиваются в темноте на препятствие, они говорят, что имеется пустое пространство.

Прекращение, вызываемое знанием, [то есть нирвана], имеет место в случае прекращения развертывания уже имеющихся аффективных предрасположенностей и невозникновения новых, что достигается посредством знания, [то есть различающего постижения дхарм].

Прекращение, не вызываемое посредством знания, — это невозникновение [дхарм] вследствие неполноты условий даже без наличия знания. Так, в случае преждевременной смерти [прекращается возникновение] других дхарм живого существа.

Последователи другой школы говорят, однако, что благодаря действенности различающего постижения аффективные предрасположенности

более не возникают; это и есть прекращение посредством знания. Что касается невозникновения будущего страдания, то причина этого — только в неполноте условий, а не в действенности различающего постижения. Поэтому оно [и называется] прекращением не посредством знания.

— Это последнее, однако, не может быть достигнуто помимо знания, поэтому оно также есть прекращение посредством знания.

Другие говорят: «Именно последующее несуществование уже возникшего по причине его спонтанной остановки и есть прекращение не посредством знания».

— При такой умозрительной конструкции прекращение, достигаемое не посредством знания, оказывается невечным ввиду его отсутствия в неустраненных [аффективных предрасположенностях].

— Но разве прекращение посредством знания также не оказывается невечным, поскольку ему предшествует знание [как специфическое явление сознания]?

— В реальности, однако, знание ему не предшествует, ибо нельзя [сказать], что сначала [появляется] знание, а затем — невозникновение невозникающих [дхарм].

— Что же в таком случае [получается]?

— Это [прекращение] существует до невозникновения [соответствующих дхарм]. Если знание отсутствует, то дхармы будут попрежнему рождаться; в случае же возникновения знания они более не рождаются. Здесь действенность знания состоит в следующем: [если оно наличествует], то оно служит препятствием для возникновения [дхарм], которые до этого не имели никакого препятствия для своего возникновения.

— Но в таком случае если нирвана — это всего лишь невозникновение, почему в тексте сутры[12] разъясняется: «Эти пять способностей — [вера и т. д.], практикуемые, культивируемые, постоянно воспроизводимые, ведут к избавлению от прошлого, настоящего и будущего страдания»? Нирвана — это избавление, невозникновение именно будущего [страдания], но не прошлого или настоящего. Так это и есть [в действительности].

— Это так; однако Бхагаван говорил об избавлении от страдания в результате устранения аффектов: «Избавьтесь от страстного влечения к материальному... При избавлении от страстного влечения материальное станет для вас отброшенным и познанным в его истинной сущности...»[13] и т. д. [о каждой группе] до сознания включительно. Таким образом, избавление от страдания относится ко всем формам времени.

Точно так же данное объяснение применимо и к словам [сутры] об устранении прошлых, будущих и настоящих аффектов. Кроме того, воз-

можно и такое различие: прошлый аффект — это аффективность в прошлом рождении, а настоящий аффект — аффективность в данном рождении по аналогии с типами поведения, определяемыми жаждой: прошлыми типами поведения называются типы поведения, относящиеся к прошлому рождению, а настоящими — относящиеся к данному рождению[14].

Итак, аффекты обеих [форм времени, то есть прошлого и настоящего], высеивают в поток индивидуальных состояний семена, которые должны созреть в будущем; при уничтожении этих [семян] происходит устранение и самих [аффектов], подобно тому как при исчерпании созревающего следствия исчерпывается и [породившее его] действие.

Что касается будущего страдания или [будущей] аффективности, то их устранение есть их абсолютное невозникновение ввиду отсутствия семян. Как иначе может быть устранено прошлое или настоящее [страдание]? Ведь усилие [по устранению] того, что погибло или находится накануне гибели, бессмысленно!

Если причинно-необусловленное, то есть абсолютное, не существует, то поскольку Бхагаван сказал: «Из всех дхарм — причинно-обусловленных или необусловленных — высшей дхармой называется отрешение», каким образом не-сущее[15] может быть высшим среди несуществующих [дхарм]?

— Мы ведь не говорим, что абсолютное не существует. Однако его существование, которое мы имеем в виду, особого рода. Например, у звука есть предшествующее несуществование, есть последующее несуществование, — так говорится [о звуке, существующем в данный момент]. Подобным же образом отсутствие последующего несуществования устанавливает существование. Так же следует рассматривать и абсолютное.

Отсутствие иногда становится в высшей степени достойным восхваления; так, полное отсутствие какого-либо несчастья есть высшее из всех [отсутствий], и оно может восхваляться с той целью, чтобы у последователей [Учения] возникло желание достичь его.

— Но если абсолютное было бы лишь несуществованием, то не могло бы быть и Благородной истины прекращения [страдания], — а оно не является чем-то несуществующим.

— Что означает [слово] «истина»? Не правда ли, его значение: «то, что не отклоняется [от реальности]»[16]? Благородные видят и одно и другое как соответствующее реальности: страдание есть именно страдание, а отсутствие страдания есть именно [его] отсутствие. Чем же это противоречит Благородной истинности?

— Почему то, что называется несуществованием, может быть третьей Благородной истиной?

— Она определена как Благородная истина: будучи увиденной, [то есть постигнутой для себя самого] непосредственно после второй

[Благородной истины] и возвещенной [другим людям], она становится третьей [Благородной истиной].

— Если абсолютное было бы только несуществованием, то сознание, имеющее в качестве объекта акашу, [то есть пространство психического опыта], и нирвану, было бы направлено на несуществующий объект.

— Мы рассмотрим это позднее, при анализе существования прошлого и будущего.

— Если рассматривать абсолютное, то есть причинно-необусловленное, именно как реальную сущность, то что в этом может быть [ошибочного]?

— А какую выгоду [вы сами видите в этом]?

— Ту, что точка зрения вайбхашиков защищена.

— Если считать, что ее можно защитить, то пусть ее защитят боги! Но то, что реально не существует, есть продукт ложного воображения.

— Почему?

— Потому что [в этом случае] не постигается ни его внутренняя сущность, подобно тому как [постигается, например, сущность] материального, чувствительности и т. д., ни его действие, подобно тому как [постигается действие] органа зрения и т. д.

[Если нирвана есть] устранение таких реальных состояний, [как страсть и т. д.], то как объяснить [грамматическое] употребление родительного падежа[17]? Ведь у нее не существует какой бы то ни было связи с этими реальными состояниями, поскольку [в причинно-необусловленном] отсутствуют причинно-следственные и прочие отношения. Логически допустимым поэтому будет [понимание ее] только как отрицания, то есть как отсутствия такого-то отношения.

— Тем не менее прекращение может быть установлено также и по другим отношениям, а именно: когда благодаря разрыву с «обладанием» тем или иным аффектом происходит его устранение, то это и есть прекращение данного [аффекта].

— Что является причиной неизменности «обладания»?

— В сутре сказано: «Бхикшу обрел нирвану еще в данной жизни...»[18] Каким образом можно обладать несуществующим?

— Благодаря обретению средства, противодействующего [круговороту существований], бхикшу обрел индивидуальность, абсолютно противоположную [возможности] возникновения аффектов. Поэтому о нем сказано: «обрел нирвану».

Также и в *агамах* [нирвана] объясняется как несуществование. Там говорится: «То, что является полным устранением, оставлением, исчерпанием, угасанием, отрешением, прекращением, успокоением мельчайшего [следа] страдания и непорождение, неприятие, непоявление, невозникновение нового страдания — это и есть полное успокоение, это и есть

высшее, а именно — отбрасывание всех оков, привязывающих [индивида] к непрерывному существованию, исчерпание жажды, бесстрастие, прекращение [потока бытия], нирвана»[19].

— А почему это не понимать в том смысле, что в [нирване страдание] более не возникает, и поэтому [в сутре сказано]: «невозникновение»?

— Мы не считаем, что предложный падеж[20] дает основание для такого [толкования]. Что этим сказано: «в ней более не возникает...»? Если это означает, что при наличии [нирваны] существует препятствие [для возникновения страдания], то отсюда вытекает, что невозникновение [страдания] вечно вследствие вечности нирваны. Если же это означает «при обретении нирваны», то вы должны допустить невозникновение страдания, [поскольку Путь], посредством которого единственно и мыслится достижение нирваны, либо уже наличествует, либо обретен. Поэтому приведенное [в сутре] сравнение превосходно: «Освобождение его сознания подобно угасанию пламени». По аналогии с тем, как угасание пламени есть его несуществование, так и освобождение сознания Бхагавана.

Кроме того, в Абхидхарме сказано: «Каковы дхармы, не обладающие предметной реальностью[21]? — Это абсолютные, [то есть причинно-необусловленные] дхармы». Нереальное означает не обладающее предметностью, не обладающее собственной сущностью.

— Это [слово] не имеет такого значения.

— Тогда каково же [его значение]?

— [Слово] «предметная», то есть объективная, реальность употребляется в пяти разных смыслах.

1. Реальное как внутренняя сущность. Так, говорится: «Тот, кто получил этот предмет, становится его обладателем».

2. Реальное как объект сознания. Так, говорится: «Все дхармы познаваемы для разных видов знания, [каждый из которых] имеет свой соответствующий объект».

3. Реальное как оковы привязанности. Так, говорится: «К тому же самому предмету, к которому он привязан оковами любви, он привязан оковами неприязни».

4. Реальное как причина. Так, говорится: «Каковы дхармы, обладающие предметной реальностью? — Дхармы, причинно-обусловленные».

5. Реальное как предмет присвоения. Так, говорится: «Поле как предмет присвоения, дом как предмет присвоения».

В данном случае термином «предметная реальность» обозначается причина; поэтому абсолютное есть не что иное, как реальная сущность — так утверждают вайбхашики.

[Как уже говорилось], абсолютное (причинно-необусловленное) не имеет ни причины, ни следствия. На этом рассмотрение данного [вопроса] завершено.

Далее о следствиях: какие [типы] следствий соответствуют каждой из [рассмотренных выше] причин?

56. Созревание — плод последней причины,

причина созревания — последняя [в списке причин], поскольку она рассматривается последней. Ее следствие — плод созревания[1].

[Следствие] первой причины — господствующий плод[2].

Общая причина — 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, то есть подчинять себе. Так, [в тексте говорится]: «У десяти источников сознания [есть свойство господствовать] над пятью видами [чувственного] сознания; у совокупной кармы [живых существ] — над миром-вместилищем[3]. 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] — естественно-вытекающий[4], так как он подобен [своим причинам].

[Следствие] их обоих — плод человеческой деятельности.

Плод человеческой деятельности[5] [есть следствие] однородной и универсальной причин. Человеческая деятельность, поскольку она не существует помимо человека, — это сам человек. Плод его деятельности — то, что принадлежит человеку.

— Что означает [термин] «человеческая деятельность»?

— Действие той или иной дхармы [метафорически называется] «человеческой деятельностью», ибо оно подобно деятельности человека. Так, [определенное] лекарственное растение называют «вороньи лапки», а героя — «яростный слон».

— Существует ли «плод человеческой деятельности» и у других [причин] или же он свойствен только двум [упомянутым]?

— Он есть также и у других [причин], за исключением причины созревания, поскольку он возникает или одновременно с ними, или непосредственно после них. В случае же причины созревания это не так.

— У нее также существует «плод человеческой деятельности», далеко отстоящий во времени, как, например, урожай зерна у земледельца, — так утверждают другие [учители][6].

Далее, что означают названия «плод созревания» и т. д. до «доминирующего плода» включительно?

57. Созревание — неопределенная дхарма,

«созревание»[1] есть дхарма, не испытывающая препятствий и неопределенная[2]. Она может и не принадлежать живому существу; поэтому [автор] говорит:

принадлежащая живому существу[3].

Она может быть также накапливающейся и естественно-вытекающей[4], поэтому [автор] говорит:

возникшая из определенного [действия].

[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, и есть созревание. Такова дефиниция созревания[5].

— А почему порожденный действием объект, не относящийся к миру живых существ[6], 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].

— А почему господствующий плод испытывают [все]?

— Потому что он порожден общей деятельностью.

Естественно-вытекающий [результат]
сходен со [своей] причиной[7].

Та дхарма, которая сходна со своей причиной, есть естественно-вытекающий результат. Например, [следствие] однородной и универсальной причин.

— Если у универсальной причины также существует общее следствие, то почему бы не рассматривать ее лишь как однородную причину?

— Потому что такое сходство [между этой причиной и следствием] имеется только в отношении сферы существования или загрязненности аффектами, но не в отношении типа [дхарм][8]. Однако та [универсальная причина], которая сходна [со своим следствием] также и с точки зрения типа, может рассматриваться как однородная причина. Именно поэтому

[следствие], которое имеет [в качестве своей причины] однородную причину, имеет также [своей причиной] универсальную причину.

Таким образом, здесь имеются четыре альтернативные возможности.

Первая: однородная причина не является универсальной причиной, [например: неуниверсальные аффекты — страсть и т. д. — по отношению к аффектам их собственного класса].

Вторая: универсальная причина, [не являющаяся однородной причиной; например]: универсальные аффекты — по отношению к аффектам другого класса.

Третья: универсальная причина, [являющаяся одновременно и однородной причиной; например]: универсальные аффекты — по отношению к аффектам одного с ними класса.

Четвертая: при исключении первых [трех альтернатив, то есть когда дхарма не является ни универсальной причиной, ни однородной причиной; например: благие дхармы не являются однородной причиной неблагих дхарм и т. д.][9].

Прекращение благодаря мудрости есть разъединение[10].

Прекращение есть устранение. Мудрость — различающее постижение. Следовательно, прекращение [потока дхарм] благодаря знанию есть плод разъединения [с неблагими дхармами].

58. *Дхарма есть плод «человеческой» деятельности той [дхармы], силой которой она порождается*[1].

Так, йогическое сосредоточение более высокой сферы существования есть [плод «человеческой» деятельности] сознания предшествующей сферы существования, которое его подготавливает[2]; [дхарма], не подверженная притоку аффективности, [есть плод «человеческой» деятельности дхармы] с притоком аффективности; сознание, [обладающее способностью магического] творения, — [плод «человеческой» деятельности] сознания [соответствующих ступеней] йогического сосредоточения и т. д.[3].

Что касается прекращения [потока дхарм] посредством знания, то оно достигается благодаря силе [этого знания][4]. Так следует объяснить [сказанное о плоде «человеческой» деятельности].

Причинно-обусловленная [дхарма], не существовавшая прежде, есть плод господства только причинно-обусловленной [дхармы][5].

Причинно-обусловленная дхарма, отличная от возникшей ранее[6], есть плод господства всего причинно-обусловленного[7].

— Различны ли причины плода «человеческой» деятельности и естественно-вытекающего результата?

— Плод «человеческой» деятельности всегда относится к агенту, или деятелю, а естественно-вытекающий результат может и не относиться к агенту. Так, изготовленное изделие есть плод человеческой деятельности и плод господства ремесленника, а для других оно лишь плод господства.

Далее, в какое время и какая из этих причин принимает, то есть присваивает плод или отдает его[8]?

59. Пять [причин], существующих в настоящий момент, «принимают» плод[1].

Они не могут быть ни прошедшими, поскольку таковые уже присвоили свой плод, ни будущими, поскольку в этом случае они еще не обладают «человеческой» деятельностью. То же самое и в случае с общей непрепятствующей причиной[2]. Она, однако, не всегда с необходимостью имеет плод, то есть результат[3], и поэтому не упоминается [в карике].

Две — отдают.

Сосуществующая и связующая причины, относящиеся к настоящему моменту, отдают свой плод. Фактически же обе эти [причины] и отдают и принимают свой плод в одно и то же время.

Две — настоящая и прошедшая — [также].

Однородная и универсальная причины также отдают свой плод.

— Это установлено в тех случаях, когда обе они — прошедшие. Но каким образом они отдают естественно-вытекающий плод (результат), когда они существуют в настоящем времени? Как мы видели, обе эти причины предшествуют своему следствию.

— Благодаря производству [результата] в непосредственно следующий момент[4]. Когда плод произведен, обе [причины] становятся прошлыми; отданный плод не отдается вторично.

Существует благая однородная причина, которая принимает плод [и] не отдает [его]. В этом случае [возможна] четыре альтернативы.

Первая: «обладание» благими корнями, которые срезаны в последний момент, [принимают свой плод и не отдают его].

Вторая: [«обладание» благими корнями], которые обретаются в первый момент [индивидом], вновь воссоздавшим [благие корни, отдают свой плод, но не принимают его].

— Здесь можно было бы сказать так: эти же самые «обладания», то есть «обладания», оставленные в последний момент [индивидом], который отрезал благие корни, отдают свой плод и не принимают его в тот момент, когда [индивид] вновь воссоздает эти же самые [благие корни].

Третья: [«обладание» благими корнями] у того, кто их не отрезал, в остальных случаях [то есть при исключении первой и второй альтернатив, принимают и отдают свой плод].

Четвертая: за исключением этих трех случаев [«обладание» благими корнями не являются ни принимающими свой плод, ни отдающими его. Например, «обладания» благими корнями у индивида, благие корни которого отсечены; «обладания» благими корнями более высокой сферы существования у индивида, который выпал из этой сферы: эти «обладания» уже приняли свой плод, следовательно, они его более не принимают; они также и не отдают свой плод, поскольку индивид в этом случае не обладает благими корнями][5]. Что касается неблагой однородной причины, [то в этом случае также существует четыре альтернативы][6].

Первая: «обладание» [неблагими корнями], которое оставляется в последний момент [индивидом], обретшим отрешенность от всего чувственного[7].

Вторая: все «обладания», которые обретает в первый момент [индивид], отказывающийся от оставления всего чувственного.

Здесь следует сказать [более кратко]: именно эти «обладания» у того, кто отвергает отказ [от всего чувственного].

Третья: «обладание» неблагими корнями у того, кто не отрешен от чувственного, в остальных случаях, [то есть при исключении первой и второй альтернатив].

Четвертая: за исключением этих [трех альтернатив, «обладание» неблагими корнями не является ни принимающим свой плод, ни отдающим его]...

— Каким образом происходит принятие плода?

— Благодаря обретению свойства быть его семенем, [то есть причиной][8].

Одна [причина] — прошлая — отдает [свой плод].

Одна причина, а именно прошедшая причина созревания [кармического следствия], отдает свой плод, поскольку он не является одновременным или непосредственно следующим за своей причиной.

Другие же говорят, что плод, то есть результат, — четырех видов: 1) плод опоры[9]; например, круг воды [есть плод опоры] на круг ветра... и т. д., а трава и различные [растения] — плод опоры на землю; 2) плод подготовительной практики[10]; например, знание невозникновения [страдания — плод практики созерцания] «отталкивающих» объектов и т. д.; 3) плод совокупности [условий][11]; например, зрительное восприятие — [плод совокупного наличия] органа зрения и прочих [условий]; 4) плод культивирования[12] [йогических форм сознания]; например, магически творящее сознание — [плод культивирования йогического сосредоточения] сферы форм.

Однако все это входит в состав двух [категорий плодов]: доминирующего плода и плода «человеческой» деятельности.

Итак, причины и следствия определены.

Далее [предстоит рассмотреть], какие виды причин порождают соответствующие дхармы.

[Автор] отмечает: «Говоря кратко, эти дхармы — четырех типов, а именно: загрязненные, [то есть аффекты, — дхармы, связанные с аффектами, и дхармы, возникающие из аффектов], порожденные созреванием, [то есть порожденные причиной созревания кармического следствия], первые «чистые» дхармы, [то есть обретение дхармического знания страдания] и все остальные дхармы».

— Каковы остальные [дхармы]?

— Неопределенные, за исключением созревания, и благие [дхармы], за исключением [дхарм] первого «чистого» момента.

Эти четыре вида дхарм, то есть

60. загрязненные, произведенные созреванием, [все] остальные [и] первые «благородные» порождаются соответственно [причинами], остающимися при последовательном исключении [причины] созревания, универсальной [причины], обеих этих [причин] и однородной [причины][1].

Загрязненные, то есть подверженные притоку аффективности, дхармы порождаются пятью причинами, за исключением причины созревания[2].

[Дхармы], порожденные созреванием, также [порождаются] пятью причинами, которые остаются при исключении [из их общего числа] универсальной причины.

Остальные дхармы порождаются четырьмя [причинами], остающимися при исключении двух [упомянутых] — причины созревания и универсальной причины.

Первые чистые, [то есть не подверженные притоку аффективности, дхармы] порождаются тремя причинами, остающимися за вычетом обеих [упомянутых причин] — причины созревания и универсальной причины, а также однородной причины.

— Каковы эти четыре вида дхарм, которые были перечислены [выше]?

[Автор] говорит:

61. Сознание и явления сознания.

— А каким образом [порождаются] дхармы, не связанные с сознанием, и материальные (телесные) дхармы?

[Автор] говорит:

точно так же и другие, при исключении связующей причины.

Другие дхармы — загрязненные и прочие — порождаются точно так же, как сознание и явления сознания, но при исключении одной — связующей — причины. Из них загрязненные [дхармы] и дхармы, произведенные созреванием, [порождаются] четырьмя причинами, остальные — тремя, первые «чистые» — двумя.

Не существует [ни одной] дхармы, которая была бы порождена лишь единственной причиной[1], поскольку каждая дхарма с неизменностью связана [по меньшей мере с двумя причинами] — общей и сосуществующей.

Подробное рассмотрение причин завершено.

Каковы же условия?

Говорится о четырех условиях[2].

— Где [о них] сказано?

— В сутре: «Четыре вида условий — это причинное условие [или условие — причинение], непосредственное условие, условие в качестве объекта и доминирующее [или господствующее] условие»[3]. Свойство быть условием есть родовая характеристика условия[4].

Из их [числа] условие,

называемое причинным[5], *— это пять причин.*

Другими словами, условие причинения — это пять причин при исключении общей причины.

62. Уже возникшие сознание и явления сознания,
за исключением последних, есть непосредственное [условие][1].

[Все] возникшие состояния и явления сознания, за исключением последних [состояний сознания][2] архата, есть непосредственное условие, то есть условие тождественное и непосредственно предшествующее[3]. Именно поэтому материальные [дхармы] не являются непосредственным условием, поскольку они возникают как разнородные. Например, непосредственно из материи чувственного мира иногда возникает непроявленная, [то есть не несущая информации], материя[4] и чувственного мира, и мира форм, а иногда — чистая [материя[5] и материя] чувственного мира. Таким образом, проявление материальных форм лишено однозначной упорядоченности. Что касается сознания и явлений сознания, то из сознания чувственного мира никогда не возникает одновременно и сознание чувственного мира, и сознание мира форм.

— Как говорит достопочтенный Васумитра: «непосредственное условие [всегда] тождественное; что касается материи, то в одном и том же потоке индивидуального существования возникает вторая материаль-

ная [дхарма] накопления [и развития], в то время как первая еще не исчезла»[6].

— Бхаданта[7] говорит: «[Материя не является тождественным и непосредственно предшествующим условием] в силу того, что она порождает [нечто] большее или меньшее. Иногда из большего возникает меньшее, например из кучи соломы — пепел. Иногда из меньшего возникает большее, например, из мелких семян постепенно вырастает фиговое дерево со множеством ветвей»[8].

— Но разве [мы не наблюдаем] также возникновение большего или меньшего числа явлений сознания, [сопровождающих определенное состояние сознания]? Например, в случае благих, неблагих и неопределенных состояний сознания или трех видов йогического сосредоточения[9], при которых присутствуют избирательность и рефлексия? [Таким образом, для явлений сознания, так же как и для материальных дхарм, не существует полной тождественности.]

— Это верно по отношению [к дхармам] иных классов, но не своего собственного: [определенное состояние сознания, сопровождаемое чувствованием, никогда не сменяется другим состоянием сознания, сопровождаемым двумя или тремя ощущениями]. То же самое следует сказать о представлениях, понятиях и других [дхармах].

— В таком случае непосредственное условие существует только [для дхарм] своего собственного класса?

— Нет, это не так. Только полный набор дхарм служит непосредственным условием [следующего] полного набора [дхарм]. Из меньшего набора дхарм — ощущений и прочих — не может возникнуть больший, включающий в себя ощущение и прочие дхармы. Поэтому непосредственное условие таково, как оно было определено выше, [то есть тожественное и непосредственно предшествующее].

— Однако те, кто придерживается концепции однородности потока [состояний сознания], утверждают: «Непосредственное условие существует [только для дхарм] своего собственного вида. Например, сознание есть [непосредственное условие] только сознания, ощущение — только ощущения и т. д.».

— Если непосредственно после незагрязненной, [то есть неподверженной притоку аффектов], дхармы возникает загрязненная, [то есть подверженная притоку аффектов или неопределенная дхарма], то непосредственным условием этого аффекта является аффект, устраненный ранее, [поскольку дхарма иного рода, то есть незагрязненная, не разъединяет их]. Аналогичным образом состояние сознания при йогическом сосредоточении, в котором остановлены представления и ощущения, является непосредственным условием состояния сознания, которое возвращается (восстанавливается) после сосредоточения[10]. Приведенная выше концеп-

ция неприемлема, поскольку из нее вытекает невозможность возникновения первого «чистого» состояния сознания [как не имеющего непосредственного условия].

Формирующие факторы, не связанные с сознанием, также не будут иметь непосредственного условия, поскольку они, [как и материальные дхармы], возникают как лишенные однозначной упорядоченности. [В действительности же вследствие обладания дхармами чувственного мира] происходит одновременное проявление [не связанных с сознанием дхарм обладания], относящихся к трем сферам существования.

— Почему не допустить, что [будущие дхармы также могут быть] непосредственным условием?

— Потому что у будущей формы времени нет ни предшествующего, ни последующего[11].

— Почему же в таком случае Бхагаван знает, что после такой-то будущей дхармы возникнет такая-то будущая дхарма?

— Благодаря непосредственному усмотрению на основании прошлого и настоящего Бхагаван видит прошлое: «Из такого-то вида действия созрело такое-то кармическое следствие; из такой-то дхармы возникла такая-то». Он видит также и настоящее: «Вот такой-то тип действия: в будущем из него созреет такой-то плод; из такой-то дхармы возникнет такая-то дхарма». В то же время знание Бхагавана — это не логический вывод, поскольку благодаря заключению на основании прошлого и настоящего, непосредственно воспринимая неупорядоченные будущие дхармы, он знает: «Такое-то действие, совершенное этим индивидом, принесет в будущем такой-то результат»[12].

— [Если следовать вашему толкованию], то в таком случае Бхагаван, непосредственно не воспринимая далекое прошлое, не будет знать и отдаленное будущее[13].

Другие говорят, что в непрерывном потоке состояний, образующих [самотождественность] живых существ, имеется специфический формирующий фактор, не связанный с сознанием, который служит знаком [будущего] плода. Внимательно изучая его, Бхагаван познает будущее, даже не прибегая к йогическому сосредоточению или паранормальному знанию[14].

— Если бы это было так, то Бхагаван по истине был бы предсказателем, прорицателем[15], а не тем, кто постигает все непосредственно. Следовательно, Бхагаван познает все по одному лишь желанию. Так считают саутрантики, исходя из сказанного Бхагаваном: «Сфера постигаемого буддами не охватывается мыслью».

— Если в будущем отсутствует неизменная последовательность, то почему непосредственно после «высшей дхармы» возникает именно «принятие дхармического знания о страдании», а не какая-либо иная дхарма...

и т. д., а после «алмазоподобного» [сосредоточения] возникает знание прекращения страдания, а не другая дхарма?

— Когда появление этой дхармы связано с той, то эта [дхарма] возникает непосредственно после той. Так, например, росток и прочее [появляются] после семени, [с которым они связаны], и без [какого-либо] предшествующего условия.

— Почему последнее состояние сознания и явления сознания архата не являются тождественным и непосредственным условием?

— Потому что они не связаны с другим [состоянием] сознания, [которое возникало бы после них].

— Но разве состояние сознания, переставшее существовать в предшествующий момент, не становится органом разума[16]? Таким образом, поскольку дальнейшее сознавание отсутствует, то последнее состояние сознания также не может быть органом разума.

— Орган разума (манас) характеризуется тем, что он служит субстратом [сознавания], а не своей деятельностью [по поддержанию последующего состояния сознания]; таким образом, он существует именно в качестве субстрата. Последующее же сознавание не возникает в силу отсутствия других причин. Что касается непосредственного условия, то оно определяется деятельностью. И когда дхарма через посредство этого [условия] приняла плод, то все дхармы [мира] или все живые существа не могут служить препятствием для его появления.

— Являются ли дхармы, выступающие тождественным и непосредственным условием [определенного состояния] сознания, также и непосредственно следующими за [этим] сознанием?

— [Здесь имеются] четыре альтернативные возможности.

Первая: сознание, обретаемое при выходе из бессознательного сосредоточения, а также второй и последующие моменты [данного] сосредоточения [выступают тождественным и непосредственным условием сознания].

Вторая: возникновение и прочие [свойства] первого момента [бессознательного] сосредоточения и [все явления сознания] того состояния, в котором сознание присутствует, [следуют непосредственно за сознанием, но не являются его тождественным и непосредственным условием].

Третья: первый момент сосредоточения и все состояния, в которых присутствует сознание, [имеют своим тождественным и непосредственным условием то состояние сознания, за которым они непосредственно следуют].

Четвертая: возникновение и прочие [свойства] второго и последующих моментов сосредоточения, а также сознание при выходе [из сосредоточения не имеют тождественного и непосредственного условия и не следуют ни за каким состоянием сознания, поскольку они с сознанием не связаны][17].

— Являются ли дхармы, выступающие тождественным и непосредственным условием сознания, также и непосредственно следующими за состоянием сосредоточения?

— [Здесь также] четыре альтернативных возможности.

[Дхармы], которые указаны в третьей и четвертой [альтернативах предыдущего списка], образуют первую и вторую альтернативные возможности, а дхармы, указанные в первой и второй, — третью и четвертую.

— Почему в таком случае обретаемое при выходе [из сосредоточения] сознание, которое отделено большим временным интервалом, называется тождественным и непосредственным условием сознания сосредоточения?

— Потому что в этом интервале оно отделено другим [состоянием] сознания.

Тождественное и непосредственное условие определено.

Все дхармы — [условие] в качестве объекта [сознания][18].

Так, соответственно [объект] зрительного восприятия и связанных с ним [дхарм] — цвет-форма; [объект] слухового восприятия — звук; [объект] обонятельного восприятия — запах; [объект] тактильного восприятия — осязаемое. [Объект] ментального (разумного) сознания — все дхармы.

Дхарма, которая является объектом другой дхармы, никогда не перестает быть объектом этой дхармы, ибо, даже не воспринимаемая в качестве объекта, она обладает свойством быть таковой. Так, например, поленья и т. п., хотя и не сжигаемые [в настоящий момент], называются топливом, поскольку они обладают свойством быть таковым.

Эти дхармы — сознание и явления сознания — неизменно определены относительно источника сознания, реальной сущности и момента [существования] как своих соответствующих объектов[19]. Так, зрительное восприятие и связанные с ним явления сознания с неизменностью направлены только на цвет-форму как [внешний] источник сознания, но не на звук и т. д. Это и есть неизменная определенность относительно источника сознания. Определенность относительно реального свойства: зрительное восприятие, например восприятие синего цвета, направлено на синее как на свой объект. Определенность относительно момента [существования]: зрительное восприятие направлено на данный момент существования синего цвета [как на свой объект][20].

— Определены ли эти [дхармы] таким же неизменным образом и в отношении своего субстрата[21]?

— Да, безусловно[22]! Возникшие [в настоящий момент], они связаны со своим субстратом, еще не возникшие или прошедшие — не связаны.

Другие полагают, что и прошедшие они также связаны со своими субстратами[23].

Условие в качестве объекта сознания определено.

[Причина], называемая общей, известна как доминирующая[24].

Именно общая причина и является доминирующим условием. Это условие — господствующее, поэтому оно называется доминирующим.

— Все дхармы есть условие в качестве объекта сознания, то есть также доминирующее условие. В чем же состоит [его] господство?

— Дхармы, сосуществующие [с определенным состоянием сознания], никогда не служат объектом [этого сознания], однако все они суть доминирующее условие. В этом и заключается его господство. Или же оно — условие для большего [количества дхарм]. Каждая дхарма имеет доминирующим условием все причинно-обусловленные [дхармы], за исключением себя самой.

— Возможна ли [такая] дхарма, которая не является ни одним из четырех условий [другой] дхармы?

— Да, это — собственная сущность, [не являющаяся условием] себя самой[25]. Возможна также причинно-обусловленная [дхарма, не являющаяся условием] абсолютной, то есть причинно-необусловленной дхармы, или абсолютная [дхарма, не являющаяся условием другой] абсолютной [дхармы].

Далее, в какой временно́й форме пребывают дхармы, на которые распространяется действие этих условий?

Причинное условие было определено как имеющее пять видов. Из них

63. две причины распространяют свою деятельность на погибающую [дхарму].

«Погибающая»[1] означает «настоящая», поскольку она имеет тенденцию к прекращению, или исчезновению. Сосуществующая причина и связующая причина распространяют свою деятельность на такую [дхарму]. Их активность распространяется также на результат, возникший одновременно с ними[2].

Три — на возникающую.

«Возникающая» означает «будущая», то есть имеющая тенденцию к возникновению[3]. На эту [дхарму] распространяется действие однородной и универсальной причин и причины созревания [кармического следствия]. Таково причинное условие.

Два других условия — в обратном порядке.

Непосредственное условие и условие в качестве объекта следует понимать как действующее в обратном порядке по сравнению с двумя упомянутыми причинными условиями, неизменность действия которых была определена.

Непосредственное условие осуществляет свою деятельность по отношению к возникающей [дхарме], поскольку оно как бы «отдает» (уступает) свое место.

Условие в качестве объекта [осуществляет свою деятельность] по отношению к погибающей (исчезающей) дхарме, вследствие «схватывания» его настоящими, то есть существующими в данный момент, сознанием и явлениями сознания.

Что касается доминирующего условия, то его деятельность состоит исключительно в том, что оно не создает препятствий [для дхарм] во всех формах времени.

Таким образом, условия вместе со своими [способами] действия определены.

Далее, какими условиями порождается та или иная дхарма?

64. Сознание и явления сознания — всеми четырьмя.

В этом случае причинным условием этих [дхарм выступают] все пять причин.

Непосредственное условие — прежние состояния сознания и явления сознания, не разделенные [в данном временно́м интервале] другими [дхармами]. Условие в качестве объекта — это соответственно пять [видов чувственных] объектов и все дхармы [как объект разумного сознания]. Доминирующее условие — все дхармы, за исключением самих [возникающих дхарм].

Два [вида] сосредоточения — тремя.

Поскольку сосредоточение, в котором прекращен поток [представлений и чувствований], и бессознательное сосредоточение[1] не имеют объекта, то условие в качестве объекта у них отсутствует. Их причинное условие — два вида причин: сосуществующая причина, [то есть свойства — возникновение и т. д. — сосредоточения], и однородная причина — благие дхармы, относящиеся к тому же уровню [сознания, что и сосредоточение], которые возникли ранее. Непосредственное условие — сознание, [наличествующее при вхождении в] сосредоточение, и связанные с ним [явления сознания]. Доминирующее условие — как было сказано выше.

Оба эти вида сосредоточения имеют в качестве непосредственно предшествующего [условия] сознание, поскольку они порождаются его

деятельностью. [Сами же они] не являются непосредственным условием [*сознания при выходе из состояния сосредоточения*], так как служат препятствием для возникновения сознания.

Другие же [дхармы] — двумя.

Другие дхармы, то есть [дхармы], не связанные [с сознанием], и материальные [дхармы] порождаются причинным условием и доминирующим условием в соответствии с установленной закономерностью.

Далее [автор] говорит: «Все существующее порождается благодаря условиям. В мире нет ничего, что имело бы [своей] причиной Ишвару (Бога-творца), Пурушу (абсолютное сознание), Прадхану (первоматерию) и т. д.[2].

— Что здесь является логическим основанием [для такого вывода]?

Если вы полагаете, что это основание доказано, то разве тем самым не отвергается ваше учение о том, что единственная причина всего [существующего] — Ишвара[3] и т. д.? Кроме того, [мир возникает]

не из Ишвары или другой [причины, но]
благодаря последовательности и прочему[4].

Если бы существовала лишь одна причина — Ишвара или [какая-либо] иная, — то вся Вселенная возникла бы одновременно. Однако, как можно видеть, возникновение [всего] существующего происходит в [определенной] последовательности.

— В таком случае оно может происходить в соответствии с желанием Ишвары: «Пусть это возникнет сейчас! Пусть это разрушится [сейчас]! Пусть то [возникнет и разрушится] позднее!»

— Но тогда можно заключить, что ввиду различия желаний [Ишвары] существует не единственная причина. И, кроме того, это различие желаний должно быть одновременным, поскольку Ишвара тождествен этой [единственной] причине. В противном случае, то есть если допустить его сущностное отличие от причины, Ишвара не может быть единственной причиной.

— [Желания Ишвары не одновременны, так как для того чтобы их породить, Ишвара принимает в расчет и другие причины][5].

— В таком случае мы приходим к дурной бесконечности, поскольку и при последовательном возникновении этих [причин] также существует зависимость от других причин, отличных от них, и т. д.

— Допустим, что цепь причин непрерывна.

— Такая вера в Ишвару как причину нисколько не выходила бы за рамки учения древнего [мудреца] Шакьев[6], поскольку в нем принимается отсутствие [какого-либо] начала.

— А если допустить одновременность желаний Ишвары и неодновременность [возникновения] Вселенной, происходящего в соответствии с его желаниями?

— Это невозможно, поскольку у его желаний отсутствует различие во времени.

Далее, какова же цель, ради которой Ишвара предпринимает столь огромные усилия по сотворению Вселенной? Если для собственного удовлетворения, то в таком случае он не является его господином, ибо он не может обеспечить его без помощи других средств. Точно так же он не может быть господином и по отношению ко всему остальному.

Если же, сотворив живые существа, которые подвергаются неисчислимым страданиями в адах и т. д., он находит в этом удовлетворение, то почтение ему, такому Ишваре! Поистине, хорошо сказано об этом в одном стихе [из *Шатарудрии*], восхваляющем его:

«Тот, кто сжигает дотла,
кто яростен, кто свиреп,
кто могуществен,
кто пожирает мясо, кровь и костный мозг,
зовется поэтому Рудрой»[7].

Принятие [Ишвары] в качестве единственной причины мира означало бы отрицание очевидной действенности других объектов, а допущение, что Ишвара является творцом совместно с [иными] причинами, было бы всего лишь изъявлением безграничной преданности ему[8]. И действительно, при возникновении этого [мира] не наблюдается [никакой] иной деятельности, кроме деятельности причин, а при наличии других причин, действующих совместно с ним, Ишвара не может быть творцом.

Далее, [если допустить, что] первотворение имеет причиной Ишвару, то это также приводит к выводу о его безначальности, ибо оно, как и сам Ишвара, не зависит от другого.

Аналогичным образом следует соответственно рассматривать и Прадхану (первоматерию), [если ее принимают в качестве единственной причины мира].

Поэтому единственной причины мира не существует. Лишь собственные действия приводят к рождению [живого существа] в той или иной форме существования. Однако несчастные [создания], не обладающие просветленным разумом, пожинают плоды своей деятельности, ошибочно полагая [их причиной] высшего Ишвару.

Рассмотрение того, о чем было сказано: «Другие же [дхармы] порождаются двумя [условиями]», закончено.

Далее, каким образом великие элементы могут выступать причинным условием [других] великих элементов?

65. Великие элементы являются их причиной в двух [отношениях]

«Причиной [других великих] элементов»[1] — таков смысл [сказанного]. Они — их однородная и сосуществующая причина.

[причиной] производных форм материи — в пяти [отношениях].

Великие элементы выступают причиной производных форм материи — цвета-формы и т. д. — в пяти отношениях.

— Каким образом?

— «Благодаря порождению, опоре, сохранению состояния, поддержке и развитию» эта же самая общая причина разделяется на пять видов.

Порождающая причина[2]: производные формы материи порождаются этими [великими элементами].

Опорная причина[3]: [производные формы материи, однажды] возникшие, полностью зависят от великих элементов, подобно тому как результаты человеческой деятельности зависят от опоры [на наставления] учителя и т. д.

Поддерживающая причина[4]: [великие элементы] служат поддержкой [производных форм материи], подобно тому как картина поддерживается [стеной].

Причина сохранения[5] [состояния]: [великие элементы] обусловливают непрерывность [существования производных форм материи].

Причина развития: [великие элементы] служат причиной развития [производных форм материи].

Таким образом, свойства [великих элементов] быть причиной этих [производных форм материи] в отношении их порождения, изменения, поддержки, сохранения и развития[6] определены.

Производные формы материи — взаимные [причины] в трех отношениях,

Они являются друг для друга сосуществующей причиной, однородной причиной и причиной созревания. Общая причина [здесь] отдельно не выделяется, поскольку [каждая дхарма] всегда выступает таковой [для любой другой причинно-обусловленной дхармы].

Сосуществующая причина: телесная и вербальная деятельность, возникающая вслед за сознанием. Она (деятельность) является производной формой материи [только в этом отношении], но не каком-либо ином.

Однородная причина: все возникшие ранее [производные формы материи] по отношению к себе подобным.

Причина созревания: телесная и вербальная деятельность — для органов зрения и т. д. [как следствия] ее созревания.

Для великих элементов — только в одном отношении.

Что касается великих элементов, то производные формы материи выступают причиной их созревания лишь в том отношении, в каком великие элементы суть следствия созревания, обусловленные телесной и вербальной деятельностью.

Сознание и явления сознания были определены выше как непосредственно предшествующее условие без [дальнейшей] детализации. Так, ничего не говорилось о том, какие состояния сознания возникают после того или иного состояния сознания. Сейчас необходимо сформулировать общее правило относительно их классификации. Говоря кратко, существует двенадцать видов сознания.

Каковы же они?

66. В чувственном [мире] сознание благое, неблагое, затемненное и незатемненное.

В чувственном мире [различаются] четыре состояния сознания: благое, неблагое, затемненное-неопределенное и незатемненное-неопределенное[1].

В [мирах] форм и не-форм — [те же], за исключением неблагого.

В мире форм неблагое [состояние сознания] отсутствует. Таким образом, в нем существуют три состояния сознания. Точно так же и в мире не-форм.

Итак, это — десять состояний сознания, подверженных притоку аффектов.

Чистое [сознание][2] — двух видов.

[Чистое, то есть не подверженное притоку аффектов, сознание — двух видов]: сознание того, кто находится в процессе обучения[3] [Дхарме], и сознание того, кто завершил такое обучение[4], [то есть сознание архата].

Таковы двенадцать состояний сознания[5].

67. После благого сознания в чувственном [мире возникают] девять состояний сознания.

«После» означает «непосредственно следует за ним»[1]. Когда сознание в чувственном мире благое, то непосредственно после него возникают девять состояний сознания: четыре, относящиеся к его собственной сфере существования[2], два в мире форм — благое во время йогического сосредоточения и затемненное-[неопределенное] при обретении нового рождения[3] — и только затемненное при рождении в мире не-форм. [Последнее состояние сознания] не может быть благим ввиду его крайней отдаленности [от исходного]. И действительно, мир не-форм отдален от чувствен-

ного мира посредством четырех «отдаленностей»: опоры, вида, объекта и средства противодействия[4]. И наконец, два [чистых состояния сознания] — у тех, кто находится в процессе обучения, и у тех, кто в обучении более не нуждается.

Само оно — после восьми.

В свою очередь, благое сознание чувственного мира возникает непосредственно после восьми [состояний сознания]: четырех, относящихся к его собственной сфере существования, и двух, относящихся к миру форм, — благого при актуализации[5] [после созерцания] и затемненного. У [йогина], вышедшего из сосредоточения, загрязненного аффектами, также [возникает благое состояние сознания,] поскольку до этого он опирался на благую ступень [сознания] фундаментального уровня[6]. Далее оно возникает и при выходе [из двух чистых состояний сознания] тех, кто находится в процессе обучения, и тех, кто более не обучается[7].

Неблагое — после десяти.

Неблагое состояние сознания, устремленное к воплощению в чувственном мире, возникает непосредственно после всех состояний сознания трех сфер существования, за исключением [сознания] тех, кто находится в процессе обучения, и тех, кто более не обучается.

После него — четыре.

После неблагого состояния сознания возникают все четыре состояния сознания, относящиеся к собственной сфере существования.

Все сказанное о неблагом сознании в чувственном мире относится и к затемненному сознанию.

Затемненное — так же.

[То есть оно возникает непосредственно после десяти]. В свою очередь, после него — четыре[8].

68. Незатемненное — после пяти.

Оно относится к чувственному миру. Незатемненное-неопределенное состояние сознания возникает непосредственно после пяти [состояний сознания]: четырех, относящихся к его собственной сфере существования, и благого сознания мира форм как сознание магического творения[1].

Непосредственно после него — семь состояний сознания.

После незатемненного-неопределенного сознания чувственного мира [возникают] четыре состояния сознания, относящиеся к его собственной сфере существования, два в мире форм: благое — непосредственно после

сознания магического творения и загрязненное — при новом рождении, и, наконец, загрязненное [сознание] мира не-форм — при новом рождении [в этом мире].

В мире форм — одиннадцать после благого.

Непосредственно после благого сознания в мире форм возникают одиннадцать состояний сознания — при исключении незатемненного-неопределенного сознания мира не-форм[2].

Само оно — непосредственно после девяти.

Благое сознание мира форм возникает непосредственно после девяти состояний сознания — при исключении двух загрязненных состояний сознания чувственного мира и незатемненного-неопределенного сознания мира не-форм.

69. Затемненное — после восьми.

Затемненное-неопределенное сознание мира форм возникает после восьми состояний сознания — при исключении двух загрязненных состояний сознания чувственного мира и двух [чистых состояний сознания] — того, кто находится в процессе обучения, и того, кто более не обучается.

После него — шесть.

После затемненного-неопределенного сознания мира форм [возникают] шесть состояний сознания: три [состояния сознания], относящиеся к его собственной сфере существования, и три состояния сознания чувственного мира — при исключении незатемненного-неопределенного сознания[1].

Незатемненное — после трех.

Незатемненное-неопределенное сознание мира форм [возникает] после трех [состояний сознания], относящихся только к его собственной сфере существования.

После него — шесть.

А именно, три [состояния сознания], относящиеся к его собственной сфере существования, два загрязненных [состояния сознания] чувственного мира и [загрязненное сознание] мира не-форм.

По аналогии с рассмотрением незатемненного-неопределенного [состояния сознания] в мире форм [устанавливается]

такая же закономерность[2] и в мире не-форм.

Отсюда незатемненное-неопределенное [состояние сознания мира не-форм] возникает только после трех состояний сознания, относящихся к его собственной сфере существования. Далее после него возникают лишь шесть [состояний сознания]: три, относящиеся к его сфере, и три загрязненных, относящиеся к предыдущим сферам существования[3].

70. В свою очередь, после благого — девять состояний сознания.

После благого сознания мира не-форм возникают девять состояний сознания — при исключении благого сознания чувственного мира и незатемненного-неопределенного сознания чувственного мира и мира форм.

Само оно — после шести.

Благое сознание мира не-форм возникает после трех [состояний сознания], относящихся к его собственной сфере существования, благого [сознания] мира форм и двух [чистых состояний сознания] того, кто находится в процессе обучения, и того, кто более не обучается.

После затемненного — семь.

После затемненного-неопределенного сознания мира не-форм [возникают] три состояния сознания, относящиеся к его собственной сфере, благое и затемненное [состояния сознания] мира форм и два загрязненных [состояния сознания] чувственного мира.

Само оно — так же.

Оно, то есть затемненное-неопределенное состояние сознания, также возникает после семи [состояний сознания] — при исключении загрязненных состояний сознания чувственного мира и мира форм, а также [чистых состояний сознания] того, кто находится в процессе обучения, и того, кто более не обучается.

Состояние обучающегося — после четырех,

то есть после благого [состояния сознания] каждой из трех сфер существования и состояния сознания того, кто находится в процессе обучения.

После него — пять.

Указанные выше четыре и состояние сознания того, кто более не обучается.

Состояние сознания того, кто более не обучается, — после пяти,

то есть после только что перечисленных [состояний сознания].

71. После него — четыре состояния сознания.

Непосредственно после него, то есть после состояния сознания того, кто более не обучается, возникают четыре состояния сознания: благие каждой из трех сфер существования и само состояние сознания того, кто более не обучается.

На этом описание двенадцати состояний сознания завершено.

В свою очередь,

эти двенадцать [образуют] двадцать.

— Каким образом?

Вследствие разделения благого [состояния сознания] в трех [сферах существования] на два вида: обретенного практикой и врожденного.

Благое состояние сознания в каждой из трех сфер существования разделяется на два вида: обретенное практикой[1] и врожденное[2].

72. В чувственном [мире] неопределенное [состояние сознания] — четырех видов: порожденное созреванием, связанное с положением тела, профессиональными навыками и магическим творением.

Незатемненное-неопределенное сознание чувственного мира разделяется на четыре вида: порожденное созреванием кармического следствия[1], связанное с положением тела[2], профессиональными навыками[3] и магическим творением[4].

В мире форм профессиональные навыки исключены.

В мире форм незатемненное-неопределенное сознание разделяется на три вида — при исключении сознания, связанного с профессиональными навыками, поскольку искусства и ремесла там отсутствуют.

Таким образом, эти двенадцать опорных состояний сознания образуют двадцать, так как благое сознание различается по шести видам, а незатемненное-неопределенное — по семи.

Что касается мира не-форм, то состояния сознания, связанные с положением тела, и прочие в нем не существуют, ибо здесь нет ни хождения, ни лежания, ни всего остального[5].

Объектом всех этих [состояний сознания выступают] цвет-форма, запах, вкус и осязаемое, а в случае с профессиональными умениями — также и звук[6]. Эти три [незатемненные-неопределенные состояния сознания] представляют собой только ментальное сознание[7], а пять видов чувственного сознания предшествуют и подготавливают [состояния созна-

ния], связанные с движением, стоянием и т. д. и с профессиональными умениями.

Некоторые считают, что существует порождаемое положением тела ментальное сознание, которое имеет в качестве своего объекта все двенадцать источников сознания[8].

— Какова последовательность возникновения этих двадцати состояний сознания?

— В чувственном мире, исходно включающем восемь [базовых состояний сознания], после [благого состояния сознания][9], обретенного благодаря практике, возникают десять состояний сознания: семь, относящихся к собственной сфере существования, при исключении плода сверхъестественного знания[10], [благое состояние сознания], обретенное благодаря практике в мире форм, и два состояния сознания обучения и необучения.

В свою очередь, само оно[11] возникает непосредственно после восьми: [четырех] благих и загрязненных [состояний сознания] собственной сферы существования, двух — мира форм — благого, обретенного благодаря практике[12] и загрязненного, и двух [состояний сознания] обучения и необучения[13].

После [благого состояния сознания], обретенного при рождении, [возникают] девять [состояний сознания]: семь, относящихся к собственной сфере существования, при исключении плода сверхъестественного знания, и два загрязненных [состояния сознания] мира форм и мира неформ[14].

Само оно, в свою очередь, возникает непосредственно после одиннадцати: семи, относящихся к собственной сфере существования, как [об этом было сказано] выше, двух [состояний сознания] мира форм — [благого], обретенного благодаря практике, и загрязненного — и двух [состояний сознания] обучения и необучения.

После неблагого и затемненного-неопределенного [состояний сознания чувственного мира возникают] семь состояний сознания, относящихся только к собственной сфере существования, как [об этом было сказано] выше.

Сами же они возникают непосредственно после четырнадцати состояний сознания: семи, относящихся к их собственной сфере существования, четырех [состояний сознания] мира форм, при исключении [благого состояния сознания], обретенного благодаря практике, и плода сверхъестественного знания, и трех [состояний сознания] мира не-форм, при исключении [благого состояния сознания], обретенного благодаря практике.

После [состояний сознания чувственного мира], связанных с положением тела и порожденных созреванием [кармического следствия, возникают] восемь состояний сознания: шесть, относящихся к собственной

сфере существования, при исключении [благого состояния сознания], обретенного благодаря практике, и плода сверхъестественного знания, и два загрязненных [состояния сознания] мира форм и мира не-форм.

В свою очередь, сами они возникают непосредственно после семи состояний сознания, относящихся исключительно к их собственной сфере существования, как [об этом было сказано] выше.

После [состояния сознания], связанного с профессиональными навыками, [возникают] шесть [состояний сознания], относящихся только к собственной сфере существования, при исключении [благого сознания], обретенного благодаря практике, и плода сверхъестественного знания.

Само же оно возникает после семи [состояний сознания], относящихся только к собственной сфере существования, при исключении плода сверхъестественного знания.

Непосредственно после плода сверхъестественного знания [возникают] два состояния сознания: плод сверхъестественного знания, относящийся к собственной сфере существования, и [благое состояние сознания], обретенное благодаря практике мира форм[15]. Само оно также возникает после этих двух [состояний сознания].

Теперь следует сказать о шести [состояниях сознания] мира форм[16].

[Здесь] непосредственно после [благого состояния сознания], обретенного благодаря практике, возникают двенадцать [состояний сознания]: два благих [состояния сознания] и плод сверхъестественного знания чувственного мира, шесть [состояний сознания] собственной сферы существования, благое [состояние сознания], обретенное благодаря практике мира не-форм, и два [чистых состояния сознания] — обучения и необучения.

Само оно [возникает] непосредственно после десяти [состояний сознания]: двух, относящихся к чувственному миру, — [благого], обретенного благодаря практике, и плода сверхъестественного знания; четырех, относящихся к собственной сфере существования, при исключении [состояния сознания], связанного с положением тела, и [состояния сознания], порожденного созреванием кармического следствия; двух, относящихся к миру не-форм, — [благого], обретенного благодаря практике и загрязненного, и [состояний сознания] обучения и необучения.

После [благого состояния сознания,] обретенного при рождении, [возникают] восемь [состояний сознания]: два загрязненных, относящихся к чувственному миру; пять, относящихся к собственной сфере существования, исключая плод сверхъестественного знания, и загрязненное [состояние сознания] мира не-форм.

Само оно [возникает] после пяти состояний сознания, относящихся к его собственной сфере существования, при исключении плода сверхъестественного знания.

Непосредственно после загрязненного [состояния сознания возникают] девять [состояний сознания]: четыре, относящиеся к чувственному миру, — благие и загрязненные, и пять [состояний сознания его] собственной сферы существования, при исключении плода сверхъестественного знания.

В свою очередь, само оно [возникает] после одиннадцати состояний: трех, относящихся к чувственному миру, — [благого], обретенного при рождении, связанного с положением тела и обусловленного созреванием кармического следствия; пяти, относящихся к его собственной сфере существования, при исключении плода сверхъестественного знания; и трех, относящихся к миру не-форм, при исключении [благого состояния сознания], обретенного благодаря практике.

Непосредственно после [состояния сознания], связанного с положением тела, [другими словами — с надлежащим поведением, возникают] семь [состояний сознания]: два загрязненных [состояния сознания] чувственного мира, четыре — собственной сферы существования, при исключении [благого состояния сознания], обретенного благодаря практике, и плода сверхъестественного знания, и загрязненного состояния сознания мира не-форм.

Само оно — после пяти [состояний сознания], относящихся к его собственной сфере существования, при исключении плода сверхъестественного знания.

Аналогичным образом следует рассматривать и [состояние сознания], порожденное созреванием [кармического следствия].

После плода сверхъестественного знания [возникают] два [состояния сознания][17]: обретенное вследствие практики и сознание как плод сверхъестественного знания.

Само оно также возникает после этих двух.

Теперь рассмотрим четыре [базовых состояния сознания] мира не-форм[18]. После благого состояния сознания, обретенного вследствие практики, [возникают] семь состояний: благое, обретенное вследствие практики в мире форм, четыре [состояния сознания], относящиеся к собственной сфере существования, и два [чистых состояния] — обучения и необучения.

Само оно [возникает] непосредственно после шести [состояний сознания]: [благого], обретенного вследствие практики в мире форм, трех [состояний сознания], относящихся к собственной сфере существования, при исключении состояния сознания, порожденного созреванием кармического следствия, и двух [чистых состояний] — обучения и необучения.

После [благого состояния сознания], обретенного при рождении [в мире не-форм, возникают] семь [состояний сознания]: четыре, относящиеся к собственной сфере существования, и [три], загрязненные притоком аффектов более низких сфер существования[19].

В свою очередь, само оно [возникает] после четырех состояний сознания, относящихся исключительно к собственной сфере существования.

После загрязненного [состояния сознания мира не-форм] непосредственно возникают восемь [состояний сознания]: четыре, относящиеся к собственной сфере существования; два, относящиеся к миру форм, — благое, обретенное вследствие практики, и загрязненное; и два загрязненных [состояний сознания] чувственного мира.

Само же это [состояние сознания] возникает непосредственно после десяти: четырех [состояний сознания], относящихся к собственной сфере существования, и соответственно [шести состояний сознания] мира форм и чувственного мира — [двух благих состояний сознания], обретенных при рождении, [двух состояний сознания], связанных с надлежащим поведением, и [двух состояний сознания,] порожденных созреванием кармического следствия.

После [состояния сознания], порожденного созреванием кармического следствия, [возникают] шесть состояний сознания: три, относящиеся к собственной сфере существования, при исключении [благого состояния сознания], обретенного вследствие практики, и три загрязненных состояния сознания более низких сфер существования[20].

Само же оно [возникает] после четырех [состояний сознания], относящихся только к собственной сфере существования.

Непосредственно после [состояния сознания] обучающегося возникают шесть [состояний сознания]: благие состояния сознания всех трех сфер существования, обретенные вследствие практики, благое состояние сознания чувственного мира, обретаемое при рождении, и состояние сознания обучающегося и более не обучающегося.

Само это [состояние сознания возникает] после четырех [состояний сознания]: трех благих состояний сознания [всех трех сфер существования] и состояния сознания обучающегося.

После состояния сознания более не обучающегося [возникают] пять [состояний сознания]: те же самые, что сопровождают [состояния сознания] обучающегося, при исключении самого [состояния сознания] обучающегося.

Само же оно [возникает] после пяти [состояний сознания]: трех благих состояний сознания, обретенных вследствие практики, и двух [чистых состояний сознания] обучающегося и более не обучающегося.

— Почему, однако, непосредственно после благого состояния сознания [чувственного мира], обретенного вследствие практики, возникают [в числе других три] состояния сознания: порожденное созреванием [кармического следствия], относящееся к надлежащему поведению и относящееся к профессиональному умению, но обратного не происходит[21]?

— Потому что эти состояния сознания, в силу того что их способ деятельности — побуждение[22] к соответствующему поведению и выполнению различных работ, не благоприятствуют религиозной практике обретения благого состояния сознания. [Что касается состояния сознания, порожденного созреванием кармического следствия], то оно также не благоприятствует религиозной практике по причине своей слабости и отсутствия мотивации[23].

Напротив, состояние сознания, связанное с прекращением [практики][24], развертывается при отсутствии побуждающих факторов; таким образом, становится понятным, почему оно может возникать непосредственно после благого состояния сознания, обретенного вследствие практики.

— В таком случае [благое состояние сознания], обретенное вследствие практики, не может возникнуть также и после загрязненных [состояний сознания] ввиду их качественной противоположности[25].

— [Действительно, дхармы, загрязненные аффектами, противоположны благим]. Между тем, когда адепт, испытывающий страдание от развертывания аффектов, полностью осознает сам факт их воздействия, то вследствие уже одного этого возникает благое состояние сознания, порождаемое практикой.

Ввиду того, что благое состояние сознания, обретаемое при рождении в чувственном мире, обладает свойством слабости, оно может возникнуть непосредственно после двух [чистых состояний сознания] — обучения и необучения — и благого состояния сознания, обретенного вследствие практики в мире форм. Однако сами эти [состояния сознания] не могут возникнуть непосредственно после врожденного благого сознания, поскольку это последнее развертывается самопроизвольно[26].

Такое состояние сознания, обретаемое при рождении в чувственном мире, вследствие своей слабости может возникнуть непосредственно после загрязненных [состояний сознания] мира форм. Однако благое состояние сознания, обретаемое при рождении в мире форм, никогда не возникает после загрязненного состояния сознания мира не-форм, поскольку свойством слабости оно не обладает.

[Как известно, различаются] три акта внимания[27]: 1) внимание относительно собственного свойства [объекта][28], например [при суждениях типа] «Сущностный признак материи — проявление» и т. д.; 2) внимание относительно общего свойства[29], [например] связанное с шестнадцатью аспектами [Благородных истин], непостоянством и т. д.; 3) внимание, связанное с решимостью[30]; оно доминирует при созерцании «отталкивающих» объектов[31], безграничных форм, отсутствия форм, двух состояний свободы, сфер абсолютного господства и всецелости[32].

Таким образом, непосредственно после этих трех видов внимания реализуется Благородный путь[33], и наоборот, вследствие Пути [возникают]

три вида внимания в соответствии с известным правилом: при наличии этого возникает то[34]. Как сказано, «он культивирует памятование как элемент Пути просветления, сопровождающее созерцание "отталкивающих" объектов»[35].

Другие [учители] считают, что йогин реализует Благородный путь только после [возникновения] внимания относительно общего свойства; в свою очередь, после реализации пути возникают три вида внимания. [Что касается сказанного в сутре, то его следует понимать в том смысле, что], только подчинив сознание посредством созерцания «отталкивающих» объектов, йогин реализует путь непосредственно после возникновения внимания относительно общего свойства. Поэтому, имея в виду данную последовательность, [Бхагаван] сказал: «Он культивирует памятование как элемент Пути просветления, сопровождающее созерцание "отталкивающих" объектов».

Третьи же считают, что непосредственно после Благородного пути [возникает] только внимание относительно общего свойства.

— Действительно, тот, кто вошел в устойчивое состояние [совершенства][36], опираясь на одну из трех [низших] ступеней — невозвращения и т. д.[37], — непосредственно после пути может актуализировать внимание общего свойства, относящееся к чувственному миру[38]. Но когда он входит в устойчивое состояние [совершенства], опираясь на одну из высших ступеней — вторую и последующие дхьяны, — то как в этом случае? Он не может актуализировать внимание относительно общего свойства, которое принадлежало бы чувственному миру ввиду крайней отдаленности [этого мира от высших дхьян]. Точно так же он не может актуализировать внимание относительно общего свойства, которое принадлежало бы к одной из высших дхьян, поскольку он не обладал этим вниманием прежде, если не считать практики созерцания, ведущей к полному проникновению[39]. Благородный также не может вновь реализовать дхармы, ведущие к полному проникновению, поскольку было бы логически несостоятельным допустить, что, уже обладая плодом [вступления в поток и т. д.], он снова проходит весь подготовительный путь.

Существует также и иное внимание относительно общего свойства, которое имеет ту же самую природу, [что и дхармы, ведущие к полному проникновению], и возникающее вследствие практики йогического сосредоточения. Оно реализуется, например, в суждениях: «Все санскары непостоянны, все дхармы бессубстанциальны, нирвана есть абсолютный покой».

[Вайбхашики] не принимают такого толкования. Когда при опоре на ступень «невозвращения» достигается состояние архатства, то регенерируемое [при выходе из йогического сосредоточения] сознание относится либо к этой ступени, либо к чувственному миру. Когда это же [самое состояние архатства] достигается при опоре на сферу «ничто»[40], тогда

[регенерируемое сознание] относится к той же сфере либо же к «вершине бытия»[41]. Во всех других случаях [регенерируемое сознание] относится к собственной сфере существования.

В чувственном мире [различаются] три вида внимания: возникающее благодаря слушанию [Учения], размышлению и обретаемое при рождении. Здесь нет внимания, возникающего вследствие йогического сосредоточения.

В мире форм также три вида внимания: возникающее благодаря слушанию, культуре йогического сосредоточения и обретаемое при рождении. Здесь нет внимания, возникающего благодаря размышлению, ибо когда [существа мира форм] начинают размышлять, то у них тут же возникает состояние сосредоточения.

В мире не-форм — два вида внимания: возникающее вследствие созерцания и обретаемое при рождении[42].

Таким образом, Благородный путь реализуется благодаря пяти видам внимания, при исключении [трех видов внимания], обретаемого при рождении, ибо [путь] неизменно связан с приложением усилия. Однако вследствие этого может возникнуть внимание, обретаемое при рождении в чувственном мире, ибо там оно слабое.

Сколько состояний сознания может быть обретено при актуализации каждого из двенадцати перечисленных состояний сознания?

73. При загрязненном [сознании] каждого из трех миров происходит обретение [соответственно] шести, шести и двух [состояний сознания].

При наличии загрязненного, [то есть подверженного притоку аффектов], сознания чувственного мира [возможно] обретение шести состояний сознания тем [индивидом], который ими прежде не обладал[1].

[1. Обретение] благого состояния сознания чувственного мира вследствие восстановления корней благого[2] благодаря сомнению [относительно причины и следствия их отсечения][3] или же вследствие возвращения [в чувственный мир] из более высоких сфер существования[4].

[2 — 3. Обретение] неблагого и затемненного-неопределенного состояний сознания [чувственного мира], когда происходит новое рождение в этом мире вследствие оставления более высоких сфер существования или когда утрачивается непривязанность к чувственному миру[5].

[4. Обретение] загрязненного состояния сознания мира форм, [когда происходит «падение» из мира не-форм в чувственный мир][6].

[5 — 6. Обретение] загрязненного состояния сознания мира не-форм, [когда сознанием чувственного мира отвергается состояние отрешенности мира не-форм], и состояние сознания обучающегося, [когда сознанием чувственного мира отвергается статус архата][7].

При наличии загрязненного сознания мира форм также [возможно] обретение шести состояний сознания: трех состояний сознания мира форм вследствие возвращения в него из более высокой сферы существования; незатемненного-неопределенного состояния сознания чувственного мира[8]; загрязненного состояния сознания мира не-форм и состояния сознания обучающегося, [когда сознанием мира форм отвергается статус архата].

При наличии загрязненного сознания мира не-форм происходит обретение двух состояний сознания: затемненного-неопределенного состояния сознания мира не-форм и состояния сознания обучающегося, когда [сознанием мира не-форм] отвергается статус архата.

При благом [сознании] мира форм — [обретение] трех [состояний сознания].

При наличии благого сознания мира форм происходит обретение трех состояний сознания: самого благого состояния сознания этой [сферы существования] и двух незатемненных-неопределенных состояний сознания чувственного мира и мира форм.

[При сознании] обучающегося — четырех.

При реализации первого состояния сознания обучающегося, [то есть принятия дхармического факта устранения страдания][9], происходит обретение четырех состояний сознания: самого состояния сознания обучающегося, двух незатемненных-неопределенных состояний сознания чувственного мира и мира форм и благого состояния сознания мира не-форм. [В последнем случае] благодаря Благородному пути возникает непривязанность к чувственному миру и миру форм.

При остальных [состояниях сознания] — их [обретение].

Под остальными имеются в виду состояния сознания, не рассмотренные выше. Когда происходит обретение такого состояния сознания, то под ним следует понимать обретение именно этого состояния, а не какого-либо иного.

Некоторые[10], однако, говорят, не делая различия между сферами существования:

> «Как утверждают мудрые, при загрязненном сознании обретаются девять состояний сознания, при благом — шесть, а при неопределенном — только оно само...»[11]

В этой связи следует отметить, что при благом сознании [происходит обретение] семи различных состояний сознания. Когда «индивид» восстанавливает корни благого посредством истинного воззрения, то он обретает благое сознание чувственного мира; когда устраняется привязанность к чувственному миру, возникают незатемненные-неопределенные [состояния

сознания] чувственного мира и мира форм; при йогическом сосредоточении мира форм и мира не-форм происходит обретение благих состояний сознания обеих сфер существования; при вступлении на путь строгой дисциплины возникает состояние сознания обучающегося, а при обретении плода архатства — более не обучающегося. Остальные состояния сознания должны быть определены в соответствии с предыдущими разъяснениями. Как сказано в суммирующей шлоке:

При рождении, йогическом сосредоточении, отрешенности,
устранении [аффектов], воссоздании [корней] благого
[происходит] обретение состояний сознания,
которых не было прежде.

На этом тема условий исчерпана.

Второй раздел комментария к «Энциклопедии Абхидхармы», носящий название «Учение о факторах доминирования в психике», завершен.

КОММЕНТАРИЙ

1.1. В автокомментарии к карике 48 первого раздела «Энциклопедии Абхидхармы» Васубандху приводит список 22 индрий, или органов чувств и психических способностей. Это — органы зрения (cakṣurindriya), слуха (śrotrendriya), обоняния (ghrāṇendriya), вкуса (jihvendriya), осязания (kāyendriya), разума (manaindriya) и психические способности-диспозиции: женственность (strīndriya), мужественность (puruṣendriya), жизнеспособность (jīvitendriya), способности удовольствия (sukhendriya), страдания (duḥkhendriya), удовлетворения (saumanasyendriya), неудовлетворения (daurmanasyendriya), невозмутимости (upekṣendriya), веры (śraddhendriya), энергии (vīryendriya), памяти (smṛtīndriya), йогического сосредоточения (samādhīndriya), различения дхарм (prajñendriya), познания еще не познанного (anājnātamājñāsyāmīndriya), глубинного знания (ājñendriya) и совершенного знания (ājñātāvīndriya). См. [ЭА, I, с. 102].

1.2. Здесь Васубандху имеет в виду пять органов чувств — зрения, слуха, обоняния, вкуса и осязания, которые рассматриваются в абхидхармистской традиции в двух аспектах: как соответствующие сенсорные способности и как тончайшие материальные образования (rūpa-prasāda), выступающие в качестве опоры (āśraya) чувственных восприятий. См. [ЭА, I, 9, с. 51].

1.3. Т. е. господство четырех индрий — женственности, мужественности, жизнеспособности, или жизненной силы (jīvitendriya), и манаса (разума) проявляется, согласно вайбхашикам (в санскр. тексте здесь kila; ср. [ЭА, I, с. 111]), в двух отношениях, как это видно из последующего автокомментария. Яшомитра, однако, отмечает, что Васубандху излагает здесь не собственную точку зрения (parā-mata). См. [SAKV, с. 94].

1.4. *Загрязнение* — saṃkleśa. В буддийской доктрине общее название факта вовлеченности в круговорот бытия (saṃsāra), включающее собственно аффекты (kleśa), карму и соответствующую форму рождения/существования (janman). В канонических текстах это слово может употребляться в терминологическом значении «страдание» (duḥkha) и «возникновение страдания» (samudaya), кодируя две первые Благородные истины буддийской доктрины.

Очищение — vyavadāna. Здесь имеется в виду очищение потока сознания, т. е. его последовательная трансформация, направленная на устранение аффектов

как в активном, «взрывном», проявлении, так и в их потенциальности. В религиозно-доктринальном плане Истина прекращения страдания и Истина пути получают название Двух истин очищения. См. также [Takasaki, 1966, с. 165].

1.5. В санскритском тексте ānantarya — поступок, приносящий немедленный результат, т. е. смертный грех. В буддийской традиции насчитывается пять таких смертных грехов (pañcānantaryāṇi): убийство матери, отца, архата, действия, направленные на раскол сангхи (монашеской общины), и пролитие крови Татхагаты. Подробно см. [АКВ, IV, 10, с. 264 — 265].

1.6. В санскритском тексте kušalamūlasamuccheda (букв. «отсечение благих корней»). Благими корнями (kušalamūla) в абхидхармистской психологии называются три состояния сознания, характеризующиеся отсутствием влечения (alobha), ненависти (adveṣa) и тупости (amoha). Наличие этих состояний способствует развитию и укреплению общей благой установки сознания (kušalacitta). Согласно Васубандху, благие корни могут быть отсечены вследствие очень сильной привязанности к ложным взглядам (dṛṣṭi). См. [АКВ, IV, 79, с. 248].

1.7. В санскритском тексте phalaprāpti — получение, или обретение плодов. Плод (phala) в терминологическом значении есть следствие или результат, в особенности результат праведного образа жизни. Как объясняет Яшомитра, здесь имеется в виду обретение качественно иного состояния сознания, возникающего у адепта при вступлении в поток (srotāpatti), т. е. на первую ступень пути, ведущего к прекращению круговорота бытия, и на последующих ступенях. См. [SAKV, с. 95].

1.8. В санскритском тексте nikāyasabhāga, т. е. общее как родовое свойство, обусловливающее сходство живых существ, принадлежащих к одному и тому же виду. Подробно об этом см. [АКВ, II, 41, с. 67]. Яшомитра в своем комментарии трактует связь с родовым сходством как то, что доминирует в порождении существования. См. [SAKV, с. 95].

1.9. В санскритском оригинале вместо sādhārana следует читать saṃdhāraṇa, т. е. поддержание самотождественности живого существа от рождения до смерти.

1.10. Подробно об этом см. [АКВ, III, 15], где гандхарва (букв. «тот, кто питается запахом») выступает носителем развоплощенного сознания в промежуточном существовании, т. е. во временно́м промежутке между смертью и новым рождением.

1.11. Ср. [SN, I, 39] палийского канона, где эта гатха (дидактическая строфа) приводится в несколько иной редакции.

1.12. Васубандху пользуется здесь способом числовой индексации, не перечисляя все индрии, а объединяя их по смысловым группам с указанием их количества и первого компонента, по названию которого и маркируется соответствующая группа. Синтаксически это выражается с помощью частицы ādi.

1.13. В санскритском тексте samādhīyate. Полностью фрагмент этой сутры приводится в комментарии Яшомитры к первому разделу «Энциклопедии Абхидхармы» (I.27). См. [SAKB, с. 54 — 55].

1.14. Как следует из приводимой далее аргументации, Васубандху здесь имеет в виду саутрантиков. Развернутую дискуссию о соотношении органов чувств с соответствующими видами чувственного сознания см. [ЭА, I, с. 90 — 93].

2.1. В санскритском тексте svārtha — свой, или собственный, объект. Согласно абхидхармистской концепции сознания, пять первых индрий, т. е. органов чувств, воспринимают (букв. «схватывают») лишь соответствующие модальности объектов, которые предстают как сфера чувственных данных по анализаторам (viṣaya): зрительные, слуховые, вкусовые, обонятельные и тактильные (осязательные). Термин artha, вводимый здесь Васубандху, фиксирует такое свойство восприятия, как интенциальность, т. е. направленность на свой объект. См. также [ЭА, I, с. 153 —156].

2.2. В первом разделе «Энциклопедии Абхидхармы» манас (разум) интерпретируется как любой из шести видов, или модальностей, сознания (включая ментальное), утративший свою временную актуальность. Поскольку психика понимается как непрерывно протекающая процессуальность, то любое представление, зафиксированное в момент, предшествующий данному, рассматривается в буддийской психологии как содержательная опора разума и одновременно как его объект (ālambana). Васубандху говорит: «...что касается объектов разума, то временная форма их существования не установлена: одни из них существуют в данный момент, другие — в трех формах времени, третьи — вне времени» [ЭА, I, с. 67]. Таким образом, манас есть генерализующая функция сознания, развернутая во времени.

2.3. В санскритском тексте здесь sāmānyakāraṇatvāt. Согласно толкованию Яшомитры, именно орган зрения и господствует при порождении зрительного «восприятия всех цвето-форм: синего, желтого и т. п., в то время как каждая цвето-форма способствует порождению лишь единичного зрительного восприятия». См. [SAKV, с. 96].

3.1. Согласно вайбхашикам, жизнеспособность (jīvitendriya) есть отдельная дхарма, которая обеспечивает длительность жизни (āyus) конкретного эмпирического индивида, относящегося к тому или иному виду живых существ. В своем определении жизнеспособности Асанга уточняет, что длительность жизни зависит от прошлой кармы, т. е. деятельности в соответствующей форме существования. См. [Asm, с. 15].

3.2. В санскритском тексте mārga. В буддийской религиозной доктрине этот термин кодирует идеологему «путь» как четвертую Благородную истину: «Есть путь, ведущий к прекращению страдания». На логико-дискурсивном уровне системы идеологема «путь» получает разные интерпретации в зависимости от того, какой из ее аспектов становится предметом анализа. Так, путь может различаться как мирской (laukika) или сверхмирской (lokottara), как путь ви́дения истин (darśana) или путь систематической реализации увиденного (bhāvanā), как путь устранения препятствий к достижению нирванического состояния (prahāṇa) или как путь, на котором «нечему больше учиться» (ašaikṣya), т. е. путь архата. Все эти аспекты пути могут также рассматриваться как определенная последовательность его прохождения: путь приготовления (prayoga), путь, на котором не существует препятствий (ānantarya), путь освобождения (vimukti) и особый путь (viśeṣa). Подробно об этом см. [AKB, VI, с. 65; Asm, с. 104 — 108; Guenther, 1957, с. 326 — 353].

4.1. Определение этих трех способностей, называемых в буддийской психологии «чистыми», т. е. не подверженными притоку аффектов, см. ниже: [AKB, II, 9 и SAKV, с. 102].

4.2. В санскритском тексте prāpti. Согласно палийской традиции, условием обретения каждой из этих чистых способностей является следование сверхмирским (lokottara) путем. Как говорит автор комментария *Аттхасалини*, сверхмирским называется измененное состояние сознания, которое напоминает благую установку в обыденной жизни, но с тем существенным отличием, что оно полностью контролируется убеждением в том, что «я познаю то, что до сих пор оставалось непознанным». См. [Guenther, 1957, с. 302].

Несколько иной интерпретации трех чистых способностей придерживаются ранние абхидхармики (в частности, Дхармашри), связывая эти индрии с путем ви́дения истин, путем реализации увиденного и путем, на котором «нечему больше учиться». См. [Ahr, с. 147].

4.3. В санскритском тексте klešaparihāṇa. Здесь имеется в виду как подавление аффектов в их активной, взрывной, форме, так и устранение их потенциальности (anušaya). Подробнее см. [ЭА, I, с. 89].

4.4. В санскритском тексте dṛṣṭadharma. Согласно толкованию Яшомитры, dṛṣṭa (букв. «видимый») в этом контексте употребляется в значении janman — данной формы рождения [SAKV, с. 97]. См. также [BHSD, с. 269], где dṛṣṭadharma означает видимый мир или данную жизнь.

4.5. Васубандху вводит здесь возражение реального или гипотетического оппонента, согласно которому под определение индрии (доминирующей способности) должны быть подведены все элементы формулы причинно-зависимого возникновения (pratītya-samutpāda). Такая точка зрения основывается на том, что первый элемент формулы — неведение (avidyā) — обусловливает второй — формирующие факторы (saṃskāra), второй, в свою очередь, обусловливает третий — сознание (vijñāna) и т. д. Подробно см. [AKB, III, 21], а также [Conze, 1962, с. 156 — 158].

4.6. Это возражение принадлежит классической санкхье, согласно которой перечисленные органы суть органы деятельности (karmeṇdriya). См. [SAKV, с. 97].

5.1. В санскритском тексте maula sattvadravya. Это определение уже приводилось Васубандху в первом разделе «Энциклопедии Абхидхармы» в связи с анализом первичных субстанций, составляющих живое существо в эмбриональном состоянии (см. [ЭА, I, с. 81]). Шесть модальностей сознания вместе с их физическими опорами (indriyādhiṣṭhāna) также выступают элементарными составляющими живого существа (sattvadravya), но они не являются базовыми, т. е. первичными (maula), поскольку, как говорит Яшомитра, они зависят от господства (adhipatya) соответствующих индрий. См. [SAKV, с. 98].

5.2. В санскритском тексте здесь vedanābhiḥ — посредством чувствований, т. е. Васубандху не перечисляет пять индрий — удовольствия, страдания и т. д., а подводит их все под определение второй группы соотнесения (vedanāskandha) как приятные, неприятные и нейтральные. Подробнее см. [ЭА, I, с. 58 и 65].

5.3. В санскритском тексте na ... iṣṭam (букв. «не могут быть желаемы»). Таким образом, Васубандху снимает оба возражения, показывая, что ни элементы формулы причинно-зависимого возникновения — неведение и прочие, ни органы деятельности в интерпретации санкхьяиков логически не могут рассматриваться в качестве индрий, поскольку это не соответствует исходному определению.

6.1. В санскритском тексте здесь pravṛtti (букв. «развертывание», «развитие»), ключевое слово, часто встречающееся в терминологическом значении активной вовлеченности в процесс бытия в брахманистских религиозно-философских системах (см., например, [КЙ, с. 202, 206]). Антонимом pravṛtti выступает nivṛtti — отрешенность, выход из круговорота бытия. В данном контексте, как отмечает Яшомитра, ключевое слово pravṛtti употребляется в специфически буддийском значении сансары, безначального круговорота рождений и смертей. См. [SAKV, с. 98].

6.2. В санскритском тексте upabhogo vedanābhiḥ, также в значении пяти видов чувствований. См. комментарий 5.2.

Upabhoga (букв. «наслаждение») здесь означает чувственный опыт. Обычно в шастрах, т. е. логико-дискурсивных текстах как буддийских, так и брахманистских школ, в этом значении употребляется ключевое слово (термин) bhoga.

6.3. Согласно комментарию Яшомитры, возникновение (utpatti), т. е. рождение эмпирического индивида, поддержание жизни (sthiti) и опыт как таковой (upabhoga) в своей совокупности исчерпывают цель (или смысл) человеческого существования (puruṣārtha) в сансарном плане (см. [SAKV, с. 98]). Следовательно, именно первые четырнадцать индрий и ответственны за вовлеченность индивида в безначальный круговорот рождений и смертей.

6.4. Васубандху имеет в виду индрии 15—22 списка, приведенного им в конце первого раздела «Энциклопедии Абхидхармы». См. [ЭА, I, с. 102 и наш комментарий 1.1].

6.5. С буддийской точки зрения реальность представляет собой непрерывный поток элементов, мгновенно возникающих и мгновенно исчезающих. Как говорит Шантаракшита, «сущность реальности — движение» [TS, с. 138]. Причинная обусловленность, т. е. взаимозависимость сменяющих друг друга моментов, порождает иллюзию стабильности или длительности, однако сами мгновенные элементы есть лишь вспышки сил или энергий (saṃskāra), проявляющиеся в непосредственной сопряженности (nirantara). Подробно об этом см. [Stcherbatsky, 1923, с. 37 — 39].

В своем опровержении концепции санкхьяиков, согласно которой органы деятельности также являются индриями, Васубандху опирается на абхидхармистское учение о потоке элементов. См. также [ЭА, I, с. 55].

6.6. Здесь Васубандху ссылается на традиционные индийские представления о том, что пищеварение обусловлено великим первоэлементом огонь, внутренняя сущность которого — тепло, а вывод шлаков из организма — великим первоэлементом ветер, сущность которого — движение. См. [ЭА, I, с. 124].

6.7. В санскритском тексте viprayukteṣu — «в числе [дхарм], не связанных с сознанием». В абхидхармистской психологии дхармы, не связанные с сознанием, — это очень широкий класс психических и психофизических диспозиций, характеризующих психику индивида с точки зрения ее функциональной стабильности (prāpti — aprāpti), а также предуготовленность к определенным видам йогического сосредоточения (samāpatti), установку на генерализацию (sabhāgata) и осмысленную вербализацию опыта (nāmakāya, padakāya и vyañjañakāya), жизненное чувство как установку на психофизическую целостность (jīvita) и четыре всеобщие психофизические диспозиции-характеристики: возникновение, длительность, разрушение, непостоянство (jāti, sthiti, jarā, anityatā).

Подробному анализу дхарм, не связанных с сознанием, Васубандху посвящает карики 35 — 48 и автокомментарий второго раздела «Энциклопедии Абхидхармы». (См. с. 468 — 501 нашего перевода.)

7.1. *Дхьяна* — общее название буддийской йоги как практики целенаправленного изменения состояний сознания. Восьмой раздел «Энциклопедии Абхидхармы» представляет собой систематическое изложение учения о созерцании (samādhi), технике его осуществления, формах, методах и психотехнических процедурах раскрытия значимых горизонтов человеческого сознания. Дхьяна в узком смысле (от корня dhyai — познавать непосредственно и безошибочно) есть процесс концентрации сознания и последующего растворения его в самом себе, когда «сожжены все препятствия» [VM, IV, с. 119].

В данном контексте Васубандху имеет в виду третью дхьяну, т. е. третью ступень йогического сосредоточения, которая характеризуется такими состояниями сознания, как сконцентрированность (aikāgrya) и удовольствие (sukha). Необходимость этого разъяснения связана с тем, что на предыдущих ступенях йогического сосредоточения — в первой и второй дхьянах — также присутствует индрия удовольствия, но там она имеет не ментальный, а физический характер и связана с общей комфортностью (prašrabdhi). См. [АКВ, VIII, 9, с. 435].

7.2. В санскритском тексте caitasī, т. е. относящееся к сознанию.

8.1. В санскритском тексте madhyā, букв. «среднее или промежуточное». Как отмечает Г. Гюнтер, «vedanā (чувствование), разумеется, сначала характеризуется как безразличное (upekṣā), нейтральное, поскольку здесь затронуты, как мы бы сказали, бессознательные процессы, тогда как специфическая ценность принятия (эмоция удовольствия) или отвержение (эмоция неудовольствия) появляется лишь в сознательном опыте, когда уже встречен и оценен действительный объект, вызывающий специфическую эмоцию». См. [Guenther, 1957, с. 68].

8.2. В палийской традиции это также и беспристрастность как одна из высших ступеней «божественного» поведения (brahmavihāra), когда созерцающего йогина не отвлекают ни симпатии, ни антипатии по отношению к кому или чему бы то ни было. См. [VM, IX, с. 104]. Отсюда становится понятным, почему все оценочные характеристики, связанные с индрией невозмутимости, или беспристрастности, называются средними (majjhima, санскр. madhyama).

8.3. *Архат* — в постканонической литературе (*Махавамса* и другие источники) святой (ārya), который слышал Учение из уст самого Татхагаты, т. е. это «ученик, слушающий учение» (шравака). Этимологически архат означает «достойный», «заслуживающий уважения». Сами буддисты часто интерпретируют термин как ari+han, тот, кто уничтожил врагов, т. е. собственные аффекты. Подробно о типологии буддийских святых см. [Conze, 1962, с. 166 — 169].

8.4. Яшомитра вводит это разъяснение в текст комментария для того, чтобы показать, что архаты испытывают физическое наслаждение или страдание вследствие воздействия чувственных объектов (viṣaya-vašena).

9.1. В санскритском тексте ašaikṣa — тот, кто более не нуждается в религиозном обучении, т. е. архат. Согласно буддийской типологии «святых личностей» (ārya-pudgala), такое состояние достигается на последнем этапе Пути, ведущего

к просветлению (mārga), и характеризуется полным освобождением от притока каких-либо аффектов (āsrava) даже в их потенциальности. Подробно см. [AKB, VI, 45, с. 365].

9.2. Здесь имеются в виду пять индрий — вера (šraddhā), энергия (vīrya), удержание в памяти (smṛti), йогическое сосредоточение (samādhi) и мудрость, или различающее постижение (prajñā).

9.3. В своем комментарии Яшомитра отмечает, что в зависимости от того, о каком из трех путей идет речь в каждом конкретном случае, девять перечисленных индрий и образуют соответствующую чистую (anāsrava) индрию — познания еще не познанного (ānājñātamājñāsyāmīndriya), глубинного знания (ājñendriya) и всесовершенного знания (ajñātāvīndriya). Однако здесь же комментатор добавляет, что в действительности каждое состояние сознания (citta-kalāpa), представляющее собой три чистые индрии, включает не девять, а только семь индрий, поскольку три вида чувствований (удовольствие, удовлетворение и невозмутимость) никогда не сосуществуют друг с другом. См. [SAKV, с. 101].

9.4. В санскритском тексте daršanamārga (букв. «путь ви́дения»). В буддийской доктринальной традиции, которая получила детальное развитие как в школах тхеравады и вайбхашики, так и в виджнянаваде, путь ви́дения — это путь знания, т. е. постижения (abhisamaya) четырех Благородных истин. Такое постижение есть полное развертывание различающей мудрости, освобожденной от притока аффектов и ложных установок. На пути ви́дения объектом мудрости выступают общие характеристики Благородных истин в их восьми аспектах принятия (kṣānti) и восьми аспектах дхармического знания (dharmajñāna). Подробно о шестнадцати аспектах пути ви́дения см. [Asm, с. 107 — 108]. Васубандху уточняет, что путь ви́дения, т. е. знания Благородных истин, включает первые пятнадцать моментов постижения, в течение которых адепт видит то, чего он не знал прежде, тогда как последний — шестнадцатый — момент относится уже к пути йогического сосредоточения (bhāvanāmārga). См. [AKB, VI, с. 352].

9.5. В санскритском тексте bhāvanāmārga. Ключевое слово bhāvāna (от bhū — осуществлять) в зависимости от контекста употребления имеет несколько значений. Так, в выражении bhāvanāmaya (например, bhāvanāmayī prajñā — различающая мудрость, возникшая из созерцания) этот термин выступает синонимом samādhi (йогическое сосредоточение). В седьмом разделе «Энциклопедии Абхидхармы» — «Учение о знании» — Васубандху анализирует ряд значений ключевого слова (термина) bhāvanā, которые тем не менее замыкаются на идею культивирования, возделывания (bhāvyate). См. [AKB, VII, 26 — 27, с. 410 — 411]. Этот смысловой оттенок присутствует и в выражении bhāvanāmārga — путь культивирования, возделывания того, что было увидено, т. е. в абхидхармистском контексте это путь практики углубленного созерцания смыслового содержания Благородных истин. См. также [Asm, с. 115 — 116], где Асанга тоже придерживается близкого по смыслу толкования, и [L'AK, III, с. 117, примеч. 3].

9.6. В санскритском тексте здесь ājñātāvī — тот, кто обладает совершенным знанием (ājñā). См. [BHSD, с. 90]. Соответственно ājñātāvīndriya — индрия, т. е. способность совершенного знания.

9.7. В санскритском тексте ājñātām avitum šīlam; ср., однако, толкование Яшомитры. См. [SAKV, с. 102].

9.8. Здесь Васубандху еще раз вводит две характеристики состояния сознания, которые и определяют статус архата: kṣayajñāna — знание того, что все аффекты полностью элиминированы, и anutpādajñāna — знание того, что эмоциональная нестабильность никогда больше не возникнет. В абхидхармистской психологии эти два типа знания в комплексе и есть просветление (bodhi). Подробнее см. [AKB, VI, 67, с. 383].

9.9. По-видимому, здесь косвенная ссылка на доктринальный авторитет. См. [Asm, с. 179].

9.10. В санскритском тексте anāsrava. Этот термин был введен Васубандху еще в первом разделе «Энциклопедии Абхидхармы» при общей классификации дхарм по основанию: «с притоком аффектов» (sāsrava) и «без притока аффектов» (anāsrava). См. [ЭА, с. 46 — 47]. Согласно абхидхармистской теории сознания, термин āsrava обозначает естественную тенденцию к самовоспроизведению типа сознания, точнее, психики индивида, полностью детерминированную аффективностью его эмоционально-чувственного тока, темперамента или характера. Соответственно термин anāsrava обозначает противоположную тенденцию к устранению аффективности и элиминирование самой ее потенциальной возможности. Подробно см. [AKB, V, 40, с. 308].

9.11. В санскритском тексте rūpaskandhasaṃgrahāt. Основания подобной классификации Васубандху приводит в первом разделе «Энциклопедии Абхидхармы», отмечая материальную природу субстрата сенсорных способностей: «Пять тончайших образований, обладающие материальной природой (rūpaprasāda) и являющиеся субстратами сознавания цвета-формы, звука, запаха, вкуса и осязаемого, собственно и должны пониматься как глаз, ухо, нос, язык и тело» [ЭА, I, с. 51]. Женская и мужская индрии включены в группу материи по определению.

9.12. Ср. [SN, V, 204] палийского канона: bāhiro putthujjanapakkhe. Полностью фрагмент сутры приводится в [SAKV, с. 103].

9.13. В санскритском тексте здесь jñāpaka. В индийской лингвофилософской традиции этим термином обозначается тип высказывания, имплицитно включающий более широкое поле смыслов.

9.14. В санскритском тексте āryapudgala, т. е. благородная личность, тот, кто находится на одной из восьми ступеней пути (mārga), ведущего к просветлению. Подробно типология благородных личностей рассматривается Васубандху в [AKB, VI].

9.15. Здесь имеются в виду буддисты-миряне и последователи иных религиозных конфессий. О корнях благого см. комментарий 1.6.

9.16. Об отождествлении этой сутры см. [L'AK, III, с. 119, примеч. 3].

9.17. *Dharmacakra* (букв. «колесо Учения»). Первая проповедь, произнесенная Буддой в Варанаси и излагающая сущность Дхармы, т. е. Учения, получает в буддийской историографии название «Сутры, приводящей в движение Колесо Учения». Палийская версия этой сутры входит в *Виная-питаку* (I. с. 10 и сл.), а санскритская — в *Махавасту*. (III, с. 331 — 333). Абхидхармистскую трактовку Колеса Учения (dharma-cakra) см. [AKB, VI, 54, с. 371].

9.18. Ср. палийскую версию в [SN, V, с. 193].

9.19. Яшомитра поясняет: «Дхармы без притока аффективности не приносят ни наслаждения, ни несчастья, они не ведут к избавлению...» и т. д. См. [SAKV, с. 104].

Следовательно, перечисленные выше индрии — вера и другие — могут быть как загрязненными, так и чистыми. См. [L'AK, III, с. 120] по китайской версии Сюань Цзана. В санскритском оригинале эта фраза отсутствует.

9.20. В санскритском тексте: kati vipākaḥ kati na vipākaḥ. О плоде, т. е. следствии созревания кармы, подробно см. [AKB, II, 57] и с. 523 нашего перевода.

10.1. *Бхикшу* (от bhikṣ — просить подаяние) — буддийский монах; в индийской религиозной традиции этим термином обозначается брахман (член жреческой варны), находящийся на четвертой стадии жизнедеятельности — отшельничества (санньяса).

10.2. *Санскара* — один из ключевых терминов буддийской психологии. С доктринальной точки зрения любая дхарма, т. е. единица описания функционирования психики, есть санскара, поскольку она обусловливает (saṃskāra) следующее качественно-однородное состояние сознания, будучи сама причинно-обусловленной (saṃskṛta). В узком смысле санскара (во множ. числе) — это предрасположенности как следствие прошлых действий и опыта в целом, обусловливающее новое состояние. Именно в таком смысле санскара выступает в качестве второго компонента формулы причинно-зависимого возникновения (pratītya-samutpāda): будучи обусловленной неведением (avidyā), она есть причина соответствующего состояния сознания (vijñanā).

В канонической классификации дхарм по группам соотнесения (upādāna-skandha) санскара образуют четвертую группу (saṃskāra-skandha) — группу мотиваций, или формирующих факторов. Подробнее см. [ЭА, I, 15, с. 58 и 126].

10.3. В китайской версии Сюань Цзана здесь: «в базовой (букв. "корневой") шастре». См. [L'AK, II, с. 120]. Васубандху имеет в виду *Джнянапрастхану* — главный из семи трактатов санскритской канонической Абхидхармы.

10.4. В санскритском тексте здесь ṛddhimān. Согласно комментарию Яшомитры, речь в данном случае идет о высшей интуиции (abhijñā), см. [SAKV, с. 104]. В буддийской психотехнической традиции к паранормальным способностям относятся божественное зрение (divyacakṣu), божественный слух (divyašrotra), чтение чужих мыслей (paracittajñāna), память о прошлых рождениях (pūrvanivāsānusmṛti) и магическая сила (ṛddhi). См. также [КЙ, с. 169 — 171].

10.5. *Сангха* — буддийская монашеская община, последняя «драгоценность» в канонической формуле Трех драгоценностей (triratna): Будда, Дхарма (учение), Сангха.

10.6. В санскритском тексте prāntakoṭika (букв. «крайний предел»). Согласно автокомментарию Васубандху, четвертая дхьяна, т. е. ступень йогического сосредоточения, называется «крайним пределом» потому, что однонаправленность сознания достигает на ней высшей степени интенсивности. Подробно см. [AKB, VII, 41, с. 420].

10.7. В санскритском тексте bhogavipāka. В буддийской теории причинности vipāka (букв. «созревание») есть энергетический процесс, приводящий к некоторому следствию, которое в зависимости от общей установки индивида бывает благим (kušala) или неблагим (akušala). См. также [ЭА, I, 37, с. 82 и 136].

10.8. *Гхошака* — один из ведущих теоретиков ранней постканонической Абхидхармы. Биографических сведений о нем практически не сохранилось. Известно лишь, что он был выходцем из Тохаристана и жил, по-видимому, во II в.

н.э. В буддийской историографической традиции ему приписывается создание трактата *Абхидхарма-амрита* («Нектар Абхидхармы»), санскритский оригинал которого был утрачен, однако до нас дошел перевод его на китайский язык, выполненный неизвестным автором в период династии Вэй (220 — 265 гг. н. э.). Подробнее см. [L'AK, с. XLVI]. Судя по многочисленным ссылкам в «Энциклопедии Абхидхармы», у Васубандху Гхошака обладал высоким авторитетом. Именно ему принадлежит разработка одного из центральных тезисов концепции сарвастивады, согласно которой все дхармы существуют в трех временных модусах. См. [AKB, V, 26, с. 266].

10.9. В санскритском тексте rūpāvacarāṇi mahābhūtāni, т. е. великие элементы, пребывающие в мире чистых форм. Согласно абхидхармистской концепции, великие элементы — земля, вода, огонь и ветер, или воздух, — выступают основой всех проявленных форм материи (upādāyarūpa) и связывают воедино все многообразие физических объектов чувственного мира и мира форм (подробно о великих элементах и их функциях см. [ЭА, I, 12, с. 55]). Поскольку телесная структура архата или йогина в состоянии сосредоточения (samāpatti) также есть производное от великих элементов, то Гхошака и говорит здесь о великих элементах мира форм, с которым коррелируют четыре дхьяны, или ступени йогического сосредоточения. Архат, пребывающий в четвертой дхьяне, способен контролировать великие элементы, входящие в состав потока его собственных индивидных дхарм (pravāha).

Аналогичную идею мы встречаем также и в классической йоге. Так, Патанджали в сутре 44 («Глава о совершенных способностях») говорит: «Благодаря саньяме (сосредоточению. — *Пер.*) на грубом, на собственной форме, на тонком, на присущем и на целеполагании [возникает способность] подчинения себе [великих] элементов». См. [КЙ, с. 172].

10.10. Здесь имеется в виду жизнеспособность, определяющая продолжительность жизни (āyus). Физической или, точнее, соматической основой (rūpa) жизнеспособности и выступают четыре великих элемента в совокупности с производными формами материи (bhautika. См. [ЭА, I, 35]). В своем комментарии Яшомитра поясняет, что великие элементы, образующие индрии, находятся в процессе непрерывного изменения, не теряя своей качественной самотождественности, поскольку она обусловлена кармой. См. [SAKV, с. 104].

10.11. Согласно Яшомитре, цель Будды — благо других существ, цель шраваков, т. е. архатов, — сохранение Учения. См. [SAKV, с. 105]. В третьем разделе «Энциклопедии Абхидхармы» — «Учение о мире» — Васубандху вводит еще один персоналогический тип — бодхисаттв: «Бодхисаттвы достигают состояния высшего совершенного просветления на протяжении трех неисчислимых кальп благодаря великому накоплению добродетелей и знанию посредством шести совершенств и свершению сотен тысяч дел, крайне трудных для выполнения.

— Но ведь существует и другая возможность освобождения; почему же они предпринимают столь огромные усилия?

— Они предпринимают столь огромные усилия ради блага других существ для того, чтобы обрести способность извлечь также и их из великого потока страданий.

— Какую же пользу для себя они находят в благе других?

— *То, что представляет пользу для других, для них — это польза для себя*, поскольку они устремлены к этому» [АКВ, III, 94, с. 182].

10.12. В третьем разделе «Энциклопедии Абхидхармы» — «Учение о мире» — Васубандху, однако, перечисляет четыре континента: Джамбудвипа, Пурвавидеха, Годания и Уттаракуру — и далее замечает, что все они вместе с промежуточными континентами населены людьми. См. [АКВ, III, 54 — 56, с. 161 — 162]. Вероятно, в данном контексте имеется в виду, что на одном из континентов продолжительность человеческой жизни кармически строго определена и не может быть ни продлена, ни сокращена.

10.13. В санскритском тексте strīpuruṣayor ... arhataḥ — одно из редких в литературе шастр упоминаний о том, что статус архата доступен также и женщине.

10.14. В санскритском тексте здесь anupastabdhā (букв. «не поддержан»). Яшомитра отмечает в комментарии, что способностью контролировать продолжительность жизни обладает также и архат, освободившийся от аффектов (samaya-vimukta), но не достигший высшей способности сосредоточения. См. [SAKV, с. 105].

10.15. См. [DN, II, 99]. Об этом же говорится и в *Дивья-авадане* [DA, с. 203].

10.16. В китайском переводе Сюань Цзана здесь «Корневая шастра», т. е. *Джнянапрастхана*. См. [L'AK, II, с. 123].

10.17. В санскритском тексте nikāyasabhāgasthiti. О категории сходства (sabhāgatā) подробно см. [АКВ, II, 41, с. 477 нашего перевода].

10.18. *Саутрантика* (букв. «опирающаяся [на авторитет] сутр») — вторая ведущая школа буддийской классической философии, придерживавшаяся номиналистической позиции в отличие от вайбхашики, признававшей онтологический статус всех дхарм как качественно-определенных состояний сознания. Подробно о саутрантике см. [ЭА, I, с. 28 — 29].

10.19. В санскритском тексте traimāsya. Яшомитра напоминает, что последним деянием Будды было обращение тиртхика (странствующего аскета) Субхадры. См. [SAKV, с. 105].

10.20. В санскритском тексте ṛddhipāda — основа или опора сверхнормальных способностей. В буддийской психотехнической традиции насчитывается четыре такие опоры: желание достичь полной концентрации сознания (chanda), естественная диспозиция (citta), усердие, или энергичность (vīrya), и тщательное исследование (mīmāṃsā). В шестом разделе «Энциклопедии Абхидхармы» — «Учение о Благородном пути» — Васубандху дает следующее определение этого термина: «Почему сосредоточение сознания называется основой сверхнормальных способностей? — Потому что оно служит фундаментом (pāda как синоним pratiṣṭhā) ṛddhi, т. е. успеха в обретении всех духовных благ» [АКВ, VI, 69, с. 384].

10.21. *Мара*, согласно буддийской доктрине, — дух зла. Отсюда — его обычный эпитет pāpīyāṃs, что значит — грешный, злой. В первом разделе буддийского канонического корпуса — *Сутра-питаке* — Мара, как правило, фигурирует в своей антропоморфной ипостаси как Девапутра, соблазнитель и враг Будды. В последующей традиции Мара часто представляет квазиперсонификацию аффектов (kleśa-māra), пяти индивидных групп (skandha-māra) и смерти (mṛtyu-māra). Подробнее см. [BHSD, с. 430].

10.22. В санскритском тексте vipāka (букв. «созревание»), т. е. развитие кармического процесса, приводящее к определенному результату (phala). Как отмечает Г. Гюнтер, «согласно буддийскому умозрению, Карман — это не внешняя сила, а ингерентная активность всякого процесса. Поскольку деятельность возможна только благодаря имеющемуся количеству энергии, не существует ни одного действия, которое не было бы энергетически детерминированным, — Карман представляет и потенциальную, и кинетическую энергию процесса. Более того, поскольку энергия не может быть потеряна, то она всегда наличествует — как кинетическая или как потенциальная. На стадии потенциальности она — "накопленная" (upacita), тогда как в кинетическом состоянии она "развивается" (vipacyate) к соответствующему результату». См. [Guenther, 1957, с. 29].

Не-созревание (avipāka) означает отсутствие развития кармического процесса. См. также [ЭА, I, 37, с. 82].

10.23. В санскритском тексте aupacayikāni (букв. «относящиеся к накоплению»). В терминологическом смысле upacaya — это *накопление потенциальной* энергии дхармами, обеспечивающими функционирование организма на физиологическом уровне. Как говорит Васубандху, «накапливающееся — это то, что накапливается благодаря различным видам пищи, уходу за телом, сну и йогическому сосредоточению». См. [ЭА, I, 37, с. 83].

10.24. В санскритском тексте kušalakliṣṭāni, т. е. благие и загрязненные аффектами. Здесь имеются в виду индрии обычного человека (pṛthagjana), который может быть ориентирован на благой (kušala) образ жизни, однако его сознание с неизбежностью загрязнено (kliṣṭa) аффектами. В китайской версии Сюань Цзана смысл этого предложения максимально прояснен: «Манас и четыре индрии чувствований — страдания и т. д. — не являются кармическим следствием, когда они благие и загрязненные, так как кармическое следствие всегда неопределенное (avyākṛta)». См. [L'AK, II, с. 125].

10.25. В санскритском тексте здесь yathecchasi tathā'stu.

10.26. В квадратных скобках приводится разъяснение Яшомитры. См. [SAKV, с. 107], а также [L'AK, II, с. 126].

10.27. В санскритском тексте ānantaryakārin, т. е. совершающий действие, которое приносит немедленный результат. В буддийской канонической литературе перечисляется пять таких действий, приравненных к смертным грехам: убийство матери, отца, архата, провоцирование раскола сангхи и преднамеренное пролитие крови Татхагаты. См. [BHSD, с. 95 — 96].

10.28. В санскритском тексте avyākṛta (букв. «неопределенная»), кармически нейтральная, т. е. индрия удовлетворения в данном случае не может быть классифицирована ни как благая (kušala), ни как неблагая (akušala) с кармической точки зрения. Ср. определение avyākṛta в первом разделе «Энциклопедии Абхидхармы»: «Восемь [классов элементов] — нейтральные ... потому, что их нельзя определить в плане созревания кармического следствия (vipāka)». См. [ЭА, I, 29, с. 74]. См. также [Asm., с. 37 — 38], где Асанга дает развернутую дефиницию категории нейтрального в традиции махаянской Абхидхармы.

10.29. В санскритском тексте asamudācārāt, что можно толковать также как «по причине отсутствия цели или намерения».

10.30. К благоприятным формам существования (sugati), согласно буддийской доктрине, относится рождение (upapatti) в мире богов, который в психотехническом плане коррелирует с четырьмя дхьянами, или ступенями йогического сосредоточения, и в мире людей (manuṣyaloka). Подробно см. [АКВ, III, 6].

10.31. К неблагоприятным, или неблагим, формам существования (durgati) относится рождение в животном мире (tiryag), в мире претов (голодных духов) и в адах (nāraka). См. [АКВ, III, 4 — 6].

10.32. Свойство двуполости (ubhayavyañjana), т. е. обладание обоими органами, есть, согласно вайбхашикам, дхарма, не связанная с сознанием (cittaviprayukta). См. [АКВ, II, 35].

10.33. Индрия неудовлетворения (daurmanasya) не может быть нейтральной, поскольку она всегда есть результат понятийного конструирования (vikalpavišeṣa — [АКВ, II, 8]), с необходимостью включающего оценочный компонент.

11.1. В санскритском тексте здесь kušalasāsravāḥ, т. е. благие с притоком аффектов. См. комментарий 10.24 и [ЭА, I, 4], где Васубандху дает определение дхарм с притоком аффектов. Согласно этому определению, аффекты могут устремляться, притекать (ā-srav) ко всем причинно-обусловленным дхармам, за единственным исключением — Истины пути.

В абхидхармистской психологии термин āsrava обозначает естественную тенденцию к самовоспроизведению типа сознания, точнее, психики индивида, полностью детерминированную аффективностью его эмоционально-чувственного тона, темперамента или характера. Этот термин описывает направление и динамику потока сознания (pravāha), узловыми элементами которого выступают конкретные аффекты (klešāḥ), загрязняющие сознание (klišyanti). См. также [АКВ, V, 40, с. 308].

11.2. В санскритском тексте vittiḥ от корня vid с обычным лексическим значением — знание, суждение, различение и т. д. В буддийских шастрах термин vittiḥ употребляется, однако, в специальном значении vedanā — чувствование. См. также [SAKV, с. 108].

Здесь под «другими чувствами» Васубандху понимает четыре индрии чувствований: удовольствие, страдание, удовлетворение и невозмутимость.

12.1. *Rūpa-dhātu* — мир, или сфера, чистых форм как психокосмический коррелят четырех (в палийской традиции — пяти) ступеней йогического сосредоточения (дхьяна). В буддийской космологии мир форм представляет собой пирамиду из семнадцати местопребываний (sthāna), населенных богами различных классов — от «Сонмища Брахмы» (brahmakāyika) до «Высших» (akaniṣṭha, подробно см. [АКВ, III, 2, с. 111]), — которые рождены (utpanna) в этом мире. Адепты, находящиеся на соответствующей ступени йогического сосредоточения, пребывают в мире чистых форм вследствие достигнутой концентрации сознания (samāpanna). См. [ЭА, I, 30, с. 75].

Что касается упомянутых в карике индрий, то к миру форм относятся пятнадцать из общего числа двадцати двух.

12.2. См. дискуссию по этому поводу, которую приводит Васубандху в первом разделе «Энциклопедии Абхидхармы» [ЭА, I, 30, с. 75 — 78].

12.3. В санскритском тексте здесь brahmatva в специфически буддийском значении высшего религиозного состояния. Ср. [DN, III, 84], где высшее просветление Будды называется brahmabhūta.

12.4. В санскритском тексте accha (букв. «прозрачный»). Здесь имеется в виду отсутствие телесного страдания, поскольку в мире чистых форм физическое повреждение невозможно. Ср. в этой связи комментарий Вьясы к Йога-сутрам Патанджали (III, 45): «[При йогическом сосредоточении] ... тело не испытывает противодействия со стороны свойств великих элементов. Земля, обладающая свойством твердости, не препятствует деятельности тела и [органов] йогина и т. д.» [КЙ, с. 174].

12.5. В санскритском тексте arūpyā. Согласно Васубандху, мир не-форм, представляющий собой психотехнический коррелят четырех высших ступеней созерцания (samāpatti), не существует в пространстве, т. к. нематериальные дхармы не имеют пространственного расположения. Однако, различаясь внутри себя по способу возникновения, мир не-форм бывает четырех видов: это — Сфера бесконечного пространства, Сфера бесконечного сознания, Сфера ничто и Сфера, где нет ни концептуализации, ни ее отсутствия. См. [АКВ, III, 3, с. 112]. По существу, это является указанием на то обстоятельство, что ряд значимых состояний и содержаний психического опыта, постулируемых в абхидхармистской психологии, не может быть определен обычным логико-дискурсивным способом. И действительно, три вида бесконечности в описании мира не-форм — это скорее операциональные ориентиры, относящиеся к методу его реализации, а четвертая категория — Сфера, где нет ни концептуализации, ни ее отсутствия, — лишь указывает на природу психотехнического процесса. Подробно об этом см. [Guenther, 1957, с. 193 — 199].

12.6. В санскритском тексте darśanaprahātavyāni (букв. «[которые] должны или могут быть оставлены посредством ви́дения»). Prahāṇa — оставление или преодоление, в контексте буддийской психотехники означает нейтрализацию и прекращение функционирования явлений сознания, которые оказывают дестабилизирующее воздействие на спокойное, невозмущаемое течение потока сознания (pravāha). Такое прекращение достигается посредством двух методов: видения (darśana) и йогического созерцания (bhāvanā). Первый метод — это путь видения Благородных истин. Согласно Васубандху, «Путь ви́дения устраняет аффекты всех трех сфер существования; он сразу нейтрализует девять категорий аффективности, которые должны быть преодолены» [АКВ, VI, 1, с. 327]. См. также [ЭА, I, 40], где Васубандху отмечает, что 98 потенциальных аффектов и сосуществующие с ними состояния сознания могут быть устранены только посредством ви́дения истин.

12.7. В санскритском тексте bhāvanāprahātavyāni (букв. «[которые] должны или могут быть оставлены посредством созерцания»). Bhāvanā здесь употребляется в терминологическом значении практики углубленного созерцания того, что было увидено. См. также [ЭА, I, 40], где классифицируются дхармы, устраняемые посредством практики созерцания (с. 236 нашего перевода).

12.8. В санскритском тексте aprahātavyāni (букв. «то, что не может быть оставлено»). Согласно абхидхармистской концепции, к этой категории относятся дхармы без притока аффектов (anāsrava) и Истина пути. См. [ЭА, I, 4, с. 46].

13.1. Здесь имеется в виду классификация перечисленных индрий по трем основаниям: устранимости посредством видения, устранимости посредством созерцания и неустранимости (aheya).

13.2. В санскритском тексте lābha (букв. «получение, обретение»).

14.1. В санскритском тексте kāmeṣu. Использование в данном случае множественного числа Яшомитра объясняет тем, что в чувственном мире (kāmadhātu) господствует влечение к многообразным чувственным качествам объектов (kāmaguṇāḥ). См. [SAKY, с. 110].

14.2. В санскритском тексте здесь upapāduka. Этот тип живых существ, рождающихся самопроизвольно (иногда чудесным образом), подробно рассматривается Васубандху в третьем разделе «Энциклопедии Абхидхармы» — «Учение о мире». «Кто относится к типу саморождающихся [существ]? — Те живые существа, которые возникают сразу со всеми нормально функционирующими органами и обладают всеми частями и членами тела. Поскольку они в высшей степени искусны в реализации собственного возникновения, они называются саморождающимися, например, боги, обитатели ада, те, кто находится в промежуточном состоянии существования, и т. д.» [AKB, III, 8, с. 118 — 119].

14.3. В санскритском тексте saṃsvedaja. «Кто относится к типу рождения из испарений? — Те живые существа, которые рождаются из выпотевания великих элементов, например, черви, насекомые, пчелы, комары и т. д.» [AKB, III, 8, с. 118].

14.4. В санскритском тексте prāthamakalpika. Васубандху говорит о них: «Люди, живущие в первой космической кальпе, были как обитатели мира форм. В сутре сказано: "Они имеют физическую форму, порождены разумом, обладают всеми органами и членами тела без каких-либо изъянов и высокоразвитыми способностями, красивы, с приятным цветом кожи, самосветящиеся, передвигающиеся по воздуху, одержимые радостью, долго живущие"» [AKB, III, 97, с. 186]. Поскольку существа первой кальпы такие же, как и обитатели мира форм, то, подобно последним, они не имеют гениталий (см. [ЭА, I, с. 75 — 76]).

14.5. В санскритском тексте ekavyañjana в общелексическом значении первичного полового признака.

14.6. Яшомитра отмечает в своем комментарии, что слово «выше» не следует понимать в пространственном смысле, поскольку мир не-форм не располагается в пространстве над миром форм (см. [AKB, III, 3]). Здесь имеется в виду, что сосредоточение (samāpatti) мира не-форм достигается только после четырех дхьян (ступеней сосредоточения) мира форм, и длительность существования (upapatti) в мире не-форм многократно превосходит продолжительность жизни в мире форм. См. [SAKV, с. 111].

15.1. В санскритском тексте здесь sakṛnmaraṇa, т. е. смерть, наступающая сразу.

16.1. Согласно Яшомитре, существуют три типа сознания-в-смерти: загрязненное, т. е. подверженное притоку аффектов (kliṣṭa), кармически нейтральное (avyākṛta) и благое (kušala). См. [SAKV, с. 112].

16.2. В санскритском тексте kušale cetasi sthita (букв. «пребывающий в благом состоянии сознания»). Васубандху имеет в виду здоровую, т. е. благую ус-

тановку сознания, делающую невозможным взрывное протекание эмоций. Подробно о благой установке см. [Guenther, 1957, с. 9 — 10].

16.3. Комментарий Яшомитры позволяет предположить, что в данном случае речь идет о вайбхашике, в традиции которой аналитический метод Абхидхармы применялся прежде всего к числовым терминологическим спискам (матрикам). Об этом подробно см. [Рудой, 1983].

16.4. В санскритском тексте здесь antyaphalayoḥ. Как будет видно из последующего автокомментария, предельными Васубандху называет начальный и конечный плоды, обретаемые на пути к прекращению страдания (mārga). Подробному анализу всех этапов пути и результатов их прохождения посвящен весь шестой раздел «Энциклопедии Абхидхармы» — «Учение о пути и благородных личностях».

16.5. В санскритском тексте šrāmaṇya — буддийский монашеский образ жизни. Весьма существенно иметь в виду, что костяк буддийского религиозно-идеологического движения состоял из монахов, и на всем протяжении истории буддизма утверждение, что только монашеская жизнь обеспечивает возможность реализации высших религиозных ценностей учения, принималось как абсолютно непреложное.

16.6. *Srotāpatti* — букв. «вступление в поток»; согласно буддийской доктрине, это первая стадия принятия Дхармы (Учения), полностью обусловленная ви́дением (daršana) Благородных истин. Первая из них — истина страдания (duḥkhasatya) — представляет собой констатацию принципиальной неудовлетворительности человеческого существования в мире, где господствует причинно-следственная зависимость (подробно об истинах см. [ЭА, I, с. 18 — 22]).

Плод вступления в поток — освобождение от аффектов, устраняемых посредством ви́дения (daršanaheya, ср. комментарий 12.6), а вступивший в поток называется «тот, кто может родиться максимум еще семь раз» (saptakṛtparamaḥ). Подробно о нем см. [АКВ, VI, 34, с. 356 — 357].

16.7. *Sakṛdāgamin* — букв. «возвращающийся один раз». Согласно доктринальному определению, адепт становится «возвращающимся еще один раз» вследствие радикального ослабления базовых аффектов — страсти, ненависти и тупости, когда остаются лишь их латентные следы. Такое ослабление, а затем и полное устранение аффектов достигается посредством практики йогического сосредоточения (bhāvanā) на том, что было увидено. Подробно о «возвращающемся еще один раз» см. [АКВ, VI, 36, с. 358].

16.8. *Anāgāmin* — букв. «невозвращающийся». Согласно буддийской доктрине, путь невозвращения имеет своей целью полное освобождение от аффектов, которые уже были ослаблены и «расшатаны» на предыдущей стадии практики йогического сосредоточения. Поскольку на этом пути аффекты, присущие чувственному миру (kāmadhātu), устранены даже в своих слабейших проявлениях, то адепт уже никогда не рождается в чувственной сфере существования.

В канонических текстах перечисляются пять оков (saṃyojana), которые привязывают индивида к низшим состояниям (avarabhāgīya). Адепт, вступивший в поток, избавляется от трех из них: убеждения, что физическое существование есть единственная истинная реальность (satkāyadṛṣṭi), слепой приверженности нормам и ритуалам (šīlavrataparāmarša) и скептического неверия (vicikitsā) —

посредством ви́дения Благородных истин. Невозвращающийся (anāgāmin), будучи свободным от этих «интеллектуальных» оков, избавляется от двух других: жажды чувственности (kāmacchanda) и недоброжелательства (vyāpāda), глубоко укорененных в аффективной сфере, — посредством практики йогического созерцания (bhāvanā). Подробно см. [AKB, VI, 36, с. 358], а также [Guenther, 1957, с. 319 — 321].

16.9. В санскритском тексте ānantaryamārga — букв. «беспромежуточный путь»; ср. ānantaryakarmāṇi, действия, которые приносят немедленный результат (см. комментарий 10.27). Согласно абхидхармистской интерпретации, это — беспрепятственный путь, поскольку обретенное на нем состояние сознания — как следствие длительной практики созерцания — не испытывает препятствий со стороны какой бы то ни было эмоциональности. См. [AKB, VI, 28, с. 352]. По определению Асанги, это — путь, по прохождении которого немедленно устраняются все аффекты. См. [Asm, с. 114 — 115].

16.10. В санскритском тексте vimuktimārga. Согласно буддийской доктрине, это путь (т. е. метод), посредством которого адепт реализует состояние полного освобождения, когда все аффекты устранены. См. [Asm, с. 115]. По определению Васубандху, дхармическое знание, т. е. знание природы реальности, и есть путь освобождения. См. [AKB, VI, 28, с. 352].

16.11. В абхидхармистской интерпретации visaṃyoga (букв. «разъединение») есть прекращение потока дхарм, подверженных воздействию аффектов, которое достигается посредством различающего постижения (prajñā). Следовательно, плод такого разъединения (visaṃyogaphala) — это причинно-необусловленная дхарма, называемая «прекращение посредством знания» (pratisaṃkhyānirodha). Подробнее см. [ЭА, I, с. 47 — 48].

16.12. В санскритском тексте ānupūrvika (от anupurva — обычный путь или порядок); согласно толкованию Яшомитры, так именуется адепт, который, прежде чем перейти к реализации плода «возвращающегося еще один раз», полностью обрел плод «вступления в поток». См. [SAKV, с. 114].

16.13. *Laukika mārga* — букв. «мирской путь». Согласно буддийской доктрине, в практике йогического созерцания (bhāvanā) различаются два пути, или метода, — мирской и сверхмирской. Первый из них связан с двумя сферами психокосма (loka) — миром форм и миром не-форм — и поэтому подвержен притоку аффектов (sāsrava). — Подробный анализ мирского пути см. [Asm, с. 110 — 111]. По краткому определению Васубандху, мирской путь не связан с созерцанием Благородных истин. См. [AKB, VI, 1, с. 327].

16.14. *Lokottara mārga* — сверхмирской путь. Как говорит Асанга, это — метод познания страдания, его возникновения, его прекращения и пути, ведущего к прекращению страдания, т. е. объектом сверхмирского пути выступают четыре Благородные истины. См. [Asm, с. 113]. Отсюда становится понятным, почему к семи перечисленным прежде индриям: вере, энергии, памяти, сосредоточению, мудрости, невозмутимости и манасу — при следовании сверхмирским путем добавляется восьмая индрия — способность совершенного знания (ājñendriya), т. е. знание Благородных истин как неотъемлемое свойство архата. Поэтому сверхмирской путь называется чистым, или свободным от притока аффектов (anāsrava).

16.15. В санскритском тексте bhūyovītarāga. Согласно комментарию Яшомитры, «в высшей степени свободный от страстей» — это аскет, который еще в статусе «обычного человека» (pṛthagjana) до вступления на чистый путь освободился посредством мирского пути от первых шести категорий аффектов, присущих чувственному миру (kāmadhātu). Поэтому когда он вступает на путь ви́дения Благородных истин, то сразу становится «возвращающимся еще один раз», минуя статус «вступившего в поток». См. [SAKV, с. 115]. Таким образом, «в высшей степени свободный от страстей» представляет типологическую противоположность «следующему постепенным путем» (ānupūrvika). См. комментарий 16.12.

16.16. В санскритском тексте здесь niśraya в значении поддержка, опора. Яшомитра разъясняет, что в данном случае имеется в виду «местопребывание» адепта во время йогического сосредоточения, т. е. соответствующая ступень мира форм. Так, пребывание в третьей дхьяне (третья ступень мира форм) сопровождается чувством блаженства (sukha), пребывание в первой или во второй дхьяне связано с чувством удовлетворения (saumanasya), а в четвертой — с невозмутимостью (upekṣā). См. [SAKV, с. 115].

16.17. Девятая стадия пути освобождения (vimuktimārga. См. комментарий 16.10) соответствует девятой степени ослабления аффектов при их устранении в процессе психотехнической процедуры. Поскольку аффекты различаются по интенсивности, длительности и т. д., то в индийской психотехнической традиции они классифицируются по трем категориям, или степеням, как сильные, средние и слабые. В каждой из этих категорий, в свою очередь, также различаются три степени: сильная, средняя и слабая. Таким образом, каждый аффект может быть определен как сильный-сильный, сильный-средний, сильный-слабый, средний-сильный и т. д. (Полную классификационную схему см. [Guenther, 1957, с. 344].) Соответственно в практике йогического сосредоточения выделяются девять степеней интенсивности. Как отмечает Васубандху, зависимость здесь такова, что степень сосредоточения, определяемая как слабая-слабая, способна устранить аффект «сильный-сильный» по интенсивности и форме проявления. См. [АКВ, VI, 33, с. 355], а также [КЙ, с. 95 — 96], где Вьяса приводит брахманистскую классификацию йогинов в зависимости от используемых методов.

16.18. В квадратных скобках приводится толкование Яшомитры для сохранения полноты контекста. См. [SAKV, с. 116].

17.1. В санскритском тексте здесь parihāya — покидая, оставляя. Согласно буддийской доктрине, в некоторых случаях возможна утрата обретенного статуса, в том числе статуса архата. В шестом разделе «Энциклопедии Абхидхармы» Васубандху подробно анализирует все обстоятельства, приводящие к потере достигнутого состояния, но в заключение отмечает, что плод архатства не может быть утрачен в такой степени, чтобы это привело к новому рождению. См. [АКВ, VI, 60, с. 378].

17.2. *Анагамин*, пребывающий в одной из высших сфер сосредоточения до второй дхьяны включительно, при утрате данного состояния не лишается плода анагамина (того, кто не возвращается), поскольку он по-прежнему отрешен от чувственного мира (kāmadhātu). Однако если он утрачивает состояние сосредо-

точения первой дхьяны, то в этом случае он теряет и плод анагамина и уже не может обрести его вновь с помощью индрии блаженства, т. к. эта индрия относится только к третьей дхьяне. См. [SAKV, с. 117].

17.3. Здесь имеется в виду «обычный человек» (pṛthagjana), обретший новое рождение (upapanna) в той сфере психокосма, которую он созерцал накануне смерти, или где он должен был родиться вследствие своей кармы. См. [BHSD, с. 138]. Однако «обычный человек» не обладает там индрией блаженства, поскольку в предыдущем существовании «сверхмирской» (lokottara) путь оставался для него недоступным.

17.4. О корнях благого (kušalamūla) см. комментарий 1.6. и [AKB, IV, 79, с. 248].

17.5. Имеется в виду плод «вступления в поток» (srotāpatti). См. комментарий 16.6.

17.6. В санскритском тексте apratiṣiddhā avasthā, что можно толковать и как состояние, не ограниченное ранее рассмотренными альтернативами. Согласно комментарию Яшомитры, в данном случае речь идет об обладании или необладании индриями, помимо перечисленных в карике и автокомментарии Васубандху. См. [SAKV, с. 119].

18.1. В чувственном мире (kāmadhātu) индрия наслаждения (удовольствия) связана с пятью модальностями чувственного сознания; в первой дхьяне мира форм (rūpadhātu) она связана только с тремя модальностями, поскольку здесь отсутствуют обонятельное и вкусовое восприятие (см. [ЭА, I, с. 75]). Во второй дхьяне индрия наслаждения отсутствует, а в третьей она связана с ментальным сознанием (см. [AKB, II, 7]). Следовательно, тот, кто рождается во второй дхьяне и не практикует сосредоточение третьей дхьяны, лишен здесь индрии наслаждения, поскольку он устранил одноименные индрии предшествующих сфер существования. См. [L'AK, II, с. 140, примеч. 2].

18.2. Согласно учению вайбхашиков (siddhānta), тот, кто рождается во второй дхьяне, обладает загрязненной аффектами (kliṣṭa) индрией более высоких сфер существования, если соответствующая индрия не была устранена в предшествующей сфере. См. [SAKV, с. 120].

18.3. В том случае, когда он свободен от страстей (vītarāga), у него отсутствует индрия неудовлетворения. См. [SAKV, с. 120].

19.1. «Тот, кто обладает способностью глубинного знания (ājñā) и, как следствие этого, имеет статус «обучающегося» (šaikṣa), находится в одной из трех сфер существования.

— Каким образом он может быть наделен индриями наслаждения и удовлетворения, когда он рождается в четвертой дхьяне или в мире не-форм?

— При отрешенности от чувственного мира он с необходимостью обретает индрию удовлетворения, а при отрешенности от второй дхьяны — индрию блаженства. Эти индрии не утрачиваются при переходе в другую сферу существования (bhūmisaṃcāre)» [SAKV, с. 120 — 121].

19.2. В комментарии Яшомитры: «Поскольку способность познавать еще не познанное возникает только в чувственном мире, (ибо лишь здесь можно следовать путем видения Благородных истин), существо, обладающее этой способностью, с необходимостью пребывает в чувственном мире» [SAKV, с. 121].

19.3. Иначе говоря, этими индриями он обладает с необходимостью (avašyam). Остальными индриями, за исключением двух «чистых», он может обладать факультативно (aniyamaḥ): при отрешенности от чувственных объектов отсутствует индрия неудовлетворения и т. д. См. [SAKV, с. 121].

20.1. В санскритском тексте здесь niḥšubha — индивид, у которого отсечены корни благого (см. комментарий 1.6.). Бинар šūbha-niḥšubha (ašubha) часто выступает синонимом обычного kušala-akušala (благое-неблагое) при описании концепции пути в системе вайбхашики. Согласно этой концепции, выход на путь предполагает предварительную подготовку (prayoga): непосредственную и «перспективную». Второй тип подготовки основывается на доктринальном положении о том, что для реализации цели (освобождения) требуются как минимум три человеческих рождения. В первом рождении (существовании) как раз и происходит культивирование корней благого (kušalamūla): слушание учения Будды (šruta), размышление над ним (cintā) и укрепление в решимости (praṇidhi) следовать учению во всем — в помыслах и поступках. Подробнее см. [Guenther, 1957, с. 327 — 328].

20.2. В санскритском тексте здесь saṃpad в значении «завершать, становиться совершенным». Отсюда отглагольное существительное (bhāva-sādhana) saṃpādanaṃ (завершение), которое также трактуется как имя действия. Другие лексические значения см. [BHSD, с. 575].

20.3. Согласно Яшомитре, pṛthagjana (обычный человек) называется невежественным потому, что у него отсутствуют способность познавать еще не познанное и другие благородные (ārya) дхармы. См. [SAKV, с. 122].

20.4. Применительно к ментальности обычного человека безразличие (upekṣā), т. е. абсолютная беспристрастность как отсутствие каких бы то ни было симпатий или антипатий, выступает как невозмутимость.

20.5. Согласно буддийской психологии, максимальное количество индрий — двадцать две (см. [AKB, I, 48]), однако в каждом индивидуальном наборе психофизических состояний (saṃtāna) все они никогда не присутствуют одновременно. Как явствует из последующего контекста, Васубандху имеет здесь в виду обычного человека (pṛthagjana), а также адепта, находящегося еще в процессе религиозного обучения (šaikṣī).

21.1. В своем комментарии Яшомитра отмечает, что на этом Васубандху завершает детальное описание темы индрий, или психических способностей, темы, введенной в заключительной карике первого раздела «Энциклопедии Абхидхармы» [AKB, I, 48] и переходит к анализу сознания (citta) как такового. См. [SAKV, с. 123].

21.2. Определение причинно-обусловленных дхарм (saṃskṛta) Васубандху приводит в первом разделе «Энциклопедии Абхидхармы»: sametya sambhūya pratyayaiḥ kṛta — «созданное совокупностью совместно возникающих условий». Согласно концепции вайбхашиков, нет ни одной дхармы (за исключением дхарм абсолютных), которая была бы порождена лишь единственной причиной (см. [AKB, II, 64]), поскольку в потоке эмпирического существования все взаимосвязано.

21.3. Впервые данная классификация дхарм была введена в *Пракаранападе* — трактате канонической Абхидхармы позднего периода (подробно см.

[Banerjee, 1957, с. 62 — 64]). Она включала в себя пять категорий: rūpa (физическое, или материальное), citta (психическое, или сознание), caitasika (явления сознания), citta-viprayukta-saṃskāra (факторы, не связанные с сознанием) и asaṃskṛta (причинно-необусловленное, т. е. абсолютное). Эта пятичленная классификация дхарм послужила в определенном смысле источником всех последующих рационалистических построений, характерных для абхидхармистской философии в целом. До создания *Пракаранапады*, авторство которой приписывается Васумитре, в буддийской доктрине было принято распределение всех дхарм (как элементарных психических состояний) по пяти группам (skandha), двенадцати источникам сознания (āyatana) и восемнадцати классам элементов (dhātu). Такая классификация, введенная еще в первом разделе буддийского канонического корпуса (см. [DN, II, с. 302 — 304; SN, III, с. 59 — 61]), имела чисто прагматическую цель — показать, что все дхармы невечны (anitya), принципиально неудовлетворительны (duḥkha) и бессубстанциальны (anātma). Однако в процессе складывания буддийского философского дискурса становилось все более очевидным, что классифицирующие системы *Сутра-питаки* в силу исходного психологизма не вполне адекватны для объективного и рационального описания мира в целом. Новая классификация дхарм, введенная в *Пракаранападе*, и ставила своей целью устранение этого недостатка.

21.4. В санскритском тексте dravya. Далее в автокомментарии к этой карике Васубандху определяет субстанцию в собственном смысле (dravyam eva) как реальную сущность, представляющую собой абсолютно единичную качественную определенность (svalakṣaṇa). Такое определение субстанции практически полностью совпадает с определением дхармы как носителя собственной сущности (подробно см. [ЭА, I, с. 220 — 222]).

22.1. В автокомментарии Васубандху: sarvasūkṣmo rūpasaṃghātaḥ paramāṇurityucyate, т. е. в данном контексте и далее имеется в виду не единичный атом как таковой (dravyaparamāṇu), а мельчайший атомарный агломерат, в состав которого может входить различное количество неделимых субстанциальных атомов.

В своем переводе китайской версии Сюань Цзана Л. де ла Валле Пуссен цитирует в этой связи Сангхабхадру, одного из главных авторитетов ортодоксальной вайбхашики: «Мельчайшая частица материальных образований, обладающих свойством сопротивления (sapratigha), которая далее не может быть раздроблена, называется paramāṇu. Иными словами, paramāṇu не подвержен дальнейшему делению на части *ни посредством другой материи, ни посредством* мысли. Именно он и называется мельчайшей материальной частицей; поскольку он не имеет частей, то и получает наименование "мельчайший..."» [L'AK, II, с. 144 — 145, примеч. 3].

22.2. В санскритском тексте upādāyarūpāṇi, т. е. вторичные (производные) формы материи, возникающие на основе или в зависимости от (upādāya) четырех великих элементов: земли, воды, огня и ветра. Подробно см. [ЭА, I, с. 55 — 56]. В традиции вайбхашики вторичные формы материи — цвет-форма (rūpa), звук (šabda), запах (gandha), вкус (rasa) и осязаемое (spraṣṭavya) — часто именуются bhautika, т. е. производные от великих элементов (bhūta).

22.3. В санскритском тексте upātta (от глагола upādā — принимать, присваивать). Этот технический термин вводится в первом разделе «Энциклопедии

Абхидхармы» в значении физической опоры сознания, или организма. «Присвоенным называется то, что берется, присваивается сознанием и явлениями сознания в качестве их [физического] субстрата, так что польза или вред, приносимые одному, передаются и другому, поскольку между ними существует тесная взаимосвязь». В обыденном словоупотреблении «[это живой организм], наделенный сознанием». [АКВ, I, с. 23].

22.4. В своем переводе китайской версии Л. де ла Валле Пуссен приводит пояснение Сюань Цзана: «Составной атом звука, производимого рукой, включает в себя четыре великих элемента, четыре производные формы материи, сам звук и способность осязания, т. е. десять субстанций. Если звук производится языком, то включает в себя одиннадцать субстанций: десять перечисленных и орган вкуса, неделимые атомы которого расположены на поверхности языка». См. [L'AK, II, с. 145, примеч. 2].

22.5. О деятельности великих элементов см. [ЭА, I, с. 55]: «В каких же действиях реализуется функция этих фундаментальных элементов и какова их внутренняя сущность? — [Их функция] осуществляется в действиях поддержания и т. д. Фундаментальные элементы земля, вода, огонь и ветер проявляются соответственно в действиях поддержания, притяжения, изменения и распространения. Под распространением следует понимать развитие и движение. Таков их способ деятельности».

22.6. В комментарии к «Энциклопедии Абхидхармы» Яшомитра отмечает, что великие элементы называются так потому, что они служат фундаментом всех вторичных качеств и только благодаря физическим объектам мы можем заключить о способе их функционирования. «...В камнях и других физических объектах мы находим притяжение, или сцепление, изменение, движение и таким образом делаем вывод о существовании других элементов — помимо присущей способности поддерживать предметы. Аналогичным образом мы видим, что вода поддерживает суда, имеет теплоту и движение, так что в ней содержится также и земля (т. е. способность поддерживать предметы), огонь (теплота) и ветер (движение) [помимо ее собственного свойства притяжения, или сцепления]. В пламени мы наблюдаем длительность, притяжение, движение, так что и в нем содержатся земля (плотность), вода (притяжение) и ветер (движение). В ветре мы видим, что он способен нести предметы, имеет теплую или холодную температуру и обладает свойством осязаемости; иными словами, в нем также присутствуют земля (способность поддерживать), вода (непрерывность и осязаемость) и огонь (теплота)». Перевод фрагмента см. [Guenther, 1957, с. 224].

22.7. В санскритском тексте dhātu в терминологическом значении источника, или месторождения. См. [АКВ, I, 20]. Как поясняет Яшомитра, «Бхагаван говорит здесь о потенциях (šaktayaḥ) элементов, а не о том, что в стволе дерева реально содержатся золото, серебро и т. д.» [SAKV, с. 125].

22.8. Согласно Яшомитре, эта точка зрения вайбхашиков непосредственно основывается на определении составного атома (saṃghātaparamāṇu), включающего как минимум восемь субстанций: четыре великих элемента и четыре вида производной материи. См. [SAKV, с. 125] и комментарий 22.5.

22.9. По определению Васубандху, субстанция в собственном смысле слова (dravyam eva) есть реальная сущность как абсолютно единичная качественная

определенность (svalakṣaṇa. См. комментарий 22.3). Вайбхашики, однако, полагают, что источник, или опора сознания (āyatana), также может рассматриваться как субстанция, поскольку он реально существует как единство общего и единичного. Так, материя обладает свойством сопротивления, которое является общим для цвета-формы (rūpa), синего и т. д. См. [L'AK, II, с. 147, примеч. 5].

22.10. Подробно об этом см. [ЭА, I, с. 51 — 54]. Согласно вайбхашикам, холод, голод и жажда представляют собой реальные сущности (dravya), включаемые в класс осязаемого (spraṣṭavya) как внешнюю опору сознания.

22.11. См. [AKB, I, 35]: «Класс осязаемого — двух видов. Он включает великие элементы и их производные формы. Великих элементов — четыре. Производная материя, порождаемая великими элементами, — семи видов: мягкость, твердость, тяжесть, легкость, холод, голод и жажда».

22.12. В китайской версии Сюань Цзана далее: «Следовательно, составной атом (или, как трактует санскритский термин paramāṇu Л. де ла Валле Пуссен, молекула) включает в себя двадцать субстанций». В своем переводе версии Сюань Цзана Л. де ла Валле Пуссен приводит глоссу из постканонического комментария, на который ссылается японский издатель «Энциклопедии Абхидхармы». Ниже мы даем русский перевод этой глоссы, поскольку она представляет большой интерес для изучения буддийской атомистики.

«Атом никогда не существует в изолированном состоянии. Как минимум, всегда наличествует группа из семи атомов: один атом в центре, четыре атома по сторонам и по одному атому вверху и внизу. При рассмотрении такого составного атома производной материи, например, видимого (rūpa) или запаха, мы имеем, следовательно, семь атомов видимого или запаха.

Каждый из семи этих атомов «опирается» на семь составных атомов, семь атомов, обладающих природой четырех великих элементов, и семь атомов, в которых присутствуют четыре великих элемента. Каждый из семи этих атомов состоит из четырех атомов: атомов земли, воды, огня и ветра; атом земли включает семь атомов земли и т. д.

Таким образом, (1) семь атомов земли, воды, огня и ветра — всего 28 атомов — образуют атом четырех-великих-элементов. (2) Атом четырех-великих-элементов не существует в изолированном состоянии: семь из них группируются (7x28=196) для того, чтобы «поддержать» один атом производной материи. (3) Атом производной материи вместе с «поддерживающими» его атомами четырех-великих-элементов (1+196=197) образует группу вместе с шестью аналогичными атомами; следовательно, атом производной материи включает 1379 атомов (7x197). Всякая форма производной материи обладает цветом-формой, запахом, вкусом, осязаемостью. Поэтому приведенное выше число (1379) должно быть умножено на четыре, чтобы можно было получить мельчайшую частицу материи, существующую в изолированном состоянии». См. [L'AK, II, с. 148 — 149, примеч. 1].

22.13. В санскритском тексте здесь jāti в значении родовой характеристики. В техническом смысле этот термин обозначает общий признак ряда вещей или явлений, на основании которого их можно выделить в отдельный класс или категорию. В зависимости от контекста употребления термин jāti можно интерпретировать поэтому как родовой признак или как общее (sabhāga) в противоположность единичному. См. [AKB, II, 41, с. 67].

23.1. В санскритском тексте соответственно cittam caittaḥ. Определение сознания вводится в первом разделе «Энциклопедии Абхидхармы» (1.16): «Сознание есть непосредственное сознавание каждого [объекта]» (prativijñapti). И далее Васубандху разъясняет, что сознание есть «схватывание» чистой наличности объекта (vastu-mātra), т. е. его актуальной перцептивной данности, лишенной каких бы то ни было спецификаций. См. также [ЭА, I, с. 164]. В системе вайбхашики группа сознания (vijñāna-skandha) определяется как результат сознавания каждого объекта в аспекте его целостности и подразделяется на шесть видов, или модальностей сознания: зрительное, слуховое, вкусовое, обонятельное, осязательное и ментальное (рациональное). Явления сознания (caitta или caitasika), неразрывно связанные с сознанием как первичной операцией, вводящей объективную референцию, «работают» уже с различными свойствами объекта.

Краткое определение этих ключевых понятий приводится также в *Мадхьянтавибхаге*, одном из базовых источников виджнянавады: «Ви́дение (dṛṣṭi) объекта принадлежит сознанию, а ви́дение его специфических свойств — явлениям сознания». См. [MVB, I, 8, с. 20]. Подробно о сознании и явлениях сознания (или, в терминологии Г. Гюнтера, ментальных явлениях) см. [Stcherbatsky, 1923, с. 15 — 20] и [Guenther, Kawamura, 1975, с. XXIV — XXIX].

23.2. В санскритском тексте saṃskṛtalakṣaṇair sārdham. Четыре причинно-обусловленных свойства как всеобщие характеристики бытия подробно рассматриваются Васубандху в автокомментарии к карикам 45 — 46 второго раздела «Энциклопедии Абхидхармы». См. [AKB, II, с. 65 — 70] и с. 490 — 498 нашего перевода.

В комментарии к этому фрагменту Яшомитра отмечает, что с самого начала из перечисления были исключены абсолютные (asaṃskṛta) дхармы. См. [SAKV, с. 127].

23.3. В санскритском тексте prāptyā vā. В данном случае синтаксическая частица (союз) vā, как следует из дальнейшего разъяснения Васубандху и контекста, приводимого в комментарии Яшомитры [SAKV, с. 127], ограничивает область значения предыдущего высказывания только классом живых существ (sattvākhyameva), точнее, существ, наделенных сознанием.

Термин prāpti, обозначающий обретение или обладание соответствующими дхармами, которые конституируют индивидуальный поток психофизического существования (saṃtāna), подробно рассматривается Васубандху в разделе о формирующих факторах, не связанных с сознанием. См. [AKB, II, 36 — 38, с. 62 — 65].

23.4. В тексте карики mahābhūmya в лексическом значении «имеющее великую опору» или «принадлежащее к великой сфере» как синоним mahābhūmika. Далее в своем автокомментарии к этой карике Васубандху проясняет значение ключевого слова (термина), основываясь на нескольких этимологических толкованиях, приводимых в *Вибхаше*. В этой связи следует отметить, что в трактатах виджнянавады используется другое ключевое слово в том же значении — sarvatraga, букв. «распространяющееся повсеместно». См. [Tvb, с. 25]. Для сохранения консистентности системы во всех случаях мы передаем это ключевое слово в терминологическом значении «фундаментальное».

23.5. В переводе китайской версии Сюань Цзана разъяснение значения всех пяти терминов вводится непосредственно в текст автокомментария Васубандху. «Ментальные явления суть фундаментальные, сопровождающие каждое состояние сознания, фундаментальные благие (kušalamahābhūmika), сопровождающие каждое благое состояние сознания, фундаментальные аффективные (klešamahābhūmika), сопровождающие каждое загрязненное состояние сознания, фундаментальные неблагие, сопровождающие каждое неблагое состояние сознания, и аффекты малой сферы распространения (parīttaklešabhūmika)». См. [L'AK, II, с. 152]. В санскритском оригинале, однако, пятый вид явлений сознания носит название parīttaklešamahābhūmika [AKB, II, с. 54], т. е. фундаментальные «малые» аффекты (в системе виджнянавады соответственно upakleša). См. также [Stcherbatsky, 1923, с. 102 — 103].

23.6. В этой связи Л. де ла Валле Пуссен цитирует фрагмент из *Вибхаши*, в котором дается несколько определений фундаментального явления сознания.

«Что означает выражение mahābhūmikadharma?

а) Великое — это сознание; десять перечисляемых далее дхарм есть bhūmi, т. е. месторождение сознания; поэтому они называются mahābhūmi. Будучи и mahābhūmi и дхармами, они являются mahābhūmikadharmas.

в) Некоторые говорят: сознание — великое по причине превосходства своей природы и своей деятельности. Оно великое, и одновременно оно есть bhūmi, поэтому его называют mahābhūmi, ибо оно есть место, которое служит точкой опоры для caittas (явлений сознания). Десять дхарм — vedanā (чувствительность) и другие — будучи присущими этой mahābhūmi, называются mahābhūmikadharmas». См. [L'AK, II, с. 152, примеч. 2].

Васубандху, таким образом, принимает в своем автокомментарии последнее этимологическое толкование *Вибхаши*.

24.1. В санскритском тексте vedanā trividho 'nubhavaḥ, что повторяет определение группы чувствительности, введенное Васубандху в [AKB, I, 14]; см. также [ЭА, I, с. 58, 125, 160 — 161]. В абхидхармистской традиции, включая виджнянавадинскую, природа чувствительности описывается через непосредственный опыт (anubhava), как чувственный, так и ментальный. Асанга, однако, в своем определении чувствительности делает упор на ее кармической детерминированности: «Что выступает специфической характеристикой чувствительности? — Это чувственный опыт, и его содержание полностью зависит от прошлых благих или неблагих действий». См. [Asm., с. 2]. Как объясняют тибетские комментаторы, то, что мы испытываем в любом опыте, есть индивидуальное созревание (vipāka) каждого положительного или отрицательного поступка как его конечный результат. Подробно см. [Guenther, Kawamura, 1975, с. 19 — 22].

В буддийской психологии чувствительность классифицируется по шкале: приятное, неприятное, безразличное. Так, в популярном введении в Абхидхарму Васубандху говорит: «Приятное есть то, что хочется испытать вновь при его утрате. Неприятное есть то, чего хочется избежать, когда оно возникает. Безразличное — когда отсутствуют и одно, и другое желания». См. [PSP, с. 376].

Чувствительность (vedanā) характеризует собой ощущения (anubhava), разделенные по пяти модальностям («порождаемые контактом» чувственного анали-

затора со своим объектом), к которым добавляется шестой вид — ощущения, «порождаемые контактом органа разума» с соответствующими объектами. Подробнее см. [SAKV, с. 36 — 37].

24.2. В санскритском тексте cetanā cittābhisaṃskāra. Более развернутое определение мотивации (cetanā) приводится у Асанги: «Что такое мотивация? — Это то, что побуждает сознание, т. е. обусловливает его деятельность. Функция мотивации состоит в том, чтобы направлять деятельность сознания в сфере благого, неблагого и нейтрального» [Asm, с. 2].

В тибетской комментаторской традиции мотивация (cetanā=sems pa) — это ментальное явление, которое как бы пробуждает сознание и связанные с ним дхармы и обусловливает их направленность на соответствующую объектную сферу. Среди всех явлений сознания мотивация обладает центральной значимостью, так как внутренняя сила этой дхармы соотносит и сознание, и любое ментальное явление с объектом. Как говорит Стхирамати, «подобно тому как железо не может не притягиваться магнитом, так и сознание не может не быть направлено на объект благодаря этому явлению (cetasaḥ)». См. [Tvb, 3 cd.]

В зависимости от основания деятельности мотивации/направленности различаются шесть модальностей (см. [Guenther, Kawamura, 1975, с. 26]):

Направленность, имеющая место:

1) в зрительных ситуациях,
2) в слуховых ситуациях,
3) в обонятельных ситуациях,
4) во вкусовых ситуациях,
5) в осязательных ситуациях,
6) в мыслительных ситуациях.

В связи с установлением предметной области значения ключевого слова (термина) cetanā следует отметить, что Васубандху вводит его уже в первом разделе «Энциклопедии Абхидхармы» при определении группы формирующих факторов (saṃskāra-skandha). «Санскары суть причинно-обусловливающие дхармы, которые отличаются от [дхарм, входящих в группы] материи, чувствительности, понятий и сознания. Они-то и составляют группу формирующих факторов. В сутре, однако (см. [SN, III, 60]), Бхагаван дал это название шести видам мотивации по причине их определяющего значения. Будучи по своей внутренней природе кармическим действием, именно они и главенствуют в формировании [потока дхарм]». См. [ЭА, I, с. 58 — 59 и 126]. Мотивация/направленность, таким образом, неотъемлемо связана с деятельностью, или, как говорит Васубандху, «ментальная карма есть мотивация/направленность; то, что побуждается ею, суть физические (телесные) и вербальные действия» [AKB, IV, I, с. 132].

Отсюда операционально мы определяем cetanā как мотивацию, т. е. побуждения, вызывающие психофизическую активность индивида и обусловливающие ее направленность.

24.3. В санскритском тексте saṃjñā saṃjñānaṃ viṣayanimittodgraha. Ключевое слово (термин) saṃjñā было введено Васубандху при дефиниции третьей группы соотнесения (понятия-представления). [AKB, I, 14, с. 10] (наш перевод см. [ЭА, I, с. 58, 161 — 162]). Группа понятий (saṃjñā-skandha) определяется как

группа, ответственная в индивидуальной психике за различение, «схватывание» (udgrahaṇa) свойств объектов (nimitta) и формирование когниций, фиксирующих это различение. Здесь важно отметить, что возникающие на этом уровне рассмотрения когниции выражены в форме экзистенциальных суждений, или суждений наличного бытия: «[Это] — женщина, мужчина, друг, враг и т. п.» (указательное местоимение «это» вводится нами здесь чисто номинально и подразумевает указующий жест, т. е. остенсивность).

Группа понятий, подобно группе чувствительности, также подразделяется на шесть видов. Первые пять из них образуют остенсивные спецификации свойств внешних объектов по пяти чувственным анализаторам (Это — синее, желтое...). Шестой вид группы понятий дает генерализованные понятия (счастье, страдание, друг, враг). Таким образом, понятийная группа ответственна как за вербальное различение свойств единичных объектов, так и за формирование первичных понятий или представлений. Определение saṃjñā='du-šes как концептуализации в тибетской комментаторской традиции см. [Guenther, Kawamura, 1975, с. 23 — 25]. Интересно отметить, что здесь помимо «Энциклопедии Абхидхармы» используется другой трактат Васубандху — *Панчаскандха-пракарана* и *Абхидхарма-самуччая* Асанги.

24.4. В санскритском тексте cchandaḥ karttṛkāmatā. Это же определение, хотя и более расширенное, дает также Асанга: «Что такое желание? Это жажда деятельности в непосредственной связи с желаемым объектом. Его функция состоит в том, чтобы служить исходной базой для [последующего] приложения энергии (vīrya)». См. [Asm, с. 6].

В махаянской традиции при описании благой установки ключевое слово (термин) chanda может означать «рвение», или, точнее, «ревность». См. [Takasaki, 1966, с. 341]. Основываясь на интерпретации тибетских комментаторов, Гюнтер в своих последних работах предпочитает передавать термин chanda (тиб. 'dun pa) как «интерес».

Подробно см. [Guenther, Kawamura, 1975, с. 29 — 31].

24.5. В санскритском тексте sparša indriyaviṣayavijñānasannipātajāspṛṣṭiḥ. В современной буддологической литературе ключевое слово sparša обычно передается как «контакт». Однако уже Ф. И. Щербатской, понимая всю условность такого толкования, предпочитал говорить об определенном или реальном ощущении в противоположность чистому ощущению, или чистому сознанию, т. е. сознанию, лишенному какого бы то ни было содержания. Он полагал, что было бы ошибкой переводить слово sparša как «контакт», поскольку оно представляет явление сознания (caitta-dharma). См. [Stcherbatsky, 1923, с. 15, 17, 55]. Толкование sparša 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... Sparša не несет этого смысла, и поэтому лучше избегать перевода ключевого слова как "контакт"». См. [Guenther, 1957, с. 48].

Анализ многочисленных контекстов употребления термина в абхидхармистской традиции (см. [Ats, III, с. 177 — 179; AKB, III. 30; Asm, с. 6; Tvb, с. 20; SAKV, с. 127]) позволяет установить, что во всех случаях он обозначает некую целостность познавательной ситуации, обусловливающую неразрывную

связь между органом чувства, объектом и соответствующей модальностью сознания. Метафорически такая связь и называется «касанием» (spṛṣṭi) или «контактом».

24.6. В санскритском тексте matiḥ prajñā dharmapravicaya. В данном случае mati выступает синонимом ключевого слова (термина) prajñā. Согласно определению Васубандху, «мудрость» есть постижение 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 [SAKV, с. 127]. Асанга также принимает это определение, добавляя, что функция мудрости — устранение сомнения [Asm., с. 6]. Подробно о значении термина «мудрость» см. наш комментарий [ЭА, I, с. 107 — 108].

24.7. В санскритском тексте smṛtir ālambanāsaṃpramoṣa (в оригинале следует исправить: saṃpramoṣa вместо sāpramoṣa. Ср. [SAKV, с. 127]).

В специальной буддологической литературе термин smṛti обычно переводится как память. И действительно, память как следовая форма психического отражения (запоминание и сохранение) формирует содержательное в психике. Но smṛti в абхидхармистских источниках передает еще одно значение, которое в данных контекстах и является ключевым. Это — пристальное наблюдение, «инспектирование». Вполне очевидно, что «инспектирование» как удержание в поле внимания не есть память как таковая, поскольку оно не относится к прошлому, а лишь фиксирует специфику наличной перцептивной ситуации, стараясь сделать ее настолько константной, насколько это возможно. Отсюда становится понятным, почему в буддийских доктринальных текстах smṛti как один из элементов восьмеричного Благородного пути (samyaksmṛti, палийское sammāsati — истинное памятование) относится к сфере ментальной дисциплины (samādhi).

Комментируя определение smṛti у Васубандху, Яшомитра говорит: «Память есть неутрачивание объекта. Это — свойство психики, благодаря которому разум (manas) не забывает ментальный объект (ālambana) и как бы бережно хранит его и лелеет (abhilaṣati)» [SAKV, с. 127]. Близкая по смыслу интерпретация памяти дается также и в системе виджнянавады. Так, Асанга определяет память как то, что не позволяет уже известному объекту прежнего опыта выскользнуть из поля сознания (cetasaḥ). Функция ее состоит в предотвращении рассеяния сознания (avikṣepa). См. [Asm, с. 6], а также [КЙ, с. 91], где рассматривается лишь первый аспект определения памяти как «неутрачивание прошлого опыта».

В последующей комментаторской традиции оба аспекта значения ключевого слова smṛti отчетливо разграничиваются, и в зависимости от контекста оно интерпретируется либо как память в собственном смысле, либо как пристальное наблюдение. Подробнее об этом см. [Guenther, 1957, с. 103].

24.8. В санскритском тексте manaskāracetasa ābhoga, букв. «внимание есть усилие (или применимость — от bhuj — склонять, сгибать) сознания». Как поясняет Яшомитра, приложение сознания к ментальному объекту (ālambane) предполагает известное усилие по удержанию объекта в поле сознания, т. е. в каждом конкретном случае «работа манаса» (manasaḥ kāra — исходная этимо-

логия ключевого слова), обеспечивающая внимание, носит направленный характер. См. [SAKV, с. 128].

24.9. В санскритском тексте adhimokṣo 'dhimukti. Установление значения этого ключевого слова (термина) представляет ряд трудностей ввиду колебаний его семантического спектра между решением (решимостью), с одной стороны, и интересом-намерением — с другой (подробно см. [L'AK, II, с. 154 — 155, примеч. 5] с указанием многочисленных абхидхармистских контекстов. Сам Л. де ла Валле Пуссен передает термин adhimokṣa как «одобрение»). По определению Асанги, «adhimokṣa есть способность твердо придерживаться избранного объекта (niścite vastuni) в соответствии со сделанным выбором. Ее функция — устранение возможности отказа [от прежнего намерения]» [Asm, с. 6].

Г. Гюнтер интерпретирует ключевое слово adhimokṣa (тибетское mos pa) как «усиленный интерес», что вполне адекватно вписывается в феноменологическую парадигму. В абхидхармистском контексте, однако, adhimokṣa — это, скорее, «вовлеченность» как функциональное психическое образование, возникающее вследствие целеполагания.

24.10. В санскритском тексте samādhi cittasyaikāgratā — нормативное определение йогического сосредоточения как концентрации (собранности) сознания на одном объекте (букв. «однообъектность»; согласно толкованию Яшомитры agra = ālambana. См. [SAKV, с. 128]); более точным переводом было бы: «сосредоточение есть однообъектность сознания».

Термины современного психологического инвентария «сосредоточение» и «концентрация» лишь частично покрывают объем понятия, обозначаемого ключевым словом samādhi. Его первоначальное значение (от корня dhā — ставить, помещать) — «полное или равномерное помещение сознания в базисное состояние (см. [Filliozat, 1974, с. 147] вследствие устранения большинства эффектов ментальной деятельности». В санкхья-йоге такое состояние сознания называется saṃprajñāta-samādhi, т. е. сосредоточение при остаточном сознании. На этой стадии сосредоточения остаточная активность сознания приносит определенные результаты, или, если воспользоваться традиционной индийской метафорой, обеспечивает созревание будущего плода; она «наделена семенем» (sabīja). Как и в обычной психической деятельности, на первой стадии сосредоточения все сознательные психические явления отпечатываются в бессознательном, образуя как бы хранилище прошлого опыта и одновременно энергетический источник психической активности. В индийской психологической традиции такие «отпечатки» называются saṃskāra (формирующие факторы) или vāsanā (буквально: то, что наделяет ароматом). Подробнее см. [КЙ, с. 94 — 95, 215].

На стадии сосредоточения при остаточном сознании реализуется установка на объект созерцания и достигается полная адаптация (samāpatti) субъекта к объекту. Следствием такой адаптации выступает очищение поля сознания, что обеспечивает «закладку» в бессознательном благих семян для будущего и соответственно переформировывает бессознательное как хранилище следов прошлого опыта.

На второй ступени сосредоточения явлений сознания более не существует, поэтому в номенклатуре санкхья-йоги такое сосредоточение называется asaṃprajñāta-samādhi, т. е. бессознательное сосредоточение. Это — полное подавление ментальной активности (nirodha), вследствие чего прекращается обретение

новых формирующих факторов (saṃskāra). Однако при бессознательном сосредоточении психическая деятельность отнюдь не прекращается полностью. Согласно Патанджали [КЙ, III, 9], после прекращения ментальной деятельности начинается эволюция (pariṇāma) состояния остановки сознания, которая и обеспечивает постоянный контроль над формирующими факторами, аккумулированными в бессознательном за время предыдущей работы сознания, и активизируются формирующие факторы остановки сознания. См. [КЙ, с. 149].

Как отмечает Ж. Филлиоза, «существует как бы автоматическая активность бессознательных психических образований после остановки всей сенсорной, аффективной и интеллектуальной деятельности, и эта концепция была хорошо известна уже в древнеиндийских умозрительных системах. Упанишады дают хорошую иллюстрацию идеи, согласно которой состояние глубокого сна без сновидений есть психическое состояние даже более высокое, чем состояние бодрствования или сна со сновидениями, так как оно ближе к высшему состоянию, turīya, в котором нет ничего, кроме чистого самосуществования» [Filliozat, 1974, с. 149].

25.1. В санскритском тексте šraddhā cetasaḥ prasāda. Перевод этого ключевого слова как «вера» весьма условен, поскольку šraddhā имеет гораздо более широкий спектр значений: доверие, уверенность, отсутствие сомнения, уважение, почтение, благоговение. Ни одно из приведенных значений не предполагает верования в собственном смысле или слепую веру, это, скорее, уверенность/доверие. В своем переводе мы оставляем слово «вера», имея в виду отмеченные смысловые оттенки.

Асанга определяет ключевое слово šraddhā как глубокую убежденность (adhisaṃpratyaya), ясность и страстное стремление к тому, что существует реально, обладает безусловной ценностью (guṇavattva) и потенциальной возможностью (šaktatva). Ее функция — обеспечение прочной основы для постоянного интереса/стремления. См. [Asm, с. 6]. В системах буддийской философии позднейшего периода на первый план выдвигались разные аспекты приведенного определения, однако все школы сходились в том, что сущностное свойство веры — придание сознанию ясности и проницательности. Так, Яшомитра говорит: «Вера есть невозмущаемая ясность сознания. Именно благодаря вере сознание, замутненное базовыми и вторичными аффектами и эгоцентризмом, обретает чистоту подобно воде, в которую опустили драгоценный камень, устраняющий любую муть» [SAKV, с. 128]. Это точка зрения вайбхашиков, в значительной мере основанная на автокомментарии Васубандху. О тибетской комментаторской традиции в этой связи см. [Guenther, Kawamura, 1975, с. 38 — 42].

25.2. Вероятно, под «другими» здесь имеются в виду последователи виджнянавады. В своем комментарии к «Тридцати карикам о только-сознавании» Стхирамати говорит: «šraddhā есть приверженность учению о том, что действия приносят в будущем свои плоды, четырем Благородным истинам и Трем драгоценностям (Будда, Дхарма, Сангха. — *Пер.*); это — ясность сознания, жажда благого. Šraddhā действует тремя способами: она есть приверженность хорошему или плохому; она есть ясность только по отношению к хорошему, стремление к достижению или творению хорошего, а также к ясности. Šraddhā разрушительна для всего, что замутняет деятельность сознания. Поскольку благодаря ее воздействию дефекты и пятна аффективности в их грубых и тонких проявлениях

исчезают, целостный способ ви́дения становится ясным и отчетливым. Поэтому и говорится о ясности сознания» [Tvb, с. 26].

25.3. В санскритском тексте apramādaḥ kušalānāṃ dharmānāṃ bhāvanā. Л. де ла Валле Пуссен отмечает, что bhāvanā в данном случае означает обретение и последующее практикование (см. [L'AK, II, с. 157, примеч. 2]), однако возможность такого понимания полностью основывается на комментарии Яшомитры. См. [SAKV, с. 128].

По определению Асанги: «Что такое прилежание (apramāda)? — Это связанное с усердием и старанием культивирование (bhāvanā) благих дхарм при опоре на нестяжание, отсутствие ненависти и заблуждения и защита сознания от дхарм с притоком аффективности (sāsrava). Функция прилежания состоит в достижении полноты и реализации всех мирских и сверхмирских духовных благ» [Asm, с. 6]. Согласно Дхармашри, автору одного из самых ранних постканонических трактатов по Абхидхарме, прилежание есть постоянное усердие и отсутствие какого бы то ни было небрежения при совершении благих деяний. См. [Ahr, с. 15] (перевод китайской версии Ч. Виллемена).

25.4. Под «другой школой» Васубандху здесь подразумевает виджнянаваду. Ср. приведенное выше определение Асанги из *Абхидхарма-самуччаи.*

25.5. В санскритском тексте prašrabdhi cittakarmaṇyata. Наиболее полное определение, или, точнее, описание предметной области значений ключевого слова prašrabdhi, которое можно трактовать как «снятие напряженности» или «пластичность», приводится в комментарии Стхирамати: «Prašrabdhi есть работоспособность (karmaṇyatā, что предполагает также способность адаптации. — *Пер.*) тела и сознания, средство против окостенелости, ригидности (dauṣṭhulya). Окостенелость — это и отсутствие работоспособности, и латентные аффективные предрасположенности в нашей сознательной жизни. Когда вследствие развития гибкости такая окостенелость исчезает, то возникает телесная работоспособность, обеспечивающая возможность естественного выполнения соответствующих функций. Работоспособность сознания — это специфическое ментальное свойство, находящее свое проявление в легкости и подъеме, вследствие чего сознание естественным образом взаимодействует со своими объектами. Поэтому и говорится о действенности сознания.

Телесную гибкость следует понимать как определенное телесное ощущение, вызываемое радостью, как об этом сказано в сутре: "Тело того, кто испытывает радость, расслабляется"». Поскольку под воздействием гибкости меняется все основание жизнедеятельности, становится понятным, почему она служит тем средством, которое устраняет аффективные препятствия» [Tvb, с. 27]. Prašrabdhi, таким образом, есть психическое состояние, характеризующееся снятием напряженности как телесной, так и ментальной.

25.6. Учение о факторах просветления (bodhyaṅga) коррелирует в буддийской доктрине с четвертой Благородной истиной — Истиной пути. Как говорит палийский комментатор Буддагхоша, просветление означает пробуждение от тяжелого сна эмоциональной нестабильности, проникновение в смысл четырех Благородных истин и осуществление нирваны (см. Ats, III, с. 473 — 474). Поэтому «факторы просветления», согласно доктрине, включены в состав дхарм, способствующих достижению просветления» (bodhipakṣika). См. [AKB, VI, 66].

Насчитывается семь таких факторов, представляющих собой явления сознания (caitta): память, различение дхарм, т. е. мудрость, энергичность, внутренний подъем, гибкость (пластичность), сосредоточение и невозмутимость.

25.7. В санскритском тексте prajñāskandha. Согласно буддийской доктрине, восьмеричный путь как конкретизация четвертой Благородной истины включает три интегральных аспекта духовной жизни адепта: нравственный (śīla), психотехнический (samādhi) и эпистемологический (prajñā). Поэтому в традиционной классификации праведная речь, деятельность и образ жизни в целом относятся к аспекту нравственности; праведные усилия, памятование, четыре ступени йогического сосредоточения и решимость — к психологическому аспекту, а праведные взгляды — к эпистемологическому. В данном контексте Васубандху подчеркивает условность этой классификации, поскольку все элементы восьмеричного пути тесно взаимосвязаны и переходят друг в друга. Подробнее см. комментарий Яшомитры [SAKV, с. 129].

25.8. В санскритском тексте upekṣā cittasamatā cittānābhogatā. Согласно Ф. Эджертону, an-ābhoga (букв. «без усилия») передает значение автоматизма или спонтанности. См. [BHSD, с. 22]. В своем исследовании *I Бхаванакрамы* Туччи, однако, отмечает, что отсутствие усилия или стремления (bhogatā) является одним из шести возможных дефектов, препятствующих концентрации сознания. См. [Tucci, 1958, с. 166].

Наиболее полное определение ключевого слова upekṣā приводит Асанга: «Что такое невозмутимость? — Это — сознание, пребывающее в состоянии отсутствия влечения, враждебности и заблуждения и сопровождающееся усердием и прилежанием. Оно совершенно противоположно состоянию, вызывающему эмоциональную нестабильность. Это — состояние, в котором сознание остается тем, что оно есть, — состоянием уравновешенного спокойствия и спонтанного присутствия сознания. Функция невозмутимости состоит в исключении условий, приводящих к загрязнению сознания» [Asm., с. 7] (фрагмент дается в незначительно отредактированном переводе Г. Гюнтера, который следует синтаксису тибетской версии источника. См. [Guenther, Kawamura, 1975, с. 55]).

25.9. Что следует из второго определения невозмутимости — anābhoga, приводимого Васубандху. По поводу данного возражения саутрантиков см. замечание Дж. Туччи в предыдущем комментарии.

25.10. Эти психические явления подробно рассматриваются Васубандху в автокомментарии к карике 32. См. также с. 464 — 465 нашего перевода.

25.11. *О корнях благого* (kušalamūla) см. комментарий 1.6.

25.12. Согласно вайбхашикам, мудрость (prajñā) не причисляется к благим фундаментальным дхармам потому, что в некоторых своих модусах она может быть ошибочной и загрязненной. О видах мудрости см. [ЭА, I, с. 45].

25.13. В санскритском тексте avihiṃsā avihethaṇā (букв. «непричинение вреда есть воздержание от насилия»). По определению Асанги: «Что такое ненасилие? Это сострадательная доброта, связанная с отсутствием враждебности. Функция ненасилия — воздержание от жестокости и злобности» [Asm., с. 6 — 7]. См. также комментарий Яшомитры [SAKV, с. 130].

25.14. В санскритском тексте vīryaṃ cetaso 'bhyutsāhaḥ, т. е. энергия есть высшая степень ментального усердия. Основываясь на этом определении,

Г. Гюнтер предпочитает трактовать ключевое слово «энергия» как усердие (тиб. brtson 'grus). Согласно Яшомитре, энергия, точнее, энергичность — это неутомимость сознания в совершении благого, поскольку неутомимость в совершении неблагих деяний вовсе не является энергичностью, но, напротив, ментальной леностью (kauśīdya). В обоснование своего толкования Яшомитра ссылается на доктринальный авторитет: «Как сказал Бхагаван, энергия людей, стоящих вне [Учения], есть ментальная леность» [SAKV, с. 130]. Более полное определение ключевого слова (термина) vīrya приводит Асанга: «Что такое энергия? Это неколебимое ментальное усилие, направленное на все благое, неотвращающееся в своей увлеченности, неослабевающее, не знающее усталости. Функция его состоит в осуществлении полноты и совершенства всего, что ведет ко благу» [Asm, с. 6].

26.1. В санскритском тексте moho nāmāvidyā 'jñānamasaṃprakhyānam. «Заблуждение» (moha), одно из ключевых понятий буддийской доктрины, выступает здесь синонимом «неведения (avidyā), незнания (ajñāna), отсутствия ясности понимания (asaṃprakhyāna)». Перечисляя базовые аффекты, вайбхашики предпочитают пользоваться понятием moha, но в остальных контекстах Васубандху обычно избегает синонимии, употребляя ключевое слово (термин) avidyā. Семантика этого термина подробно рассматривается Васубандху в третьем разделе «Энциклопедии Абхидхармы» («Учение о мире») при анализе формулы причинно-зависимого возникновения (см. [AKB, III, 28 — 29, с. 141]). Согласно вайбхашикам, неведение есть отдельная дхарма (качественно-определенное состояние сознания), понимаемая как противоположность знания. Однако в дискуссии между вайбхашиками и саутрантиками, воспроизводимой Васубандху в этой связи, уже присутствует весь спектр значений понятия неведения со всеми его смысловыми оттенками, что станет предметом различных интерпретаций в большинстве школ позднего буддизма.

По определению Асанги, «неведение есть отсутствие истинного знания (ajñāna), охватывающее три сферы существования. Его функция состоит в том, чтобы служить основой для ложного догматизма, сомнений и захлестывающей эмоциональности относительно подлинной сущности бытия». См. [Asm, с. 7]. В тибетской комментаторской традиции определение функции неведения в трактате Асанги истолковывается в том смысле, что на основе неведения возникают все остальные эмоции. На основе эмоций развертывается человеческая деятельность как таковая, а действия, в свою очередь, служат основой страданий и тщеты всего круговорота бытия. Таким образом, все эмоции и все зло сансарного существования обусловлены отсутствием истинного знания. См. [Guenther, Kawamura, 1975, с. 73].

26.2. Санскритский термин pramāda, также в значении леность, вялость; ср. [BHSD, с. 383], где pramāda-bandhu (друг лености) зафиксировано в качество одного из эпитетов Мары — персонификации зла в буддийской доктрине. В индийской психологии эмоций ключевое слово pramāda означает беззаботность, равнодушие и, кроме того, нерадивость. Асанга определяет этот термин следующим образом: «Что такое беззаботность/нерадивость? — Это упрямое следование аффектам страсти, ненависти и тупого замешательства, еще более усугубленное леностью, а также полный отказ от культивирования всего благого и

неспособность уберечь психику от того, что не может обеспечить длительное удовлетворение. Беззаботность/нерадивость служит основой усиления неблагих состояний сознания и ослабления благих» [Asm, с. 9].

26.3. Здесь и далее в санскритском оригинале логический термин vipakṣa, который мы передаем в переводе как противоположность. В контексте эпистемологических исследований мы определили vipakṣa как то, что обозначает гетерогенный объект, т. е. объект, который не может быть однородным локусу, относительно которого производится умозаключение. Vipakṣa — объект либо отличный от гомогенного (однородного), либо противоположный ему. Подробно см. [Аннамбхатта, с. 164 — 165].

26.4. В санскритском тексте kauśīdya. В *Абхидхарма-самуччае* это ключевое слово объясняется следующим образом: «Что такое лень? — Это полное отсутствие ментального усилия, связанное с тупостью/замешательством, опирающееся на наслаждение сном, лежанием и нежеланием подняться. Ее функция состоит в том, чтобы служить препятствием для какой-либо деятельности, имеющей благие цели» [Asm, с. 9]. См. также комментарий 25.14 к ключевому слову vīrya (энергия, усердие).

26.5. В санскритском тексте āśraddhya. У Асанги: «Что такое неверие? — Это состояние сознания, связанное с категорией тупости/замешательства, которое не имеет сколько-нибудь глубокой убежденности, характеризуется отсутствием доверия и начисто лишено стремления к благому. Неверие служит опорой лени». См. [Asm, с.9] .

26.6. В санскритском тексте styāna. В своем переводе *Абхидхарма-самуччаи* Валпола Рахула трактует это ключевое слово как инертность (см. [L'AS, с. 13]). Г. Гюнтер, основываясь на семантике тибетского термина rmugs-pa (калька санскритского styāna), передает его как уныние. См. [Guenther, Kawamura, 1975, с. 91].

По определению Асанги, «апатия есть состояние, при котором психика не может функционировать надлежащим образом и которое связано с равнодушием/безразличием. Апатия служит поддержкой всех базовых и вторичных аффектов» [Asm, с. 9].

26.7. В санскритском тексте auddhatyaṃ... cetaso 'vyupaśamaḥ. Согласно Асанге, «возбужденность есть психическое беспокойство, связанное со страстью/влечением, которое возникает в связи с объектами, по-видимости приносящими наслаждение. Ее функция состоит в том, чтобы препятствовать спокойствию сознания» См. [Asm, с. 9].

26.8. В переводе китайской версии у Л. де ла Валле Пуссена здесь: «Но корневая (mūla) Абхидхарма говорит...» См. [L'AK, II, с. 161]. Поскольку далее в автокомментарии Васубандху перечисляются десять базовых аффектов, то, по всей вероятности, в данном случае имеется в виду трактат канонической Абхидхармы *Дхатукая*, в котором впервые введена такая классификация явлений сознания. — См. также [L'AK, II, с. 150 — 151, примеч. 2].

26.9. Васубандху воспроизводит здесь формулу «Великого комментария» Патанджали (II, 4, 56); объяснение контекста ее применения см. [SAKV, с. 130].

26.10. Согласно объяснению Яшомитры, в четвертой альтернативе к «остальным явлениям сознания» относятся благие дхармы, имеющие широкую

сферу распространения (kušalamahābhūmika), и дхармы нейтральные. См. [SAKV, с. 131]. В переводе китайской версии Л. де ла Валле Пуссена содержание четырех альтернатив раскрывается непосредственно в тексте «Энциклопедии Абхидхармы». См. [L'AK, II, с. 163].

26.11. Об отождествлении источника цитирования см. [L'AK, II, с. 163, примеч. 1]. Л. де ла Валле Пуссен полагает, что здесь имеются в виду стхавира Дхарматрата, один из ведущих авторитетов ортодоксальной сарвастивады, и его последователи.

26.12. В санскритском тексте соответственно āhrīkyam anapatrapā. Определение этих ключевых слов (терминов) приводится к *карике* 32. См. [AKB, II, 32] и с. 465 нашего перевода.

27.1. В санскритском тексте parīttaklešabhūmika. Согласно Яшомитре, прилагательное parītta употребляется в этом словосочетании в лексическом значении alpaka — малый, ограниченный, незначительный (см. [SAKV, с. 132]). Таким образом, психические явления данного класса могут быть определены как «имеющие своим основанием незначительный (или малый) аффект». В системе вайбхашики к этому классу относятся только десять дхарм, перечисленных Васубандху в *карике 27*. Однако уже в *Панчаскандха-пракаране*, авторство которой также приписывается Васубандху, мы находим несколько иную классификацию психических явлений, по которой к этому классу относятся 20 дхарм, называемых upakleša — вторичные, или примыкающие, аффекты. Аналогичной классификации придерживаются и последователи виджнянавады. См. [Asm, с. 74].

27.2. В своем переводе китайской версии «Энциклопедии Абхидхармы» Л. де ла Валле Пуссен вводит здесь непосредственно в текст сокращенный комментарий Яшомитры: «Под малой страстью следует понимать авидью, неведение [L'AK, III, 28], в изолированном состоянии, не связанное с вожделением и т. д. Они (дхармы, перечисленные в карике), присоединяются к одному лишь неведению, к неведению, которое должно быть удалено путем медитации, к неведению в сфере ментального сознания. Вот почему они называются parīttaklešabhūmika». И затем Л. де ла Валле Пуссен цитирует Дхарматрату: «Так как они оставляются посредством медитации, а не благодаря ви́дению истин, так как они связаны с ментальным сознанием, но не с пятью видами чувственного сознания, так как они не возникают с каждой мыслью и существуют отдельно, они есть parīttaklešabhūmika». См. [L'AK, II, с. 165, примеч. 1].

27.3. В пятом разделе «Энциклопедии Абхидхармы» — «Учение о дремлющих аффектах» (anušaya-nirdeša) — Васубандху подробно рассматривает структуру и функцию вторичных аффектов и их взаимодействие с базовыми аффектами. См. [AKB, V, 46 — 59, с. 312 — 319]. В этом же разделе дается этимологическое толкование ключевого слова upakleša: «то, что находится перед (upa) аффектом (kleša) или непосредственно за которым следует аффект». См. [AKB, V, с. 312].

27.4. В санскритском тексте aniyata. В отличие от явлений сознания, классифицируемых в Абхидхарме как фундаментальные, фундаментальные благие, базовые аффекты, фундаментальные неблагие и имеющие ограниченную сферу распространения, дхармы класса aniyata могут быть как благими, так и неблагими или неопределенными (avyākṛta) в зависимости от уровня и качества мен-

тальной ситуации. (Подробно см. [SAKV, с. 132].) Таким образом, явления сознания, входящие в этот класс, представляют собой своеобразные переменные, способные вступать в различные сочетания с инвариантными дхармами первых пяти классов.

27.5. В санскритском тексте āveṇika в лексическом значении особый, специфический, специальный. См. [BHSD, с. 108]. Как поясняет Яшомитра, в данном контексте имеется в виду неблагое сознание, связанное только с неведением. См. [SAKV, с. 132]. В переводе китайской версии у Л. де ла Валле Пуссена здесь «мысль... независимая» [L'AK, II, с. 166].

27.6. В санскритском тексте соответственно nivṛtāvyākṛtam anivṛtāvyakṛtaṃ ca. В абхидхармистской психологии и явление и состояние сознания называется avyākṛta (неопределенное и, следовательно, нейтральное) в том случае, когда качественно-определенная эмоциональная реакция отсутствует и аффективное содержание еще не находит своего выражения. Такое нейтральное состояние сознания может быть затемненным (nivṛta), т. е. потенциально способным к актуализации эмоционально окрашенных реакций, либо незатемненным (anivṛta), когда возможности аффективных проявлений более не существует. Подробно об этом виде сознания см. [ADV, с. 79].

Л. де ла Валле Пуссен в своем переводе данного фрагмента китайской версии опирается на разъяснение Яшомитры, вводя его непосредственно в текст: «Мысль неопределенная (avyākṛta), т. е. бесплодная в отношении ретрибуции, образует два класса в зависимости от того, является ли она загрязненной (nivṛta), т. е. связанной с satkāyadṛṣṭi (ложным представлением об индивидуальности) или antagrāhadṛṣṭi (ложным представлением о вечности или уничтожении), либо незагрязненной (anivṛta), т. е. "ретрибутивной" [AK, I, 37] и т. д.» [L'AK, II, с. 166].

27.7. В санскритском тексте kāmāvacaracitta. Здесь имеется в виду обыденное сознание эмпирического индивида, полностью детерминированное влечением к чувственным объектам. Подробно о мирах буддийского психокосма см. [AKB, III, 1, с. 111].

28.1. *Избирательность* (vitarka) *и рефлексия* (vicāra) подробно рассматриваются Васубандху в автокомментарии к карике 33; см. с. 466 нашего перевода.

28.2. Ключевое слово kaukṛtya обозначает природу или свойство дурного поступка (kukṛta-bhāva). Однако далее в автокомментарии Васубандху разъясняет, что в терминологическом значении kaukṛtya — это явление сознания, опорой или объектом (ālambana) которого и выступает тот или иной дурной поступок. Оно связано с убеждением в ошибочности совершенных ранее действий или сожалением по поводу того, что какие-то благие действия не были совершены, что и обусловливает чувство вины и угрызение совести (vipratisāra). Подробнее см. [SAKV, с. 133], а также определение этого термина в традиции виджнянавады у Асанги [Asm, с. 14].

Интересно отметить, что в тибетском переводе «Энциклопедии Абхидхармы» ключевое слово санскритского оригинала передается как 'gyod pa в значении «беспокойство, тревога».

28.3. В санскритском тексте vimokṣamukha (букв. «дверь, ведущая в освобождение»). В буддийской психотехнической традиции так называется специфи-

ческая практика созерцания, которая подробно рассматривается Васубандху в восьмом разделе «Энциклопедии Абхидхармы» — «Учение о йогическом сосредоточении». См. [АКВ, VIII, 24 — 25, с. 446 — 447]. Согласно комментарию Яшомитры, под пустотой (šūnyatā) в качестве объекта созерцания в данном контексте понимается несуществование «личности» (pudgala) помимо и сверх пяти групп соотнесения. См. [SAKV, с. 133].

28.4. В санскритском тексте ašubhālambana. Здесь, как и в предыдущем случае, Васубандху говорит о психотехнической процедуре, когда целью выступает купирование страстного влечения (lobha) как доминирующего аффекта в психической структуре адепта. Подробно см. [АКВ, VI, 11, с. 338 — 339]. Согласно Яшомитре, «отвратительными» объектами могут служить трупы на различных стадиях разложения. См. [SAKV, с. 133].

28.5. См. [SN, II, 65].

29.1. В санскритском тексте āveṇikam в лексическом значении «особый, индивидуальный, специфический» (ср. [BHSD, с. 108]). В том случае, когда неблагое сознание анализируется в своем элементарном состоянии, т. е. только в связи с неведением, оно называется āveṇika — неблагим обособленным. Подробно об этом типе сознания см. [АКВ, V, 1]. В переводе китайской версии Л. де ла Валле Пуссена: «Независимая мысль есть мысль, связанная с неведением и не связанная с другими страстями — вожделением и прочими» [L'AK, II, с. 167].

29.2. В санскритском тексте dṛṣṭi — [ложные] воззрения или верования. В буддийской доктрине обычно перечисляются пять ложных воззрений: satkāya-dṛṣṭi (ложная вера в реальное существование «личности» или атмана), antagrāha-dṛṣṭi (ложная вера в вечность или уничтожение), mithyā-dṛṣṭi (ложные воззрения как таковые), dṛṣṭi-parāmarša (привязанность к еретическим воззрениям) и šīlavrata-parāmarša (привязанность к культовой практике и ритуалам). Подробно о ложных воззрениях см. [АКВ, V, 12 — 18, с. 286 — 290].

29.3. В санскритском тексте prajñā-višeṣa. Согласно Васубандху, ключевое слово dṛṣṭi может обозначать также мирские истинные воззрения, воззрения тех, кто находится в процессе обучения Дхарме, и воззрения тех, кто более не обучается, т. е. архатов. «Что касается мирских истинных воззрений, то они суть не что иное, как благая загрязненная мудрость, связанная с ментальным познанием». См. [ЭА, I, с. 90]. В своем комментарии Яшомитра отмечает, что специфическая форма мудрости, связанная с предсуждением (saṃtīrikā), представляет собой воззрение (dṛṣṭi). См. [SAKV, с. 134].

29.4. См. комментарий 29.2.

30.1. В санскритском тексте здесь bahirdešakā. Согласно Яшомитре, так называют тех, кто находится за пределами страны, т. е. Кашмира. См. [SAKV, с. 134].

30.2. В санскритском тексте middha. Определение этого ключевого слова приводится в *Абхидхарма-самуччае* Асанги: «Что такое сновидность? — По причине сновидности, связанной с общим торможением, [возникает] самоограничение (abhisamksepa, сужение) сознания, которое может быть благим, неблагим, нейтральным, [наступающим] вовремя или не вовремя, приемлемым или неприемлемым. Его функция состоит в том, чтобы служить психическим основанием

для уклонения от всего, что должно быть сделано» [Asm, с. 10]. Интересно отметить, что определение Асангой сонливости (сновидности) весьма детально комментируется в позднетибетской традиции. Так, Ешей Джам-цан (1713 — 1793) поясняет, что слова «вовремя или не вовремя» могут относиться «ко сну в разное время суток», поэтому необходимо помнить, что дневное время предназначается для неутомимого совершения благих деяний. Слова «приемлемое и неприемлемое» означают, что ночной сон призван усиливать физические возможности организма для совершения благих деяний, однако сон, нарушаемый аффективными сновидениями, неприемлем даже в ночное время. Функция сонливости объясняется как то, «что служит основанием для уклонения от всего, что должно быть сделано», поскольку различаются два аспекта сна: положительный и отрицательный. Отрицательный аспект сна, нарушаемого аффективной окрашенностью, заставляет человека бояться тех положительных задач, которые должны быть решены. Положительный аспект, напротив, мобилизует человека, поскольку он обусловлен глубоким и спокойным сном без каких-либо угнетающих сновидений. См. [Guenther, Kawamura, 1975, с. 99 — 100].

31.1. В санскритском тексте соответственно šāṭhya (хитрость, притворство), mada (самодовольство), māyā (обман, введение в заблуждение). По абхидхармистской классификации явлений сознания эти дхармы относятся к аффектам ограниченной сферы распространения, т. е. они связаны только с неведением. См. [АКВ, II, 27].

31.2. Промежуточная дхьяна (dhyānāntara), согласно Васубандху, характеризуется наличием рефлексии (vicāra) и отсутствием избирательности (vitarka). Поэтому она и представляет собой как бы переходную ступень от первого уровня йогического сосредоточения, 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]. О семантике терминов «избирательность» и «рефлексия» в контексте анализа неизменных состояний сознания см. [ЭА, I, с. 133 и 189 — 191].

31.3. Здесь Васубандху имеет в виду мир Брахмы как один из сегментов буддийского психокосма, рассмотрению которого посвящен третий раздел «Энциклопедии Абхидхармы» — «Учение о мире». Мир Брахмы (brahmaloka) включает в себя ступени, именуемые Сонмищем Брахмы, Жрецами Брахмы и Великими Брахманами. Эти три ступени коррелируют с первой дхьяной, т. е. базовым состоянием йогического сосредоточения мира форм. Подробно см. [ЭА, III, с. 68 — 69], а также [SAKV, с. 135], где Яшомитра перечисляет различные типы сообществ живых существ.

31.4. Эпизод, зафиксированный в палийском каноне, см. [DN, I, 219]. В переводе китайской версии у Л. де ла Валле Пуссена далее: «Заставив Ашваджита покинуть собрание богов, Брахма посоветовал ему возвратиться к Учителю с тем, чтобы тот ответил на заданный вопрос» [L'AK, II, с. 169].

32.1. В тексте карики ahrīragurutā, т. е. в традиции вайбхашики бесстыдство рассматривается как отсутствие уважения и непочтительность по отношению к достойным людям — учителю, наставнику и т. д. Асанга, однако, приводит иное определение. «Что такое бесстыдство? — Это отсутствие стыда перед собой по поводу того, что достойно осуждения. Оно связано со страстным влече-

нием, ненавистью и заблуждением. Его функция — служить поддержкой для всех базовых и вторичных аффектов» [Asm, с. 9]. Основываясь на тибетской версии *Абхидхарма-самуччаи*, Г. Гюнтер дает другой перевод этого фрагмента: «Что такое бесстыдство? — Это отсутствие самоограничения вследствие того, что собственные извращения принимаются в качестве нормы» — и далее как в тексте санскритского оригинала. См. [Guenther, Kawamura, 1975, с. 90].

32.2. Яшомитра отмечает в своем комментарии, что бесстыдство есть не просто отсутствие скромности и самоуважения, но их прямая противоположность, т. е. это такое явление сознания, которое в немалой степени ответственно за дурную импульсивность, неосмотрительность и агрессивность индивида. См. [SAKV, с. 136].

32.3. В тексте карики здесь atrapā как синоним стандартного ключевого слова (термина) anapatrāpya, обозначающего отсутствие чувства приличия или пристойности. По определению Асанги «непристойность есть отсутствие стыда перед другими по поводу того, что достойно осуждения». См. [Asm, с. 9].

32.4. В тексте автокомментария у Васубандху здесь abhayadaršitā, что может быть истолковано как невидение страха (такое толкование подтверждается текстом карики bhayādaršitva) либо как видение отсутствия страха (abhaya). Эта семантическая неопределенность снимается далее в ходе дискуссии с реальным (или гипотетическим) оппонентом, которая включена Васубандху непосредственно в текст автокомментария.

Ключевое слово санскритского оригинала daršana (или, как в тексте карики, daršitva) имеет значение и видения, т. е. ментального усмотрения, и восприятия или ощущения (в том числе и на уровне манаса), поэтому для большей семантической прозрачности abhayadaršitā передается во втором случае как «неощущение страха». Ср. также перевод Л. де ла Валле Пуссена: «Состояние человека, который, пребывая в грехе, не видит последствий, — дхарма, которая порождает это состояние, есть anapatrāpya» [L'AK, II, с. 170].

32.5. Таким образом, возвращение оппонента сводится к тому, что определение неприличия как невидения страха в том, что заслуживает осуждения, является дефектным, так как невидение в одном случае может быть истолковано как загрязненная мудрость, а в другом как неведение. Поскольку и то и другое представляют собой отдельные явления сознания, т. е. дхармы списка вайбхашики, постольку anapatrāpya сводится либо к загрязненной мудрости, т. е. мудрости, подверженной притоку аффектов, либо к неведению.

32.6. В тексте карики prema šraddhā. Другое определение см. у Асанги: «Вера есть глубокая убежденность [сознания] и стремление к тому, что реально, обладает безусловной ценностью и возможно. Ее функция — служить опорой для неослабевающего интереса» [Asm, с. 6].

32.7. Согласно комментарию Яшомитры, здесь имеются в виду остальные явления сознания и дхармы, не связанные с сознанием, не являющиеся ни любовью, ни верой. См. [SAKV, с. 137].

33.1. В автокомментарии к этой карике Васубандху рассматривает два явления сознания, которые ранее были отнесены к категории переменных (aniyata), — vitarka и vicāra. В первом приближении эти ключевые слова (термины) могут быть переданы как обозначающие направленность и содержатель-

ность. При классификации дхарм по группам соотнесения направленность и содержательность включаются в группу формирующих факторов (saṃskāra). Это обстоятельство чрезвычайно важно учитывать для более полного психологического истолкования анализируемых терминов. Будучи по своей сути формирующими факторами, vitarka и vicāra характеризуют диспозиционность сознания, т. е. связывают пласт сознания с пластом бессознательного (см. [ЭА, I, с. 190]). Интересно отметить, что Ф. Щербатской, по-видимому, был первым исследователем, обратившим на это внимание: «Vitarka и vicāra суть подсознательные умственные операции. Vitarka есть "неотчетливый шепот ума" (manojalpa), находящегося в постоянном поиске объекта. На начальной стадии это просто движение воли (cetanā-viśeṣa); при выходе на план сознания оно становится определенной мыслью (prajñā-viśeṣa). Vicāra также есть "неотчетливый шепот ума", но он пытается зафиксировать свой объект. Он имеет те же две стадии и характеризуется утончением более грубой vitarka» [Stcherbatsky, 1923, с. 104 — 105].

Vitarka описывает интенциальный аспект сознания, его избирательность по отношению к своим объектам. В автокомментарии Васубандху определяет vitarka как «грубость» сознания (cittaudārika), поскольку при ее посредстве осуществляется простое, грубое отличение объекта сознания от всего остального. Vitarka как определенная функция сознания служит основой оценочных суждений об объекте и поэтому применительно к чувственному миру непосредственно связана со сферой индивидуальной мотивации.

Vicāra — дхарма, обусловливающая содержательный аспект сознания. Эта функция сознания служит для уяснения целостности объекта и его внутренних свойств. Иными словами, посредством vicāra осуществляется тонкое ментальное оперирование с объектом, и именно поэтому Васубандху называет ее «тонкостью» сознания (sūkṣmatā). Связь содержательности как особого свойства сознания со сферой индивидуальной мотивации весьма опосредованна, и поэтому суждения, возникающие на базе этого ментального свойства, не носят оценочного характера. Подробно см. [ЭА, I, с. 189 — 191], а также [Guenther, 1957, с. 74 — 77].

С точки зрения психологии сознания vitarka может быть истолкована как свойство избирания объекта, более точно — направленность на объект, а vicāra — как последующая рефлексия, связанная с фиксацией сознания на объекте, т. е. содержательность.

33.2. Согласно Л. де ла Валле Пуссену, эта точка зрения приводится в *Вибхаше*, сводном комментарии к трактатам канонической Абхидхармы. См. [L'AK, II, с. 173, примеч 2.].

33.3. В санскритском тексте bhavāgra (букв. «высшая точка бытия, предел существования»). См. [BHSD, с. 407]. В буддийской психотехнической традиции так называется последняя ступень йогического сосредоточения мира неформ — «вершина опыта», которая характеризуется полным прекращением развертывания сознания. См. [ЭА, I, с. 67; ЭА, III, с. 80 — 81].

33.4. Об отождествлении палийских источников см. [L'AK, II, с. 174, примеч. 3]. Согласно Яшомитре, утверждение, что избирательность и рефлексия суть формирующие факторы речи, принадлежит саутрантикам, которые рассмат-

ривают эти две дхармы как основные побудители говорения (vāksamutthāpaka). См. [SAKV, с. 139].

33.5. В санскритском тексте mṛdvadhimātratā. В переводе китайской версии Л. де ла Валле Пуссен ссылается здесь на точку зрения строгого вайбхашика Сангхабхадры, который утверждает, что дхармы избирательности и рефлексии связаны с каждым состоянием сознания, однако они никогда не проявляются одновременно. Сознание и явления сознания (caitasika) называются грубыми (и соответственно слабыми), когда дхарма избирательности, присутствующая в каждый момент развертывания сознания, начинает активно функционировать. См. [L'AK, II, с. 175, примеч 1].

33.6. Об этом см. [AKB, VIII, 7, с. 437]: «Первая (букв. "первоначальная") дхьяна, когда она чистая, т. е. не подвержена притоку аффектов, включает пять компонентов: избирательность, рефлексию, радость, блаженство и концентрацию сознания в одной точке (cittaikāgratā)».

33.7. Ключевое слово санскритского оригинала māna передает различные оттенки спектра значений от самомнения/тщеславия до высокомерия/надменности. Интересно отметить, что в традиции виджнянавады māna в значении самомнения классифицируется среди фундаментальных аффектов, тогда как Васубандху относит его к числу переменных явлений сознания (aniyata). По определению Асанги, самомнение есть ментальное самоупоение, опирающееся на идею Я, и функция его состоит в том, чтобы служить опорой неуважения и страдания. См. [Asm, с. 7]. В тибетской комментаторской традиции термин māna передается как ṅa rgyal с оттенком значения высокомерие/надменность. Подробно см. [Guenther, Kawamura, 1975, с. 68 — 72].

33.8. В санскритском тексте mada в исходном значении опьянение, отсюда — выводимые значения: самоопьянение, гордость, самонадеянность, самодовольство. По определению Асанги, «самодовольство есть радость и восторг по поводу здоровья, молодости, перспектив долголетия и прочих хрупких и преходящих преимуществ. Оно связано со страстью и влечением, его функция — обеспечение основы для всех базовых и вторичных аффектов». См. [Asm, с. 9].

33.9. В санскритском оригинале здесь pravacana как общее обозначение соответствующих групп или типов священных текстов, которых по одной традиции насчитывается 9, а по другой — 12. См. [BHSD, с. 384]. В тибетской версии «Энциклопедии Абхидхармы» последнее предложение, начинающееся со слова gsuṅs rab (санскр. pravacana), отнесено непосредственно к автокомментарию к карике 34.

34.1. В тексте карики ekārtham, что может быть истолковано как «имеющее одно и то же значение» или «имеющее в виду один и тот же объект». Согласно комментарию Яшомитры, «то, что есть сознание (citta), есть то же самое, что разум (manas), и то же самое, что восприятие (vijñāna). Таким образом, ekārtham означает то, у чего один смысл (artha)». См. [SAKV, с. 141].

34.2. В санскритском тексте cinotīti cittam от глагола ci — накапливать, аккумулировать. Как поясняет Яшомитра, сознание называется так потому, что оно аккумулирует в себе благое и неблагое. См. [SAKV, с. 141]. В тибетской версии, однако, 'byed pas — вследствие различения.

34.3. В санскритском тексте manuta iti manaḥ от глагола man — мыслить, постигать. Васубандху дает определение этого термина в первом разделе

«Энциклопедии Абхидхармы»: «Любой из шести видов сознания, переставший существовать в непосредственно предшествующий момент, получает название манас (разум)» [ЭА, I, с. 60]. В функциональном отношении манас ответствен за координацию данных органов чувств и апостериорных ментальных структур.

34.4. В санскритском тексте vijānātīti vijñānam, т. е. восприятие есть распознавание объекта (ālambana) как того, что пред-стоит сознанию. См. [SAKV, с. 141]. Близкое по смыслу определение приводится и в *Панчаскандха-пракаране*: «Что такое восприятие? Это отчетливое осознавание того, что выступает объектом сознания» [PSP, с. 381]. В буддийской психологии восприятие как синоним сознания есть «схватывание» актуальной данности объекта (vastu-mātra), его чистой наличности. Подробнее см. [SAKV, с. 38]. Как отмечает Асанга, при анализе восприятия различаются шесть его модальностей: зрительная, слуховая, обонятельная, вкусовая, осязательная и концептуализирующая (manovijñāna); функция последней и реализуется посредством манаса. См. [Asm, с. 12].

34.5. В санскритском тексте citaṃ šubhāšubhairdhātubhiḥ; таким образом, ключевое слово (термин) citta этимологически возводится к форме причастия прошедшего времени совершенного вида cita в лексическом значении — переполненный, заряженный, снаряженный. В комментарии Яшомитры, однако, этот фрагмент текста «Энциклопедии Абхидхармы» воспроизводится как citraṃ šubhāšubhair... что подтверждает толкование, приводимое в китайской версии Сюань Цзана: «Сознание называется citta потому, что оно расцвечено (citraṃ) хорошими и плохими элементами». См. [SAKV, с. 141; L'AK, II, с. 177].

34.6. В санскритском тексте sāšraya. Общей опорой сознания и явлений сознания выступают шесть внутренних источников сознания (āyatana): органы зрения, слуха, вкуса, обоняния, осязания и мышления, т. е. манас. Ср. [ЭА, I, с. 63]: «Согласно определению, источники сознания суть то, что вызывает появление дхарм сознания и психики и их развертывание».

34.7. В санскритском тексте viṣayagrahaṇāt. Здесь ключевое слово viṣaya выступает в своем общелексическом значении сферы деятельности органов чувств. Ср. также определение семи классов сознания, «имеющих объект» (sālambanam): «зрительное, слуховое, вкусовое, обонятельное, осязательное восприятия, ментальное восприятие и манас; эти семь классов сознания называются "обладающие объектом", поскольку они схватывают [соответствующие] объекты» [АКВ, I, 34, с. 23]. Яшомитра отмечает в комментарии, что сознание и явления сознания никогда не возникают без объекта [SAKV, с. 141], т. е. в системе вайбхашики сознание есть сознавание «чего-то». Подробно о структуре сознания в буддийской философии см. [Guenther, 1972, с. 90 — 93].

34.8. В санскритском тексте sākārāḥ, условный перевод — обладающие формой или имеющие форму. Предметная область значения ключевого слова (термина) ākāra (тиб. rnam pa) может быть определена на основании комментария Яшомитры: «Восприятие схватывает, т. е. распознает, реальный объект (vastu) как синее или желтое и т. д. Чувствительность (vedanā) ощущает его как приятное, неприятное, нейтральное; концептуализация (saṃjñā) обеспечивает выделение его сущностных свойств и т. д. ...Или, говоря иначе, сознание схватывает объект в общей форме (sāmānya-rūpeṇa) как нечто воспринимаемое; яв-

ления сознания воспринимают этот же самый объект в его специфических аспектах: чувствительность — в форме того, что может быть испытано как приятное и т. д., концептуализация — в форме того, что может быть проанализировано, и т. д.». См. [SAKV, с. 142]. В этом контексте ключевое слово ākāra может быть истолковано как некая область референции, содержания сознания, соотнесенные с реальным объектом.

34.9. Яшомитра поясняет, что сознание и явления сознания связаны между собой в тождественном отношении (samatā), поскольку они имеют одну и ту же «опору», т. е. орган чувства, объект, форму, ограниченную областью референции, синхронны во времени и в каждый данный момент в соединении участвует лишь по одной сущности (dravya), т. е. дхарма сознания, чувствительности, концептуализации, мотивации и т. д. См. [SAKV, с. 142]. Интересно отметить, что в этом контексте ключевое слово dravya (в обычном значении сущности или субстанции) выступает синонимом дхармы как реального качественно определенного состояния. Падманабх Джайни, издатель сохранившихся на санскрите разделов *Абхидхарма-дипы* и комментария к ней, полагает, что учение брахманистской религиозно-философской системы вайшешика о семи референтах (padārtha) оказало заметное влияние на формулирование теории субстанциальных атомов и анализ категории «имя-форма» (т. е. психическое и физическое) в ортодоксальной вайбхашике. В частности, он подчеркивает, что в палийских суттах и даже в абхидхарме термин dravya практически не встречается. В школе вайбхашики, однако, он почти заменяет буддийский термин «дхарма». Здесь все реальные дхармы получают название dravya. См. [ADV, с. 89 — 90].

34.10. Согласно абхидхармистской теории психического потока, каждое мгновенное состояние сознания комбинируется с такими же мгновенными единичными явлениями сознания. Как отмечает Яшомитра, «подобно тому как [в каждое мгновение] возникает только одна дхарма сознания, но не две или три, точно так же [в каждое мгновение] возникает одна дхарма чувствительности, концептуализации, мотивации и т. д., но не две или три» [SAKV, с. 142]. См. также [Guenther, 1972, с. 40].

35.1. Начиная с этой карики, Васубандху переходит к рассмотрению дхарм, не связанных с сознанием (cittaviprayukta). По абхидхармистской классификации все дхармы этого вида включены в группу формирующих факторов, или санскар (см. [ЭА, I, с. 162 — 163]). Дхармы, не связанные с сознанием, — это очень широкий класс психических диспозиций, характеризующих психику индивида в аспекте стабильности ее проявлений (prāpti-aprāpti), предуготовленность к определенным видам йогического сосредоточения (asaṃjñika, asaṃjñīsamāpatti и nirodhasamāpatti), установку на генерализацию (sabhāgatā) и осмысленную вербализацию опыта (nāmākāya, padakāya и vyanjañakāya), жизненное чувство как установку на психофизическую целостность (jīvita) и четыре тотальные психофизические диспозиции-характиристики: возникновение, длительность, разрушение и непостоянство (jāti, sthiti, jara, anityatā).

36.1. В тексте карики prāptirlābhaḥ samanvayaḥ. Яшомитра подробно анализирует смысловые оттенки этих ключевых слов, отмечая, что термин prāpti обозначает общее понятие, а два других представляют его конкретные спецификации (viśeṣa-saṃjñā). См. [SAKV, с. 143]. Таким образом, в абхидхармистской

номенклатуре prāpti есть обретение (lābha) того, что прежде отсутствовало или было утрачено, и обладание им (samanvaya). См. также [Conze, 1962, с. 139 — 141]. Согласно вайбхашикам, термин prāpti обозначает некоторый реально существующий фактор (dravya), который обусловливает большую или меньшую длительность конкретного набора дхарм, условно именуемой в буддийской философии «индивид» (pudgala).

36.2. В тексте карики svasaṃtāna, т. е. относящиеся к собственному потоку психофизических состояний данного конкретного индивида. О лексических значениях ключевого слова saṃtāna см. [BHSD, с. 555], где Ф. Эджертон отмечает также ряд контекстов употребления синонима saṃtati в значении ментальной предрасположенности.

36.3. *Nirodha*, прекращение потока причинно-обусловленных дхарм — феноменального существования, определяется Васубандху в первом разделе «Энциклопедии Абхидхармы» при анализе абсолютных, т. е. причинно-необусловленных дхарм (asaṃskṛta). См. [ЭА, I, с. 47 — 48]. Разобщение, или разъединение (visaṃyoga), с причинно-обусловленными дхармами, подверженными притоку аффективности, есть прекращение (nirodha) их существования, устранение их из данного набора, структурирующего индивидуальную психофизическую целостность (saṃtāna). Это разъединение представляет собой отдельную дхарму, прекращающую воздействие эмпирической причинности и не подверженную действию закона причинно-зависимого возникновения. См. также [AKB, II, 57].

36.4. *Apratisaṃkhyānirodha*. Определение этой абсолютной дхармы Васубандху приводит в первом разделе «Энциклопедии Абхидхармы»: «Другое прекращение [потока феноменального существования], отличное от разобщения [с аффективными дхармами] и представляющее абсолютное препятствие для проявления еще не возникших (то есть будущих) дхарм, есть прекращение, независимое от знания. Оно достигается не с помощью постижения [Благородных истин].

— Чем же в таком случае [оно достигается]?

— [Оно возникает] из-за неполноты условий. Так, когда орган зрения и манас сосредоточены на одном объекте, то все остальные цвета-формы, звуки, запахи, вкусы и осязаемое, которые переходят [из настоящего] в прошлое, не могут вновь стать объектами пяти видов чувственного восприятия, ибо оно не "схватывает" прошлые объекты. Таким образом и достигается прекращение [потока сознания] независимо от знания, поскольку условия [развертывания потока сознания] неполны» [AKB, I, 6, с. 4].

36.5. Л. де ла Валле Пуссен отождествляет эту Абхидхарму с *Джнянапрастхана-шастрой* (19,9). См. [L'AK, II, с. 180].

36.6. *Те, кто опутан всеми цепями (sakalabandha)*; в буддийской персонологии так называются те адепты, которые еще не обрели посредством практикования «мирского» (laukika) пути способности устранения одной из девяти категорий аффектов, присущих чувственному миру. «Тот, кто находится в начальном моменте [Пути] (ādikṣaṇastha)» — в первый момент «принятия дхармического факта страдания» [AKB, VI, 77] еще существуют все аффекты, которые должны быть устранены посредством Истины пути [AKB, I, 4]. См. [L'AK, II, с. 180, примеч. 2].

36.7. *Pratisaṃkhyānirodha*; по определению Васубандху, «постижение истины страдания и других благородных истин есть знание, отличительная черта [чистой] мудрости, а достигаемое с его помощью прекращение [потока дхарм называется] "прекращение посредством знания"» [ЭА, I, с. 47].

36.8. Далее автокомментарий Васубандху строится в форме дискуссии между вайбхашиками, признающими онтологический статус дхармы «обладание» (dravyasat), и саутрантиками, для которых prāpti (как и ряд других дхарм в системе вайбхашиков) представляет собой лишь единицу описания (prajñapti).

36.9. Эту сутру Л. де ла Валле Пуссен отождествляет с *Мадхьяма-агамой* 49,16 китайской версии *Сутра-питаки*. См. [L'AK, II, с. 181].

Десять дхарм «тех, кому более нечему учиться», т. е. архатов, — это восьмеричный Благородный путь, а также истинное освобождение (samyagvimukti) и истинное знание (samyagjñāna). Согласно комментарию Яшомитры, пять аффективных компонентов — это страстное влечение, присущее миру форм (rūpāraga), страстное влечение, присущее миру не-форм (arūparāga), легкомыслие (auddhatya), гордыня и неведение. См. [SAKV, с. 145].

36.10. О Чакравартине подробно см. [ЭА, III, с. 189 — 193]. Семь сокровищ Чакравартина; чакра как символ царской власти, слон, лошадь, драгоценность, жена, казначей и министр, в чем нетрудно усмотреть перечисление социальных ценностей, которые нельзя интерпретировать иначе как фундамент традиционного индийского общества. См. [Островская, Рудой, 1993, с. 18].

36.11. Метафора «прокаленное на огне семя» (dagdhabīja) часто встречается также и в трактатах брахманистских религиозно-философских систем (даршан). Так, в комментарии Вьясы к *Йога-сутрам* Патанджали (II,26) говорится: «Когда ложное знание, [сведенное] к состоянию прокаленного на огне семени, более не способно прорастать вновь, тогда поток различающих содержаний сознания, принадлежащих саттве, которая стряхнула с себя раджас аффектов и пребывает в состоянии высшей ясности и в осознании высшего господства, становится незамутненным. Это различающее постижение, будучи неколебимым, и есть средство избавления. Благодаря ему ложное знание приходит в состояние прокаленного на огне семени, то есть оно не способно более плодоносить» [КЙ, с. 134].

36.12. В санскритском тексте āśraya в лексическом значении «тело» [BHSD, с. 110]. См. также комментарий 5.1.

36.13. В санскритском тексте соответственно ayatnabhāvinaḥ, т. е. благие дхармы, возникшие не вследствие усилия, и yatnabhāvinaḥ — дхармы, возникшие вследствие усилия. Дхармы первого вида получают название врожденных (uttpatipratilambhikā — обретенные в результате соответствующей формы рождения), дхармы второго вида могут быть обретены только в результате усилия или практики (prāyogikā): слушания Учения, размышления, сосредоточения и т. д. Подробнее см. [AKB, II, 71].

36.14. Об отсеченных корнях благого (kušalamūlasamucchinna) см. [AKB, IV, 79]. Корнями благого в абхидхармистской психологии называются три состояния сознания, характеризующиеся отсутствием влечения (alobha), ненависти (adveṣa) и тупости (amoha).

36.15. Согласно Яшомитре, такова концепция саутрантиков, отрицающих реальное (dravya) существование дхармы «обладание», как и других дхарм, отно-

сящихся к классу факторов, не связанных с сознанием (cittaviprayukta). При этом саутрантики ссылаются на два обстоятельства: во-первых, сами дхармы этого класса не обладают «своебытием» (svabhāva), а следовательно, и собственной сущностью, и во-вторых, они не упоминаются в *Сутра-питаке*. См. [ADV, с. 95]. Стремясь избежать субстанциалистских импликаций, саутрантики вводят дополнительные понятия «семени» (bīja) и происхождения (gotra), оказавшие позднее сильнейшее влияние на формирование теоретических воззрений махаяны. См. [Conze, 1962, с. 139 — 142].

36.16. Об «имени-и-форме» (nāmarūpa) см. [AKB, III, 30]. В данном контексте имеются в виду пять групп соотнесения (pañcaskandha) как то, что в обыденном словоупотреблении называется «индивидуум» (pudgala).

36.17. В санскритском тексте santatipariṇāmaviśeṣa. Подробно абхидхармистская теория развития/изменения (pariṇāma) рассматривается в [AKB, V, 24 — 26], где Васубандху воспроизводит дискуссию по поводу изменения формы существования (bhava), отличительного свойства (lakṣaṇa) или актуального состояния (avasthā). Перевод тибетской версии этого фрагмента приводится в [Stcherbatsky, 1923, с. 76 — 91]; ср. также [КЙ, с. 151 — 155].

36.18. Далее в переводе китайской версии: «Viśeṣa, или кульминационный предел этой эволюции, есть момент непрерывной последовательности, который обладает способностью вызывать немедленный результат». См. [L'AK, II, с. 185].

36.19. В санскритском тексте siddhānta. Как отмечает Л. де ла Валле Пуссен, *то же самое приводится в тибетской версии и у Парамартхи*. В переводе Сюань Цзана здесь: «Два пути (т. е. учение вайбхашиков и учение саутрантиков) одинаково пригодны. — Почему это так? — Первый не противоречит разуму, а второй — это наша система». См. [L'AK, II, с. 186, примеч. 1].

37.1. Согласно толкованию Яшомитры, «обладание (prāpti) прошедшими дхармами может быть прошлым, т. е. тем, что возникло и исчезло: оно было либо предшествующим (agraja), либо последующим (paścātkālaja), либо синхронным (sahaja) относительно соответствующих дхарм. Оно может быть будущим, т. е. тем, что еще не возникло: в этом случае оно будет последующим по отношению к этим дхармам. Оно может быть настоящим, т. е. возникшим, но еще не исчезнувшим: в этом случае оно синхронно с этими дхармами...» См. [SAKV, с. 150].

37.2. В тексте карики здесь anāptānām, что объясняется Яшомитрой как обретаемое вне трех сфер существования (a-dhātv-āptānām). Дхармы, не относящиеся ни к одной из сфер существования, — это чистые дхармы (anāsrava), т. е. дхармы без притока аффектов. См. [SAKV, с. 151]. К числу дхарм без притока аффектов относятся три абсолютные, т. е. причинно-необусловленные дхармы — акаша и два прекращения, а также дхарма причинно-обусловленная — Истина пути. См. [ЭА, I, с. 47].

37.3. В санскритском тексте naivašaikṣānāšaikṣā, т. е. «тот, кто не является ни обучающимся (т. е. находящимся на одной из первых семи ступеней буддийской религиозной практики), ни необучающимся (т. е. архатом, находящимся на *последней, восьмой ступени религиозной практики)*». См. [BHSD, с. 313, 532].

38.1. Эти категории дхарм достаточно подробно рассматриваются и в махаянской абхидхармистской традиции. Прежде чем перейти к анализу дхарм тех,

кто не является ни обучающимся, ни необучающимся, Асанга отмечает, что дхармы первого типа исследуются для того, чтобы устранить привязанность к Я, или атману, ориентированному на поиски освобождения (mokṣasaṃprayuktātman), тогда как исследование дхарм второго типа имеет целью устранение привязанности к освобожденному атману (muktātman). И далее Асанга продолжает: «Что такое то, что не является ни обучением, ни необучением? — Это следует понимать как то, что бывает благим, неблагим и нейтральным (кармически неопределенным) для обычного человека (pṛthagjna), нейтральным, но эмоционально окрашенным (kliṣṭāvyakṛta) для обучающегося (šaikṣa), и нейтральным для необучающегося, т. е. архата (ašaikṣa), а также как причинно-необусловленное (asaṃskṛta)... То, что не является ни обучением, ни необучением, исследуется с целью устранения привязанности к неосвобожденному атману (amuktātman)». См. [Asm, с. 25 — 26].

38.2. Согласно толкованию Яшомитры, обладание дхармами, подверженными притоку аффектов (sāsrava), характерно для обычного человека (pṛthagjna), т. е. «неблагородного» (anāryа). См. [SAKV, с. 151].

38.3. В санскритском тексте daršanabhāvanāheya; подробнее см. [AKV, II, 13] и комментарий, а также [ЭА, I, с. 88 — 89].

38.4. Яшомитра поясняет, что здесь имеется в виду обретение/обладание (prāpti), реализуемое посредством мирского пути. См. [SAKV, с. 152].

38.5. В санскритском тексте durbalatvat, что объясняется в комментарии как anabhisaṃskāravattva, т. е. обладание дхармами незагрязненными-неопределенными не является следствием соответствующего усилия. См. [SAKV, с. 152].

38.6. В тексте карики abhijñā (букв. «высшее знание»). В буддийской психотехнической традиции так называются сверхнормальные способности, обретаемые вследствие концентрации сознания (samādhi). Различаются два вида таких способностей: мирские (laukika) и сверхмирские (lokottara). К первому виду относятся так называемые магические способности (ṛddhi), подробно рассматриваемые в *Висуддхимагге* (см. [VM, XII, с. 318 — 327]): порождение фантомов, репликация и мультилокация, способность принимать другие образы и т. п., а также способность божественного слуха (divyašrotra) и зрения (divyacakṣu), чтение чужих мыслей и передача мыслей на расстоянии и память о прежних формах существования. Ко второму виду способностей относится инсайт, или интуитивное знание того, что все аффекты устранены в их потенции; такое знание ведет к полному успокоению (šamatha) и проникновению в подлинную реальность (vipašyanā); подробно см. [EB, fasc. A-Aca, с. 97 — 102].

38.7. В санскритском тексте nirmāṇacittaṃ; подробно см. [ЭА, III, с. 168 — 169].

38.8. В качестве примера обладания дхармами профессионального умения (šailpasthānika) Яшомитра приводит небесного ремесленника Вишвакармана. См. [SAKV, с. 152].

39.1. В санскритском тексте vijñaptirūpa, т. е. телесные и речевые акты (действия). Согласно Яшомитре, здесь имеется в виду загрязненная материя чувственного мира и «проявленная» материя первой ступени йогического сосредоточения. См. [SAKV, с. 152]. В автокомментарии к карике 11 раздела «Учение о классах элементов» говорилось, что проявленное действие или определенные виды йогического сосредоточения выступают обусловливающим факто-

ром своих материальных аналогов, которые именуются avijñapti (неинформативное). Эти материальные аналоги опираются на свою собственную тетраду великих элементов и в силу этого не тождественны в материальном аспекте факторам, обусловившим их возникновение. См. [ЭА, I, с. 157].

39.2. «Необладание аффектами определяется как незагрязненное (беспрепятственное — anivṛta), поскольку при этом допущении оно будет отсутствовать у того, кто свободен от страстей; кроме того, оно не может быть благим, поскольку оно будет отсутствовать у индивида, у которого отсечены корни благого» [L'AK, II, с. 190, примеч. 3], а также [SAKV, с. 152].

39.3. В санскритском тексте следует исправить: nāstyaprāptiḥ.

40.1. Для прояснения контекста в квадратных скобках приводится реконструкция смысла этой части комментария Яшомитры. См. [SAKV, с. 153].

40.2. В санскритском тексте pṛthagjanatva, т. е. родовая характеристика «обычный человек». Согласно китайской версии Сюань Цзана, последующее определение приводится в «фундаментальной» шастре (mūlaśāstre), т. е. в *Джнянапрастхане*. О персонологическом типе «обычный человек» см. [ЭА, I, с. 89 — 90].

40.3. В санскритском тексте śrāvakapratyekabuddhagotra. В обычном лексическом значении gotra — род, семья. Как технический термин «готра» обозначает религиозную группу или сообщество, объединяющее последователей соответствующей ориентации. В абхидхармистской традиции упоминаются три готры: шраваков, пратьекабудд и татхагат (см. [AKB, VI, 23, с. 348]). Последняя готра называется также buddhagotra. В махаянских источниках перечисляются еще две готры: aniyata и agotra (букв. «неопределенная готра» и «не-готра»). К неопределенной готре принадлежат адепты, которые в зависимости от обстоятельств могут склоняться к любому из трех путей, или колесниц (yāna), Учения. К «не-готре», по-видимому, относятся все, кто не принадлежит к буддийской общине. См. [BHSD, с. 216].

40.4. В санскритском тексте dharmajñānakṣānti, т. е. принятие реальности таковой, как она есть. При таком принятии (kṣānti) обнаруживается, что непосредственное знание через личный опыт делает адепта свободным. Васубандху отмечает, что хотя это принятие и не является знанием как таковым, т. е. чистым знанием (jñāna), оно рассеивает все сомнения, так как по сути своей оно свободно от какого бы то ни было влияния аффектов на процесс исследования (santīraṇa) природы реальности. См. [AKB, VII, 1, с. 391]. «Принятие дхармического факта страдания», обретаемое вследствие длительной практики йогического сосредоточения и созерцания, относится к беспрепятственному пути (ānantaryamārga), на котором адепт и становится «благородным» (ārya), т. е. получает первый плод своих духовных устремлений — плод «вступления в поток».

40.5. Согласно абхидхармистской концепции пути ви́дения Благородных истин (darśanamārga) и пути созерцания (bhāvanāmārga), насчитывается восемь аспектов принятия (kṣānti) и восемь аспектов дхармического знания (dharmajñāna), т. е. шестнадцать аспектов четырех Благородных истин. Из них пятнадцать аспектов относятся к пути ви́дения, и только последний, шестнадцатый аспект, реализуемый в момент «последующего знания» (anvayajñāna), относится к пути культивирования увиденного, т. е. к пути созерцания. См. [AKB, VI, 28,

с. 351 — 352]. Тогда как первые пятнадцать аспектов представляют собой более или менее изолированные явления, хотя и взаимодействующие между собой таким образом, что каждое предшествующее явление сменяется последующим и отличается от него, последний — шестнадцатый — аспект может лишь воспроизводить самого себя и поэтому представляет непрерывный поток однородных состояний. См. [Guenther, 1957, с. 338 — 339].

40.6. Как поясняет Яшомитра, это происходит в том случае, когда обычный человек оставляет чувственный мир и переходит на первую или последующие ступени мира форм, т. е. погружается в состояние йогического сосредоточения. При этом, однако, он не становится благородным (āryа), так как свойство быть обычным человеком не устраняется таким способом. См. [SAKV, с. 155].

41.1. В тексте карики sabhāgatā sattvasāmyāṃ. Ключевое слово sabhaga в значении причастности, близком к этимологическому, было введено Васубандху в первом разделе «Энциклопедии Абхидхармы» (1.39, с. 27): «[Класс], именуемый дхармическим, — сопричастный. Объект, непреложно выступающий объектом-для-сознания, называется сопричастным (sabhāga), если таковое сознание возникло или должно с неизбежностью возникнуть. Точно так же не существует такого класса дхармических элементов (dharmadhātu), который еще не стал или не мог бы стать объектом безграничного ментального сознания (manovijñāna)» [ЭА, I, с. 86]. В данном контексте ключевое слово (термин) sabhāga употребляется в специальном значении причастности к действию, т. е. функционирования или активности. Весьма показательно, что это значение передается тибетской калькой (bsten pa daṅ bcas) в отличие от чисто семантических китайских переводов, которые схватывают лишь обычное и наиболее распространенное в абхидхармистских текстах значение термина sabhāga — «однородное» и выводимое из него значение — «общее». В этом втором смысле sabhāga, включенное в список факторов, не связанных с сознанием (citta-viprayukta), соответствует sāmānya, одной из семи категорий брахманистской религиозно-философской системы вайшешика; подробнее см. [ADV, с. 95 — 98].

41.2. В санскритском тексте nikāyasabhāga. В переводе китайской версии Сюань Цзана: «Шастра (*Джнянапрастхана* и др.) обозначает эту сущность именем nikāyasabhāga: автор использует термин sabhāgatā для сохранения метрического размера». См. [L'AK, II, с. 196].

41.3. В санскритском тексте соответственно abhinnā bhinnā ca. Мы уже отмечали определенное сходство интерпретации категории «общее» в системах вайбхашики и брахманистской вайшешики. В поздней синкретической ньяя-вайшешике числовой список референта sāmānya (общее) также включает два класса общего: высшее общее (parā), под которое подводится понятие существования (sattā), и невысшее (aparā), включающее универсалии меньшей степени общности. Согласно Нилакантхе, невысшее общее определяется по относительной степени обнаруживаемости той либо иной родовой характеристики: субстанциальность распределена во всех субстанциях, но горшечность — только в таком объекте, как горшок; подробно см. [Аннамбхатта, с. 53 — 57].

41.4. Такой тип сходства, в отличие от «сходства живых существ» (sattvasabhāgatā), получает название dharmasabhāgatā. — См. комментарий Яшомитры [SAKV, с. 157].

41.5. Здесь и далее Васубандху воспроизводит дискуссию между вайбхашиками, признающими онтологический статус дхармы «общее», и саутрантиками, для которых общее есть лишь категория интерпретации (prajñapti).

41.6. Фрагмент этой сутры Яшомитра цитирует в своем комментарии. См. [SAKV, с. 159]. Л. де ла Валле Пуссен отождествляет сутру по китайской версии *Мадхьяма-агамы* (24.3), приводя соответствующие контексты из *Дашабхумика-сутры* и *Дивья-аваданы*. См. [L'AK, II. с. 198, примеч. 1].

41.7. В переводе Сюань Цзана: «Ваша точка зрения не может быть принята, поскольку она противоречит нашей системе». См. [L'AK, II, с. 198, примеч. 2].

41.8. В санскритском тексте asaṃjñiṣu, т. е. у тех, кто не обладает сознанием, т. е. пребывает в бессознательном состоянии (см. также [BHSD, с. 83]). В буддийской космологии к классу бессознательных существ (asaṃjñi-sattva) относятся боги сферы Великого (или Всевозрастающего) плода (bṛhatphala), что соответствует третьей ступени четвертого состояния йогического сосредоточения. См. [ЭА, III. с. 69], а также с. 80, где Васубандху проводит тонкое различие между бессознательностью как таковой (āsaṃjñika) и бессознательным сосредоточением (āsaṃjñi-samāpatti): «Что касается четвертой ступени йогического сосредоточения, то живые существа стремятся оставить его: обычные люди желают войти в бессознательное состояние, а благородные — в чистое местопребывание». О чистом местопребывании (šuddhāvāsa) см. [ЭА, III, с. 69].

41.9. В тексте карики здесь vipāka (букв. «созревание», см. также комментарий 10.22). Согласно абхидхармистской концепции, термин «созревание» обозначает как процесс, так и его конечный результат, т. е. плод. Поэтому в обеих китайских версиях «Энциклопедии Абхидхармы» этот термин передается либо посредством кальки с санскрита (у Сюань Цзана), либо в смысловом переводе «рожденное воздаянием плодов» (у Парамартхи). См. [ЭА, I, с. 136].

41.10. В тексте карики te bṛhatphalāḥ. — См. комментарий 41.8.

41.11. В санскритском тексте dhyānāntarikā. Согласно Яшомитре: «Подобно богам класса жрецов Брахмы (Brahma-purohitā), часть из которых, относящаяся к группе Великих Брахманов, пребывает в промежуточной дхьяне». [SAKV, с. 159]. См. также [ЭА, III, с. 69].

41.12. «Смерть — это состояние умирания; рождение — новое возникновение. И то и другое происходит при состоянии чувствования, [именуемом] ни-неприятное — ни-приятное, поскольку это состояние очень слабо проявляется в отличие от двух других, обладающих отчетливостью [проявления]» [ЭА, III, с.148].

41.13. В третьем разделе «Энциклопедии Абхидхармы» — «Учение о мире» Васубандху говорит: «Когда среди обитателей [этих континентов] (имеются в виду континенты Пурвавидеха и Годания. — *Пер.*) не остается ни одного живого существа, тогда ввиду исчезновения человеческой формы существования исчезает соответственно и этот мир. Однако обитатели Уттаракуру после смерти рождаются среди богов чувственных сфер, поскольку они не обладают отрешенностью». См. [ЭА, III, с. 181].

41.14. В переводе китайской версии Сюань Цзана Л. де ла Валле Пуссен приводит фрагмент из канонического трактата Пракаранапада, в котором различаются эти два вида йогического сосредоточения: «Бессознательное сосредоточе-

ние (asaṃjñisamāpatti) есть остановка сознания и ментальных явлений, которой предшествует представление об освобождении (niḥsaraṇa) и которая достигается человеком, освободившимся от страстей сферы Целостного блаженства (śubhakṛtsna), но не более высоких сфер. Сосредоточение остановки [деятельности сознания] (nirodhasamāpatti) есть остановка сознания и ментальных явлений, которой предшествует представление о спокойствии и которая достигается человеком, освободившимся от страстей сферы ничто (ākiñcanyāyatana)». См. [L'AK, II, с. 200, примеч. 2].

42.1. Асанга уточняет, что при бессознательном сосредоточении достигается остановка всех состояний и явлений сознания, которые лишены внутренней стабильности (asthāvara). См. [Asm, с. 10]. Далее воспроизводится определение, приведенное в *Пракаранападе*.

42.2. *Последняя дхьяна*, т. е. четвертая ступень йогического сосредоточения, характеризуется сконцентрированностью сознания в одной точке (ekāgratā), вследствие чего и достигается прекращение его развертывания. Ср. определение Патанджали cittavṛttinirodha [КЙ, с. 207].

42.3. В тексте карики здесь niḥsṛtīcchayā. Далее в автокомментарии Васубандху разъясняет первое ключевое слово как niḥsaraṇa, т. е. «спасение, или выход из круговорота бытия». См. также [ЭА, I, с. 49]: «Выход есть освобождение [от круговорота бытия, т. е.] нирвана всего причинно-обусловленного. Поскольку дхармы имеют такую возможность, [они называются] имеющие выход».

42.4. См. также определение Асанги: «— Что такое неопределенное (кармически нейтральное — avyākṛta) при обретении нового рождения (upapattilābha)? — Это плод созревания (vipāka), то есть результат неблагой или благой, но связанной с притоком аффектов (sāsrava) [деятельности]» [Asm, с. 38].

42.5. См. автокомментарий Васубандху к предыдущей карике, с. 479.

42.6. В санскритском тексте upapadyavedanīya, т. е. «то, что должно стать содержанием опыта предстоящего рождения».

42.7. В санскритском тексте niyāma в лексическом значении установленной нормы или правила (см. также [BHSD, с. 298]). Согласно Васубандху, конечная необходимость (niyāma) в данном случае есть безусловность обретения абсолютного блага (samyaktva). «Принятие (kṣānti) дхармического факта страдания есть вхождение в состояние конечной необходимости, ибо оно есть не что иное, как безусловное обретение истинного блага. — Что такое "истинное благо" (samyaktva)? — Сутра говорит, что это — нирвана» [AKB, VI, 26, с. 350]. Яшомитра поясняет, что вхождение в состояние конечной необходимости (niyāma) может означать прекращение потока сознания, достигаемое не посредством знания (apratisaṃkhyānirodha), или гарантию от обретения неблагих форм рождения, или состояние бессознательности, а также невозможность рождения среди богов сферы Великих Брахманов и т. д. См. [SAKV, с. 160].

42.8. Китайская версия Сюань Цзана здесь несколько отклоняется от санскритского оригинала. «Благородные рассматривают это сосредоточение как бездонную пропасть, как бедствие и не стремятся в него войти. Обычные люди, напротив, отождествляют бессознательность с подлинным освобождением. У них возникает идея выхода, спасения в связи с бессознательностью, и поэтому они

активно практикуют такое сосредоточение. Но благородные знают, что нечистое не может быть подлинным освобождением, и не практикуют бессознательное сосредоточение» [L'AK, II, с. 202].

42.9. В тексте карики ekādhvikāpyate, т. е. и само бессознательное сосредоточение, и обладание им (prāpti) возникают в одно и то же время. См. [SAKV, с. 160].

42.10. В санскритском тексте prātimokṣasaṃvara. Эти моральные запреты, получившие статус дисциплинарных правил, подробно рассматриваются Васубандху в четвертом разделе «Энциклопедии Абхидхармы» — «*Учение о карме*». См. [AKB, IV, 34 — 35, с. 218 — 219].

43.1. В санскритском тексте nirodhacittacaittānām (букв. «остановка сознания и явлений сознания»). Полное определение сосредоточения остановки (nirodhasamāpatti) приводится у Асанги: «Что такое сосредоточение остановки? — Это название дается прекращению деятельности сознания и явлений сознания, лишенных внутренней стабильности, оно достигается посредством ментальной концентрации (manasikāra), которой предшествует представление о полном спокойствии (šāntavihāra) [индивида], свободного от привязанностей сферы ничто и вышедшего из [состояния] "высшей сферы существования" (bhavāgra)». См. [Asm, с. 10 — 11].

43.2. В тексте карики здесь vihāra (букв. «местопребывание»). Из автокомментария Васубандху следует, что в данном случае имеется в виду šāntavihāra, т. е. пребывание в состоянии полнейшего внутреннего спокойствия.

43.3. В тексте карики bhavāgraja — рожденное на вершине существования. В буддийской психотехнике это высшее мирское состояние концентрации, характеризующееся восьмой степенью интенсивности (слабой-средней). Подробно см. [Guenther, 1957, с. 343 — 347].

43.4. В санскритском тексте naivasaṃjñānāsaṃjñāyatanabhūmi — четвертая сфера мира не-форм, где нет ни восприятия, ни невосприятия. См. [ЭА, III, с. 70]. Именно эта сфера и получает название вершины [мирского] существования (bhavāgra); см. также [Ahr, с. 93 — 94].

43.5. В санскритском тексте соответственно upapadyavedanīya и aparapaṛyayavedanīya. Согласно комментарию Яшомитры, следствие сосредоточения остановки может быть испытано в более отдаленной временно́й форме в том случае, когда между существованием в чувственном мире, в процессе которого порождается данное сосредоточение, и *существованием в мире не-форм*, которое и представляет его следствие, вклинивается существование в мире форм. См. [SAKV, с. 161].

43.6. В мире не-форм по определению отсутствует первая группа соотнесения — rūpaskandha; подробнее см. [ЭА, III, с. 69 — 71].

43.7. В санскритском тексте prayogalabhya, т. е. сосредоточение остановки может быть обретено лишь вследствие соответствующей работы сознания. См. также [AKB, II, 71], где Васубандху проводит различие между тем, что может быть обретено в результате усилия (yāthika), и тем, что может быть обретено в результате самого факта рождения (upapatti).

44.1. В тексте карики muneḥ, ср. [AKB, I, 25]: jagau muniḥ — ...провозгласил Мудрец [из рода Шакьев]. Яшомитра отмечает в комментарии, что эта

дистинкция вводится шраваками и пратьекабуддами с целью отличить Бхагавана (бхагаванов) от всех остальных живых существ. См. [SAKV, с. 161].

44.2. В санскритском тексте здесь pāścāttyāḥ. В своем переводе китайской версии АКБ Л. де ла Валле Пуссен ссылается на японского издателя, который привлекает в этой связи различные толкования из ранних комментариев к «Энциклопедии Абхидхармы»: западные учителя — это либо сарвастивадины Гандхары, либо саутрантики, либо знатоки абхидхармы из страны Индху (современный Синд). Они называются также «иностранцами» (bahirdeśakā), поскольку проживают за пределами Кашмира. См. [L'AK, II, с. 205, примеч. 3].

44.3. Указание источников с упоминанием стхавиры Упагупты см. [BHSD, с. 134].

44.4. В санскритском тексте satyābhisamaya как метод последовательного постижения четырех Благородных истин. Подробно см. [AKB, VI, 27, с. 351]. Сам термин abhisamaya вводится Васубандху в связи с анализом пути ви́дения (daršanamārga) и пути систематического сосредоточения на том, что было увидено (bhāvanāmārga): «Что означает это слово? — Оно означает постижение, соответствующее реальности, т. е. истинное (samyak), и направленное на нирвану» [AKB, VI, 2, с. 327 — 328].

44.5. В санскритском тексте bhavāgra (букв. «вершина существования»). В буддийской йоге это название дается четвертой ступени созерцания мира неформ, на которой не существует ни концептуализации, ни неконцептуализации (naivasaṃjñānāsaṃjñāyatana). Васубандху отмечает, что вершина существования, т. е. вершина опыта, не является состоянием сознания, так как проявление сознания здесь весьма ослаблено. См. [ЭА, III, с. 80].

44.6. В санскритском тексте соответственно ānantaryamārga и vimuktimārga как описание буддийской психотехнической процедуры, при которой снимается девять степеней остаточной аффективности (сильная-сильная, сильная-средняя, сильная-слабая и т. д.). Подробно см. [Guenther, 1957, с. 344 — 345], а также [КЙ, с. 96], где Вьяса по этому же принципу выделяет девять степеней интенсивности в зависимости от практикуемого метода сосредоточения.

В переводе китайской версии у Сюань Цзана далее: «Восемнадцатый момент и есть "знание уничтожения страдания" (kṣayajñāna)». См. [L'AK, II, с. 206].

44.7. Китайская версия Сюань Цзана здесь значительно отличается от оригинала: «Эти тридцать четыре момента достаточны, поскольку перед тем как войти в состояние постижения Благородных истин, Бодхисаттва, все еще оставаясь "обычным человеком" (pṛthagjana), отрешается посредством мирского пути от всех сфер существования, за исключением "вершины существования". — Восемнадцать моментов образуют тот путь, в течение которого у благородного не возникает состояния сознания иной природы, т. е. мирское, загрязненное, например, желание войти в состояние остановки [сознания]. Следовательно, Бодхисаттва, находясь в стадии обучения (šaikṣā), то есть до того как стать архатом, не входит в сосредоточение остановки в промежутке между постижением истин (satyābhisamaya) и восемнадцатым моментом оставления "вершины существования"» [L'AK, II, с. 206]. О Бодхисаттве как «обычном человеке» см. [ЭА, III, с. 147 — 148].

44.8. В санскритском тексте здесь visābhagacitta, т. е. *состояние сознания, не* однородное с предыдущим.

44.9. В санскритском тексте vyutthānāšaya; ср. [КЙ, I.4, III.9 и IV.29] и комментарий (с. 211, 234, 348), где это ключевое слово обозначает регенерированное состояние сознания, т. е. сознание, начавшее функционировать после выхода субъекта из состояния йогического сосредоточения, в котором деятельность сознания была полностью остановлена (niruddha). В сутре Патанджали III.9 vyutthāna как активное про-явление обозначает состояние сознания, противоположное, с одной стороны, nirodha (прекращение, или остановка), а с другой — āšaya (латентное, или потенциализированное).

В данном контексте, однако, vyutthānāšaya употребляется в лексическом значении abhiprāya, т. е. решимости или намерения. См. [SAKV, с. 163]. Наш перевод основывается на этом толковании Яшомитры. См. также [L'AK, II, с. 206, примеч. 2].

44.10. В санскритском тексте здесь paryaṅka в несколько необычном значении асаны как таковой; ср. [КЙ, с. 230, комментарий 46.1], где парьянка — классическая поза лежания, при которой руки кладутся с внешней стороны колен.

44.11. В санскритском тексте bahirdešakāḥ; см. комментарий 44.2.

44.12. В санскритском тексте следует читать ekāsana вместо ekāyana; ср. [AKB, VI, 24, с. 348]: ekatraivāsane. Āsana (от корня āsad — садиться) в общелексическом значении — сидение; в данном контексте — это пребывание в состоянии йогического сосредоточения, которое ничем не прерывается. Намерение бодхисаттвы — обретение просветления bodhi), что и реализуется им за одно непрерываемое «сидение» в четвертой дхьяне, которая характеризуется неколебимостью (āñinjya) и глубиной проникновения. См. [L'AK, VI, с. 177].

44.13. В тексте карики следует исправить: tūbhe вместо bhūte; ср. начало автокомментария к следующему смысловому блоку: ubhe api tu. См. [AKB, II, с. 71].

44.14. Васубандху цитирует фрагмент из *Джнянапрастханы* — базовой шастры канонической Абхидхармы сарвастивадинов. См. [L'AK, II, с. 207, примеч. 3]. В данном случае термин «пять групп» передается как pañcavyavacāraḥ, в связи с чем Яшомитра отмечает, что именно в таком смысле это ключевое слово употреблялось еще Буддой Кашьяпой. Vyavacāra (vyavakāra) может быть истолковано как то, что обманчиво, противоречиво в силу своего непостоянства; ср. [SN, III.142]: «Рупа — словно хлопья пены...». Эту же цитату приводит и Яшомитра, объясняя, почему подобные метафоры часто употребляются вместо технического термина «группа» (skandha). См. [SAKV, с. 163].

44.15. В санскритском тексте divye manomaye kāye. См. [ЭА, III, с. 193]: «Люди, жившие в первой космической кальпе, были как обитатели мира форм. В сутре сказано: "Они имеют физическую форму, порождены разумом, обладают всеми органами и членами тела без каких-либо изъянов и высокоразвитыми способностями, красивы, с приятным цветом кожи..."».

44.16. В канонической традиции авторство этой сутры приписывается «полководцу Дхармы» Шарипутре. Сутра называется *Удаин* по имени его оппонента. Как отмечает Л. де ла Валле Пуссен, санскритская редакция этой сут-

ры (*Мадхьяма-агама*, 5,4) очень близка палийскому тексту [AN, III, 192]. См. [L'AK, II, с. 208 — 209, примеч. 3].

44.17. Яшомитра отмечает определенное доктринальное противоречие в этой связи. Так, согласно саутрантикам, в некоторых случаях возможно «выпадение» из состояния сосредоточения остановки сознания; однако в противоположность сарвастивадинам они отрицают, что святой может сойти с Благородного пути. Последующая дискуссия, приводимая в комментарии Яшомитры, и развертывается вокруг этой проблемы. См. [SAKV, с. 165 — 166].

44.18. В данном случае имеются в виду четыре дхьяны, четыре типа созерцания мира не-форм и сосредоточение остановки сознания. См. [DN, III, 266].

44.19. В санскритском тексте vyutkrāntaka. Этот тип йогического сосредоточения подробно рассматривается Васубандху в восьмом разделе «Энциклопедии Абхидхармы» — «Учение о созерцании». См. [AKB, VIII.18, с. 445 — 446].

44.20. В санскритском тексте paracittajñāna как третий тип сверхнормального знания (abhijñā). Подробно см. [EB, fasc. A-Aca, с. 97 — 102].

44.21. Яшомитра отмечает, что поскольку Васумитра, иногда именуемый нейтрально как стхавира (старший) или бхаданта (достопочтенный), является автором нескольких трактатов, то в данном случае Васубандху ссылается на конкретный трактат *Парипричча*. См. [SAKV, с. 167].

44.22. Подробно учение о причинно-зависимом возникновении (pratītya-samutpāda) рассматривается Васубандху в третьем разделе «Энциклопедии Абхидхармы» — «Учение о мире». См. [ЭА, III, с. 124 — 132].

44.23. В санскритском тексте mahābhūtasamatāpādanāt. В переводе китайской версии Сюань Цзана Л. де ла Валле Пуссен приводит здесь фрагмент из *Махавибхаши* («Великого комментария»), проясняющий смысл данного высказывания: «Тот, кто находится в состоянии сосредоточения остановки сознания (nirodhasamāpatti), не может быть ни сожжен огнем, ни утоплен в воде, ни унесен ветром, ни ранен ножом, ни убит кем бы то ни было. — Почему он обладает таким свойством? Васумитра говорит: "Потому что этот тип йогического сосредоточения ничем не может быть нарушен; следовательно, ничто не может повредить тому, кто в нем находится"». См. [L'AK, II, с. 213, примеч. 2].

44.24. В санскритском тексте dravyataḥ 'sta utāho prajñaptitaḥ — продолжение дискуссии между вайбхашиками и саутрантиками относительно онтологической реальности ряда дхарм списка сарвастивады.

45.1. В карике здесь āyurjīvitam. О семантических оттенках в употреблении обоих ключевых слов (терминов) см. [AKB, II, 10] и с. 439 нашего перевода, где jīvita (установка на психофизическую целостность) передается как жизнеспособность, а āyus — как продолжительность жизни, «то, что обеспечивает сохранение однородности потока дхарм индивида» (nikāyasabhāga), т. е. жизненная энергия.

45.2. Ср. определение Асанги: «Что такое жизнеспособность? — Это продолжительность жизни как полностью определенный прошлой деятельностью период, в течение которого сохраняется самоидентичность [конкретного] живого существа» [Asm, с. 11].

45.3. В тексте карики ādhāra ūṣmavijñānayoḥ. Согласно комментарию Яшомитры, жизнеспособность служит опорой (ādhāra) внутреннего тепла (ūṣma) и

сознания, поскольку именно она и есть причина их сохранения (sthiti). См. [SAKV, с. 168].

45.4. В санскритском тексте ākṣiptam в специфическом значении приведения в действие.

45.5. В санскритском тексте dravyāntara как отдельная реальная сущность. Саутрантик, таким образом, отвергает онтологическую реальность большинства дхарм, включенных в число формирующих факторов, не связанных с сознанием (cittaviprayukta).

45.6. Здесь имеются в виду последователи брахманистской религиозно-философской системы (даршаны) вайшешика. Яшомитра отмечает в своем комментарии, что, согласно учению вайшешики о качествах (guṇa), стрела сохраняет состояние полета благодаря устремленности (vega). См. [SAKV, с. 169]. Подробно о качествах в системе синкретической ньяя-вайшешики см. [Аннамбхатта, с. 47 — 51].

45.7. В санскритском тексте bhogavipākasya; ср. [КЙ, II.13]: «...созревание [скрытой потенции кармы обусловливает] форму существования, продолжительность жизни и жизненный опыт». Вьяса поясняет в своем комментарии: «Скрытая потенция кармы начинает приносить плоды (vipāka) только при наличных аффектах, но не [тогда], когда корень аффектов выкорчеван. Подобно тому как зерна риса, покрытые шелухой, [или] семена, не обожженные огнем, способны прорастать, но не [тогда], когда они обмолочены или прокалены на огне, так и скрытая потенция кармы (karmāśaya) становится способной приносить плод, [лишь] когда она окутана аффектами, но не тогда, когда аффекты устранены или когда их семена прокалены огнем истинного знания. И это созревание [плода кармы] (karmavipāka) — трех видов: форма рождения (jāti), продолжительность жизни (āyus) и [жизненный] опыт (bhoga)». См. [КЙ, с. 119].

Буквально ключевое слово bhoga означает «наслаждение», видимо, потому в переводе китайской версии Л. де ла Валле Пуссена вторая альтернатива передана как «смерть посредством исчерпания действия, которое созревает в объектах наслаждения». См. [L'AK, II, с. 217 — 218].

45.8. В санскритском тексте viṣamaparihāreṇa; далее в китайской версии Сюань Цзана: «например, чрезмерное переедание». См. [L'AK, II, с. 218].

45.9. В санскритском тексте здесь santatyupanibaddhaṃ varttate.

45.10. В санскритском тексте akālamṛtyu. Л. де ла Валле Пуссен, ссылаясь на *Катхаваттху*, отмечает, что некоторые школы раннего буддизма (в частности, раджагирика) отрицают возможность преждевременной смерти архата (ср. [AKB, II, 10]), а праджняптивадины полагают, что преждевременная смерть как таковая вообще невозможна. И далее Л. де ла Валле Пуссен приводит постканонические тексты палийской традиции, в которых рассматриваются все типы смерти, как естественной, так и преждевременной. См. [L'AK, II, с. 218 — 219, примеч. 4].

45.11. См. [DN, III, 231]. Вторая конъектура вводится на основании комментария Яшомитры, который ссылается на санскритскую редакцию *Диргха-агамы*. См. [SAKV, с. 170].

45.12. В санскритском тексте garbhāṇḍagatānām. Подробно см. [ЭА, III, с. 83 — 84].

45.13. Подробно см. [ЭА, III, с. 89, 91, 172, 178], а также [SALV, с. 170 и 333].

45.14. В буддийской психотехнической традиции сфера «ни-восприятия — ни-невосприятия» относится к вершине опыта (bhavāgra) йогического сосредоточения, т. е. к высшему уровню мира не-форм.

45.15. В тексте карики lakṣaṇāni... jātirjarāsthitiranityatā. Ключевое слово lakṣaṇa (обычное лексическое значение — метка, знак) интерпретируется в контексте абхидхармистского анализа факторов, не связанных с сознанием (cittaviprayukta), как сущностное свойство, совпадающее со своебытием (svabhāva) каждой причинно-обусловленной (saṃskṛta) дхармы; ср. определение дхармы в [АКВ, I, 2]: svalakṣaṇadhāraṇāddharma (дхарма — в силу того, что она несет собственную сущность). В системе вайбхашики насчитываются четыре таких сущностных свойства: jāti (возникновение или рождение), sthiti (сохранение или длительность), jarā (старение или разложение) и anityatā (непостоянство или разрушение). Согласно буддийской теории мгновенности (kṣaṇikatva), эти свойства проявляются одновременно, определяя каждую конкретную причинно-обусловленную дхарму.

45.16. См. [L'AK, II, с. 222, примеч. 3]. В квадратных скобках здесь вводится фрагмент из комментария Яшомитры [SAKV, с. 171], вопрос скорее всего гипотетического оппонента, которым вполне мог быть и последователь санкхья-йоги. Так, согласно Вьясе, свойство вечности трактуется в двух аспектах: как вечность постоянства и вечность изменения. Последняя присуща гунам, а первая — Пуруше. Вечное есть то, в чем деже «таковость» (внутренняя сущность), подверженная непрерывному изменению, не разрушается. Иными словами, вечность гун и Пуруши обусловлена тем, что их внутренняя сущность неразрушима. См. [КЙ, с. 79, 198 — 199].

45.17. Л. де ла Валле Пуссен отождествляет эту сутру как Trilakṣaṇasūtra из *Самъюкта-агамы* (12, 21) санскритского канона сарвастивады. См. [L'AK, II, с. 223, примеч. 1]. Ср. [AN, I.152 и III.47].

45.18. В санскритском тексте sthityanyathātva. См. в этой связи комментарий Яшомитры: «Термин "причинно-обусловленное" (saṃskṛta) в сутре, на которую ссылаются вайбхашики, относится не к отдельной мгновенной дхарме, а к их последовательности в непрерывном потоке (pravāha)... Поток, или ряд, сам называется длительность/сохранение (sthiti), его начало называется jāti, его прекращение — vyaya, а различие предшествующего и последующего моментов непрерывного потока получает название sthityanyathātva» [SAKV, с. 175].

45.19. В китайской версии Сюань Цзана это дополнительное разъяснение вводится непосредственно в текст «Энциклопедии Абхидхармы». См. [L'AK, II, с. 224].

45.20. В санскритском тексте здесь kālakarṇī в метафорическом значении неблагополучия (alakṣmī) или несчастья. О различных толкованиях метафоры см. [SAKV, с. 172].

46.1. В санскритском тексте anulakṣaṇāni, что обычно интерпретируется как «свойства, сопровождающие (или следующие за) [фундаментальные свойства]»; ср. [ADV, с. 104, 2]. В этом же значении может употребляться и другое ключевое слово — upalakṣaṇa, см. [Stcherbatsky, 1923, с. 40]. Анализируя тибет-

скую версию «Энциклопедии Абхидхармы», Ф. И. Щербатской отмечает: «В соответствии с законами взаимосвязи между элементами, эти четыре силы (здесь имеется в виду четыре фундаментальных свойства. — *Пер.*) всегда появляются вместе и одновременно. Они есть sahabhū (т. е. сосуществующие. — *Пер.*). Будучи сами элементами, они нуждаются во вторичных силах (upalakṣaṇa) для того, чтобы обнаружить свою действенность. Реалистическая тенденция Сарвастивадинов, если таковая и существовала, состояла в конструировании некоторых реальностей, соответствующих нашим идеям или языковым привычкам. Эту тенденцию они разделяли с системой ньяя-вайшешика. Подобно тому как последняя имела качество соединения (saṃyoga) как нечто реальное в дополнение к соединяющимся объектам, так и сарвастивадины имели свое возникновение, разложение, существование и разрушение в дополнение к элементам, возникающим и исчезающим в один и тот же момент. Они настаивали на том, что эти четыре силы и вторичные потенции, в свою очередь влияющие на них, есть реальности (dravyataḥ santi)».

46.2. В санскритском тексте здесь prasaṅga в специфически буддийском значении ошибочно принятого основания; ср. prasaṅgānumāna как логический аналог доказательства посредством reductio ad absurdum.

46.3. В санскритском тексте kāritraṃ puruṣakāraḥ (букв.: «человеческая активность есть деятельность»). В автокомментарии к карике 56 при анализе «плодов» (phala), т. е. следствий, порождаемых соответствующими причинами (hetu), Васубандху приводит определение этого ключевого слова: «— Что обозначает [термин] "человеческая деятельность"? — Действие той или иной дхармы [метафорически называется] "человеческой деятельностью", ибо оно подобно деятельности человека» [АКВ, II, 56 и с. 522 нашего перевода]. Ср. puruṣakāraphala — плод, представляющий героическое деяние. См. [BHSD, с. 348], а также [L'AS, с. 178, примеч. 1].

46.4. В санскритском тексте tad etad ākāśaṃ pāṭyata, что, согласно Яшомитре, обозначает разделение или анализ. См. [SAKV, с. 173]. Акаша как причинно-необусловленная дхарма есть отсутствие противодействия [АК, I, 5]. Васубандху поясняет в автокомментарии: «По своей внутренней сущности акаша есть отсутствие противодействия, т. е. препятствия для движения материи». См. [ЭА, I, с. 47].

46.5. Ср. [AN, I, 152]: uppādo paññayati...

46.6. В санскритском тексте granthajño devānāṃ priyo natvarthajñaḥ. Ср. перевод Л. де ла Валле Пуссена: «Невежда! Ты привязан к букве, но не понимаешь смысла» [L'AK, II, с. 226].

46.7. В санскритском тексте здесь pratītyasamutpannatā, букв. «взаимозависимая возникаемость». Подробно см. [ЭА, III, с. 104 и сл.].

46.8. Яшомитра в своем комментарии приводит санскритский фрагмент этой сутры, отождествляемый как *Самьюкта* (11, 14). См. [SAKV, с. 175]. В примечании к переводу китайской версии Л. де ла Валле Пуссен отмечает, что в [MN, III, 25] эти слова Бхагавана обращены не к Нанде, а к Шарипутре. См. [L'AK, II, с. 227, примеч. 1].

46.9. Об отождествлении цитируемых Васубандху источников см. [L'AK, II, с. 228, примеч. 1,2].

46.10. В санскритском тексте здесь nikāyasabhāgacitta. В переводе Л. де ла Валле Пуссена толкование Яшомитры введено непосредственно в сам текст: «В своем гомогенном существовании мысли всегда многочисленны, но эта многообразность может быть обозначена как само сознание» [L'AK, II, с. 229].

46.11. «Поскольку каждый последующий момент походит (sādṛśyāt) на предыдущий, то в определенном смысле он является его "представителем" (pratinidhi), т. е. предыдущий момент как бы сохраняется в последующем. Поэтому каждый последующий момент можно рассматривать как сохранение/длительность предшествующего момента» [SAKV, с. 176].

46.12. Яшомитра поясняет в своем комментарии, что трансформация великих элементов ваджры, брошенной с большой силой и находящейся в полете долгое время, отличается от их трансформации при других условиях. См. [SAKV, с. 176].

46.13. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Когда дхармы следуют друг за другом в однородном потоке, то их различия незначительны; вот почему, хотя они и не тождественны, их рассматривают как сходные между собой» [L'AK, II, с. 230].

46.14. В санскритском тексте здесь avyāpinī. Подробный анализ нарушения логической процедуры распределения см. [SAKV, с. 176].

46.15. В санскритском тексте соответственно lakṣya — определяемое и lakṣaṇa — определяющее, т. е. свойство.

46.16. В санскритском тексте gotva как свойство принадлежности к определенному роду — семейству полорогих. Подробнее см. [Аннамбхатта, с. 174 — 175] в связи с процедурой отождествления.

46.17. В комментарии Яшомитры далее: «...и для вайбхашика, придерживающегося теории мгновенности дхарм...» [SAKV, с. 177].

46.18. В комментарии Яшомитры: «...их причинная обусловленность определяется предшествующим несуществованием и прочими свойствами» [SAKV, с. 177].

46.19. В санскритском тексте dravyataḥ — субстанциально.

46.20. Согласно учению вайбхашиков (siddhānta), будущая дхарма есть то, что не обладает свойством длительности. См. [SAKV, с. 178].

46.21. В четвертом разделе «Энциклопедии Абхидхармы» Васубандху вновь возвращается к определению мгновенности. «Что следует понимать под мгновенностью (kṣaṇikatva)? Мгновение есть то, что исчезает непосредственно после обретении своебытия (ātmalābha). Мгновенной называется дхарма, существующая одно мгновение, т. е. дхарма обладает мгновенным бытием» [AKB, IV, 2, с. 193]. В буддийской космологии момент (kṣaṇa) определяется как предел делимости времени. См. [ЭА, III, с. 178].

46.22. Яшомитра приводит классическое определение момента в системе вайбхашики: kāryaparisamāptilakṣaṇa eṣa naḥ kṣaṇa [SAKV, с. 178] — для нас момент — это [время, в течение которого] свойство полностью реализует свою функцию. Несколько отличную интерпретацию см. [Stcherbatsky, 1923, с. 41].

46.23. Этот фрагмент дискуссии между вайбхашиками и саутрантиками реконструирован на основе комментария Яшомитры. Ср. [L'AK, II, с. 232].

46.24. То есть в то время, когда осуществляется функция длительности. См. [SAKV, с. 178].

46.25. Автор *Абхидхарма-дипы* замечает в этой связи: «Таким образом, существование четырех общих свойств не может быть установлено ввиду отсутствия старости» [AKV, с. 105].

46.26. В санскритском тексте здесь tathātvena. О лексических значениях этого ключевого слова см. [BHSD, с, 248].

46.27. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Если нечто есть именно это, то оно не является тем; если оно изменилось, то оно более не является этим. Следовательно, видоизменение дхармы невозможно» [L'AK, II, с. 233 и примеч. 1, в котором приводится реконструкция санскритского оригинала].

46.28. В санскритском тексте nikāyāntarīyaḥ. Яшомитра отмечает в комментарии, что под последователями другой школы подразумеваются арья-самматии [SAKV, с. 179]. Об этой школе, представляющей собой одну из ветвей традиции ватсипутриев, подробно см. [Bareau, 1955 (II), с. 121 — 126].

46.29. Согласно Яшомитре, этот вывод не может быть принят, поскольку он содержит внутреннее противоречие: одно и то же явление сознания одновременно сохраняется и разрушается. См. [SAKV, с. 179].

46.30. В санскритском тексте здесь sunītam в терминологическом значении nītārtha, т. е. того, что обладает эксплицитным смыслом (в противоположность neyārtha — того, что нуждается в дальнейшем определении). Подробно см. [L'AK, IX, с. 246 — 248].

46.31. Согласно концепции вайбхашиков, каждая причинно-обусловленная дхарма порождена своим свойством возникновения (jāti). «Возникновение» появляется в то же самое время, что и дхарма, которую оно порождает; оно порождает дхарму еще до своей собственной актуализации, находясь в «будущем» состоянии. См. [L'AK, II, с. 234, примеч. 4].

46.32. В тексте карики: janyasya janikā jātir na hetupratyayairvinā.

46.33. Яшомитра цитирует в этой связи бхаданту Анантавармана: «Орган зрения не порождает зрительного восприятия (cakṣurvijñāna) без содействия света и прочих условий. Но отсюда вовсе не следует, что он не является причиной возникновения [зрительного восприятия]. Так и рождение не порождает дхарму без причин и условий, но отсюда также не следует, что оно не является причиной при возникновении дхармы» [SAKV, с. 179].

46.34. Перевод Л. де ла Валле Пуссена здесь значительно отличается от текста оригинала: «Независимо от содействия причин и условий рождение само по себе не обладает силой порождения дхармы, которая должна возникнуть. Следовательно, все будущие дхармы не рождаются в одно и то же время.

1. Возражение саутрантиков. — Если это так, то я полагаю, что порождают именно причины, а не рождение, свойство, которое сопровождает дхарму с самого начала и которое заставляет дхарму родиться, когда, наконец, происходит встреча причин этой дхармы! Когда причины достигают полноты, то дхарма рождается; когда они неполны, то она не рождается: какую же действенность мы можем приписать рождению?» См. [L'AK, II, с. 234 — 235].

46.35. Яшомитра полностью воспроизводит аргументацию вайбхашиков, опущенную в автокомментарии Васубандху. «Идея (buddhi) цвета имеет своим объектом (vastu) собственную сущность (svalakṣaṇa) цвета, но идея рожденного (jata-buddhi) — "цвет рожден" — с цветом как таковым не соотносится. Так,

можно иметь ту же самую идею возникновения, когда речь идет об ощущении (vedanā) и прочем: "ощущение возникло" и т. д. Следовательно, идея "рожденного" соотносится исключительно с действием, произведенным определенной дхармой независимо от объекта действия — цвета, ощущения и т. д. [Эта дхарма] и есть рождение/возникновение». См. [SAKV, с. 179].

46.36. В санскритском тексте ṣaṣṭhīvacanam, т. е. шестой падеж, соответствующий родительному.

46.37. В санскритском тексте здесь tīrthakaraparikalpitā; ср. [BHSD, с. 254], согласно которому tīrtha-kara в гибридных санскритских и палийских источниках употребляется всегда в уничижительном смысле для обозначения основателей еретических учений. Яшомитра подчеркивает, что в данном случае имеются в виду вайшешики. См. [SAKV, с. 180].

46.38. В китайском переводе этой фразе предшествует: «Эта теория заведет вас слишком далеко: чтобы обосновать идею пустоты (śūnyatā), идею безличности (anātmatva), вы принимаете бытие реальной сущности "пустоты", реальной сущности не-Я...». См. [L'AK, II, с. 235].

46.39. Для полноты контекста в квадратных скобках приводятся разъяснения Яшомитры, позволяющие реконструировать логику аргументации саутрантиков. См. [SAKV, с. 180].

46.40. Л. де ла Валле Пуссен со ссылкой на Чандракирти [MMK, с. 66] отмечает, что, согласно буддистам, сандал — это всего лишь совокупность запахов и прочего, однако вайшешики полагают, что сандал есть отдельная реальная сущность (dravya). Поэтому Васубандху и приводит второй пример с корпусом, приемлемый также и для вайшешиков. В китайской версии šilāputraka (жернов) передается как статуя. См. [L'AK, II, с. 236, примеч. 1].

46.41. В санскритском тексте āgamāḥ; согласно Яшомитре, здесь имеются в виду трактаты Абхидхарма-питаки. См. [SAKV, с. 181].

47.1. В санскритском тексте saṃjñākaraṇaṃ nāma. Яшомитра отмечает в своем комментарии, что термин saṃjñākaraṇa (букв. «действие обозначения или наименования»), употребляемый в обыденном смысле, выступает синонимом nāmadheya, наделения именем, например: «его зовут Девадатта». Однако в данном контексте его следует понимать как «то, что порождает понятие», поскольку saṃjñā по определению [AKB, I, 14] есть «схватывание», различение свойств объектов окружающего мира, на основе чего и формируются когниции, фиксирующие это различение. См. [SAKV, с. 181 — 182].

47.2. В санскритском тексте vākyaṃ padam yāvatā'rthaparisamāpti. Таким образом, как и в грамматической школе Бхартрихари (V — VI вв. н. э.), в буддийской лингвофилософской традиции целостным смыслом обладает предложение (pada); слова, вычленяясь из него, получают обусловленные им значения. (Представители других школ учили, что значение предложения складывается из значений слов с приращением или без приращения смысла. Подробнее см. [Катенина, Рудой, 1980, с. 91 — 92]). На основании комментария Яшомитры можно заключить, что абхидхармисты, по крайней мере на эмпирическом уровне функционирования языка, хорошо осознавали важность рассмотрения предложения (каковым является только полное высказывание — vākya) как целостного языкового символа. См. [SAKV, с. 181 — 182].

47.3. Примеры грамматических отношений приводятся в комментарии Яшомитры: он варит, он читает, он идет; он черный, он желтый, он красный (тип номинального предложения); он варит, он будет варить, он сварил.

Далее Яшомитра говорит, что имя или слово (nāma) есть то, что проливает свет (dyotaka) на собственный признак (svalakṣaṇa), т. е. дхарму, а предложение (pada) позволяет увидеть характер ее связи с действием, свойством и временем. См. [SAKV, с. 182].

47.4. В санскритском тексте соответственно vyañjanaṃ akṣaraṃ. В общелексическом значении vyañjana — это буква, звук или слог, akṣara — звук/фонема или слогофонема. Ф. И. Щербатской, исследовавший тибетскую версию «Энциклопедии Абхидхармы», отмечал: «vyañjana в этом контексте соответствует varṇa, nāma — saṃjñā, а pada — vākya, что ясно свидетельствует о желании, свойственном всем индийским системам, иметь свою собственную терминологию: "Вы утверждаете, что это — sphoṭa ("глобальное" слово. — *Пер.*), а мы говорим, что это vyañjana-nāma-pada-saṃkāra"» [Stcherbatsky, 1923, с. 24, примеч. 1].

47.5. В системе виджнянавады дается иное определение значения этих ключевых слов (терминов): «Что такое собрание имен? — Это термин для обозначения собственной природы (svabhāva) дхарм. — Что такое собрание предложений? — Это термин для обозначения специфических свойств (viśeṣāḥ) дхарм. — Что такое звук? — Это термин для обозначения слогофонем (akṣara), которые представляют основу слов и предложений. Именно слогофонемы "проявляют" (abhivyañj) и то и другое». См. [Asm, с. 11].

47.6. В санскритском тексте uca samavāye. См. Dhātupātha (указатель глагольных корней), IV, 114.

47.7. В санскритском тексте vāc. Согласно буддийской лингвофилософской традиции, на которую ссылаются здесь саутрантики, речь как процесс актуального говорения представляет собой непрерывную последовательность артикулируемых звуков (šabda), которые относятся к группе материи (rūpa-skandha). См. [ЭА, I, 10, с. 52].

47.8. Проблема анализа языка в буддизме возникает в связи с контраверзой ранних школ относительно сущности «Слов Будды» (buddha-vacana). В этом прослеживается очевидная типологическая параллель с умозрительными построениями мимансаков, поскольку все их концепции языка и ритуала также основывались на учении об абсолютной достоверности вед и вечности слова (šabda-nityatā-vāda) как конечной сущности бытия. В контексте абхидхармистского анализа дискуссия о природе «Слов Будды» первоначально разворачивается вокруг проблемы их включения в традиционную формулу пяти групп соотнесения (pañca skandha): «Те, для кого учение Будды есть по своей природе слово, [т. е. совокупность артикулируемых звуков] включают эти ["80 тысяч групп дхарм", т. е. "Слова Будды"] в группу материи (rūpa-skandha). Другие же, для которых сущность учения есть имя (nāma), включают их в группу формирующих факторов (saṃskāra-skandha)» [AKB, I.25, с. 17]. В комментарии к *Абхидхарма-дипе* цитируется фрагмент из канонического текста: «Пока Благословенный жил среди нас, слова его обладали природой как речи, так и имени в производном и первоначальном смыслах (gauṇa-mukhya-nyāyena). Но после вхождения в Великую Нирвану слова его представляют по своей природе только имя, но не

речь, ибо высочайший среди мудрецов обладал "божественным голосом" (brahma-svaratvān), не сравнимым ни с какой человеческой речью» [ADV, 12, с. 11]. По-видимому, на этом основании Яшомитра позднее и утверждал, что, согласно вайбхашикам, учение Будды есть одновременно и слово и имя. См. [SAKV, с. 52].

47.9. В санскритском тексте ghoṣo hi vāk. Ср. комментарий Вьясы к *Йога-сутре* Патанджали (III.17): «Звуки... возникают и исчезают, не вступая в контакт [друг с другом для производства] слова и передачи его значения. Поэтому каждый [из них в отдельности] называется "лишенным внутренней формы слова". Вместе с тем каждый звук обладает сущностью слова и аккумулирует в себе способность всех обозначений, он как бы обретает всеобщность [слово]форм благодаря взаимосвязи с другими звуками, "сотрудничающими" с ним». См. [КЙ, с. 158].

При классификации звука (šabda) в первом разделе «Энциклопедии Абхидхармы» Васубандху выделяет артикулируемую речь (vāgbijñapti) в отдельный класс, определяя ее как звуки, «произносимые одушевленными существами». См. [ЭА, I, с. 154]. В свою очередь Яшомитра осмысляет артикулируемую речь как словесную информацию (vijñapti). См. [SAKV, с. 58].

47.10. В санскритском тексте здесь kṛtāvadhi (букв. «установленный предел»), что истолковывается Яшомитрой как maryādā — традиционная практика, установленное применение и т. п. И далее Яшомитра поясняет, что речь идет о договоренности, соглашении (saṃketa). См. [SAKV, с. 183].

47.11. Согласно лингвофилософской концепции старой ньяи, существует познание «чистого» объекта, совершенно лишенное примеси слов, как, например, это бывает у людей, которым неизвестно условное соглашение (saṃketa) относительно слова и его значения. Но даже и в тех случаях, когда это соглашение известно, в процессе восприятия, как полагают найяики, сначала имеет место познание «чистого» объекта, и именно оно служит причиной пробуждения остаточных следов слова (šabdabhāvanā) и его последующего «вспоминания». См. [Катенина, Рудой, 1980, с. 89].

47.12. Речь идет о том, что слово является отдельной дхармой — формирующим фактором, не связанным с сознанием (citta-viprayukta-saṃskāra). См. [SAKV, с. 183]. Таким образом, саутрантики отрицают, что «совокупность имен» (nāma-kāya) играет какую бы то ни было роль при передаче значения. Носителем значения выступают только те звуки речи, относительно которых пришли к соглашению (kṛta-saṃketa), что они обозначают определенную вещь.

47.13. В санскритском тексте arthasya dyotaka. В переводе китайской версии здесь: «Если вы отвечаете, что слово производится только звуками определенной природы — артикулируемыми (varṇātmaka), мы говорим, что такой звук речи, который способен производить слово, будет способен также обозначать и объект». См. [L'AK, II, с. 241].

47.14. В несколько ином развороте проблема речи — слова — значения становится и разрешается в Грамматической школе. Так, пытаясь дать нормативное определение слова, Патанджали говорит: «Когда произносят: "корова", то что здесь будет "словом"? Является ли словом то, что представляет форму объекта (artharūpaṃ), обладающего подгрудком, хвостом, горбом, копытами и

рогами? — Нет, это то, что называется единичной сущностью (dravya). — Является ли словом хождение, бег и т. д.? — Нет, это называется действием (kriyā). — Является ли словом то, что белое, синее, черное, красное, желтое? — Нет, это называется качеством (guṇa). — Является ли словом то, что одинаково в различных вещах, что не исчезает, когда исчезают вещи, что есть общее для вещей [одного рода] (sāmānya)? — Нет, это то, что называется специфической формой (ākṛti). — Что же в таком случае есть "слово"? — Слово есть то, что будучи произнесенным, дает знание (saṃpratyaya) [объекта], обладающего подгрудком, хвостом и прочим» [Mbh, I, 1,6].

Это определение слова не отождествляет его с физическими звуками, производимыми и распространяемыми с помощью органов артикуляции. Различие между словом (šabda) и звуком (dhvani) является фундаментальным для древнеиндийской философии языка, и их отождествление, при котором комплекс звуков принимался за слово, всегда рассматривалось как категориальная ошибка. Передача значения является функцией слова, звук же только обнаруживает его. См. [Катенина, Рудой, 1980, с. 91].

47.15. «Когда слово состоит из разных звуков, то его возникновение рассматривается как зависимое от разных звуков. Из этого следует, что произнесенные в данный момент звуки сразу же исчезают, поэтому их одновременная сохраняемость невозможна» [SAKV, с. 183].

47.16. В санскритском тексте bhāgaša. Далее у Яшомитры: «...как, например, мыслится возникновение посуды, одежды и прочего, существующих в относительном смысле (prajñapti-sataḥ)» [SAKV, с. 183].

47.17. См. [AKB, IV, 1 — 2, с. 192]: «Побуждение есть ментальный акт (cetanā mānasaṃ karma); из него возникают два [рода деятельности]: телесная и речевая. Эти два [рода деятельности известны как] информативная (vijñapti) и неинформативная (avijñapti). Телесный, т. е. физический, акт и акт речевой являются информативными; таким образом, мы имеем телесную информацию и речевую информацию и соответственно телесную неинформативность и речевую неинформативность».

В нашем переводе первого раздела «Энциклопедии Абхидхармы» мы интерпретировали ключевое слово (термин) avijñapti как непроявленное: «Обусловленная великими элементами, благоприятная или неблагоприятная непрерывная последовательность [дхарм индивида], сознание которого рассеянно, отсутствует, а также [сконцентрированно], — именно это и называется непроявленным». См. [ЭА, I, с. 54].

Как следует из контекста, непроявленное (или неинформативное) осмысляется в системе вайбхашики как психофизический эпифеномен, представляющий собой материальный (rūpa) субстрат кармы. При классификации по источникам сознания avijñapti относится, однако, не к видимому источнику сознания (rūpāyatana), а к дхармическому, поскольку непроявленное (неинформативное) может быть познано только на уровне ментального сознания. Подробнее см. [L'AK, IV, с. 3, примеч. 3].

47.18. Интересно отметить, что саутрантик, прибегая в данном случае к некорректной подмене тезиса, приписывает вайбхашикам лингвофилософскую концепцию ньяи. Действительно, найяики утверждают, что значение слова постига-

ется манасом (интеллектом) благодаря последнему звуку, помогающему сохранить впечатление (saṃskāra) о предшествующих звуках. Однако из дальнейшей аргументации можно заключить, что здесь с неизбежностью возникает понимание того принципиального обстоятельства, что звуки сами по себе не способны порождать значение. В свою очередь это приводит к необходимости постулирования носителя значения, который не был бы идентичен набору звуков, но соотносился бы с ним таким образом, чтобы последний мог его проявить.

47.19. Далее в переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Звуки речи не существуют в своей совокупности в одно и то же время, а дхарма, абсолютно единичная сущность, каковой вы полагаете имя (слово), не может проявляться по частям...» [L'AK, II, с. 141].

47.20. В санскритском тексте arthasahaja. Здесь прослеживается интересная типологическая параллель с лингвофилософскими представлениями тхеравады, которые остаются практически не изученными вплоть до настоящего времени. Так, среди терминологических списков (матрик) *Дхаммасангани* (первого канонического трактата палийской *Абхидхамма-питаки*) перечисляются три пары матрик, последняя из которых включает дхарму, называемую paññatti. Это ключевое слово определяется следующим образом: «То, что является названием, обозначением, выражением, принятым термином, именем, наименованием, установлением имени, истолкованием, отличительным признаком, словесным обозначением той *или иной* дхаммы, и есть дхамма, именуемая paññatti. Все дхаммы могут быть выражены в языке». См. [Dhs, 1308]. Анализируя эти матрики, автор *Аттхасалини* (комментария к *Дхаммасангани*) подробно останавливается на термине nāma-paññatti. Nāma, т. е. имя, может быть четырех видов: данное в связи с особыми обстоятельствами, данное благодаря личным качествам носителя, данное родителями и возникшее спонтанно (oparātika-nāma). Наиболее значимым является последний вид, поскольку он свидетельствует о том, что некоторые имена считались вечными. «В тех случаях, когда прежнее понятие совпадает с новым, прежнее ключевое слово — с ныне бытующим, например, луна в предыдущем цикле есть то же самое, что и сейчас называется луной, мы имеем дело с именем, которое определяется как oparātika-nāma» [Ats, V, 133]. Здесь имплицитно присутствует та мысль, что существуют некоторые объекты, которые не получают своего названия, но сами участвуют в назывании или же возникают, уже имея название: «Четыре нематериальные группы (khandha) называются nāma, потому что они образуют свое собственное название при своем возникновении. Когда они возникают, возникает одновременно и их название» [Ats, V, 115]. Эта концепция тхеравады напоминает тезис вайбхашиков, что собрание имен (слов) рождается вместе со своим значением (arthasahaja).

47.21. В санскритском тексте nāmasaṃniśritā gāthā... ср. [SN, I, 38]. Л. де ла Валле Пуссен отождествляет цитату с *Самъюкта-агамой*, 36,27. См. [L'AK, II, с. 242, примеч. 1].

47.22. В санскритском тексте racanāviśeṣa, что истолковывается Яшомитрой как vinyāsa — *распределение, конфигурация*. См. [SAKV, с. 185].

47.23. Как видно из аргументов Васубандху против обнаружения имени (значения) посредством звуков речи (фонем), — что практически не отличается от аргументов последователей мимансы против теории обнаружения спхота, т. е. глобального слова-сущности, которое можно определить как состояние сознания,

сообщаемое слушателю (или «наведенное» у него) с помощью звуков речи (см. [Катенина, Рудой, 1980, с. 91]), — саутрантики были хорошо знакомы со всеми аспектами этой дискуссии. Однако ни Васубандху, ни его комментатор Яшомитра нигде не ссылаются на мимансаков или спхотавадинов и ограничиваются только кратким опровержением оппонентов.

В своем контркомментарии к «Энциклопедии Абхидхармы» автор *Абхидхарма-дипы* останавливается на этой проблеме гораздо более подробно. Он опровергает концепцию саутрантиков, неоднократно обращаясь к теории звуков мимансы и вайшешики, и рассматривает учение грамматической школы о спхота. Кратко сформулировав тезис саутрантиков о том, что собрание имен и т. д. не отличается от звуков речи и, следовательно, не обладает отдельной реальностью, автор *Абхидхарма-дипы* переходит к изложению концепции вайбхашиков (см. [ADV, 142 — 143]). Артикулируемые звуки синонимичны речи (vāk), высказыванию (giḥ) и включены поэтому в «группу материи». Собрания имен, высказываний и фонем входят в группу формирующих факторов, поскольку они не являются ни материей, ни сознанием. Их возникновение зависит от звуков речи, и они «проявляют» значение, которое зависит от высказывания или от отдельной словоформы, и, таким образом, выступают «представителями» объекта (artha), как в случае с содержанием знания. Подобно тому как пять видов чувственного сознания зависят от соответствующих объектов, так и собрания имен и прочего также зависят в своем возникновении от звуков речи. Поэтому и говорится: «Звуки речи воздействуют на имя, а имя обозначает объект», т. е. выступает в качестве обозначающего (vācaka). См. [ADV, с. 147 — 149].

47.24. В тексте карики niḥṣyanda (в комментарии Яшомитры nisyanda), букв. «вытекание», т. е. естественный результат. Эта семантика сохранена и в тибетской кальке rgyu mthun pa — то, что естественным образом вытекает из предшествующей причины. Подробно о терминологическом значении ключевого слова см. [ЭА, I, с. 83, 137].

47.25. В тексте карики avyākṛtāh. См. комментарий 10.28, а также [ЭА, I, с. 74]: «Восемь — неопределенные. ...[восемь — это] пять классов органов чувств и классы запаха, вкуса и осязаемого. Все они считаются неопределенными (avyākṛta), поскольку их нельзя определить как благие или неблагие. Согласно другому мнению, [они неопределенные] потому, что их нельзя определить в плане созревания [кармического следствия]». К числу неопределенных дхарм относятся также орган разума, жизнеспособность и родо-видовое сходство, а также собрания слов, предложений и звуков. См. также [Asm, с. 37], где приводится эта же классификация в традиции виджнянавады.

47.26. В санскритском тексте anabhilāpya (невыразимое), что объясняется Яшомитрой как akathya (букв. «непроизносимое»). Поскольку в мире не-форм речь как таковая отсутствует, то фонемы и т. д. не могут быть там актуализированы. Вайбхашики, однако, утверждают, что в мире не-форм эти дхармы не существуют вообще. См. [SAKV, с. 186].

47.27. Как поясняет Яшомитра, слова, которые обозначают благие дхармы, сами благими не являются, так как индивид, у которого отсечены корни благого, в процессе говорения о благих дхармах «обладает» (samanvāgata) словами, обозначающими эти дхармы. См. [SAKV, с. 186].

48.1. В тексте карики опущено traidhātukī; ср. в тибетской версии khams gsum pa ste, а также [L'AK, II, с. 243, примеч. 5].

48.2. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «*Так же* означает: как и фонемы, слова и фразы, sabhāgatā существует в двух первых сферах, принадлежит живым существам, является естественно-вытекающей и незагрязненной-неопределенной. Однако sabhāgatā — не только естественно-вытекающая, она, кроме того, есть плод созревания [кармы] и принадлежит не только двум первым сферам, но и третьей» [L'AK, II, с. 244].

48.3. В китайской версии: «Обладание — трех видов: естественно-вытекающее, плод созревания кармы и мгновенное». См. [L'AK, II, с. 244, примеч. 1].

48.4. В санскритском тексте sarvasaṃskṛtasahabhūtvāt.

48.5. Яшомитра подчеркивает в своем комментарии, что между причиной (hetu) и условием (pratyaya) не существует никакого различия, ибо Бхагаван сказал: «Истинное воззрение возникает благодаря двум причинам, двум условиям. — Каким именно? Внешнему — слову и внутреннему — полному вниманию». Далее Яшомитра отмечает, что слова hetu, pratyaya, nidāna, kāraṇa, nimitta, liṅga, upaniṣad являются синонимами (paryāya). «Почему же учения о причинах и следствиях излагаются по отдельности? — Потому что учение о причинах включает их анализ с точки зрения отсутствия препятствия, взаимности, сходства и т. д., а учение об условиях включает их анализ с точки зрения непосредственно предшествующей причины и т. д.». См. [SAKV, с. 188].

49.1. В тексте карики ṣaḍvidho hetu. Как отмечает Яшомитра, такая классификация причин вводится также в каноническом корпусе. «Итак, в какой сутре говорится о шести видах причин? Ведь вся Абхидхарма есть ни что иное как объяснение смысла сутр, анализ сутр (nikasaḥ), толкование сутр. Вайбхашики утверждают, что эта сутра была утрачена. Так, *Экоттара-агама* (раздел *Сутра-питаки* сарвастивадинов, соответствующий *Ангуттара-никае* палийского канона. — *Пер.*) перечисляет группы дхарм [с разными числовыми индексами] до ста включительно, хотя не все группы рассматриваются в полном объеме. Однако там есть немало сутр, в которых говорится о каждом виде причины» См. [SAKV, с. 188].

49.2. Далее в комментарии Яшомитра иллюстрирует эти шесть видов причинности соответствующими примерами из доктринальных текстов: kāraṇa-hetu (общая причина): «зрительное сознание возникает в причинной зависимости от органа зрения и цвета/формы». Эта причина устанавливается в силу отсутствия препятствия для возникновения.

Sahabhū-hetu (сосуществующая причина): «эти три фактора Пути сопровождают истинное ви́дение», т. е. оно возникает вместе с чувствами, понятиями и побуждениями.

Sabhāga-hetu (однородная причина): «этот индивид обладает благими дхармами и неблагими дхармами; его благие дхармы погибают, а неблагие продолжают развиваться, но до тех пор, пока корень благого не срезан, из него будет произрастать другой корень благого, и в будущем этот индивид вновь обретет чистые дхармы» (ср. [AN, III, 315]). Эта причина устанавливается в силу того, что прошлые и настоящие дхармы приносят плод того же рода, что и они сами.

Saṃprayuktaka-hetu (соединенная причина): «так называется вера, коренящаяся в ви́дении [Благородных истин] и связанная с истинным значением: что́

[индивид] познает, то он и провозглашает». Эта причина устанавливается в силу наличия общего субстрата.

Sarvatraga-hetu (универсальная, или всепроникающая, причина): «для индивида, имеющего ложные взгляды, все действия, слова, побуждения, намерения и сопровождающие их санскары будут иметь своим следствием несчастье, неудовольствие, неприятности и т. п. — Почему? — Потому что его взгляды пагубны, т. е. ложны». Таково действие всепроникающей причины. Она устанавливается в силу порождения непрерывности потока загрязненных дхарм, сходных между собой или различных.

Vipāka-hetu (причина созревания кармического следствия): «плоды действия неблагого или благого-загрязненного, совершенного здесь (iha — в этом мире), созревают (букв. "испытываются") там...»

Таковы шесть причин, известных благодаря сутрам. См. [SAKV, с. 188 — 189].

50.1. В тексте карики svato 'nye kāraṇam hetuḥ.

50.2. Перевод Л. де ла Валле Пуссена представляет собой скорее реконструкцию общего смысла определения, основанную на комментарии Яшомитры: «Дхарма не является kāraṇahetu самой себя. За этим единственным исключением все дхармы выступают в качестве kāraṇahetu (общей причины. — *Пер.*) по отношению ко всем обусловленным (saṃskṛtā) дхармам, поскольку ни одна дхарма не образует препятствия для рождения дхарм, которые должны возникнуть. Из этого определения вытекает, что дхармы, которые являются sahabhūhetu и т. д., есть также и kāraṇahetu: другие hetu входят в kāraṇahetu. — Hetu, которое не получает специального названия, которое есть просто kāraṇa, "raison d'être" без спецификации, — это и есть kāraṇahetu: оно получает в качестве отдельного наименования то название, которое подходит для всех hetu. Для сравнения можно указать название rūpāyatana [AKB, I, 24]». См. [L'AK, II, с. 246], а также [Stcherbatsky, 1923, с. 130 — 131].

50.3. В санскритском тексте dik. Пространство как вместилище выступает общей причиной существования объектов, поскольку, как и акаша, оно не оказывает противодействия развертыванию «плотной материи». Ср. также [ЭА, I, с. 71].

50.4. В тексте карики sahabhūrue mithaḥ phalāḥ (букв. «сосуществующая — которые являются плодами друг друга»). Яшомитра восстанавливает полный смысл высказывания: «Здесь имеется в виду причина. Эти дхармы и есть сосуществующая причина. Дхармы, которые являются плодами друг друга, — означает: которые являются взаимными следствиями» [SAKV, с. 191].

50.5. О четырех великих элементах (mahābhūtāni) — носителях как своей собственной сущности, так и производных (вторичных) свойств материи подробно см. [ЭА, I, с. 55].

50.6. Как отмечает Э. Конзе, sahabhū означает сосуществование. «В этом случае сосуществующие дхармы взаимно обусловливают друг друга, подобно великим первичным сущностям и их производным, подобно мысли и сопровождающим ее явлениям или подобно знакам — рождению и т. д., и дхармам, к которым они относятся. Дхармы, которые всегда сопровождают мысль, во временно́м аспекте имеют те же самые возникновение, длительность и исчезнове-

ние, что и сама мысль, поскольку они рождаются, длятся и погибают совместно; они имеют тот же результат и то же самое кармическое следствие; где одно является благим, неблагим или нейтральным, там и другое точно такое же. Саутрантики возражали, что причина, в общепринятом смысле слова, должна предшествовать своему следствию и не может существовать одновременно с ним. Сарвастивадины в ответ приводили противоположные примеры — светильник и его свет и т. п. Что касается сосуществующих дхарм, то, согласно их определению, все они существуют, когда существует каждая из них, и не существуют, когда хотя бы одна из них отсутствует. Поэтому они взаимно обусловливают друг друга» [Conze, 1962, с. 154].

В переводе Л. де ла Валле Пуссена последнее предложение автокомментария Васубандху не вычленяется из текста Яшомитры: «К категории sahabhūhetu, следовательно, относятся все обусловленные дхармы, но в каждом отдельном случае следует отличать дхармы, находящиеся в причинной взаимосвязи. Каждая обусловленная дхарма и ее свойства является sahabhūhetu друг для друга, но дхарма не есть sahabhūhetu свойств другой дхармы». См. [L'AK, II, с. 249 и примеч. 1].

51.1. В тексте карики cittānuvarttinaḥ (о значениях глагольного корня vṛt с префиксом anu см. [BHSD, с. 33]). Ф. И. Щербатской трактует два последних типа причинной связи как одновременный и взаимопроникающий. «Второй тип относится только к ментальным элементам, а именно к тому факту, что элемент чистого сознания, хотя и совершенно отдельный, никогда не появляется в изолированном состоянии, но всегда в сопровождении других ментальных элементов, чувств, идей, волевых актов». См. [Stcherbatsky, 1932, с. 139].

51.2. *Citta-saṃprayukta*, см. [AKB, II.24] и с. 456 нашего перевода.

51.3. В санскритском тексте dhyānasaṃvara; согласно определению Васубандху, это полный контроль над собственной психикой, который достигается вследствие практики йогического сосредоточения. См. [AKB, IV, 17, с. 208].

51.4. В санскритском тексте anāsravasaṃvara. В разделе «Учение о карме» «Энциклопедии Абхидхармы» Васубандху отмечает, что «чистая» дисциплина как способ бытия присуща только «благородным» (āryа), т. е. продвинутым адептам, находящимся на стадии обучения (šaikṣa) или завершенного обучения (ašaikṣa). См. [AKB, IV, 17, с. 208].

51.5. В санскритском тексте ekādhvapatitva. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Когда мы говорим: то же самое возникновение и т. д., то мы понимаем "то же самое" в смысле сосуществования: спутники [мысли] возникают, длятся, погибают в то же самое время, что и сама мысль; однако природа их возникновения иная. Что касается мыслей, не предназначенных к возникновению (anutpattidharminaḥ), то они не рождаются, не длятся, не погибают: точно так же и их спутники». См. [L'AK, II, с. 249 — 250] со ссылкой на комментарий Яшомитры.

51.6. Подробно о десяти основаниях в различных комбинациях дхарм, сопровождающих сознание, см. [SAKV, с. 192].

51.7. Яшомитра поясняет, что любое состояние сознания может рассматриваться как сосуществующая причина своих вторичных свойств — возникновения возникновения и т. д., но вторичные свойства не оказывают обратного воздействия (vyāpāra) на само состояние сознания. См. [SAKV, с. 193].

51.8. В переводе китайской версии Л. де ла Валле Пуссен здесь вводит непосредственно в текст разъяснение Яшомитры, из которого становится понятным смысл последующей ссылки на *Пракарана-шастру*: «Подобно тому как эти вторичные свойства не оказывают никакого воздействия на мысль, точно так же на нее не оказывают воздействия и свойства универсальных (mahābhūmika) дхарм» [L'AK, II, с. 251].

51.9. В *Пракаране* подробно исследуется отношение четырех Благородных истин к ложной вере в существование Я (satkāyadṛṣṭi), и Яшомитра далее приводит обширную выдержку из этой канонической шастры, на которую ссылаются вайбхашики. См. [SAKV, с. 193 — 196] и сокращенный перевод Л. де ла Валле Пуссена [L'AK, II, с. 251 — 252, примеч. 2].

51.10. Об этом подробнее см. [AKB, II, 37 — 38] и с. 472 нашего перевода.

51.11. В санскритском тексте здесь haitukāḥ; Л. де ла Валле Пуссен реконструирует термин оригинала как hetuvid (по переводу Сюань Цзана). См. [L'AK, II, с. 254].

51.12. Далее у Яшомитры: «...ведь зрительное восприятие не является причиной соответствующего органа зрения» [SAKV, с. 197].

51.13. В санскритском тексте tridaṇḍānyuonyabalāvasthāna.

52.1. В тексте карики sabhāgahetuḥ sadṛśāḥ. Рассматривая этот тип причинности в «Буддийской логике», Ф. И. Щербатской отмечал, что однородная причина вместе с соответствующим «автоматическим результатом» предназначены для объяснения однородного потока точечных мгновений, вызывающих идею длительности и стабильности всех объектов. См. [Stcherbatsky, 1932, с. 139]. Подробнее об однородной причине в связи с естественно-вытекающим результатом см. [ЭА, I, с. 137].

52.2. Э. Конзе, основываясь на абхидхармистских текстах, дает следующее объяснение однородной причинности: «Подобное выступает причиной подобного. Полезные явления способствуют другим полезным явлениям, неблагие дхармы способствуют неблагим дхармам, и это относится ко всем дхармам одной и той же категории или уровня, подобно тому как рис порождает рис, а пшеница — пшеницу. Причина здесь всегда предшествует следствию. Подобно тому как те, кто сопровождает караван, могут путешествовать в безопасности только оказывая помощь друг другу, так и дхармы, которые связаны между собой отношением сходства или однородности, поддерживают друг друга» [Conze, 1962, с. 155].

52.3. См. [SAKV, с. 198], а также [ЭА, I, с. 74]: «Восемь классов элементов — неопределенные. — Какие восемь? — ...обладающие свойством сопротивления. Восемь — это пять классов органов чувств и классы запаха, вкуса и осязаемого. Все они считаются неопределенными (avyākṛta), поскольку их нельзя определить как благие или неблагие. Согласно другому мнению, [они неопределенные] потому, что их нельзя определить в плане созревания кармического следствия».

52.4. О пяти эмбриональных состояниях — калала, арбуда, пешин, гхана и прашакха см. [ЭА, III, с. 103], а также С. Дасгупта, 1961, с. 302 — 319, где дается подробное толкование этих ключевых понятий древнеиндийской эмбриологии. Последующие пять состояний называются jātāvasthā (постнатальные); это

младенчество, детство, юность, зрелость и старость. См. [SAKV, с. 198]. В переводе китайской версии Л. де ла Валле Пуссен вводит разъяснение Яшомитры непосредственно в текст. См. [L'AK, II, с. 255 — 256].

52.5. В санскритском тексте здесь bāhyeṣu (букв. «во внешних»).

52.6. Согласно Л. де ла Валле Пуссену, последнее возражение выдвигается последователями школы дарштантика, которые и ссылаются на «Великую шастру», т. е. *Джнянапрастхану* (13,14). См. [L'AK, II, с. 256].

52.7. В санскритском тексте svanikāyabhuvaḥ; по толкованию Э. Конзе: «одна и та же категория или уровень». — См. комментарий 52.2.

52.8. В санскритском тексте соответственно darśanaprahātavyo... bhāvanāprahātavyaḥ. О дхармах, устраняемых посредством ви́дения [Благородных истин] и посредством практики йогического созерцания, подробно см. [ЭА, I, с. 88 — 89].

52.9. В тексте карики agrajāḥ; о лексических значениях композит с первым компонентом agra см. [BHSD, с. 4 — 5].

52.10. Здесь, как и ранее, оппоненты ссылаются на *Джнянапрастхану*, базовую шастру канонической Абхидхармы. Л. де ла Валле Пуссен отождествляет цитату по китайскому переводу с I, 11. См. [L'AK, II, с. 257].

52.11. В санскритском тексте na kadācinna hetur.

52.12. В санскритском тексте соответственно puruṣakāraphala и adhipatiphala. Об этих видах следствий подробно см. [AKB, II, 58] и с. 524 нашего перевода.

52.13. Васубандху воспроизводит здесь фрагмент центральной концепции вайбхашиков sarvadā asti — дхарма как реальная сущность (dravya) одновременно присутствует во всех трех модальностях времени. В данном случае оппонент имплицитно ссылается на точку зрения одного из известных теоретиков сарвастивады (вайбхашики) Васумитры, согласно которому во времени изменяется лишь состояние (avasthā), но не сама реальная сущность. Подробно о дискуссии абхидхармистов по поводу изменения формы существования (bhāva), отличительного свойства (lakṣaṇa) или состояния дхармы см. [AKB, V, 24 — 26]; перевод тибетской версии этого фрагмента приводится в [Stcherbatsky, 1923, с. 76 — 91].

52.14. В санскритском тексте tasmād avasthāvyavasthita eva.

52.15. Таким образом, эта часть карики полностью реконструируется как: «Однако Путь есть однородная причина Пути на каждой из девяти стадий его прохождения». Ср. [SAKV, с. 203], где Яшомитра подчеркивает, что во всех случаях под «Путем» понимается четвертая Благородная истина (Истина пути).

52.16. В санскритском тексте anāgamya.

52.17. В санскритском тексте āgantuka в обычном лексическом значении «появляющийся сам по себе, без приглашений». См. [Apte, с. 202].

52.18. Ср. [ЭА, I, с. 46 — 47]; «За [единственным] исключением Истины пути, все остальные причинно-обусловленные дхармы подвержены притоку аффективности.

— 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 влечения, однако аффекты не прилипают к ним. По-

этому отсюда нельзя заключить, что эти [Истины] связаны с притоком аффективности» [АКВ, I, 4].

53.1. В тексте карики prayogajāḥ.

53.2. В санскритском тексте соответственно šrutacintābhāvanāmayāḥ. Согласно Васубандху, эти свойства характеризуют Абхидхарму, т. е. мудрость в относительном смысле: «Это также [всякая] мудрость, т. е. загрязненная аффектами мудрость, обусловленная слушанием, размышлением и йогическим сосредоточением, и мудрость, обретенная при рождении, вместе с сопровождающими [их дхармами]». См. [ЭА, I, с. 45]. Все эти типы «мирской», т. е. эмпирической мудрости, за исключением последнего, возникающего спонтанно, обретаются вследствие целенаправленного усилия (prāyogikā).

53.3. Здесь имеется в виду различие дхарм по степени интенсивности прилагаемого усилия при их обретении (в том случае, когда они благие) или устранении (когда они неблагие). Ср. комментарий Вьясы к *Йога-сутре* (II.34): «Ложные помыслы о насилии и прочем — совершенном, побужденном к совершению [или] одобренном, — возникшие вследствие жадности, гнева или заблуждения, [бывают] слабыми, средними и сильными [и имеют своими] неисчислимыми плодами страдание и отсутствие знания; поэтому необходимо культивировать их противоположности.

...В свою очередь жадность, гнев и невежество — также трех видов: слабые, средние и сильные... Далее, [сами эти свойства] — слабое, среднее и сильное — также [бывают] трех видов: слабое-слабое, слабое-среднее, слабое-сильное, среднее-слабое, среднее-среднее, среднее-сильное, сильное-слабое, сильное-среднее, сильное-сильное» [КЙ, с. 139 — 140].

53.4. В санскритском тексте vipākaja. Подробнее см. [ЭА, I, с. 82 — 83, 136].

53.5. В санскритском тексте airyāpathika (от īryāpatha). См. [BHSD, с. 158], где Ф. Эджертон фиксирует лексические значения: надлежащее поведение, умение держать себя, манеры.

53.6. В санскритском тексте šailpasthānika в лексическом значении умения, профессиональных навыков.

53.7. В санскритском тексте nirmāṇacitta, здесь в значении сознания как продукта магического творения. См. [BHSD, с. 302], а также *Йога-сутра* (IV.4—5) и комментарий Вьясы: «Опираясь только на самость (asmitā) как порождающую причину сознания, [йогин] и создает магически сотворенные сознания. Поэтому [все магическим образом сотворенные тела] обладают отдельным сознанием» [КЙ, с. 184]. Подробно способность сознания к магическому творению рассматривается Васубандху в [АКВ, VII, 49, с. 425 — 426].

53.8. В тексте карики saṃprayuktaka-hetu. Ф. И. Щербатской истолковывает это ключевое слово (термин) как «взаимно-проникающую» причину, отмечая, что она относится только к ментальным элементам, а именно к факту, что элемент чистого сознания (vijñāna-citta), хотя и представляет собой отдельный элемент, никогда не возникает в изолированном состоянии, но всегда в сопровождении других ментальных элементов (caitta), чувствований, идей и волений. См. [Stcherbatsky, 1932, с. 139]. Э. Конзе трактует эту причину как ассоциативную или связующую. См. [Conze, 1962, с. 155].

53.9. В санскритском тексте ekākāra. Согласно Яшомитре, здесь имеется в виду один и тот же аспект презентации соответствующего объекта, например, цвета и т. д. См. [SAKV, с. 209].

53.10. В переводе китайской версии: «Это определение дает повод для аналогичной критики: мысли и ментальные явления, существующие в различных временных периодах и относящиеся к различным индивидным потокам, могут иметь одни и те же форму и объект» [L'AK, II, с. 267].

53.11. В тексте карики samāśrayāḥ.

53.12. В санскритском тексте samatā в значении подобия или сходства. Яшомитра поясняет, что данное сходство обусловлено общностью опоры, объекта, формы, времени и сущности. См. [SAKV, с. 209].

54.1. В тексте карики sarvatragākhya — [причина], именуемая универсальной. Букв. sarvatraga — «распространяющаяся повсюду», «всепроникающая», отсюда — выводимое значение этого ключевого слова — универсальная. Ср. [BHSD, с. 584]. Согласно трактовке Ф. И. Щербатского, sarvatraga-hetu — это «аморальная», «всемогущая» причина; под этим названием понимаются различные страсти и привычный образ мыслей обычного человека, которые не позволяют видеть происхождение и сущность реальности и тем самым выступают для него препятствием в обретении святости. См. [Stcherbatsky, 1932, с. 140]. Основываясь на этой трактовке, Э. Конзе отмечает, что «всепроникающая» (универсальная) причина относится к каузальности, существующей в сфере латентных дурных предрасположенностей. См. [Conze, 1962, с. 155].

54.2. В данном контексте универсальные (sarvatraga) дхармы — синонимическое описание явлений сознания, относящихся к категории фундаментальных аффектов (klešamāhabhūmika), т. е. аффектов, «принадлежащих к весьма обширной сфере». См. [AKB, II, 23].

54.3. См. пятый раздел «Энциклопедии Абхидхармы *Anušayanirdeša* («Учение о "дремлющих" аффектах»), где Васубандху перечисляет одиннадцать таких предрасположенностей: пять ложных мнений (dṛṣṭi), устраняемых посредством ви́дения истины страдания, ложные взгляды как таковые (mithyādṛṣṭi) и привязанность к заблуждениям (dṛṣṭi-parāmarša), устраняемые посредством ви́дения истины возникновения, два вида сомнения (vicikitsā) и два вида неведения (avidyā), устраняемые посредством ви́дения истины страдания и истины возникновения. Подробно см. [AKB, V, 12, с. 287].

54.4. Однородная причинность действует в сфере как загрязненных, так и незагрязненных дхарм. См. [SAKV, с. 210]. Универсальные дхармы получают свое название потому, что они устремляются, «питают», охватывают все категории загрязненных явлений сознания [L'AK, II, с. 269, примеч. 2].

54.5. См. [AKB, II, 50] и с. 502 нашего перевода.

54.6. В санскритском тексте kliṣṭā cetanā.

54.7. В переводе китайской версии здесь: «Неопределенные дхармы, устраняемые посредством ви́дения Благородных истин, являются универсальной причиной этого дурного побуждения. Если *Пряджняпти-шастра* ее не упоминает, то это лишь потому, что цель в данном случае другая: только указать причины, которые не были устранены» [L'AK, II, с. 270].

54.8. В тексте карики vipākahetu. В интерпретации Ф. И. Щербатского это

«моральная» причина, или карма; она относится к любому действию, имеющему отчетливо выраженный — положительный или отрицательный — нравственный характер. Эта причина преимущественно действует в комплексе с органическим развитием, или «причиной роста» (upacaya-hetu), которая образует как бы защитный барьер, за которым силы добродетели или дефектов влияют на процесс формирования жизни. См. [Stcherbatsky, 1932, с. 139 — 140]. Более обобщенное определение последней причины приводит Э. Конзе: «И наконец, шестая причина, ретрибутивная (vipāka — кармический результат), охватывает все неблагие дхармы и те из благих дхарм, которые обладают притоком (аффективности), поскольку их внутренняя природа — приводить к кармическому результату. Благие дхармы без притока аффектов, будучи свободными от страстного стремления, таким образом не действуют» [Conze, 1962, с. 155 — 156].

54.9. Здесь vipāka — порождение кармического следствия как «принесение плода». См. [BHSD, с. 491].

54.10. В комментарии Яшомитры: «Они не связаны ни с чувственным миром, ни с другими сферами существования». См. [SAKV, с. 211].

54.11. Для максимального прояснения контекста Л. де ла Валле Пуссен вводит здесь в корпус перевода грамматический комментарий Яшомитры: «Каково значение термина "причина созревания"? У вас есть выбор между двумя толкованиями этой композиты: vipākahetu означает либо "причина vipāka" — [генитивная композита], либо "причина в качестве vipāka". В первом случае суффикс *a* (ghañ) маркирует состояние (bhāva): vipāka (-vipakti) есть результат действия, обозначаемого корнем vi-pac. Во втором случае суффикс *a* маркирует действие (karman): vipāka есть то, что становится спелым (vipacyate), т. е. это действие, достигшее того момента, в котором оно приносит свой плод» [L'AK, II, с. 271]. Более подробно см. [SAKV, с. 211].

54.12. В санскритском тексте visadṛšaḥ pako. См. в этой связи комментарий Л. де ла Валле Пуссена к обеим китайским версиям «Энциклопедии» [L'AK, II., с. 272, примеч. 1].

54.13. В санскритском тексте višeṣaja — порожденный специфическим [моментом]; имеется в виду качественное отличие этого момента от остальных моментов, образующих самотождественный поток индивидуальных состояний в процессе развития (saṃtatiparināma).

54.14. «Обладание» (prāpti) и его свойства (возникновение и т. д.) [AKB, II, 45] относятся к классу дхарм, не связанных с сознанием, и включены в группу формирующих факторов (saṃskāraskandha).

54.15. Яшомитра поясняет, что телесная (физическая) и вербальная деятельность при классификации относится к группе материи, а ее общие свойства — возникновение и т. д. — к группе формирующих факторов. См. [SAKV, с. 212].

54.16. В санскритском тексте vijñapti; подробно о проявленном элементе см. [AKB, IV, 2, с. 192].

54.17. См. [AKB, II, 43] и с. 481 нашего перевода.

54.18. Жизнеспособность (jīvitendriya) [AKB, II, 45] как следствие прошлой деятельности при классификации по источникам сознания включается в дхармический источник. См. [AKB, I, 15, с. 11].

54.19. Отсюда следует, что один из двенадцати источников сознания — звук (šabdāyatana) — никогда не является кармическим следствием. См. [AKB, I, 37, с. 25] и комментарий Яшомитры [SAKV, с. 213].

54.20. Яшомитра поясняет, что плод действия, совершенного в прошлом, созревает в трех формах времени — прошедшем, настоящем и будущем. См. [SAKV, с. 215].

55.1. В переводе Л. де ла Валле Пуссена здесь: «Карика ничего не говорит об общей причине (kāraṇahetu, — 11,50a): причинно-обусловленные дхармы всех трех форм времени — суть общая причина; дхармы необусловленные — вне времени» [L'AK, II, с. 275].

55.2. В санскритском тексте phala (букв. «плод»); в абхидхармистских и иных источниках это ключевое слово употребляется в значении «следствие, результат». Ср. phalaprabheda — классификация результатов. См. [Asm, с. 144 — 145].

Яшомитра отмечает в комментарии, что понятия «причина» и «следствие» взаимозависимы (apekṣā): одно предполагает другое, и наоборот. См. [SAKV, с. 216].

55.3. В санскритском тексте pratisaṃkhyānirodha. См. [AKB, 1,6], где Васубандху говорит в автокомментарии: «Разъединение (visaṃyoga) с дхармами, подверженными притоку аффектов, — это прекращение их существования посредством знания. Постижение истины страдания и других Благородных истин есть знание, отличительная черта [чистой] мудрости, а достигаемое с его помощью прекращение [потока дхарм называется] "уничтожение, вызываемое знанием"». См. также [ЭА, I, с. 47]. Л. де ла Валле Пуссен отождествляет шастру с *Джнянапрастханой* (5,4) и продолжает цитату: «Какие дхармы является плодом? Все причинно-обусловленные и прекращение посредством знания. Какие дхармы не являются плодом? Пространство и прекращение, достигаемое не посредством знания. Какие дхармы имеют плод? Все причинно-обусловленные. Какие дхармы не имеют плода (т. е. следствия. — *Пер.*)? Все необусловленные» [L'AK, II, с. 275 — 276, примеч. 4].

55.4. О пяти видах следствий см. [AKB, II, 61] и с. 528 нашего перевода.

55.5. Ключевое слово mārga кодирует на доктринальном уровне системы идеологему «Путь» как четвертую Благородную истину буддизма: «Есть путь, ведущий к прекращению страдания». В контексте абхидхармистского анализа идеологема «Путь» получает разные интерпретации в зависимости от того, какой из его аспектов становится объектом рассмотрения. Так, путь может различаться как мирской и сверхмирской, как путь ви́дения истин (darśana) и путь реализации увиденного (bhāvanā), как путь устранения препятствий и т. д. Подробно см. [ЭА, I, с. 112].

55.6. Согласно Яшомитре, некоторые мыслители полагают, что существует пять видов причин: kāraka (действенная причина) — семя по отношению к ростку; jñāpaka (информативная причина) — дым по отношению к огню; vyañjaka (проявляющая причина) — светильник по отношению к горшку; dhvaṃsaka (разрушающая причина) — молоток по отношению к горшку; prāpaka (причина достижения) — повозка по отношению к другому местонахождению. См. [SAKV, с. 217 — 218].

55.7. В санскритском тексте adhipatiphala; подробно см. [AKB, II, 58] и с. 524 нашего перевода.

55.8. В санскритском тексте paryāya, ср. [Apte, с. 604, 1].

55.9. В санскритском тексте ālambanapratyaya; подробно см. [AKB, II, 63] и с. 534 нашего перевода.

55.10. См. [AKB, I, 6].

55.11. В санскритском тексте adravyam, т. е. причинно-необусловленное (нирвана), согласно концепции саутрантиков, не является реальной сущностью (dravya), оно есть лишь категория интерпретации (prajñapti). Подробно см. [Conze, 1962, с. 159 — 166].

В своем переводе версии Сюань Цзана Л. де ла Валле Пуссен отмечает, что Васубандху не признает полностью справедливыми аргументы сарвастивадинов — *вайбхашиков*; он игнорирует тексты, например, *Уданаваргу* (XXVI, 21), в которых отчетливо говорится о Нирване как об абсолютно реальной сущности. См. [L'AK, II, с. 278 — 279, примеч. 2].

55.12. Л. де ла Валле Пуссен отождествляет эту цитату с *Самъюкта-агамой* (26,2). См. [L'AK, II, с. 281; KV, XIX, 1].

55.13. Ср. SN, III, 8 палийской *Сутта-питаки*.

55.14. В санскритском тексте aihajanmika.

55.15. В санскритском тексте здесь asat.

55.16. В санскритском тексте aviparīta, ср. [ЭА, I, с. 45], где это определение вводится в связи с описанием совершенств Бхагавана: «*Учитель истины* [означает, что Будда] излагает свое Учение в соответствии с истинным положением вещей, а не в противоречии с ним».

55.17. В санскритском тексте ṣaṣṭhī vyavasthā; в индийской грамматической номенклатуре шестой падеж соответствует родительному.

55.18. В санскритском тексте dṛṣṭadharmanirvāṇa, ср. [BHSD, с. 269].

Яшомитра поясняет, что здесь имеется в виду нирвана, достигаемая еще при данной жизни (sopadhišeṣanirvāṇa). См. [SAKV, с. 221].

55.19. Л. де ла Валле Пуссен отождествляет приведенный Васубандху фрагмент с *Самъюктой* (13,5) и воспроизводит тибетскую версию сутры. См. [L'AK, II, с. 284 — 285, примеч. 4].

55.20. В санскритском тексте saptamī, т. е. предложный падеж в индийской грамматической номенклатуре.

55.21. В санскритском тексте avastuka. Ср. [AKB, I, 7], где вводится определение причинно-обусловленной дхармы: «Они же есть формы времени, предмет высказываний, "имеющие выход" [в нирване], обладающие реальностью»; и далее в автокомментарии Васубандху говорится: «[Дхармы] обладают предметной реальностью (savastuka), так как они подчиняются закону причинности. Как считают вайбхашики, слово "реальность" употребляется здесь в значении "причина"» [ЭА, I, с. 49]. Avastuka, таким образом, обозначает отсутствие причинной обусловленности, т. е. абсолютную дхарму.

56.1. В санскритском тексте vipāka-phalam — плод (т. е. результат) причины созревания. Со ссылкой на японского издателя «Энциклопедии Абхидхармы» Л. де ла Валле Пуссен приводит соответствующий фрагмент из *Махавибхаши* («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), он получает название vipāka (visadṛša pāka)» [L'AK, II, с. 287, примеч. 3].

56.2. В тексте карики adhipataṃ phalam. Исследователь китайской версии AKB О. О. Розенберг отмечает: «Термин "адхипати" буквально значит "правитель", "глава" и указывает на обширность значения и универсальность того понятия, которое им определяется. Отношение адхипати-пратьяя буквально означает поэтому: главенствующее соотношение, универсальное или всеобщее отношение, ибо в таком отношении находятся все дхармы ко всем другим. Все дхармы поэтому являются, с одной стороны, "обусловливающими вообще" все другие, а с другой — "обусловленными вообще" всеми другими» [Розенберг, 1991, с. 163].

56.3. В санскритском тексте bhājanaloka ca karmaṇām. Мир-вместилище (подробно см. [ЭА, III, с. 152]) создается благими и неблагими действиями всей совокупности живых существ; как следствие совокупной кармы мир — кармически неопределенный (avyākṛta). В то же самое время мир-вместилище не есть плод созревания (vipāka), поскольку дхарма «созревание» свойственна лишь живым существам. Следовательно, мир-вместилище представляет собой «плод господства» совокупной деятельности, рассматриваемой как «общая причина» (kāraṇahetu). См. [SAKV, с. 222].

56.4. В санскритском тексте niṣyanda phalam. Согласно интерпретации Ф. И. Щербатского, это автоматический результат, соответствующий однородной причине. См. комментарий 52.1.

56.5. В санскритском тексте puruṣakāraphalam. Ф. И. Щербатской передает этот технический термин как «антропоморфный» результат, полагая, что в данном случае мы имеем дело с метафорическим обозначением одного из типов причинности, принимаемого также и в системах индийского философского реализма, но интерпретируемого там совершенно противоположным образом. «Действительно, результат может быть сравнен с чем-то, произведенным благодаря человеческой кооперации. В этом случае буддисты называют его "антропоморфным". Но вместо того чтобы объяснять любой вид причинения как процесс, напоминающий человеческую кооперацию, они рассматривают даже эту человеческую кооперацию как соответствующую разновидность безличного процесса» [Stcherbatsky, 1932, с. 128 — 129].

56.6. Далее в комментарии Яшомитры: «Следовательно, дхарма есть плод вытекания (niṣyandaphala), поскольку она возникает похожей на свою причину; она есть плод человеческой деятельности (puruṣakāraphala), поскольку она возникает в силу своей причины; она есть доминирующий плод (adhipatiphala), поскольку она возникает благодаря тому, что ее причина не препятствует ей» [SAKV, с. 223].

57.1. В санскритском тексте vipāka. О значении этого ключевого слова см. комментарии 54.8 — 9 и 54.11.

57.2. В санскритском тексте anivṛtāvyākṛta. Ср. [AKB, II, 27]: «[И наконец], неопределенное [сознание также] двух видов: загрязненное-неопределенное и незагрязненное-неопределенное». В абхидхармистской психологии явление сознания называется avyākṛta (неопределенное и, следовательно, нейтральное) в том случае, когда качественно определенная эмоциональная реакция отсутствует и

аффективное содержание еще не находит своего выражения. Такое нейтральное состояние сознания может быть затемненным (nivṛta), т. е. потенциально способным к актуализации эмоционально окрашенных реакций, либо незатемненным (anivṛta), когда возможности аффективных проявлений более не существует. См. также наш комментарий 27.6.

57.3. В тексте карики sattvākhya (букв. «называемая одушевленной»).

57.4. О дхармах этого вида подробно см. [AKB, I, 37] и наш комментарий в [ЭА, I, с. 136 — 137].

57.5. Яшомитра поясняет, что префикс ud в слове udbhava означает «позднее», «впоследствии». Например, йогическое сосредоточение (samādhi) вызывает накопление и развитие (upacaya) великих элементов, образующих физический субстрат соответствующих индрий. Эти великие элементы называются «накапливающимися и развивающимися» (aupacayaika), поскольку они возникают или одновременно с сосредоточением, или же непосредственно после него. Поэтому они не являются созревающими (vipāka). То же самое можно сказать и о состоянии сознания, творящем магические объекты (nirmāṇacitta [AKB, VII, 48]). Оно — кармически неопределенное, принадлежит живому существу, порождается определенным действием (сосредоточением); однако, возникая непосредственно из йогического сосредоточения, оно не является созревающим. Другими словами, плод созревания всегда относится к той же самой сфере (bhūmi), что и порождающее его действие. См. [SAKV, с. 223].

57.6. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «А почему не считать плодом созревания также и дхармы, которые не входят в структуру живых существ, — горы, реки и т. п.? Разве они не возникают вследствие благих или неблагих действий?» [L'AK, II, с. 290].

57.7. В тексте карики niḥṣyando hetusadṛśaḥ. О «естественно-вытекающем» результате подробно см. [ЭА, I, с. 137].

57.8. В санскритском тексте здесь natu prakāratataḥ. Согласно версии Сюань Цзана, «плод универсальной причины всегда подобен своей причине (1) с точки зрения сферы: он принадлежит, как и сама причина, к чувственному миру и т. д.; (2) с точки зрения нравственного характера: как и причина, он характеризуется загрязненностью (kliṣṭa). Но он может принадлежать и к иной категории, нежели его причина. Под категорией (nikāya, prakāra) здесь понимается способ устранения: плод может быть устранен посредством видения истины страдания, и т. д.» [L'AK, II, с. 291].

57.9. При реконструкции четырех альтернатив (catuṣkoṭika) в квадратных скобках приводятся разъяснения Яшомитры. См. [SAKV, с. 224].

57.10. В тексте карики visaṃyogaḥ kṣayo dhiyā. Ср. [AKB, I, 6]: «Разобщение [с аффективными дхармами] есть прекращение [их существования] посредством знания». См. также [AKB, II, 55] и с. 516 нашего перевода.

58.1. В тексте карики yadbalājjayate. Согласно Яшомитре, здесь имеется в виду только причинно-обусловленная дхарма. См. [SAKV, с. 225].

58.2. В комментарии Яшомитры: «Сосредоточение первой дхьяны есть плод "человеческой" деятельности сознания чувственного мира. Сосредоточение второй дхьяны — плод "человеческой" деятельности сознания первой ступени йогического сосредоточения» [SAKV, с. 225].

58.3. Яшомитра продолжает: «...*и т. д.*, например, сознание смерти, т. е. сознание живого существа, которое умирает в чувственном мире, может иметь в качестве плода "человеческой" деятельности первый момент промежуточного существования (antarābhava) мира форм... — Эти примеры показывают различие между плодом "человеческой" деятельности и естественно-вытекающим результатом (niṣyandaphala). Здесь возможны четыре альтернативы: 1) плод "человеческой" деятельности, который не является естественно-вытекающим результатом, — примеры, приведенные выше; 2) естественно-вытекающий результат — плод однородной и универсальной причин, не возникающий немедленно; 3) естественно-вытекающий результат и плод "человеческой" деятельности — плод однородной и универсальной причин, возникающий немедленно — в том случае, когда он подобен причине и относится к той же сфере существования, что и причина; 4) ни то, ни другое — плод созревания, т. е. кармический результат» [SAKV, с. 225].

58.4. В переводе версии Сюань Цзана далее: «Следовательно, мы можем сказать, что это [прекращение] является плодом "человеческой" деятельности дхармы, благодаря силе которой оно и достигается» [L'AK, II, с. 292].

58.5. Несколько иную интерпретацию последней части карики дает Л. де ла Валле Пуссен: «Каждая обусловленная дхарма есть плод господства обусловленных дхарм, за исключением дхарм, которые следуют после нее» [L'AK, II, с. 292].

58.6. В тексте автокомментария здесь pūrvotpannād anya, что, согласно толкованию Яшомитры, и есть apūrva — не существовавшее прежде. См. [SAKV, с. 225]. Как отмечает Ф. И. Щербатской, «сарвастивадины устанавливают несколько видов каузальных отношений между элементами. Если, например, зрительная способность (т. е. орган зрения. — *Пер.*) вызывает в следующий момент зрительное восприятие, то она получает наименование общей, или господствующей, причины, а ее результат — господствующего плода (adhipati-phala). Если же орган зрения недейственен, то такое отношение не возникает. Однако существуют и другие отношения между моментами [функционирования] этого органа» См. [Stcherbatsky, 1923, с. 81, примеч. 1]. В поздних работах Ф. И. Щербатской трактует термин adhipati-phala как «характерный результат», т. е. результат, служащий отличительным признаком. См. [Stcherbatsky, 1932, с. 140].

58.7. О. О. Розенберг говорит в этой связи: «Термин "адхипати" буквально значит "правитель", "глава" и указывает на обширность значения и универсальность того понятия, которое им определяется. Отношение адхипати-пратьяя буквально означает поэтому: главенствующее соотношение, универсальное или всеобщее отношение, ибо в таком отношении находятся все дхармы ко всем другим. Все дхармы поэтому являются, с одной стороны, "обусловливающими вообще" все другие, а с другой — "обусловленными вообще" (адхипати-пхала) всеми другими» [Розенберг, 1991, с. 163].

58.8. В санскритском тексте соответственно pratigṛhnāti dadāti. В переводе версии Сюань Цзана здесь: «Спрашивается, в каком состоянии — будущем, настоящем или прошедшем — находится каждая из причин, когда она берет свой плод или отдает его?» [L'AK, II, с. 293].

59.1. В санскритском оригинале после этого фрагмента карики следует, как обычно, автокомментарий Васубандху, обеспечивающий полноту контекста. В версии Сюань Цзана, однако, карика приводится целиком, а затем дается объяснение ключевых слов «присваивать» и «отдавать», перенесенное, как считает Л. де ла Валле Пуссен, непосредственно из шестого раздела «Энциклопедии Абхидхармы» (см. [L'AK, II, с. 293, примеч. 2]): «Что следует понимать под присвоением плода и под его отдачей? — Дхарма присваивает (принимает) плод, когда она становится его семенем. (Дхарма существует всегда, будь она будущей, настоящей или прошедшей. Мы, сарвастивадины, говорим, что она присваивает плод в тот момент, когда, становясь настоящей, она превращается в причину, или семя плода [L'AK, II, с. 293, примеч. 3]). Дхарма отдает плод в тот момент, когда она наделяет его силой рождения, т. е. в момент, когда будущий плод уже готов к появлению, эта дхарма передает ему силу, которая и переводит плод в настоящее состояние» [L'AK, II, с. 293].

59.2. Общая (непрепятствующая) причина (kāraṇa-hetu) также «присваивает» плод только в том случае, когда она существует в настоящей форме времени. См. [SAKV, с. 226].

59.3. Согласно Яшомитре, здесь имеется в виду причинно-необусловленное (asaṃskṛta), которое в качестве общей причины не приносит плода, а также общая причина, существующая в будущей форме времени. См. [SAKV, с. 226].

59.4. В *санскритском тексте samanantaranirvartanāt*. См. *также* [L'AK, II, с. 294 со ссылкой на Сангхабхадру].

59.5. При реконструкции четырех альтернатив (catuṣkoṭika) в квадратных скобках мы приводим развернутый комментарий Яшомитры. Подробно см. [SAKV, с. 226 — 227].

59.6. В переводе версии Сюань Цзана здесь: «В том что касается неблагой однородной причины, *Махавибхаша* устанавливает те же самые альтернативы» [L'AK, II, с. 295].

59.7. В санскритском тексте, соответственно, kāmavairāgyam.

59.8. См. также комментарий 59.1. Яшомитра отмечает, что в некоторых рукописях этот фрагмент (pāṭha) отсутствует, и добавляет, что сравнение причины семенем принадлежит саутрантикам. См. [SAKV, с. 230].

59.9. В санскритском тексте pratiṣṭhāphala; ср. [AKB, III, 45]: «Внизу располагается покоящийся на акаше круг ветра, который возник благодаря совокупной энергии действий живых существ... Над ним располагается круг воды...» См. также [ЭА, III, с. 152 и 264 — 265], где мы даем перевод фрагмента канонической сутры, в которой Гаутама Будда объясняет брахману строение Вселенной.

59.10. В санскритском тексте prayogaphala. О знании невозникновения страдания подробно см. [AKB, VI, 67, с. 382 — 383].

59.11. В санскритском тексте samagrīphala. См. также комментарий Чандракирти, в котором пример совокупности условий зрительного восприятия приводится полностью. См. [MMK, с. 454].

59.12. В санскритском тексте bhāvanāphala. О магически творящем сознании см. [AKB, VII, 48, с. 425].

59.13. В квадратных скобках мы приводим пояснения Яшомитры. См. [SAKV, с. 230 — 231]. О первый «чистых» дхармах, т. е. дхармах, не под-

верженных притоку аффектов (anāsrava), см. [ЭА, I, с. 84]: «Последние три [класса элементов] — мгновенные (kṣaṇikāḥ). В принятом порядке перечисления последние — [это] класс разума, класс дхармических элементов и класс ментального сознания. В одном из мгновенных состояний "принятия дхармического факта страдания", т. е. в первый неаффективный момент [пути ви́дения Благородных истин и, следовательно, первый "чистый" момент], эти три [класса дхарм] более не вытекают [из предшествующих условий] (anaiḥṣyandika) и поэтому называются мгновенными. [Помимо этого мгновенного состояния] не существует какой-либо иной возникшей причинно-обусловленной дхармы, не вытекающей [из предшествующих условий]».

60.1. Во второй половине карики соответственно vipākaṃ sarvagaṃ hitvā tau sabhāgaṃ ca šeṣajāḥ.

60.2. Согласно абхидхармистской традиции, общее число причин — шесть. См. [АКВ, II, 49] и с. 502 нашего перевода. О. О. Розенберг справедливо отмечает: «...изложение буддийского учения о взаимоотношении дхарм основано на сочинении Абхидхармакоша, в систематизации которого теория о хету и пратьяя известна всем школам буддизма. Правда, виджнянавадины выработали несколько иную классификацию и другую терминологию; так, например, они выставляют 10 разновидностей условного соотношения, но в общем существенных различий в обеих схемах нет. Кроме того, вторая схема менее известна, в то время как вышеизложенная теория четырех пратьяя и шести хету может быть названа общебуддийской» [Розенберг, 1991, с. 167].

61.1. Ср. определение причинно-обусловленной дхармы: «saṃskṛta есть то, что порождено совокупностью совместно возникающих условий» [АКВ, I, 7, с. 4]. Как подчеркивает Васубандху, нет ни одной дхармы (за исключением абсолютных), которая была бы порождена лишь единственной причиной; в потоке бытия все взаимосвязано. Комментируя теорию причинности в абхидхармике, Яшомитра говорит, что минимальное количество условий, образующих причинный комплекс, всегда не менее двух: «Сознание и явление сознания порождаются комплексом из четырех условий; два вида йогического сосредоточения — из трех; другие дхармы — из двух». См. [SAKV, с. 20].

61.2. В тексте карики catvāraḥ pratyayā uktāḥ (букв. «названы четыре условия»). О. О. Розенберг, исследовавший китайскую версию «Энциклопедии Абхидхармы», высказывает интересное соображение в связи с интерпретацией ключевого слова пратьяя: «Четыре "отношения" и шесть "условий", по существу, одно и то же, это только различные названия тех же дхарм, рассматриваемых как имеющие отношение к другим или как обусловливающие другие дхармы того же потока (сантана). Под термином "пратьяя" или "хету" следует понимать не отвлеченное отношение одной дхармы к дхарме, а данную дхарму как таковую, относящуюся к другой так или иначе или же обусловливающую другую. Поэтому я и не предлагаю передавать оба термина, которые почти синонимичны, словами "условие", "причина", "связь" и т. п., а употреблять вместо "пратьяя" — "относящееся" или "то, что относится", а вместо "хету" — "обусловливающее", "то, что обусловливает"; и в том и в другом случае относящимися и обусловливающими являются дхармы, которым отвечают те дхармы, к которым первые относятся и которые первыми обусловлены; эти первые называ-

ются буддистами "пхала" — "плодами", т. е. результатами, или же следствиями» [Розенберг, 1991, с. 161].

61.3. Л. де ла Валле Пуссен приводит в этой связи несколько фрагментов из канонической Абхидхармы и *Махавибхаши*, сохранившихся в китайских переводах. *Вибхаша* (16, 8): «Действительно, эти шесть причин (hetu) не упоминаются в Сутре; в Сутре лишь сказано, что имеются четыре pratyayatā».

Что касается отношения hetu и pratyaya, то первые учители *Вибхаши* говорят, что (1) hetupratyaya включает в себя пять hetu, кроме kāraṇahetu, (2) kāraṇahetu — три остальных pratyaya. Последующие учители *Вибхаши* говорят, что (1) hetupratyaya включает пять hetu, (2) kāraṇahetu соответствует только adhipatipratyaya; эту систему и принимает Васубандху...

Пракарана (30a17) перечисляет четыре pratyaya. В *Виджнянакае* (16a7) дается их определение на примере восприятия (vijñāna): «Что такое hetupratyaya (условие-причина. — *Пер.*) зрительного восприятия? Сосуществующие (sahabhū) и связанные с ним (saṃprayukta) дхармы. — Что такое его samanantarapratyaya (непосредственно предшествующее условие. — *Пер.*)? Однородные и непосредственно предшествующие сознание и явление сознания, возникшее и возникающее зрительное восприятие. — Что такое его ālambanapratyaya (условие-объект. — *Пер.*)? Цвет-форма (rūpa). — Что такое его adhipatipratyaya (определяющее условие. — *Пер.*)? Все дхармы за исключением его самого» См. [L'AK, II, с. 299, примеч. 1].

61.4. Определение Васубандху: pratyayajātiḥ pratyayatā. (Об интерпретации абстрактных имен, фиксируемых формантами tā и tva, в индийской философской семантике см. [Аннамбхатта, с. 23, 46]). Анализ различных контекстов употребления обоих ключевых слов (hetu и pratyaya) позволяет прийти к выводу, что на доктринальном уровне они часто выступали как синонимы. См. [BHSD, с. 375 — 376]. В комментарии Яшомитры, однако, отчетливо прослеживается попытка разграничить спектр их значений в постканонических текстах: hetu есть ближайшая (āsanna) причина, отдаленная (опосредованная?) же причина есть просто pratyaya; другие говорят, что hetu есть то, что порождает, а pratyaya — это всего лишь опорное условие; и только некоторые считают их синонимами (paryāya)». См. [SAKV, с. 703].

61.5. В тексте карики hetvākhyaḥ, т. е. [условие], называемое причиной. Таким образом, пять причин в собственном смысле и составляют класс условий причинения.

62.1. В тексте карики samanantara [pratyaya]. По определению Ф. И. Щербатского, это «непосредственно предшествующее и гомогенное условие; оно представляет непосредственно предшествующий момент в потоке сознания и, таким образом, призвано заменить Эго или ингерентную причину (samavāyikāraṇa) вайшешиков. Первоначально оно относилось только к ментальной причинности, но позднее, под именем "ползучей причины" (upasarpaṇa-pratyaya), или causa repens, стало заменять causa materialis или ингерентную причину вообще». См. [Stcherbatsky, 1931, с. 138 — 139].

62.2. В санскритском тексте apāsya — герундив от глагола apās — оставлять, исключать; здесь в адвербиальном значении «за исключением», что соответствует по смыслу acaramāḥ (букв. «не последние») в тексте карики. Согласно

буддийской доктрине, последнее состояние сознания архата в момент достижения нирваны уже не может сопровождаться следующим состоянием сознания. См. также [Conze, 1962, с. 154].

62.3. Согласно толкованию Яшомитры, ключевое слово (термин) samanantara обозначает причинное условие как сущностно тождественное или однородное и, кроме того, непосредственное, т. е. не отнесенное во времени. См. [SAKV, с. 232].

62.4. В санскритском тексте avijñapti-rūpa; о неинформативной материи подробно см. [ЭА, I, с. 54 — 55], где она интерпретируется как непроявленная, т. е. не несущая никакой информации о себе. Этот вид материи специально рассматривается Васубандху в четвертом разделе «Энциклопедии Абхидхармы» — «Учение о карме» [AKB, IV, 4 — 6], где, как следует из контекста, непроявленное осмысляется как психофизический эпифеномен, представляющий материальный субстрат кармы.

62.5. Это происходит в том случае, когда адепт, полностью выполняющий все требования свода дисциплинарных правил (prātimokṣa), входит в состояние «чистого» сосредоточения. См. [SAKV, с. 232].

62.6. Подробнее см. [AKB, I, 37]: «Накапливающиеся (aupacayika) — это то, что накапливается [и развивается] благодаря различным видам пищи и уходу за телом, сну и йогическому сосредоточению. Некоторые относят сюда и воздержание. Однако оно лишь не создает препятствия для процесса накопления, но не способствует ему. Процесс накопления служит "защитой" для процесса созревания [кармического следствия, как бы окружая его] со всех сторон». Об отождествлении источника см. [L'AK, II, с. 301, примеч. 2].

62.7. В версии Сюань Цзана: Бхаданта Дхарматрата. Яшомитра, однако, полагает, что здесь имеется в виду один из учителей ранней саутрантики, известный под именем Бхаданта (или Стхавира) саутрантика. См. [SAKV, с. 44].

62.8. Ср. перевод Л. де ла Валле Пуссена [L'AK, II, с. 301].

62.9. Об этих видах йогического сосредоточения см. [AKB, VIII, 7, с. 437].

62.10. В санскритском тексте vyutthānacitta; в индийских религиозно-философских системах этим термином обозначается регенерированное сознание, т. е. сознание, вновь начавшее функционировать после выхода субъекта из состояния йогического сосредоточения, в котором деятельность сознания была полностью остановлена (niruddha). См. также [КЙ, III, 8, с. 149 и 234 — 235].

62.11. О временных модусах будущей (anāgata, букв. «еще не пришедшей») дхармы см. [AKB, II, 52].

62.12. Ср. версию Сюань Цзана в переводе Л. де ла Валле Пуссена [L'AK, II, с. 304, примеч. 1].

62.13. Что противоречит буддийской доктрине, согласно которой Бхагаван обладает абсолютным всеведением (sarvavid). См. [SAKV, с. 234].

62.14. В санскритском тексте здесь abhijñā; подробно о совершенных способностях, обретаемых благодаря паранормальному знанию, см. [EB, fasc. A-Aca, с. 97 — 102].

62.15. В санскритском тексте здесь naimittika; ср. [BHSD, с. 312 со ссылкой на *Дивья-авадану*, 132.8; 168.17 etc.].

62.16. Ср. определение манаса (органа разума) в первом разделе «Энциклопедии Абхидхармы»: «Любой из [шести видов] сознания, переставший существовать в непосредственно предшествующий момент, получает название разума [как опоры ментального сознания]» [ЭА, I, с. 60].

62.17. Полная реконструкция всех четырех альтернатив дается на основании комментария Яшомитры. См. [SAKV, с. 235].

62.18. В тексте карики ālambanaṃ sarvadharmāḥ. Далее в автокомментарии (версия Сюань Цзана): «Все дхармы — как причинно-обусловленные, так и абсолютные — являются "условием в качестве объекта"; однако здесь есть свои особенности» [L'AK, II, с. 306].

62.19. В санскритском тексте āyatanadravyakṣaṇaniyama. Ключевое слово (термин) dravya обозначает в данном случае любую реальную сущность как преимущественный объект сознания в его чувственной и ментальной модальностях. Подробно об объекте сознания (ālambana) см. [ЭА, I, с. 182].

62.20. Для максимального прояснения предметной области значений всех трех ключевых слов, перечисленных Васубандху, в квадратных скобках мы вводим пояснения Яшомитры непосредственно в текст перевода. См. [SAKV, с. 235 — 236].

62.21. В санскритском тексте āšraya. «Опорой» зрительного сознания, т. е. восприятия, служит орган зрения; «опорой» слухового сознания — орган слуха и т. д. Подробно см. [ЭА, I, с. 119].

62.22. В санскритском тексте здесь ity āha; ср. *Вибхаша* (197,2).

62.23. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Сознание — настоящее или прошедшее — всегда связано со своей опорой» — со ссылкой на третий тезис *Вибхаши*: настоящее, прошедшее или будущее — сознание неизменно связано со своей опорой. См. [L'AK, II, с. 307, примеч. 2].

62.24. В тексте карики adhipaḥ. Об общей причине (kāraṇahetu) см. [AKB, II, 50] и с. 502 нашего перевода.

62.25. В санскритском тексте svabhāva; о значении этого ключевого слова (термина) см. [ЭА, I, с. 127, 221].

63.1. В санскритском тексте nirudhyamāna (букв. «разрушающаяся»).

63.2. В версии Сюань Цзана: «...поскольку они заставляют плод проявляться еще в то время, пока они не прекратили свою деятельность» [L'AK, II, с. 308, примеч. 2].

63.3. В санскритском тексте utpādābhimukham; о функциональном значении второго слова в составе композиты см. [Apte, с. 123].

64.1. Эти типы йогического сосредоточения были подробно рассмотрены Васубандху ранее в связи с дхармами, не связанными с сознанием. См. [AKB, II, 42 — 43].

64.2. Яшомитра отмечает, что под словами «и т. д.» здесь подразумеваются время (kāla), собственная природа (svabhāva) и атомы (paramāṇu). См. [SAKV, с. 237].

64.3. Здесь и далее оппонентом Васубандху (реальным или гипотетическим) выступает последователь брахманистской религиозно-философской традиции, придерживающийся креационистской позиции (ишваравадин).

64.4. В тексте карики nešvarādeḥ kramādibhiḥ.

64.5. Ср. перевод версии Сюань Цзана [L'AK, II, с. 311].

64.6. В санскритском тексте здесь šākyapūrvīyam; в комментарии Яшомитры, однако, šākyaputrīyam [SAKV, с. 238]. То же самое и в переводе Л. де ла Валле Пуссена: «буддийская теория (šākyaputrīya)». См. [L'AK, II, с. 311 — 312].

64.7. Согласно Яшомитре, авторство этой шлоки из *Шатарудрии* (букв. «О ста Рудрах») принадлежит мифическому создателю *Махабхараты* Вьясе. См. [SAKV, с. 238].

64.8. В санскритском тексте bhaktivādaḥ syat.

65.1. О великих элементах (mahābhūtāni) подробно см. [ЭА, I, с. 55].

65.2. В санскритском тексте jananahetu. В переводе китайской версии Л. де ла Валле Пуссен приводит определение из *Вибхаши* (126,7): «Эта причина называется порождающей, ибо производная материя порождается великими элементами, подобно тому как дети порождаются родителями» [L'AK, II, с. 314].

65.3. В санскритском тексте nišrayahetu; Яшомитра поясняет: «...подобно тому как бхикшу опирается на своего наставника» [SAKV, с. 239].

65.4. В санскритском тексте pratiṣṭhāhetu как синоним ādhāra. См. [SAKV, с. 240].

65.5. В санскритском тексте upastāmbhahetu как синоним sthiti (сохранение состояния). См. [SAKV, с. 240].

65.6. В санскритском тексте vṛddhi (букв. «возрастание»), что соответствует upabṛṃhaṇa в приведенном выше списке пяти видов общей причины (kāraṇahetu).

66.1. О двух последних состояниях сознания — затемненном-неопределенном (nivṛtāvyākṛta) и незатемненном-неопределенном (anivṛtāvyākṛta) см. [Asm., с. 33 и комментарий].

66.2. В тексте карики anāsravaṃ (букв. «без притока [аффектов]»). Подробно о значении этого ключевого слова (термина) см. [ЭА, I, с. 112].

66.3. В санскритском тексте šaikṣa — тот, кто находится в процессе обучения (šikṣā) добродетели (šīla), дисциплине сознания (samādhi) и мудрости (prajñā). Согласно Асанге, это адепт, который, будучи рожденным в чувственном мире, обрел «благородное качество» (āryadharma), но еще обладает «некоторыми аффективными путами» (saṃyojna). См. [Asm, с. 158].

66.4. В санскритском тексте соответственно ašaikṣa — тот, кто более не нуждается в обучении, ибо полностью избавился от аффектов, т. е. архат.

66.5. В санскритском тексте cittāni. Другую интерпретацию термина citta см. [Guenther, 1957, с. 18 и сл.].

67.1. В санскритском тексте anantaram (букв. «без перерыва»).

67.2. В санскритском тексте svabhūmikāni — относящиеся к своей сфере (или уровню) существования, т. е. к чувственному миру.

67.3. В санскритском тексте pratisandhikāle — во время установления связи (с новым телом. См. [BHSD, с. 372]), т. е. во время нового рождения. Согласно толкованию Яшомитры: «Непосредственно после смерти сознания [индивида], рожденного в чувственном мире, возникает затемненное-неопределенное сознание мира форм, — таково [значение слов] "во время нового рождения"». См. [SAKV, с. 240]. В переводе Л. де ла Валле Пуссена

здесь: «...когда человек, умирающий в чувственном мире с благим сознанием, переходит в промежуточное состояние мира форм» [L'AK, II, с. 316].

67.4. Яшомитра рассматривает каждую из этих «отдаленностей» (dūratā) в своем комментарии, проясняя предметную область их значений.

Отдаленность опоры (āšraya), т. е. психофизического субстрата, состоит в том, что существо, находящееся в мире не-форм, не может актуализировать (saṃmukhikṛ) 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 (nirmāṇacitta), 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» (audārika) и т. д., как это делает сознание мира форм.

Отдаленность объекта (ālambana): 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. Подробно см. [SAKV, с. 240 — 241].

Далее в версии Сюань Цзана: «И поэтому войти в состояние сосредоточения мира не-форм непосредственно из чувственного мира невозможно». См. [L'AK, II, с. 316].

67.5. В санскритском тексте vyutthānakāle. См. комментарий 62.10.

67.6. В нашем переводе мы опираемся на соответствующую глоссу Яшомитры, последний фрагмент которой гласит: «Лучше более низкая, но благая ступень, чем более высокая, но загрязненная аффектами». См. [SAKV, с. 241].

67.7. В переводе Л. де ла Валле Пуссена здесь: «(7—8) две чистые мысли, Šaikṣa или Ašaikṣa, при выходе из постижения истин». См. [L'AK, II, с. 317].

67.8. Поскольку в версии Сюань Цзана текст карики приводится целиком, без членения на отдельные смысловые блоки, постольку к двум последним падам дается общий комментарий: «Мысль неблагая или загрязненная-неопределенная может родиться после десяти мыслей — при исключении двух чистых мыслей, — так как мысль нового воплощения в чувственном мире всегда загрязненная и может следовать за любой мыслью, относящейся к трем сферам существования.

После загрязненной могут родиться четыре мысли, то есть четыре мысли, относящиеся к чувственному миру» [L'AK, II, с. 317].

68.1. В санскритском тексте nirmāṇacitta. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «...мысль творения чувственного мира, т. е. мысль, имеющая своим объектом сотворение объекта чувственного мира, следует за благой мыслью мира форм». См. [L'AK, II, с. 317].

68.2. Ср., однако, версию Сюань Цзана [L'AK, II, с. 318].

69.1. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «После загрязненной-неопределенной могут возникнуть шесть мыслей, а именно: три мысли чувственного мира» [L'AK, II, с. 318].

69.2. В тексте карики здесь nītiḥ в обычном лексическом значении руководство, управление и т. д. О производных значениях см. [Apte, с. 568].

69.3. В санскритском тексте adharadhātukāni, т. е. миры, служащие «опорой» мира не-форм. Подробно см. [ЭА, III, с. 68 — 70]. Таким образом, два загрязненных состояния сознания относятся к чувственному миру и одно — затемненное-неопределенное — к миру форм.

71.1. В санскритском тексте prāyogikam от глагола pra+yuj — прилагать усилие, отсюда — целенаправленная практика. Согласно Яшомитре, prāyogika есть то, что обретается благодаря практике слушания Учения, т. е. обучения (śrutamaya), размышления (cintāmaya) и йогического созерцания (bhāvanāmaya). См. [SAKV, с. 242], а также [AKB, II, 53], где все три вида практики классифицируются по трем сферам существования: первый и второй — в чувственном мире, первый и третий — в мире форм и только третий — в мире не-форм.

71.2. В санскритском тексте upapatti lābhika (букв. «полученное (обретенное) при рождении»); ср. [ЭА, I, с. 45], где определенный тип мудрости (prajñā) также определяется как свойство психики генетического характера. Яшомитра отмечает в комментарии, что обладание (prāpti) этим свойством возникает уже в первый момент промежуточного существования, если имеются в виду существа чувственного мира или мира форм. Что касается мира не-форм, то это свойство обретается при рождении в данном мире. См. [SAKV, с. 242].

72.1. В санскритском тексте vipākaja (букв. «порожденное созреванием»). О значении этого термина подробно см. [AKB, II, 57], с. 523 нашего перевода и комментарий.

72.2. В санскритском тексте airyāpathika от īryāpatha (глагол īr — идти). Эта композита имеет два значения: 1) соблюдение определенных предписаний, обязательных для странствующего аскета, 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].

72.3. В санскритском тексте šailpasthānika от šilpa — искусство, ремесло. Список искусств и ремесел приводится в соответствующем разделе «*Махавьютпатти*» («Большой буддийский глоссарий»): сюда же относится искусство удерживаться на голове слона, спине лошади, искусство стрельбы из лука и т. д. См. [L'AK, II, с 320, примеч. 4] со ссылкой на *Дивья-авадану* [DA, 58, 100].

72.4. В санскритском тексте nirmāṇacitta. В переводе Л. де ла Валле Пуссена далее: «Мысль, посредством которой обладатель сверхъестественных способностей творит видимые объекты и т. п., и которая называется abhijñāphala (плод высшей интуиции)» [L'AK, II, с. 320]. Подробно о высшем, или сверхъестественном, знании (abhijñā) см. [EB, fasc. A-Aca, с. 97 — 102].

72.5. В версии Сюань Цзана вместо последнего предложения здесь сказано: «Нет никакого основания для различения незатемненного-неопределенного сознания мира не-форм, поскольку оно рождено исключительно причиной созревания кармы» [L'AK, II, с. 320].

72.6. Согласно Яшомитре, здесь имеются в виду слова наставников, обучающих искусствам и ремеслам. См. [SAKV, с. 243].

72.7. В санскритском тексте manovijñāna в противоположность пяти чувственным модальностям сознания. Подробно о ментальном сознании см. [ЭА, I, с. 164 — 165].

72.8. О двенадцати источниках сознания (āyatana) — шести внутренних и шести внешних см. [АКВ, I, 14]. Относительно последней точки зрения см. [L'AK, II, с. 321, примеч. 4], где Л. де ла Валле Пуссен приписывает ее одному из комментаторов *Махавибхаши* бхаданте Анантаварману.

72.9. В санскритском тексте здесь prāyogika, из чего следует, что Васубандху далее рассматривает благое состояние сознания, обретенное посредством практики; ср. его автокомментарий к предыдущей карике: «Благое состояние сознания в каждой из трех сфер существования разделяется на два вида: обретенное практикой и врожденное». См. с. 542 нашего перевода.

72.10. В санскритском тексте abhijñāphala (см. комментарий 72.4), т. е. в данном случае имеется в виду nirmāṇacitta — магически творящее сознание.

72.11. В санскритском тексте tatpunar, т. е. само благое состояние сознания чувственного мира, обретенное благодаря практике.

72.12. Яшомитра поясняет: «во время йогического сосредоточения». См. [SAKV, с. 243].

72.13. Во время регенерации сознания после выхода из состояния йогического сосредоточения (vyutthāna-kāle). См. [SAKV, с. 244].

72.14. Согласно Яшомитре, два загрязненных состояния сознания мира форм и мира не-форм — затемненные-неопределенные (nivṛtāvyākṛta) — обретаются еще на ступени промежуточного существования. См. [SAKV, с. 244]. В переводе Л. де ла Валле Пуссена здесь, однако, anivṛtāvyākṛta — незатемненное-неопределенное, что не находит подтверждения ни в комментарии Яшомитры, ни в тибетской версии «Энциклопедии Абхидхармы». См. [L'AK, II, с. 322].

72.15. Яшомитра поясняет, что это состояние сознания возникает вследствие регенерации потока сознания (pravāha) при выходе из йогического сосредоточения соответствующих ступеней мира форм. См. [SAKV, с. 245].

72.16. В соответствии с исходной классификацией состояний сознания, введенной Васубандху в [АКВ, II, 66], в мире форм, т. е. на первых четырех ступенях йогического сосредоточения, существуют три базовых состояния: благое, затемненное-неопределенное и незатемненное-неопределенное. При последующих классификациях благое состояние сознания различается как врожденное (upapatti) и обретенное благодаря практике (prāyogika), а незатемненное-неопределенное разделяется на три типа: порожденное созреванием кармического следствия, связанное с положением тела и магическим порождением (nirmāṇacitta). См. [АКВ, II, 72]. Таким образом, в мире форм насчитывается шесть состояний сознания.

72.17. Эти два состояния сознания — благое, обретенное вследствие практики и предшествующее состояние сознания как плод сверхъестественного знания — относятся к той же самой сфере существования. См. «суммирующие шлоки» (saṃgraha-ślokāḥ), приведенные Яшомитрой [SAKV, с. 245].

72.18. В мире не-форм в соответствии со второй классификацией состояний сознания различаются два благих состояния, незатемненное-неопределенное состояние и состояние, порожденное созреванием кармического следствия.

72.19. К ним относятся затемненное-неопределенное состояние сознания мира форм, а также неблагое и затемненное-неопределенное состояния сознания чувственного мира. См. [L'AK, II, с. 323].

72.20. Здесь также имеются в виду затемненное-неопределенное состояние сознания в мире форм и два загрязненных притоком аффектов (kliṣṭāni) состояния сознания в чувственном мире: неблагое и затемненное-неопределенное.

72.21. В санскритском тексте: na punarebhyaḥ prāyogikam. См. также комментарий Яшомитры [SAKV, с. 245 — 246].

72.22. В санскритском тексте abhisaṃskaraṇapravṛttatvāt. Яшомитра поясняет, что состояние сознания, относящееся к надлежащему поведению, побуждает к движению, стоянию на месте и т. д., а состояние сознания, относящееся к профессиональным навыкам и умениям, проявляется в планировании того, что предстоит сделать: «Я выполняю эту операцию, я выполняю ту операцию и т. д.». В этом и состоит их способ деятельности (pravṛttam). См. [SAKV, с. 246].

72.23. В санскритском тексте durbalānabhisaṃskāravāhitvāt. Согласно Яшомитре, слабость данного состояния сознания обусловлена тем, что, будучи следствием прошлой кармы, оно нейтрально, т. е. не определено по шкале благое — неблагое. Кроме того, оно развертывается спонтанно, при отсутствии целенаправленного усилия (ayatnena). См. [SAKV, с. 246].

72.24. В санскритском тексте niṣkramaṇacitta. О круге значений этого ключевого слова см. [BHSD, с. 308]. Как разъясняет Яшомитра, здесь имеется в виду состояние сознания йогина, прекращающего практику культивирования благого сознания при погружении в состояние глубокого сосредоточения. См. [SAKV, с. 246].

В переводе версии Сюань Цзана Л. де ла Валле Пуссен вводит пояснение комментатора непосредственно в текст: «Напротив, niṣkramaṇacitta, или мысль выхода — т. е. любая мысль, порожденная созреванием кармического следствия, и т. д., с помощью которой йогин выходит из потока состояний сознания, связанных с практикой (prayoga), чтением, философским размышлением и т. д., — развивается спонтанно». См. [L'AK, II, с. 324 — 325].

72.25. В санскритском тексте viguṇatvāt. В переводе китайской версии Л. де ла Валле Пуссен также вводит здесь пояснение Яшомитры: «Если prāyogika не возникает непосредственно вслед за vipākaja и т. д., которые не благоприятствуют ему, то еще в гораздо меньшей степени оно может возникнуть после загрязненной мысли, прямо ему противоположной». См. [L'AK, II, с. 325].

72.26. В санскритском тексте здесь anabhisaṃskāravāhitvāt. Ср. комментарий 72.23.

72.27. В санскритском тексте manaskāra. Акт внимания был рассмотрен Васубандху ранее при определении десяти фундаментальных явлений сознания (см. [AKB, II, 24, с. 54] и наш комментарий 24.8). В заключительной части автокомментария к карике 72 Васубандху вновь возвращается к анализу дхармы «внимание» в аспекте психической причинности, определяющей последовательность смены состояний сознания. Как говорит Яшомитра, «состояния сознания возникают непосредственно одно после другого, и это происходит в силу (vaśāt) акта внимания. Поэтому [Васубандху] и приступает к данной теме». См. [SAKV, с. 246].

72.28. В санскритском тексте здесь svalakṣaṇa в значении абсолютно единичного, т. е. сущностного свойства. См. также [ЭА, I, с. 220 — 221], где это ключевое слово анализируется в контексте дефиниции дхармы как внеоппозитного, базового понятия доктрины.

72.29. В санскритском тексте соответственно sāmānyalakṣaṇa. О других актах внимания см. [Asm, с. 112].

72.30. В санскритском тексте adhimukti. Яшомитра отмечает, что этот тип внимания, в отличие от первых двух, относится не к реальности как таковой (bhūtārthe), а к конструирующему воображению, и приводит соответствующие примеры. См. [SAKV, с. 247]. Подробно о значении термина adhimukti см. [AKB, II, 24, с. 54] и наш комментарий 24.9.

72.31. При наличии решимости (adhimokṣa) йогин, благодаря силе воображения, видит человеческое тело совсем не таким, каким оно представляется обыденному сознанию. Для него это всего лишь продукт разложения на различных стадиях, кишащий червями и т. п. В индийской психотехнической традиции такая процедура получает название созерцания отталкивающих, или отвратительных, объектов (ašubha). См. [AKB, VI, 9]. Точно так же, практикуя сверхъестественные способности (ṛddhi), йогин представляет себе первоэлемент земли как мельчайшую песчинку, а первоэлемент воды — огромным, как океан, и т. д. См. [L'AK, II, с. 326, примеч. 1], где Л. де ла Валле Пуссен ссылается на [DN, II, 108].

72.32. В автокомментарии Васубандху здесь соответственно apramāṇa, arūpya, vimokṣa, abhibhvāyatana, kṛtsnāyatana — названия психотехнических процедур, которые подробно рассматриваются в восьмом разделе «Энциклопедии Абхидхармы» — «Учение о йогическом сосредоточении». См. [AKB, VIII, 29 — 35].

72.33. В санскритском тексте āryamārga как конкретизация четвертой Благородной истины. См. [ЭА, I, с. 22].

72.34. В автокомментарии Васубандху: evaṃ sati yuktamidaṃ bhavati — при наличии этого логически обосновано, что возникает то. Об интерпретации самой формулы в контексте буддийской теории причинности см. [Stcherbatsky, 1931, с. 121 — 122].

72.35. Об отождествлении источника цитирования см. [L'AK, II, с. 326, примеч. 2]. Л. де ла Валле Пуссен отмечает, что sahagata здесь означает «сопровождающее непосредственно».

72.36. В санскритском тексте здесь [samyaktva]niyāmāvakrānti, т. е. вступление на путь, который безусловным образом приводит к совершенству (как к конечному освобождению). Согласно буддийской религиозной доктрине, вступивший на этот путь последовательно обретает плоды «вступления в поток», «возвращения еще один раз», «невозвращения» и архатства. См. [AN, III, 442].

72.37. Согласно Яшомитре, «и т. д.» означает здесь первую дхьяну, т. е. ступень йогического сосредоточения, и дхьяну промежуточную как опорные ступени при реализации пути, безусловно ведущего к истинному совершенству (samyaktva). См. [SAKV, с. 247].

72.38. В версии Сюань Цзана далее: «...и опирающееся на слушание и размышление, поскольку упомянутые ступени достаточно близки» [L'AK, II, с. 327].

72.39. В санскритском тексте nirvedhābhagīya (букв. «принадлежащий или ведущий к проникновению [в истинную реальность]»). Согласно Васубандху,

так называются дхармы, представляющие собой корни благого и возникающие вследствие практики йогического сосредоточения. Подробно см. [AKB, VI, 20, с. 345 — 346], а также [Guenther, 1957, с. 343, 347].

72.40. В санскритском тексте ākiñcanyāyatana — третья сфера мира неформ. Подробно см. [ЭА, III, с. 69 — 70].

72.41. В санскритском тексте bhāvāgrikaṃ. См. [BHSD, с. 407]. В данном случае это метафорическое обозначение четвертой ступени созерцания мира неформ, на которой нет ни восприятия, ни невосприятия. Подробное описание этой ступени как измененного состояния сознания см. [AKB, VIII, 4, с. 436].

72.42. В китайской версии далее: «Следовательно, существует восемь актов внимания: три, три и два» [L'AK, II, с. 328].

73.1. В санскритском тексте здесь tairasamanvāgatasya, что, согласно толкованию Яшомитры, относится к индивиду (pudgala), не обладавшему прежде ни одним из шести перечисленных состояний сознания. См. [SAKV, с. 248].

73.2. *О корнях благого* (kušalamūla) см. комментарий 1.6.

73.3. Подробно см. [AKB, IV, 80, с. 250].

73.4. В китайской версии далее: «Состояние сознания в момент зачатия с необходимостью загрязненное; при этом состоянии сознания возможно обретение благого сознания чувственного мира, поскольку "индивид" не обладал им прежде» [L'AK, II, с. 329].

73.5. Наше понимание этой части предложения полностью основывается на толковании Яшомитры, поскольку переписчик рукописи, по-видимому, пропустил здесь несколько слов санскритского оригинала автокомментария Васубандху. Ср. [SAKV, с. 248].

73.6. См. также перевод китайской версии, в котором Л. де ла Валле Пуссен вводит далее непосредственно в текст пояснение Яшомитры: «Вместе с загрязненным сознанием при зачатии в чувственном мире в действительности происходит обретение затемненного-неопределенного сознания мира форм» [L'AK, II, с. 329].

73.7. Здесь также мы следуем комментарию Яшомитры. См. [SAKV, с. 249].

73.8. Под незатемненным-неопределенным состоянием сознания чувственного мира имеется в виду магически творящее сознание (nirmāṇa-citta). См. [AKB, II, 72] и с. 542 нашего перевода.

73.9. В комментарии Яшомитры: duḥkhe dharma-jñāna-kṣānticitte. См. [SAKV, с. 249]. Подробно о принятии дхармического факта прекращения страдания см. [AKB, VI, 25, с. 350].

73.10. Яшомитра называет этих «некоторых» mišraka-kārāḥ — создатели литературных произведений, в которых прозаический текст перемежается стихотворным. См. [SAKV, с. 251], а также [BHSD, с. 433], где зафиксировано значение mišraka (ср. р.) как смесь стихов и прозы.

73.11. Согласно Л. де ла Валле Пуссену, авторство этой карики принадлежит Дхарматрате, одному из наиболее авторитетных учителей постканонической Абхидхармы. Подробнее см. [MCB, vol. XVI, с. 48].

ЛИТЕРАТУРА*

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ППиПИКНВ — Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. М.
BB — Bibliotheca Buddhica.
BEFEO — Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient. P.
BI — Bibliotheca Indica. Calcutta.
BIB — Bibliotheca Indologica et Buddhologica. Tokyo.
BSOAS — Bulletin of the School of Oriental and African Studies. L.
GOS — Gaekwaḍ's Oriental Series. Baroda.
IHQ — Indian Historical Quarterly. Calcutta.
JBBRAS — Journal of Bombay Branch of the Royal Asiatic Society. Bombay.
JIPh — Journal of the Indian Philosophy. Dordrecht.
JPTS — Journal of the Pali Text Society. L.
MCB — Mélanges Chinois et Bouddhiques. Bruxelles.
PEFEO — Publications de l'École Française d'Extrême-Orient. P.
PTS — Pali Text Society. L.
SOR — Serie Orientale Roma.
TSWS — Tibetan Sanskrit Works Series. Patna.

ИСТОЧНИКИ
(публикации оригиналов и переводы)

ADV — Abhidharmadīpa with Vibhāṣāprabhāvṛtti. Critically ed. by P. S. Jaini, 1959 (TSWS, vol. IV).
Ahr — Abhidharmahṛdaya. The Essence of Metaphysics (Dharmašrī's A-p ī-t' an Hsin Lun). Transl. by Charles Willemen. Brussels, 1975.
AK — Abhidharmakoša-kārikās of Vasubandhu. Ed. by C. V. Gokhale. — JBBRAS. 1946, vol. 22.

* Настоящий список включает лишь цитированные источники и исследования.

AKB — Abhidharmakoša-bhāṣya of Vasubandhu. Ed. by P. Pradhan, 1967 (TSWS, vol. VIII).
AKB(I) — Abhidhrmakoša-bhāṣya of Vasubandhu. Chap. I: Dhātunirdeša. Ed. by Yasunori Ejima, 1989, (BIB).
AN — Aṅguttara Nikāya. Ed. E.Morris and E. Hardy. vol. 1 — 5, 1885 — 1900 (PTS).
Asm — Abhidharmasamuccaya of Asaṅga. Ed. by P. Pradhan. Santiniketan, 1950.
Ats — Atthasālinī (Dhammasaṅgaṇi Aṭṭhakathā) Ed. P. V. Bapat and R. D. Vadekar. Poona, 1942.
DA — Divyāvadāna. Ed. B. Cowell and R. E. Neil. Cambridge, 1886.
Dhs — Dhammasaṅgaṇi. Ed. P. V. Bapat and R. D. Vadekar. Poona, 1942.
DN — Dīgha Nikāya. Ed. T. W. Rhys Davids and J. E. Carpenter. Vol. 1 — 3, 1889 — 1911 (PTS).
KV — Kathāvatthu. The Points of Controversy. Transl. by C. Rhys Davids and Schwe Zan Aung. L., 1915.
MMK — Mūlamadhyamakahārikās (Madhyamikasūtrās) de Nāgārjuna avec le Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti (Madhyamakavṛtti). Publié par L. de la Vallée Poussin. St.—Pétersbourg, 1903 (BB, IV).
MN — Majjhima Nikāya. Ed. V. Trenkner and R. Chalmers. Vol. 1 — 3, 1889 — 1899 (PTS).
Mvb — Madhyāntavibhāga-bhāṣya. Ed. by G. Nagao. Tokyo, 1967.
PSP — Pañcaskandhaprakaraṇa of Vasubandhu. Ed. by Shanti Bhiksu Šāstri. — IHQ. 1956, vol. 32, № 4.
SAKV — Sphuṭārthā Abhidharmakošavyākhyā by Yašomitra. Ed. by U. Wogihara. Tokyo, 1932 — 1936.
SN — Saṃyutta Nikāya. Ed. L. Feer. Vol. I — VI, 1884 — 1904 (PTS).
TS — Tattvasaṃgraha of Šāntarakṣita with the Commentary of Kamalašīla. Vol. 1 — 2. Ed. by Krishnamacharya. Baroda, 1926 (GOS, № 30 — 31).
Tvb — Triṃšikā vijñaptimātratāsiddhi (bhāṣya). См. VMS.
VM — Visuddhimagga of Buddhaghosha. Ed. D. Kosambi. Bombay, 1940.
VMS — Vijñaptimātratāsiddhi. Deux traités de Vasubandhu: Viṃšatikā (la Vingtaine) et Triṃšikā (la Trentaigne) avec le commentaire de Sthiramati. Original sanskrit publié par Sylvain Lévi. Pt. I. Texte. P., 1925.
L'AK — L'Abhidharmakoša 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) (Abhidharmasamuccaya) d'Asaṅga. Traduit et annoté par W. Rahula, 1971 (PEFEO, vol. 78).
Аннамбхатта, 1989 — Аннамбхатта. Тарка-санграха (Свод умозрений) и Тарка-дипика (Разъяснение к Своду умозрений). Пер. с санскр., введ., коммент. и историко-философское исследование Е. П. Островской. М., 1989.
КЙ — Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья»). Пер. с санскр., введ., коммент. и реконструкция системы Е. П. Островской и В. И. Рудого. М., 1992.
ЭА, I — Васубандху. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел I: Анализ по классам элементов. Пер. с санскр., введ., коммент. и историко-философское исследование В. И. Рудого. — ВВ, XXXV. М., 1990.

ЭА, III — Васубандху. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел III: Учение о мире. Пер. с санскр., введ., коммент. и историко-философское исследование Е. П. Островской и В. И. Рудого. СПб., 1994.

ИССЛЕДОВАНИЯ

Катенина, Рудой, 1980 — Катенина Т. Е., Рудой В. И. Лингвистические знания в древней Индии. — История лингвистических учений: Древний Мир. Л., 1980.

Островская, Рудой, 1993 — Островская Е. П., Рудой В. И. «Космология» Васубандху как источник этнографических сведений. — Буддизм в переводах. Альманах, вып. 2. СПб., 1993.

Розенберг, 1991 — Розенберг О. О. Труды по буддизму. М., 1991.

Рудой, 1983 — Рудой В. И. К реконструкции матрик (числовых списков) Абхидхармы. — История и культура Центральной Азии. М., 1983.

Banerjee, 1957 — Banerjee A. C. Sarvāstivāda Literature. Calcutta, 1957.

Bareau, 1955 — Bareau A. Les Sectes Bouddhiques du Petit Véhicule, 1955 (PEFEO, vol. 38).

Conze, 1951 — Conze E. Buddhism. Its Essence and Development. L., 1951.

Conze, 1962 — Conze E. Buddhist Thought in India. L., 1962.

Dasgupta, 1961 — Dasgupta S. A History of Indian Philosophy. Vol. II. Cambridge, 1961.

Filliozat, 1974 — Filliozat J. Laghu-Prabandhāḥ. Choix d'articles d'Indologie. Leiden, 1974.

Guenther, 1957 — Guenther H. V. Philosophy and Psychology in the Abhidharma. Luckhow, 1957.

Guenther, 1972 — Guenther H. V. Buddhist Philosophy in Theory and Practice. Baltimore, 1972.

Guenther, Kawamura, 1975 — Cuenther H. V., Kawamura L. S. Mind in Buddhist Psychology. Emeryville, 1975.

Jaini, 1959 — Jaini P. S. The development of the Theory of Viprayukta Saṃskārās. — BSOAS. 1959, (vol. 22, pt. 3).

Stcherbatsky, 1923 — Stcherbatsky Th. The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word «Dharma». L., 1923.

Stcherbatsky, 1930 — 1932 — Stcherbatsky Th. Buddhist Logic. Vol. 1 — 2. L., 1930 — 1932, (BB, XXVI).

Takasaki, 1966 — Takasaki J. A Study on the Ratnagotravibhāga. Roma, 1966 (SOR, vol. 33).

Tucci, 1958 — Tucci J. The First Bhāvanākrama. L., 1958.

СПРАВОЧНЫЕ ИЗДАНИЯ

Apte — Sanskrit-English Dictionary by V. Sh. Apte. Delhi, 1965.

BHSD — Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary by F. Edgerton. New Haven, 1953.

EB — Encyclopaedia of Buddhism Ed. by G. P. Malalasekera. Vol. I — III. Ceylon Government Press. 1961 — 1972.

ПРИЛОЖЕНИЕ

INDEX VERBORUM*

* Цифры указывают на страницы по изданию санскритского оригинала: Abhidharma-koša-bhāṣya of Vasubandhu. Ed. by P. Pradhan. Patna, 1967 (TSWS, VIII).

СОДЕРЖАНИЕ

ВАСУБАНДХУ. ЭНЦИКЛОПЕДИЯ АБХИДХАРМЫ

Раздел первый. УЧЕНИЕ О КЛАССАХ ЭЛЕМЕНТОВ

Раздел второй. УЧЕНИЕ О ФАКТОРАХ ДОМИНИРОВАНИЯ В ПСИХИКЕ

Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). — Т. 1: Раздел I: Учение о классах элементов; Раздел II: Учение о факторах доминирования в психике / Изд. подгот. Е. П. Островская, В. И. Рудой. — М.: Ладомир, 1998. — 670 с.

ISBN 5-86218-280-2

«Энциклопедия Абхидхармы» («Абхидхармакоша»), созданная в V в. крупнейшим систематизатором философии хинаянских школ Васубандху, представляет собой подлинную сокровищницу буддийского теоретического мировоззрения, в которой подводится итог всему, что накопила буддийская философская мысль со времени своего возникновения.

Научное издание

ВАСУБАНДХУ

ЭНЦИКЛОПЕДИЯ АБХИДХАРМЫ
(АБХИДХАРМАКОША)

Разделы I и II

Редактор
Л. Ш. ФРИДМАН

Художественный редактор
Е. В. ГАВРИЛИН

Технический редактор
М. А. СТРАШНОВА

Корректоры
М. А. КИСИЛЕВА, Г. Н. ВОЛОДИНА

Компьютерная верстка
О. Н. БОЙКО

ЛР № 063160 от 14.12.93 г.
Сдано в набор 15.01.98. *Подписано в печать* 29.10.98.
Формат 60x90 1/16. Гарнитура «Академическая».
Бумага офсетная № 1. Печать офсетная.
Печ. л. 42. Тираж 1000. Заказ № 122

Научно-издательский центр «Ладомир»
103617, г. Москва, корп. 1435

Отпечатано с готовых диапозитивов
Московская типография № 2 ВО «Наука»
121099, Москва, Шубинский пер., 6

ISBN 586218280-2

9 795862 182803

В 1998 ГОДУ ИЗДАНЫ:

БУДДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ В СРЕДНЕВЕКОВОЙ ЯПОНИИ

Первая в отечественной науке книга, специально посвященная истории средневековой буддийской философии в Японии.

В первой части раскрываются особенности формирования и развития буддийской философии в средневековой Японии, выявляются этапы японизации буддизма. В статьях дается анализ основных учений японского буддизма — амидаизма, нитирэнизма, предлагается новое прочтение философии Дзэн. Авторы статей рассматривают также характер средневекового синто-буддийского синкретизма, прослеживают связь буддийских учений с художественным творчеством и эстетическими взглядами японцев. Во второй части книги читатели получат возможность познакомиться с переводами философских произведений средневековых японских мыслителей-буддистов. Читателю предлагаются переводы оригинальных текстов, принадлежащие кисти выдающихся представителей японского буддизма — Кукая, Догэна, Нитирэна, Синрана. Бóльшая часть переводов публикуется впервые.

Авторы и переводчики — видные отечественные специалисты, сотрудники Института философии РАН, МГУ, Бурятского института общественных наук РАН. Книга предназначена для специалистов по средневековой буддийской философии и религии, а также для всех тех, кто интересуется историей развития мировоззренческой мысли стран Востока.

СУТРА О БЕСЧИСЛЕННЫХ ЗНАЧЕНИЯХ. СУТРА О ЦВЕТКЕ ЛОТОСА ЧУДЕСНОЙ ДХАРМЫ. СУТРА О ПОСТИЖЕНИИ ДЕЯНИЙ И ДХАРМЫ БОДХИСАТТВЫ ВСЕОБЪЕМЛЮЩАЯ МУДРОСТЬ

«Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы» (распространенное ее название — Лотосовая Сутра) пользуется широкой известностью и популярностью в буддийском мире. Лотосовая Сутра (Саддхарма-пундарика-сутра) написана в Индии во II в. н. э., однако наибольшее распространение получила в Китае и Японии. В Лотосовой Сутре отражены фундаментальные положения буддийского учения махаяны, запечатлены проповеди Будды, приводятся многочисленные факты из жизни Будды и его учеников. Широко известен перевод этой Сутры с санскрита на китайский язык, выполненный в V в. Кумарадживой. К Сутре о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы примыкают две «обрамляющие» ее сутры — Сутра о Бесчисленных Значениях («открывающая») и Сутра о Постижении Деяний и Дхармы Бодхисаттвы Всеобъемлющая Мудрость («заключающая»). В полном объеме перевод текста Лотосовой Сутры и «обрамляющих» сутр с китайского на русский язык публикуется впервые и сопровождается историко-философским исследованием, подробными комментариями, словарем буддийских терминов и понятий, списком других буддийских сутр и трактатов.

Издание подготовили А. Н. Игнатович и С. Д. Серебряный.