

EX ORIENTE LUX



ВАСУБАНДХУ
АБХИДХАРМАКОША



ЛОКА-НИРДЕША
КАРМА-НИРДЕША



अभिधर्मकोश
लोकनिर्देश
कर्मनिर्देश





ВАСУБАНДХУ
ЭНЦИКЛОПЕДИЯ
АБХИДХАРМЫ,
ИЛИ
АБХИДХАРМАКОША

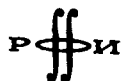
РАЗДЕЛ III
ЛОКА-НИРДЕША,
ИЛИ УЧЕНИЕ О МИРЕ

РАЗДЕЛ IV
КАРМА-НИРДЕША,
ИЛИ УЧЕНИЕ О КАРМЕ

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



НАУЧНО-ИЗДАТЕЛЬСКИЙ ЦЕНТР
«ЛАДОМИР»
МОСКВА



Издание осуществлено при поддержке
Российского фонда фундаментальных исследований
(проект 00-06-87065)

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

Оформление серии
Д. Б. Шимилиса

ISBN 5-86218-091-5

- © *Е. П. Островская. Перев. с санскр., введение, коммент. и реконструкция системы, 2001.*
- © *В. И. Рудой. Перев. с санскр., введение, коммент. и реконструкция системы, 2001.*
- © *А. Б. Островский, статья, 2001.*
- © *Д. Б. Шимилис. Оформление, 2001.*
- © *НИИЦ «Ладомир», 2001.*

*Репродуцирование (воспроизведение) данного издания любым способом
без договора с издательством запрещается*



ВВЕДЕНИЕ: КАТЕГОРИИ БУДДИЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Настало время предложить читателю русский перевод третьего и четвертого разделов трактата «Энциклопедия Абхидхармы» Васубандху — «Учение о мире» («Лока-нирдеша») и «Учение о карме» («Карма-нирдеша»). В этих весьма объемных разделах представлены две наиболее важные для понимания буддийского духовного универсума концепции — концепция Космоса в его неизменной соотносительности с сознанием и концепция деятельности, обуславливающей обретение новых рождений.

В данной связи необходимо обратиться к проблеме реконструкции категорий буддийской культуры — тех смыслообразующих доминант, взаимосвязанная совокупность которых позволяет выявить качественные особенности буддийского видения мира и места человека в нем.

СЕМИОТИЧЕСКИЙ ИНВАРИАНТ БУДДИЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ: ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМЫ

Теоретическое воссоздание и осмысление духовного универсума людей иных эпох и иных культурных традиций — одна из важнейших тенденций в развитии современного гуманитарного знания. В российской науке возникновение этого направления связано прежде всего с трудами А. Я. Гуревича, основателя отечественной исторической антропологии как культурологической дисциплины. Опираясь на труды М. М. Бахтина¹ и достижения французских историков, принадлежавших к школе «Анналов», А. Я. Гуревич впервые определил основные черты историко-антропологического подхода к изучению категорий культуры, нацеленного на поиск «не сформулированных явно, не высказанных эксплицитно, не вполне осознанных в культуре умственных

¹ См.: Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М., 1965; Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М., 1979.

установок, общих ориентаций и привычек сознания, “психического инструментария”, “духовной оснастки”... — того уровня интеллектуальной жизни общества, который современные историки обозначают расплывчатым понятием “ментальность”»². Разработанный А. Я. Гуревичем подход базируется на теоретическом осознании фундаментальной роли «картины мира» для выявления качественного своеобразия той либо иной культуры. Категории культуры и есть те универсальные для каждой конкретной культуры понятия, совокупность которых образует «картину мира», «модель мира», конституирует «видение мира», «мировидение».

Особенность рассматриваемого подхода состоит, однако, в том, что, интерпретируя категории культуры как основной семиотический «инвентарь» культуры, А. Я. Гуревич подчеркивает, что категориальная структура культуры неосознанно навязывается обществом и столь же неосознанно воспринимается, впитывается его членами. «Эти категории, — говорит он, — запечатлены в языке, а также в других знаковых системах (в языках искусства, науки, религии), и мыслить о мире, не пользуясь этими категориями, столь же невозможно, как нельзя мыслить вне категорий языка»³.

Зададимся вопросом, каким образом данный подход можно применить к проблеме исследования категорий буддийской культуры?

Феномен «буддийская культура» вбирает в себя многообразие национальных культур, функционирующих в зоне распространения буддийской религии. Буддизм как зрелая (кодифицированная и зафиксированная письменно) традиционная религиозная идеология сложился в Индии, откуда и началось его распространение на Дальний Восток, в Центральную Азию, а затем и в страны Тихоокеанского бассейна. Первоначально именно в Индии сформировалось качественное своеобразие буддийской культуры — та модель мира, та совокупность смыслообразующих доминант, которая и конституировала типологическое отличие буддийской ментальности от любой иной. Откристаллизовавшиеся на индийской историко-культурной почве, категории буддийской культуры представляют собой семиотический инвариант, выявляющийся в ходе анализа национальных вариантов культур зоны укоренения буддизма.

Распространение буддийской культуры, становление буддийского видения мира было теснейшим образом связано с деятельностью ученого буд-

² Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М., 1982. С. 9. Особенно важны для понимания теоретического вклада А. Я. Гуревича в проблему изучения категорий культуры следующие его работы: Этнология и история в современной французской медиевистике // Советская этнография. 1984. № 5; Историческая наука и историческая антропология // Вопросы философии. 1988. № 1. М., 1990; Исторический синтез и Школа «Анналов». М., 1993.

³ Гуревич А. Я. Там же. С. 31.

дийского монашества — миссионеров-проповедников, переводчиков и комментаторов канонической и постканонической литературы. Именно образованное монашество, воспитанное на изучении буддийских религиозно-доктринальных и философских текстов, внедряло соответствующую картину мира в умы «простецов»⁴ — носителей бесписьменной формы этнокультурной традиции.

Безусловно, буддийская проповедь как таковая была рассчитана не на осознанное «навязывание» категорий культуры, а на разъяснение догматов религии — четырех Благородных истин, но вся ткань буддийской гомилетики была неизбежно пронизана этими смыслообразующими доминантами. Проповедующее монашество — учителя и наставники в Дхарме (буддийском вероучении) — являлось необходимым социальным посредником между письменной высокорефлексивной религиозно-философской традицией и бесписьменными формами буддийской культуры. И в этой связи возникает проблема отбора того историко-культурного материала, на основе которого могут быть реконструированы категории буддийской культуры.

А. Я. Гуревич, предлагая сделать объектом реконструкции категорий культуры культуру «народную», исходит из той посылки, что «в сознании одного и того же человека сосуществовали разные пласты, которые по-разному моделировали мир. Эти разные пласты или уровни сознания можно обнаружить и у интеллектуала, профессора Сорбонны, и у простого монаха, рыцаря или крестьянина»⁵. Не отождествляя структуру мысли теолога и простолюдина, исследователь тем не менее указывает присутствие в сознании этих полярных социальных типов некоего внерефлексивного уровня, влиявшего на картину мира средневековой культуры и даже определявшего социальное поведение человека эпохи. Из данной логики рассуждений А. Я. Гуревич делает вывод, что адекватным объектом реконструкции категорий культуры должны служить не теологические трактаты, а жития святых, рассказы о загробных странствиях души, проповеди и тому подобные жанры дидактической словесности.

На наш взгляд, исследование этих жанров безусловно важно, когда речь идет о стихийно эволюционирующей историко-культурной практике, и мы согласны с мнением А. Я. Гуревича о первостепенной их значимости для

⁴ А. Я. Гуревич толкует термин «простец» значительно шире — это «всякий человек эпохи», сознанию которого свойствен «темный», т. е. до конца логически не проясненный уровень. Именно присутствием этого уровня, по мысли А. Я. Гуревича, и обусловлены «апории средневекового сознания» — несообразности, противоречия и алогизмы в средневековых текстах и в поведении людей той эпохи. Близкая к этой трактовка термина «простец» предложена и в работах В. С. Библиера. См., в частности: Библиер В. С. Образ простеца и идея личности в культуре Средних веков // Человек и культура. Индивидуальность в истории культуры. М., 1990.

⁵ Гуревич А. Я. Исторический синтез и Школа «Анналов». С. 212.

познания повседневной религиозно-культурной жизни эпохи. Однако именно потому, что народная культура в историческом пространстве стихийно эволюционирует, система ее категорий оказывается потенциально незавершенной на любом синхронном срезе. Чтобы исследовать эту систему в аспекте ее синхронного своеобразия и одновременно диахронной принадлежности к конкретной мировой религии, необходимо реконструировать семиотический инвариант культуры — закрытую, логически консистентную категориальную структуру, зафиксированную в литературе трактатов, служивших базой монашеской учености.

Применительно к задаче исследования категорий буддийской культуры данный разворот проблемы представляется нам исключительно важным, поскольку выявление семиотического инварианта этой культуры открывает перспективу изучения национальных вариантов буддийского духовного универсума как результатов межкультурных взаимодействий, следствий культурного диалога. Другая не менее значимая возможность на этом пути состоит в исследовании взаимодействий традиций народной культуры и монашеской мировоззренческой рефлексии⁶.

Образец буддийской монашеской образованности в эпоху ее расцвета в Индии IV—IX вв. н. э. включал изучение круга постканонических сочинений, в которых каноническое наследие представлено в проблемно-тематической упорядоченности и подвергнуто концептуальному логико-дискурсивному истолкованию. Это позволяет выявить буддийскую модель мира путем реконструкции «антропологического измерения», т. е. вектора, определяющего место человека в мире и цели религиозной жизни.

«Энциклопедия Абхидхармы» Васубандху в целом, а в особенности третий и четвертый разделы этого трактата, и являет собой применительно к анализу буддийской культуры объект, вполне соответствующий поставленной проблеме. «Энциклопедия Абхидхармы» относится к классу постканонических сочинений, созданных в тот исторический период, когда буддийская философская мысль и ее логико-теоретический аппарат достигли своей полной зрелости.

Индийское раннее средневековье, в частности IV—V вв., было эпохой создания классических образцов в сфере теоретического мышления — как ортодоксального брахманистского, так и буддийского. Васубандху, создавая свой трактат, шел в русле той общей тенденции историко-философского процесса на Южно-Азиатском субконтиненте, которая была направлена на

⁶ Данный вопрос применительно к одному из аспектов католической версии западноевропейской христианской культуры рассматривался Ж. Ле Гоффом в его труде «Возникновение чистилища» (*Le Goff J. La naissance du Purgatoire. P., 1981*). Ле Гофф показал процесс формирования представлений о чистилище на материале литературы схоластических трактатов.

логико-дискурсивную реинтерпретацию религиозно-философского наследия древности. Философское знание в Индии функционировало в форме комментаторских традиций и публичных диспутов. Однако в классическую эпоху⁷ многообразные жанры санскритских философских комментариев (*шастр*) насыщаются новыми концепциями, складывающимися благодаря практике бескомпромиссных дискуссий между школами и направлениями индийской религиозно-философской мысли. Именно к разряду такого рода первостепенных по своей значимости произведений и относится «Энциклопедия Абхидхармы».

Сразу же сделавшись неперенным компонентом буддийской университетской учености, трактат Васубандху выполнял роль одного из важнейших факторов в становлении миропонимания многих поколений буддийских учителей и наставников в Индии, а затем на Дальнем Востоке и в Тибете.

ОБЩИЙ ОБЗОР КАТЕГОРИЙ БУДДИЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Категориальная структура буддийской культуры представлена в «Энциклопедии Абхидхармы» с исчерпывающей полнотой и завершенностью. Смыслообразующие доминанты этой культуры, ее семиотический инвариант выявляются на материале трактата в непосредственной сопряженности с религиозными идеологемами и одновременно как нетождественные им. Картина мира, ценностные ориентиры сознания сформулированы здесь в явной форме и концептуализированы на логико-дискурсивном уровне. Буддийский духовный универсум открывается перед нами как система пяти категорий — «живые существа», «деятельность», «три мира», «великая кальпа», «Благородная личность».

Настоящее исследование категорий буддийской культуры построено следующим образом. Мы даем краткий обзор категориальной структуры, выявленной в результате анализа «Энциклопедии Абхидхармы». Затем следуют параграфы, посвященные подробному рассмотрению разделов этого трактата, особенно значимых в аспекте реконструкции категорий картины мира. Отдельный раздел посвящен проблеме буддийской персонологии.

Категория «живые существа» раскрывает буддийские представления о человеческой природе и месте человека в буддийской картине мира, принципиально исключавшей на уровне семиотического инварианта идеи Бога и «загробного» существования. Категория «деятельность» указывает на ценностные ориентиры сознания в области добра и зла, благого и неблаго-

⁷ Классическая эпоха охватывает период с III в. и по XII в. включительно; для истории индийской философской мысли она завершается вытеснением буддизма за пределы Индии, его уходом с арены идеологического противостояния брахманизму.

го, а кроме того, на уникальную в космологическом отношении функцию человека, ибо буддизм — принципиально антикреационистское вероучение.

«Три мира» (вертикальная пространственная организация мироздания) и «великая кальпа» (полный временной космический цикл) характеризуют хронотоп буддийской культуры, опосредованный деятельностью живых существ.

«Благородная личность» — категория, разъясняющая цели буддийской религиозной жизни на религиозной персонологии. Она подразумевает типологию святости, типы практически достижимого религиозного идеала.

Все эти категории были подвергнуты вторичной реинтерпретации в процессе рецепции Дхармы, поскольку перевод буддийского письменного наследия на иные языки осуществлялся теми семантическими средствами, которыми располагала воспринимающая культура. Это указывает на необходимость установления исходного содержания категориальной структуры буддийской культуры, интерпретации ее категорий в логически консистентном виде.

Рассмотрим каждую из пяти категорий подробнее.

«Живые существа» — первая из них. Религиозная идеология буддизма исходит из принципа отрицания бытия субстанциональной души — *атмана* (*ātman*) брахманистских систем. На религиозно-доктринальном уровне этот принцип представлен идеологемой *анатма*, «не-душа». Нет ни души индивидуальной, ни Души Мировой — будь то трансцендентная или имманентная субстанция. Живое существо в соответствии с данным принципом трактуется как развернутая во времени процессуальность — поток элементарных психофизических состояний (*дхарм*). Этот поток в обычном «эмпирическом» состоянии конституирован пятью группами дхарм — группой материи, группой чувствительности («приятное — неприятное — нейтральное»), группой понятий (артикулируемая речь), группой сознания и группой формирующих факторов (она включает в себя мотивационные факторы, факторы, обуславливающие формативные характеристики потока и т. п.). Все эти дхармы, классифицируемые по пяти группам, возникают в индивидуальном потоке как реализация тотальной причинно-следственной зависимости, безначальной по своей природе.

Отрицая самую возможность бытия высшей творящей божественной субстанции, буддийские теоретики вслед за основателем Учения указывали на то, что все без исключения живые существа есть лишь психосоматическое выражение закона причинно-следственной зависимости. Применительно к ней нет достаточных оснований говорить о первопричине — таковая не может быть установлена ни благодаря восприятию, ни благодаря умозаключению, а иные источники истинного знания буддийские гносеологи не считали валидными.

Живые существа — это люди и боги-небожители, обитатели адских вместилищ (*нараки*, санскр. *paraṅka*), голодные духи (*преты*, санскр. *preta*) и животные. Человек среди живых существ занимает уникальное положение, ибо только факт человеческого рождения открывает перед живым существом перспективу религиозного преобразования сознания в соответствии с высшей целью буддийской религиозной жизни.

Человеческий индивид, как и другие живые существа, определяется понятием «пять групп». «Я» выступает лишь метафорическим обозначением этого понятия, ибо нет никакой субстанции, которая соответствовала бы «Я». Иллюзия субстанциального «Я» возникает у индивида только в связи с ложной идеей души. Тот, кто верит в существование души, внерефлексивно, безотчетно отождествляет поток собственного сознания и сопровождающие его дхармы с аффектами (*клеша*, санскр. *kleśa*), манифестирующими жажду переживания чувственного опыта.

Синонимически «живые существа» — это и «формы рождения» («благие» — люди и боги; «неблагие» — *нараки*, *преты* и животные), и «формы существования». «Формы существования» как термин кодирует концепцию перехода сознания от одной (например, человеческой) к другой какой-либо из пяти возможных. Сознание и сопровождающие его группы нематериальных дхарм — непрерывная во времени последовательность, т. е. такая последовательность, развертывание которой не прекращается и после разрушения тела (после гибели материальной составляющей этой последовательности — группы материи).

Закономерности обретения новой формы существования и взаимосвязанность трех смежных рождений (прошлого, настоящего и будущего, т. е. нового) выражаются двенадцатичленной формулой закона взаимозависимого возникновения (*пратитья-самутпада*, санскр. *pratītyasamutpāda*). Данная формула была разработана буддийскими теоретиками для разъяснения «движения» непрерывной последовательности дхарм от прошлой формы существования к будущей, для того, чтобы эксплицитно указать на «бездушный» характер этого процесса и решающую роль аффектов в нем.

Категория «живые существа», охватывающая пять форм существования сознания, т. е. две благие (люди и боги-небожители) и три неблагие (обитатели ада, голодные духи и животные) формы рождения, позволяет ясно осмыслить типологические отличия духовного универсума буддийской культуры от тех моделей миропонимания, которые сложились под воздействием христианства и ислама. Ценностная аксиоматика буддийской доктрины зафиксирована в совокупности идеологем, характеризующих природу реальности, цель религиозной жизни и способ достижения этой цели. Природа реальности — это и есть природа пяти форм существования, которая на религиозно-доктринальном уровне выражается идеологемами «не-душа» (*анатма*, санскр. *anātmā*), «не-вечное» (*анитья*, санскр. *anitya*), «стра-

дание» (*духха*, санскр. *duḥkha*). Будучи «бездушным» (т. е. лишенным субстанциональной субъективности) потоком причинно-обусловленных психофизических элементарных состояний, живое существо ни в каком отношении не вечно. Так, дхармы — будь то материальные дхармы, дхармы сознания или какие-либо другие — моментальны. Жизнь любого из пяти типов живых существ, сколь бы продолжительной по сравнению с человеческими сроками она ни была в адских или горних сферах, неизменно заканчивается смертью. Соответственно, никакими усилиями не может быть достигнуто и вечное счастье.

Тотальная причинно-следственная обусловленность развертывания потока дхарм во времени ведет сознание и сопровождающие его нематериальные группы от одного рождения к другому. И сознание, не устремленное к религиозному самопреобразованию, обречено блуждать в этом безначальном круговороте (*сансаре*, санскр. *saṃsāra*). Смерть — не более чем разрушение тела, она отнюдь не прерывает блуждание сознания, а поэтому в буддийской культуре смерть и не рассматривается как нечто в определенном смысле окончательное. Самоубийство в рамках буддийской идеологии не есть смертный грех — в таком смысловом контексте оно и не может быть чем-либо иным, кроме гносеологической нелепости, деяния, порожденного крайним невежеством. Весьма характерно, что самоубийство вообще не осуждается в связи с проблемой безнравственного поведения.

Все семантические аспекты категории «живые существа» опосредованы идеологемой «страдание», ибо тот, кто родился, неизбежно умрет, а замутненное неведением сознание продолжит свое «путешествие» к новой форме существования. В этом отношении благие и неблагие рождения сопоставимы, хотя саморождающиеся обитатели адских вместилищ претерпевают неносные мучения, а жизнь в божественных горних сферах сопряжена с наслаждением и покоем.

Идеологему «страдание» наряду с «не-душой» и «не-вечным» следует рассматривать в качестве конкретного выражения исходного для всех трех мировых религий принципа антропологического пессимизма. Содержательная сторона этого принципа различна в христианстве, исламе и буддизме, но его сущность везде одна и та же: человек помимо религиозного просвещения и преобразования своей природы в соответствии с предписанным идеалом святости есть «сырой материал», лишь потенциально обладающий ценностью и достоинством. Только религиозная жизнь придает человеческому существованию высшую значимость и осмысленность. В христианстве и исламе обретение благого посмертия выступает целью религиозной жизни: земное существование — это предуготовление будущего вечного бытия души за гробом. В буддизме цель религиозной жизни состоит в ином — прервать блуждание сознания в сансаре, где страдание развертывает свою тотальную диктатуру.

Идеологема «причина возникновения страдания» (*самудая*, санскр. *samudaya*) постулирует тождество страдания и причин, его порождающих. Причины страдания — это аффекты, приток которых замутняет сознание. Оно, в свою очередь, продуцирует деятельность, опосредованную ложной мотивацией, обусловленной иллюзорной идеей «Я». Но если причина безначального «путешествия» сознания от одной формы существования к другой состоит в аффектах и деятельности, то тем самым открывается и перспектива победить страдание, остановив приток аффектов и связанную с ними бессмысленную активность. Эта перспектива и зафиксирована в идеологеме «прекращение страдания» (*ниродха*, санскр. *nirodha*): страдание может быть прекращено благодаря исчерпанию его причины.

Именно в контексте этих двух идеологем и становится возможной реконструкция второй категории буддийской культуры — «деятельность» (*карма*). В религиозно-философском аспекте концепция кармы (а лучше сказать — концепции кармы, поскольку в известных смысловых пределах они варьировали от школы к школе) представляла собой высшее и завершенное объяснение форм существования и круговорота рождений. Однако для нашего изложения важен несколько иной аспект — функционирования понятия «карма» в качестве категории культуры, помогающей осмыслить место человека в буддийском духовном универсуме.

Согласно буддийским воззрениям, представленным в «Энциклопедии Абхидхармы», т. е. воззрениям, опирающимся в постановке проблемы на соответствующие фрагменты канонических сочинений, «единица» деятельности есть действие, которое по своим проявлениям бывает телесным (физическим) либо вербальным (словесным). Но и тот и другой вид деятельности становится возможным лишь в силу того, что имеет место ментальный импульс-побуждение действовать определенным образом. В основе телесных и вербальных действий всегда стоит ментальное действие. Ментальный импульс-побуждение рассматривается как осознанное намерение, которому обязательно соответствует мысленно произнесенное суждение: буду поступать так-то и так-то. Поскольку ментальное действие создает проект телесного либо вербального действия, ментальный импульс-побуждение относится к группе формирующих факторов (*самскар*, санскр. *saṃskāra*). Действия телесные, производимые посредством организма, и действия вербальные, звуковые, есть дхармы материальные, относимые к группе материи.

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

совершаются тогда, когда ментальный импульс-побуждение опосредован («загрязнен») алчностью, ненавистью или невежеством (аффект упорства в заблуждении). Эти три аффекта, называемые в традиции «корнями небагого», становясь единственными содержаниями сознания в момент актуализации соответствующего ментального импульса-побуждения, формируют «неблагие пути деятельности».

Нравственное поведение не есть внешнее следование предписанному образцу, ибо воспроизведение нормативного шаблона в жестах и словах, но без соответствующего ментального действия не имеет никакой цены. В основе нравственных действий стоит идея воздержания от безнравственности, неукоснительно присутствующая в сознании. Не-алчность, не-вражда, не-невежество — это явления сознания, тщательное взращивание которых и обеспечивает возможность поставить заслон безнравственным влечениям. Именно поэтому данные явления сознания и называются «корнями благого».

Осознанное действие обладает свойством «приносить плод» (*phala*), т. е. оно в принципе всегда порождает следствие, которое испытывается живым существом либо в этой жизни, либо в следующих рождениях. Особенно важны действия, относительно которых из канонической литературы известно, что их плод состоит в обретении определенной формы существования. Так, например, тот монах, который посредством *джи*, направленной на раскол буддийской общины, добивается поставленной цели, совершает действие, плод которого — немедленное рождение в самом зловещем из буддийских адах. Отметим в этой связи, что последователи школы сарвастивада (вайбхашика), воззрения которой широко представлены в труде Васубандху, придерживались концепции так называемого промежуточного бытия, разделяющего смерть и новое рождение. Сознание и сопровождающие его нематериальные *дхармы* в этот период обладают квазисуществованием, называемым термином «*гандхарва*» (*gandharva*). Такое квазисуществование не есть собственно форма существования, это именно промежуточное состояние. В аспекте плодов деятельности оно важно прежде всего тем, что корни благого, утраченные в прошлой жизни вследствие не самых тяжких деяний (не относящихся к разряду смертных грехов), могут быть восстановлены именно в состоянии промежуточного существования, и потому открывается благоприятная в религиозном смысле перспектива. Однако сознание мужчин и женщин, повинных в смертных грехах, не проходит в своем разворачивании стадию промежуточного существования, обретая адскую форму рождения непосредственно после смерти.

В адских вместилищах, как, впрочем, и в божественных сферах, живые существа не обладают способностью что-либо изменить относительно настоящей формы своего существования, ибо она есть не что иное, как процесс созревания плода деятельности. Этот плод созреет окончательно в момент

смерти живого существа (именно в канун умирания в аду его обитатели снова обретают корни благого). То же самое можно сказать и применительно к таким типам живых существ, как голодные духи и животные. Таким образом, «деятельность», будучи специфически антропологической категорией буддийской культуры, характеризует человеческую уникальность в аспекте сознательного волеизъявления. Человек зависит от результатов действий сознания в прошлых — человеческих же — рождениях, но в своей нынешней жизни он волен избрать благие пути деятельности. Никакая участь, судьба, никакой внешний по отношению к его сознанию проект не довлеет над ним. В силу одного только этого человеческая форма существования рассматривается как драгоценная возможность обрести прибежище в Будде, Дхарме и Сангхе, т. е. сознательно избрать стезю религиозной жизни, этот единственный путь победы над страданием.

Категория «деятельность» позволяет адекватно осмыслить особенности буддийского понимания человеческого общества в его социально-экономическом аспекте и взаимосвязи человека с окружающей средой.

Путь деятельности в широком смысле подразумевает три этапа: подготовительную стадию (действия, обуславливающие непосредственную реализацию намерения), собственно путь деятельности, или корневое действие, однозначно соответствующее ментальному импульсу-побуждению и доведенное до полной реализации, и, наконец завершающую стадию. Например, некто, вознамерившись убить мать, совершил всю сумму действий, неспецифичных для акта умерщвления, но необходимых для осуществления убийства именно этой конкретной женщины; затем нанес смертельный удар, и намеченная жертва действительно скончалась; тем не менее еще несколько раз поразил уже бездыханное тело, будучи буруевем ненавистью, бесстыдством и наглостью, после чего расчленил труп, чтобы скрыть совершенное от суда людей.

Подобное деяние, согласно каноническим буддийским положениям, относится к списку смертных грехов, поскольку мать — податель благого человеческого рождения. Плод созревания кармы в этом случае приведет к следующему рождению в аду. Но, кроме плода созревания, путь деятельности приносит и еще два вида плодов. Один из них называется «естественным», т. е. это род результата, который как бы естественно вытекает из конкретного содержания действия. Так, в этом случае можно сказать, что, когда истекут сроки созревания результата убийства матери и соответствующая этому адская форма существования будет отброшена, новая человеческая жизнь не окажется продолжительной, ибо «естественный плод» совершенного некогда убийства создает препятствие для долголетия. Еще один плод того же самого пути деятельности имеет название «доминирующего», поскольку он в определенном смысле преобладает во внешней среде. Экологические объекты вследствие крайней приверженности живых существ к убийству истощаются и деградируют.

Теория трех кармических плодов обладала значительным объединяющим потенциалом. Так, существование нищеты как социального явления истолковывалось как следствие распространенности воровства — все, чье сознание в прошлых человеческих формах существования избрало воровство в качестве осознанного неблажного пути деятельности, рождаются среди бедняков. И нечего удивляться, если на страну, где многие жители терпят нужду, обрушиваются стихийные бедствия — камнепады, пыльные бури, проливные кислотные дожди, ибо эти бедствия являются доминирующим плодом приверженности к воровству.

Подводя итог сказанному, подчеркнем: социально-экономическое неравенство людей и разрушение окружающей среды рассматривались буддийскими теоретиками в прямой связи с концепцией кармы. «Деятельность» в качестве категории буддийской культуры приоткрывает нам истоки господствующей в этой культуре установки на социальный мир, истоки принципиального неприятия насильственной борьбы за социальную справедливость. Сознание, будучи центральным фактором деятельности, оказывается в конечном итоге ответственным за то, каким в социально-экономическом и экологическом отношениях окажется мир будущих поколений.

Стяжательство, ненависть, выражающая себя в преобладании насилия, ложные воззрения, отрицающие онтологическую природу благой и неблагой деятельности, — это те негативные тенденции, которые и губят Вселенную. Отрицание онтологической функции благой и неблагой деятельности рассматривалось классиками буддийской философской мысли как форма крайнего религиозного нигилизма, как фактор, отсекающий корни благого. В плане типологического сопоставления с христианством отрицание кармы эквивалентно в ценностном отношении тем формам атеистических убеждений, которые влекут за собой анафему. Согласно христианским представлениям тот, кто отрицает и воздаяние за грехи, и Божественную благодать, и Воскресение из мертвых, отпадает от Церкви; в контексте буддийской доктрины тот, кто отрицает онтологический статус кармы и существование Благодетельных буддийских личностей, победивших страдание, отсекает корни благого в своем сознании и тем самым отодвигает перспективы Просветления в весьма отдаленное будущее. Однако в обеих религиях — и тем самым в обеих культурах — присутствует идея антропологического шанса. В христианской культуре эта идея связана с упованием на трансцендентную милость — злостный атеист, или еретик, отредактировавший по собственному разумению Святое Евангелие, не может быть окончательно отброшен в кромешную тьму автоматически, ибо никто не знает границ Божественного милосердия и не способен поставить Ему преграду. В контексте буддийской идеологии антропологический шанс выглядит иначе — безнравственный религиозный нигилист, отсекающий корни благого, тем не менее не имеет власти отсечь их навсегда, ибо в новых рождениях, хотя бы даже в аду, эти корни опять обретут способность к росту.

Третья и четвертая категории буддийской культуры, как отмечалось ранее, и образуют в совокупности то, что вслед за М. М. Бахтиным принято в культурологии называть хронотопом. Это, соответственно, категории «три мира» и «великая кальпа».

Категория «три мира» характеризует пространственный аспект буддийской космологической модели. Данная категория, однако, не может быть уяснена помимо ее содержательной связи с двумя предыдущими — «живые существа» и «деятельность».

Живые существа располагаются в низлежащей сфере мироздания, именуемой «чувственным миром», а две следующие за ней по вертикали — «мир форм» и «мир не-форм» — населены некими божественными сущностями, которые, подобно живым существам, смертны, подвержены аффективному загрязнению сознания, но не относятся к пяти типам живых существ. Хотя, как уже говорилось, пятичленная типология включает класс богов-небожителей, все эти боги-живые существа относятся только к первой космологической сфере, а в более высоких сферах природа богов меняется. Вторая и третья сферы мироздания доступны для человеческого познания только благодаря специальным психотехническим практикам — йогическому сосредоточению. Васубандху определяет способ организации каждой из этих двух сфер по вертикали, апеллируя к «ступеням йогического сосредоточения».

Чувственный мир как составляющая космологической модели интересен прежде всего тем, что типы населяющих его живых существ обладают сознанием, неизменно соотношенным с определенным местопребыванием. Так, обитатели буддийских адвов имеют такое состояние сознания, которое соответствует лишь хтоническим местопребываниям, подземным адским обителям. Боги чувственного мира, пребывая в благих состояниях сознания, населяют только горние пределы чувственного мира. Голодные духи имеют хтоническое происхождение, но могут обитать и на поверхности земли. Животные населяют воду, землю и воздушное пространство, а человек, основная деятельность которого протекает на земле, способен благодаря йогическим практикам изменения состояния сознания подняться к высшей точке мироздания, именуемой «вершиной опыта», «вершиной существования».

Согласно Васубандху, Вселенная, состоящая из трех миров, не единственная. Уже в канонической литературе утверждается идея множественности вселенных, изоморфных друг другу и тождественных по способу организации. Поскольку этот способ предполагает в качестве центрального фактора именно сознание, категория «три мира» может быть истолкована как психокосм.

Категория «великая кальпа» соответствует темпоральному аспекту мироздания. Это — время, в течение которого космологическая конструкция «три мира» проходит все стадии своего существования, обусловленные следствием прошлой деятельности живых существ. Иными словами, речь идет о цикли-

ческой концепции времени, потребного для регулярного самовоспроизводства Космоса, его пребывания в фазе относительной стабильности, разрушения и космогонической паузы, предшествующей первым материальным (космогоническим) признакам созревания совокупного следствия прошлой деятельности живых существ.

Пятая категория — «Благородная личность» — представляет типологию индивидуумов, достигших высшей цели буддийской религиозной жизни. Это те, кто очистил свое сознание от аффектов и чья деятельность не ведет к новому рождению. Сюда относятся прежде всего *будды* — Бхагаван Будда Шакьямуни и «будды прошлых времен», *архаты* (*arhat*) — буддийские монахи, достигшие «прижизненной нирваны» — совершенного знания, *бодхисаттвы* (*bodhisattva*) — те, кто в надежде на полное Просветление возделывает в себе добродетель великого сострадания и соответствующие ей «запредельные совершенства» (терпение, щедрость и т. п.) и чья деятельность мотивирована лишь одной целью — способствовать избавлению живых существ от страдания. Сюда же относятся и такие персоналогические типы, как *шраваки* (*śrāvaka*) — те, кто внимал Дхарме из уст Бхагавана, и *пратьекабудды* (*pratyekabuddha*) — индивидуумы, достигшие освобождения ценой лишь собственных усилий. Пратьекабудды в отличие от других Благородных личностей предпочитают уединенную жизнь, поскольку привержены покою, необходимому для практики йогического сосредоточения, и робеют проповедовать Учение, не надеясь на свои интеллектуальные способности и избегая обрести круг учеников, мешающих уединению.

Важно отметить, что категория «Благородная личность» включает и *чакравартинов* (*cakravartin*) — властителей Вселенной, обретающих имперскую власть ненасильственными методами и в результате благой деятельности в прошлых рождениях.

Благородные личности, природа их бытия и приход в чувственный мир — все это результат прошлой человеческой деятельности, ориентированной на преодоление страдания как высшую цель религиозной жизни. Благородные личности неподвластны страданию, и в этом смысле их природа отлична от природы живых существ и богов мира форм и мира не-форм. И тем не менее они приходят в чувственный мир ради блага всех живых существ.

Благородные личности в своей совокупности образуют совершенную Сангху — буддийскую общину, деятельность членов которой истинна по своей природе, т. е. имеет свободные от аффективной примеси сознательные мотивы. Вера в онтологический статус этой совершенной Сангхи и составляет необходимый компонент для обращения в буддизм — «обретения прибежища в Будде, Дхарме и Сангхе». Принимающий прибежище апеллирует прежде всего к Сангхе Благородных личностей, хотя вступает всегда в конкретную буддийскую общину.

Подводя итог краткому обзору пяти категорий буддийской культуры, образующих ее семиотический инвариант, отметим, что они позволяют отчетливо проанализировать смысловую связь религиозной догматики с моделью мира и традиционными представлениями о смысле человеческого существования.

БУДДИЙСКИЙ ПСИХОКОСМ: РОЖДЕНИЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ОБЩЕСТВА

Классическая индобуддийская традиция в своем обширном письменном наследии располагает теоретическими трактатами, которые позволяют с достаточной степенью конкретности воссоздать буддийскую модель социальной жизни. Такая реконструкция общественного взаимодействия эпохи раннего Средневековья (в совокупности с археологическими данными) представляет интерес как для историка культуры, так и для специалиста в области исторической социологии.

Однако параллельно существует другой, не менее важный, на наш взгляд, вопрос — об идеологической обусловленности буддийских социальных концепций, о форме, в которой эти концепции были зафиксированы. Важно понять их место в буддийской целостной картине мира, их связь с центральными положениями религиозной доктрины, намеченные ими ценностные ориентиры в общественной жизни. Для освещения этих вопросов уместно, как мы полагаем, обратиться в первую очередь не к специализированным традиционным трактатам по обществоведению, а опять же к произведению энциклопедического характера, каким и является третий раздел «Абхидхармакоши».

Наблюдения над содержанием этого раздела привели к выводу, что при изложении космологической проблематики Васубандху применяет следующий подход: основные идеи и концепции он подкрепляет материалом, почерпнутым либо в трактатах канонической Абхидхармы, либо в санскритских Агамах, вовсе не имея целью представить полностью все те социальные идеи, которые нашли отражение в литературе сутр. Известная избирательность автора может объясняться, думается, также и актуальностью (для современных ему вайбхашики и саутрантики) одних идей и концепций и неактуальностью других. «Учение о мире» включает довольно ограниченный набор социальных воззрений, представляющий соответствующую тематику и в трактатах палийской Абхидхаммы, и в санскритских Агамах.

Еще одна особенность заключается в том, что Васубандху никоим образом не стремится увязать излагаемые им концепции с конкретикой реальной общественной жизни. По всей видимости, здесь преследовалась иная цель — используя возможности философского рассуждения, показать связь социальных концепций с основными постулатами буддизма, обусловленность

таких концепций более общими религиозно-философскими теориями. Попробуем остановиться именно на этом, религиозно-философском аспекте.

Общественную жизнь Васубандху рассматривает как явление, порождаемое действием законов сансары. Образец праведной царской власти (ее нормативная идея), а также буддийский этиологический миф, призванный объяснить генезис сословий (*варн*, санскр. *varṇa*) и причины нарушения общественных норм (социальной аномии), непосредственно сопрягаются с исходными концепциями, образующими определенную систему соотношения космологических представлений. Это учения о взаимозависимом возникновении, о типологии живых существ и о космических временных циклах. Чтобы раскрыть тему идеологической детерминации социальных воззрений, надлежит еще раз коснуться сути названных концепций.

В основу данной Васубандху типологии живых существ положены три признака: во-первых, состояние сознания; во-вторых, ассоциированное с этим состоянием местопребывание в космической сфере; в-третьих, пространственная упорядоченность местопребываний. Примечательно, что порядковая шкала последних есть не что иное, как архаический способ организации пространства по вертикали. Буддийские ада расположены под землей; под землей находится и родина голодных духов, которые лишь с течением времени проникли на земную поверхность. Животные освоили срединный мир и его стихии — воздух, воду, почву; в том же срединном мире живут и люди. Боги и их мир частично совмещены с миром людей, а частично выходят за его пределы. Таким образом, пятичленная типология в указанном аспекте опирается на представление о трехчастной вертикальной организации мирового пространства. Это — архаическая модель мироздания, обозначенная этнологами как универсальный знаковый комплекс (Мировое Древо, мировая ось).

Особого внимания заслуживает тот факт, что типология живых существ в совокупности с их местопребываниями определяется Васубандху как чувственный мир (*кама-лока*, санскр. *kāmaloka*). Но речь идет, видимо, не о Космосе, внеположном существам, населяющим его, а прежде всего о психокосме. Именно здесь и разворачиваются все «социальные коллизии». Это отражение в сознании живых существ тех или иных сфер пространственно-предметного мира и одновременно физическое вместилище самих существ.

Буддийский космос не ограничивается только чувственным миром, ибо над последним надстраиваются еще две сферы. Мир форм включает в себя и большую часть богов, и людей, пребывающих в определенных состояниях сознания, достигнутых путем йогического сосредоточения. Мир не-форм не может рассматриваться как вместилище, так как не имеет пространственных характеристик. Пребывание в нем также достигается средствами йогического сосредоточения, но те измененные состояния сознания, которые обозна-

чаются как «мир не-форм», не дают представления о внешних по отношению к сознанию пространстве и предметности. Поэтому говорить о том, что мир не-форм надстраивается над двумя первыми мирами, можно лишь условно, употребляя метафору наглядности.

Согласно буддийским теоретикам, Космос, мироздание, не исчерпывается одной Вселенной: они допускали множественность миров. Но при этом утверждался принципиальный изоморфизм: все Вселенные оказывались тождественными по структуре. Соответственно и свои социальные воззрения Васубандху экстраполирует на любую из них, т. е. законы сансарного бытия оказываются общими и справедливыми в любой точке мироздания. Лишь сознание является тем инструментом, который потенциально способен преодолеть эти законы.

Другая концепция, учение о взаимозависимом возникновении, — это, как уже говорилось, причинно-следственное объяснение факта самовоспроизведения сансары. По религиозной доктрине буддизма, пребывание в чувственном мире, обретение рождения в определенном вместилище с соответствующим сознанием является не более чем следствием прошлых действий, реализацией закона кармы.

Самый факт рождения означает включение в сансарное бытие, где смерть — это не конец, но лишь переход к иной форме существования сознания — к промежуточному существованию, которое неизбежно предшествует новому рождению. Сансарное бытие не бесконечно: сознательное следование Дхарме, Истинному учению, позволяет положить конец круговороту новых рождений, выйти за пределы действия основного буддийского принципа — «все есть страдание».

Первая половина «Учения о мире» и посвящена изложению структуры мироздания, т. е. психокосма, как описанию сансары, но взятой не в аспекте абсурдности и неудовлетворительности индивидуального эгоцентрированного существования, а с позиций учения о закономерностях обретения нового рождения.

Учение о взаимозависимом возникновении, таким образом, использует Васубандху в качестве определенного теоретического каркаса для описания неизменной соотнесенности сознания с местоположением живого существа в общей картине мира. Так, бодхисаттва, способный в своем последнем существовании явиться в чувственный мир как саморождающееся существо, появляющееся на свет уже зрелым, минуя муки прохождения через родовые пути матери, предпочитает обычный для людей способ — в силу очищенности сознания, добродетели сострадания и стремления к благу для других. Об этом говорится так: «...он [Бодхисаттва,] видит в этом великую цель: благодаря родственным связям [с Бодхисаттвой] славный род Шакьев принимает Истинное учение; признавая в нем члена семьи чакравартинов, другие [люди] испытывают к нему огромное уважение. Кроме того,

его [пример] является вдохновляющим для его последователей, так как [он показывает,] что и обычные люди могут достичь такого же совершенства. В противном случае, если бы не были известны род и семья [Бодхисаттвы], [то люди бы] размышляли: “Кто этот человек — волшебник, бог или पिшача (*piśāca*)?”» (*карика* 9). Так впервые еще в ходе изложения теории взаимозависимого возникновения Васубандху вводит в ткань своего рассуждения упоминание о чакравартине — совершенном правителе мира.

Из приведенного отрывка видно, что Бодхисаттва рождается в клане, принадлежащем к воинскому сословию, в клане, давшем или способном дать миру чакравартина. Возможно, это не буквальный смысл, а лишь метафора, призванная указать на знатность кшатрийской семьи. Но история распространения буддизма, конкретные теории власти, возникавшие в некоторых странах буддийского ареала, позволяют думать, что идея объединения в одном лице светской и духовной власти вовсе не была чужда изначальной индобуддийской доктрине. И, вероятно, цитата могла содержать некоторый намек на идею Будды-чакравартина.

Попутно отметим также употребление в абхидхармистском тексте термина «бодхисаттва». Обращает на себя внимание то, что в трактате хинаянский религиозный идеал архата не противопоставляется бодхисаттве как идеалу махаяны. Оба термина, а следовательно, и культурно-идеологические реалии, стоящие за ними, присутствуют в системе рассуждений Васубандху как взаимодополняющие. Так, создатель Истинного учения Будда Шакьямуни рассматривается в «Абхидхармакоше» и как человек, практически реализовавший принцип архатства, «полностью и навсегда рассеявший всякую тьму», и одновременно как бодхисаттва, [который сознательно предпочел рождение в «славном роду Шакьев»,] извлекающий благодаря великому состраданию «мир живых существ из трясины сансары» (см.: [АКВ, I, 1, с. 1]).

Учение о взаимозависимом возникновении, однако, предопределяет не только компоновку материала в первой половине «Учения о мире». Оно, по существу, объясняет важнейший тезис религиозной доктрины, раскрывающий общую причину пребывания живого существа в сансаре: карма (следствие прошлых действий) и клеши (аффекты, привязывающие сознание к иллюзорному «Я») — вот причины круговорота рождений и смертей⁸. Причинно-зависимое возникновение призвано раскрыть не только то, почему живое существо обретает в новом рождении конкретную форму и соответствующее местопребывание, но и другие, более общие обстоятельства.

Во-первых, как уже отмечалось, в качестве причины возникновения мира Васубандху называет «совокупную карму живых существ», т. е. прошлые действия, требующие в совокупности возрождения психокосма.

⁸ *Vijñaptimātratāsiddhi de Vasubandhu avec le Commentaire de Sthiramati / Publié par S. Lévi. Partie I. Texte. P., 1925. P. 38.*

Во-вторых, обретение нового рождения имеет вполне определенную временную координату. Возникновение мира, его пребывание в ставшем состоянии и разрушение — это циклический процесс, и каждый временной отрезок внутри этого цикла имеет свои характеристики.

Таким образом, пятичленная типология живых существ и учение о взаимозависимом возникновении увязываются с третьей исходной концепцией, организующей буддийские космологические представления, — с концепцией космических временных циклов (она будет подробно рассмотрена в завершающем параграфе настоящей статьи).

Космический цикл (великая кальпа), в течение которого мир проходит все стадии своего бытия от возникновения до полного уничтожения, состоит из восьмидесяти малых кальп (возникновение, пребывание ставшим, разрушение, пребывание разрушенным — четыре периода, по двадцать малых кальп каждый). Три великие кальпы, согласно «Учению о мире», необходимы живым существам для обретения Просветления. Поэтому внутренняя сущность великой кальпы совпадает с природой человеческой психики.

Иными словами, исходные концепции не только структурируют космологию как описание сансары, но и смыкаются с буддийским анализом психики — в плане ее принципиальной ориентированности на Просветление.

Но если индивидуальное сознание, следующее путем Дхармы — Истинного учения, — имеет оптимистическую перспективу Просветления, выхода из круговорота новых рождений и смертей, то наилучшая организация социальной жизни сама по себе еще не является условием для Просветления. Образцовая царская власть как вид духовного водительства ограничена лишь одной позитивной возможностью — возможностью обретения подданными более благоприятной формы нового рождения.

«История» человечества в течение одной великой кальпы — это история его постепенной деградации. Об этом свидетельствует такая координата как продолжительность жизни. При постепенном заселении местопребываний она сперва увеличивается до бесчисленного числа лет, а потом постепенно снижается к концу кальпы до десяти лет. О периоде увеличения продолжительности жизни Васубандху говорит практически очень немного. Для нашего анализа эта координата весьма важна, так как рассмотрение социальной проблематики приурочивается именно к ней.

К анализу социальных концепций буддизма в связи с его общей идеологической основой нельзя обратиться, минуя изложение трех исходных учений. В противном случае и нормативная концепция царской власти, и миф о происхождении общества оказываются чем-то произвольным и непонятным в своих принципах или, что еще менее справедливо, только в мифопоэтической традиции, безразличным для дальнейших судеб буддизма.

Говоря об идеологической детерминации индобуддийских социальных представлений, нужно в первую очередь иметь в виду, что утопические идеи,

соотносимые с европейской идеей «золотого века», Васубандху размещает не в будущем, которое всегда чревато гибелью мира, а в прошлом, т. е. во временах относительного благоденствия. Логически это связано, по-видимому, с интерпретацией постулата «все есть страдание». В соответствии с этим постулатом страдание не может быть прекращено внешним образом: ни совершенный правитель, ни идеальное общественное устройство не способны положить конец сансарному бытию, потому что сами они — часть этого бытия, которое влечет новые рождения. Лишь будды, по словам Васубандху, в состоянии «вести против течения человечество, которое стремится вниз по течению». Но они появляются лишь тогда, когда «продолжительность жизни живых существ начинает уменьшаться от восьми тысяч до ста лет у людей». В этот период живые существа уже подвержены скорби, но еще не деградируют физически и морально.

Подобный подход интересен прежде всего в двух отношениях. Сообщая о появлении будд в определенные периоды космических циклов, Васубандху не упоминает о грядущем явлении Будды Майтреи и связанных с этим месснианских и одновременно утопических сюжетах, которые характерны для палийской традиции. Каноническая месснианская концепция как бы остается вне пределов рассуждения автора «Абхидхармакоши».

Далее, только опосредованная связь образцового царского правления с перспективой Просветления подданных (наставления со стороны благородного царя как способ обретения ими благоприятных форм рождения) отражает типичную для хинаянских мыслителей установку на монашество в качестве единственного прямого пути к Просветлению. Согласно «Учению о мире», следуя благим наставлениям образцового правителя, подданные обретают новое рождение среди богов. Это, безусловно, предпочтительнее, чем родиться среди обитателей ада, однако и боги не обладают каким-либо преимуществом перед людьми в плане Просветления. Лишь человек способен преодолеть сансару, бог же — часть ее. Более того, время протекает в божественных местопребываниях столь медленно, что эта перспектива значительно отодвигается; жизнь богов есть пребывание в блаженстве, а не продвижение к обретению нирваны.

Идеальное социальное устройство буддийские теоретики связывали с временами еще более отдаленными, нежели времена появления будд. С точки зрения здравого смысла это понятно: «редакторы» первой части канонического корпуса опирались на свидетельства тех, кто слышал проповеди и учения Учителя. Возможно, само название «стхавиравада» (санскр. *sthaviravāda*, пал. *theravāda*, букв.: «учение старейших») соотносилось с тем периодом, когда жизнь человека длилась не менее ста лет. Но идеального правителя не мог знать никто из ныне живущих. Таким образом, концепция идеальной царской власти выступает прежде всего как некая нормативная, а не эмпирическая концепция, как идеологический ориентир. Вместе с тем

этот ретроспективный идеал призван косвенно оправдать существующее правление, ведь период упадка не способствует появлению идеального носителя праведной царской власти.

Чакравартины, сущность которых, по Васубандху, «управление миром», появляются в периоды, когда человеческая жизнь длится от неисчислимости до восьмидесяти тысяч лет. В силу доступных им совершенств чакравартины делятся на четыре типа: с золотой, серебряной, бронзовой и железной чакрами (*cakra*). Соответственно они способны повелевать либо всеми четырьмя континентами, населенными людьми, либо тремя, двумя, одним. В этом Васубандху следует «Праджняпти-шастре» — трактату канонической Абхидхармы.

Царь узнает, что он — чакравартин, если в определенный день буддийского календаря может узреть чакру как символ своей вселенской власти. Согласно буддийской политической концепции, в мире невозможно появление двух чакравартинов одновременно. Своего господства они в зависимости от их типа достигают четырьмя путями: в результате приглашения на царство, самостоятельного прихода, сражения и с помощью оружия. В *карике 96* сказано: «К тому, кто владеет золотой чакрой, мелкие правители сами обращаются с приглашением: “Эти страны процветают для Вашего Величества, они изобильны, проникнуты миром и покоем, щедры на подаяние, населены множеством простого народа и образованными людьми. Правьте ими, о Владыка! Мы же станем слугами Вашего Величества”. Тот, у кого серебряная [чакра], сам приходит к ним, а затем они скромно покоряются ему. Тот, у кого бронзовая [чакра], придя к ним, устраивает сражение, а затем [все] покоряются ему. Тот, у кого железная [чакра], приходит к этим [правителям малых государств], они взаимно бряцают оружием, а затем [правители] склоняются перед ним».

При чтении отрывка может возникнуть впечатление, что два последних типа чакравартинов захватывают власть посредством силы, однако это абсолютно не соответствует буддийским идеологическим нормам: «Даже одерживая победу с помощью оружия, они [никого] не убивают, а победив,ставляют живые существа на десять благих путей деятельности. В результате эти [живые существа] рождаются среди богов» (*карика 96*). Из приведенной цитаты становится очевидным не только нормативный, но и утопический в своей основе характер буддийской концепции царской власти. Перед нами парадоксальная, по сути, попытка освятить идеологией ненасилия власть воинского сословия.

Далее, ссылаясь на канонизированные положения, Васубандху говорит о том, что с появлением чакравартина в мире появляются также «семь сокровищ»: чакра, слон, лошадь, драгоценность, жена, казначей и министр. Эти «сокровища» — атрибуты, связанные с чакравартином совместными действиями прошлых действий.

Они характеризуют совершенного правителя в двух аспектах: с точки зрения власти и в экономическом плане, но не как субъекта мудрости. Чакра служит одновременно и символом власти, и сакральным оружием; слон и лошадь — принадлежности воина, дающие представление о чакравартине как о герое-воителе; казначей и министр — совершенные персонифицированные орудия политической и экономической власти; жена и драгоценность — символы богатства (*артха*, санскр. *artha*) и наслаждения (*кама*, санскр. *kāma*) как ценностей, сопутствующих достойному государю.

Здесь, однако, важно и указание на то обстоятельство, что не чакравартин и не кто-либо другой выступает причиной появления семи сокровищ, они и не дар Бхагавана. Семь сокровищ связаны с чакравartiном, говоря языком логики, как сопутствующие свойства. В этом утверждении подчеркивается, хотя и косвенно, всеобщая подчиненность сансарного бытия закону взаимозависимого возникновения и соответственно отрицается (также в имплицитной форме) существование субстанционального творящего и надеяющегося начала.

Кроме семи сокровищ, чакравартина характеризуют также и тридцать два признака, сближающие образы Правителя Вселенной и Будды, но «у мудреца эти признаки более чисты и совершенны и имеют лучшие расположения» (*карика* 97). Так что общее в образах Будды и чакравартина состоит в обладании специальными признаками великой личности, но все же сокровищем, которое символизирует мудрость, чакравартин не обладает. Повидимому, в рамках абхидхармистской социальной мысли образ так называемого буддийского царя еще не сложился, и в этом вопросе на уровне отвлеченной философской концепции не было окончательной ясности.

Изложение нормативной концепции царской власти завершается утверждением, что эта власть не была в ретроспективе вечной: люди первого космического цикла не знали ее. Данное утверждение, в свою очередь, служит отправной точкой в рассуждениях Васубандху о происхождении социальной структуры как таковой, о связи социогенеза с процессом физической и моральной деградации первосущих людей.

Неизменно ссылаясь на положения Сутра-питаки, Васубандху описывает людей первой кальпы как порожденных разумом, наделенных совершенным телом и сверхобычными способностями, питающихся радостью, а не физической пищей, и живущих весьма долго. Первые люди были подобны существам мира форм, хотя обитали в чувственном мире. Поскольку сознание живых существ, по Васубандху, соотносено с их местопребыванием, постольку и сознание людей первой кальпы соотносилось с их пребыванием в сансарном мире. Несмотря на свои исходные совершенства, они испытывали жажду к чувственному опыту, влечение к ощущению вкуса чудесной первопищи — «сока земли».

Начало потреблению материальной пищи, заменившей радость как пищу

нематериальную, положила «нетерпеливая природа» одного из первых людей. И это вовсе не проходное для буддийского умозрения рассуждение. Ведь объектам внешнего мира не присуще свойство пробуждать в человеке желания, в противном случае и Учитель не был бы свободен от желаний и привязанностей, которые есть следствие аффектированности сознания. Причиной вырождения совершенных живых существ стал не сам вдруг возникший «сок земли», а страстное влечение к тому, чтобы вновь и вновь ощущать его вкус. Изначально светящиеся тела их потемнели, уплотнились и отяжелели; в мире воцарилась тьма, и из-за потребности в освещении появились Луна и Солнце.

Люди полностью исчерпали «сок земли», а затем и пришедший ему на смену «земляной пирог», и начали потреблять дикорастущий рис. Эта уже совсем грубая пища привела к заметному изменению человеческого тела: появились органы пищеварения и выделения шлаков, а вместе с ними и половые органы — женские и мужские. С того момента изначальная радость при виде друг друга начала ошибочно связываться людьми с вновь образовавшимися половыми различиями. И они, говорит Васубандху, «становятся жертвой ошибочных представлений, вызывающих [в дальнейшем] чувственное влечение» (карика 98), что явилось для обитателей чувственного мира началом «одержимости злым духом желания». Колесо времени окончательно поворачивается в сторону вырождения живых существ.

Если попытаться подвести некоторый итог изложенному, то должно прежде всего отметить, что вопрос о социогенезе у Васубандху возникает только в связи с неуклонной инволюцией живых существ. Люди, созданные разумом и питающиеся радостью, не нуждаются в социальной структуре, у них не возникает идеи справедливости, свободы или не-свободы, нет понятия собственности, так как отсутствуют еще «ошибочные представления».

Это описание вызывает в памяти рассуждение в диалоге Платона «Политик» об истории общества: в стародавние времена существовало царство бога времени Кроноса, непосредственно управляющего людьми. Оно вовсе не было какой-либо государственной структурой, ибо дары природы в изобилии питали людей, нужды в закрепленной собственности не отмечалось, как не было необходимости и в труде. Люди во взаимоотношениях руководствовались дружескими чувствами, а самый процесс продолжения человеческого рода был возложен на землю, из которой непосредственно и рождались люди.

Земнорожденное племя, согласно Платону, гибнет не из-за своей деградации, а потому что исполнился срок его существования и Космос уже отделился от Кроноса, взяв на себя функции управления. Но космический способ правления был лишь несовершенным уподоблением деятельности

Кроноса, и в мире нарастали зло и нехватка естественного питания. Такое состояние упадка прекратилось лишь с момента, когда божества даровали людям необходимое: огонь, различные ремесла и навыки, растения и семена. Только эти даяния дали возможность вновь упорядочить и усовершенствовать общественную жизнь. И теперь для управления сделались необходимыми политики и цари.

Васубандху в «Учении о мире» так излагает концепцию происхождения варн и царской власти как социального института: «Раньше [живые существа] вечером приносили рис для вечерней еды, а утром — для утренней. И вот одно из этих [существ], будучи ленивым по природе, сделало запас. Другие [, глядя на него,] также начали делать запасы. И тогда у них возникло понятие “мое”. Рис, который все время продолжали срезать, перестал родиться. Поэтому, разделив между собой поля, они присвоили их и стали грабить чужие поля. Так появилось воровство. Для того чтобы воспрепятствовать [воровству], люди собрались и выделили из своей среды специального человека, который за шестую часть [урожаю должен был] охранять поля. Этот хранитель полей [стал называться] кшатрием. [Поскольку он был тем избранным царем,] относительно которого множество людей пришли к согласию, и устраивал [всех] подданных, возникло наименование “царь Махасаммата”. Таково начало династии царей.

Те, кто отказался от жизни в доме и избрал уединение, стали называться брахманами. Впоследствии при одном из царей начало процветать воровство среди тех, кто из жадности не делился [установленной] долей. Царь использовал против них оружие. Поэтому другие стали говорить: “Мы так не поступали”. Это положило начало жхи» (карика 98).

При поверхностном чтении этого отрывка можно сделать вывод, что перед нами южноазиатский вариант концепции, которая позднее, в европейской социальной философии нового времени, получает название теории общественного договора. Однако при углубленном анализе обнаруживается парадоксальный факт. Социальная структура возникает как инструмент предотвращения воровства. Тем не менее воровство не только не прекращается с установлением царской власти, но и приобретает характер посягательства на самые основы «общественного договора». Это уже воровство царской доли. И оно побуждает царя применять насилие как способ пресечения. Насилие же, в свою очередь, порождает ложь, а не социальную гармонию. Круг замыкается: власть, пресекая первоначальное воровство, порождает социальную аномию и ведет к «преобладанию пути дурных действий».

Первоначальное воровство не может рассматриваться как социальная аномия, поскольку система общественных норм еще не определена. Не является причиной такого воровства и наличие собственности. К последней, по-видимому, надлежит подходить как к внешнему объекту (т. е. к тому за-

пасу риса, который был сделан из-за лени и который соответственно мог стать предметом воровства) и как к понятию «мое». Оно весьма существенно для всего буддийского идеологического комплекса, ибо тесно связано с идеей иллюзорности «Я». Индивидуальный поток психической жизни допустимо лишь метафорически обозначить, согласно Васубандху, местоимением «я» (карика 17). В силу этого утверждения любая попытка предсказать метафорическое «Я», т. е. попытка обозначить объекты внешнего мира через понятие «мое», есть не что иное, как пример ложного мышления, обусловленного неведением. Иными словами, основу воровства теоретик Абхидхармы объясняет сугубо индивидуально-психологическими факторами — ленью и ошибочным эгоцентрированным мышлением.

Сравнение этиологических рассуждений Платона и Васубандху демонстрирует радикальное различие исходных установок. Причина деградации общественной жизни у Платона внеположна человеку и коренится в несовершенстве правления Космоса, пришедшего на смену Кроносу. У Васубандху она заключена в самом индивидууме, в несовершенстве его психического устройства. В сюжете Платона лишь божественные дары — искусства, ремесла, растения и их семена — позволили людям возродить общественную упорядоченность. У Васубандху какое-либо божественное вмешательство в процесс возникновения общества вообще исключается, поскольку мироздание не имеет творца и сансара воспроизводит сама себя.

Появление сословий и института царской власти выступает, как уже отмечалось, непосредственным выражением упадка человечества, а не условием социальной гармонии. Главная роль в обществе приписывается кшатриям, первоначальная функция которых состояла в охране полей от воровства. Привлекает внимание то, что Васубандху не хвалит напрямую сословие кшатриев. Однако эта по видимости нейтральная позиция становится более понятной в своей ценностной направленности, если учесть, что должность хранителя полей выборная. Имплицитно Васубандху дает понять, что кшатриями становились люди, изначально облеченные общественным доверием. И в таком смысле это сословие должно рассматриваться как сословие лучших (во всех смыслах избранных).

Институт царской власти также возникает на выборной основе. Имя первого царя — Махасаммата — в буквальном переводе означает: «Тот, относительно которого большинство пришло к согласию». Однако оно свидетельствует не только о первоначальной выборности царя, но и о том, что для большинства данный хранитель полей представлялся наиболее надежным и справедливым, т. е. опять-таки лучшим.

Относительно варны брахманов Васубандху довольствуется кратким указанием на то, что ее составили люди, склонные к уединению, и полностью оставляет в стороне жреческую функцию брахманства. Для него брах-

маны — отшельники, самоустранившиеся от хозяйствования («жизни в доме»), а не члены высшего сословия, призванные отправлять сакральные ритуалы, не те, кому общество за их духовные труды обязано одной шестой своих доходов.

Ничего не говоря об экономической основе жизни брахманов, Васубандху сообщает, что царю-кшатрию причиталась определенная доля и уклонение от ее уплаты расценивалось как воровство. Именно в таком контексте — нарушения установленной социальной нормы — воровство приобретает уже характер аномии. Другая указанная автором «Абхидхармакоши» форма социальной аномии — ложь как попытка скрыть уклонение от уплаты царской доли. Иными словами, преобладание «пути дурных действий» берет свое начало в нарушении общественного долга именно по отношению к сословию кшатриев.

В рассуждениях Васубандху жесткий социальный мир брахманистской культуры как бы разрыхляется, являя собой отдаленный прообраз обществ аморфных, допускающих большую степень социальной мобильности, что становится характерным для большинства стран Юго-Восточной Азии.

Хочется еще раз подчеркнуть, что в «Учении о мире» фиксируются весьма отвлеченные от реальной исторической практики концепции, призванные лапидарно дать буддийские идеологические ориентиры в области социальной жизни. Возможно, для прояснения сказанного можно сравнить социальные мифологемы Васубандху с идеальным типом как инструментом познания у М. Вебера. При всей видимой отдаленности в культурно-историческом пространстве допустимо отметить известное сходство в построении «познавательных эталонов». Берется определенный сектор реальности, затем один из ее аспектов полагается основным, ведущим, а все противоречащее ему отбрасывается. В результате мыслитель обретает некоторый эталон, воссоздающий абрис исследуемого социального феномена. Быть может, этот абрис доведен до карикатурной крайности, но он тем самым позволяет ощутить — при сравнении реальности с познавательным эталоном — присутствие контуров феномена в различных формах социальной данности.

Безусловно, Васубандху не формулировал гносеологическую задачу при описании социогенеза именно таким образом, да и тот познавательный инструмент, каким является веберовский идеальный тип, не мог появиться, минуя длительную историю европейской мысли. Однако «этиологический миф» о варнах, лаконичное определение брахманов как людей, не пожелавших вести хозяйство и выбравших отшельничество, указывает на то, что Васубандху, излагая свою концепцию, не заботился об отражении реальности в этой концепции. Он хотел лишь обозначить совокупность черт древнеиндийского общества, подвергшуюся радикальной реинтерпретации в рамках буддийской религиозной доктрины. Этим определялась важность именно тех сторон

социальной жизни, которые выявляются при попытке наложить на историко-культурную действительность концепцию, сформулированную в буддийской космологии. И если реальность окажется неадекватной концепции, то, по словам М. Вебера, тем хуже для реальности.

С возникновением социальной аномии, как вытекает далее из текста, продолжительность человеческой жизни начинает постепенно сокращаться до критического возраста, что служит предвестником конца калпы. Автор делает упор на агрессивность, свойственную людям периода упадка: «Злоба их настолько сильна, что, когда они видят друг друга, как охотник — лесную антилопу, их быстро охватывает чувство ненависти и отвращения. Все, что ни попадает им под руку, — палка, комыя земли и т. п. — становится для них оружием, с помощью которого они лишают друг друга жизни» (карика 99). Морально и физически выродившиеся люди обречены на гибель от трех бедствий — «оружия, болезней и голода» (карика 98).

Подводя итоги, необходимо вновь остановиться на узловых пунктах нашего рассуждения. В «Учении о мире» излагаются следующие социальные концепции: нормативная концепция царской власти (концепция чакравартина), «этиологический миф» о социальной структуре древнеиндийского общества и человеческого социума как такового, наконец, концепция права и аномии. Все они имеют целью не отражение современной Васубандху историко-культурной действительности, а выявление внутренней взаимосвязи буддийских ценностных ориентиров в области общественной жизни.

Буддийские социальные воззрения в редакции Васубандху исключают конструирование идеального общества будущего, ибо любое, даже благотворно влияющее на своих членов общество есть выражение принципиально неудовлетворительного сансарного бытия. Общество само по себе — одно из проявлений сансары. Тем не менее необходимость в ценностных ориентирах для создания праведного, т. е. основанного на ненасилии, социума отчетливо зафиксирована.

Косвенная апология воинского сословия призвана в известной мере привести к опровержению жесткой иерархической структуры традиционного индийского общества. Ответственность за социальные несовершенства возлагается не на власть и не на общество в целом, а лишь на извращенное индивидуальное сознание. Такой подход свидетельствует о том, что уже в рамках классической индобуддийской традиции отчетливо выявляется идеологическая установка на социальный мир. Эта традиция, как она отражена в «Абхидхармакоше», не стремилась к конструированию способа преодоления общественных несовершенств. Определив социальное существование как неизменное пребывание в мире страдания, абхидхармистская философия ставила цель подвести своих последователей к однозначной необходимости преодоления страдания исключительно путем индивидуального следования учению Будды.

«ВЕЛИКАЯ КАЛЬПА»: ТЕМПОРАЛЬНОСТЬ КАК РАМКА СООТНЕСЕНИЯ КОСМОЛОГИЧЕСКИХ СВЕДЕНИЙ

Концепция времени четко увязывается Васубандху с другими учениями, которые чрезвычайно значимы для уяснения буддийского миропонимания. Это — совокупность моделей организации пространства — по вертикали (шкала космических сфер) и по горизонтали (космография) и религиозно-доктринальный закон взаимозависимого возникновения, концептуализирующий процесс обретения нового рождения в сансаре.

Учение о времени подробно излагается в последней части «Лока-нир-деши», после описания модели мироздания и закона взаимозависимого возникновения. Переходя к ознакомлению с концепцией времени, читатель уже знает о статическом аспекте буддийской картины мира: устройстве Вселенной, ее населении, закономерности самовоспроизведения сансарного бытия. При чем последнее осмысливается наподобие инерциальной системы, т. е. состоянием, которое может быть рассмотрено как статическое.

Время в отличие от этого есть динамический аспект буддийской космологии. В автокомментарии к *карике 74* говорится о возникновении, развитии и разрушении мироздания. Тем самым имплицитно вводится временная координата Вселенной. Категория «великая кальпа» призвана объединить космологические сведения и представления в некую динамическую целостность.

Буддийские теоретики придерживались постулата о несотворенности Космоса и развивали теорию логико-дискурсивного отрицания бытия творящей субстанции (ниришваравата). И хотя эта теория окончательно складывается позже (VII — VIII вв.), в «Учении о мире» причина возникновения Вселенной указывается вполне однозначно — «совокупная карма живых существ». Таким образом, учение о мироздании приобретает специфически буддийскую концептуализацию как учение о сансаре. Именно совокупная карма живых существ, а не абсолютное творящее начало выступает первичной причиной в разворачивании космогонии.

В «Учении о мире» концепция времени излагается довольно своеобразно: рассматриваются два его параметра — характер течения времени и связь его с другими физическими явлениями. Что касается первого из этих параметров, то необходимо еще раз отметить, что время в буддийском космосе протекает неравномерно. Человеческий год составляют «четыре зимних месяца, четыре жарких и четыре дождливых — эти двенадцать месяцев вместе с исключенными днями образуют один год. Исключенные дни — это шесть дней, которые вычитаются в течение года при пересчете на лунные месяцы». Чем выше располагается очередная ступень благих форм существования (начиная от богов чувственного мира и кончая «высшей

точкой существования» мира не-форм), тем медленнее течет время. Совершенно симметрично оно замедляется и в области адвов — в сферах несчастных форм существования.

Относительно второго параметра — связи с другими физическими явлениями — можно сказать, что время в «Лока-нирдеше» увязывается с пространством, скоростью протекания процессов жизнедеятельности и размерами обитателей различных вместилищ (божественных сфер, адвов и др.).

Как же производится отсчет времени? Его универсальной характеристикой служит продолжительность жизни обитателей космических сфер, поскольку о таких единицах, как год, божественный или человеческий, допустимо говорить только применительно к тем космическим сферам, где есть реальная циклическая референция понятию года в соответствующих процессах жизнедеятельности. В мирах форм и не-форм подобная референция — в виде годовых циклических процессов — не отмечается. Однако обитатели этого мира (согласно положению религиозной доктрины об отсутствии чего-либо вечного) конечны в своем пусть и весьма долгом существовании.

Остановимся на данных вопросах более подробно. Итак, время в благих формах существования или в сферах, населенных богами, течет медленнее, нежели в мире людей, и оно неоднородно в скорости своего течения. Чем выше очередная сфера, тем оно медленнее. Это справедливо для мира форм, поскольку в нем, как и в мире людей, проходят циклические процессы. «Пятьдесят человеческих лет, — сказано в *карике 79*, — это одни сутки в местопребываниях богов низших [божественных] сфер чувственного мира». Далее с каждой новой, более высокой сферой продолжительность божественных суток удваивается относительно числа человеческих лет, составляющих божественные сутки предыдущей сферы. Соответственно, сутки делятся пятьдесят, сто, двести, четыреста, восемьсот и, наконец, тысячу шестьсот человеческих лет.

Однако понятие суток в божественной сфере чувственного мира, где нет ни Солнца, ни Луны, все же не есть арифметическая абстракция. В автокомментарии к *карике 80* этот вопрос проясняется ссылкой на циклические суточные процессы, протекающие и в божественных сферах, когда распускаются и свертываются цветы, «подобно белой лилии» (в комментарии Яшомитры это лотос), поют и замолкают птицы, спят и бодрствуют сами обитатели божественных сфер. Иными словами, напрашивается вывод, что время в буддийском космосе связано не только с пространством, но и с циклическими процессами в живых организмах. Своеобразное представление о биологических часах, отмеривающих сутки, подкрепляется идеей отмеренности срока жизни. Последний показатель в мире форм становится и единственным.

В каждой из благих сфер существования биологические часы заведены на конкретный срок — количественный признак принадлежности именно к данной сфере. В низшей сфере пребывания богов, или в чувственном мире, продолжительность их жизни составляет соответственно пятьсот, тысячу, две,

четыре, восемь и, наконец, шестнадцать тысяч лет. В мире форм понятие суток недействительно, т. е. отсутствует какой-либо показатель, свидетельствующий о наличии суточных циклических процессов. Однако биологические часы продолжают действовать, указывая априорную отмеренность продолжительности жизни. Здесь она зависит от размеров тела богов той или иной сферы и измеряется кальпами. Зависимость колеблется в пределах от половины кальпы при росте пол-йоджаны до шестнадцати тысяч кальп при наибольшей высоте.

Продолжительность жизни в мире не-форм как показатель течения времени устанавливается через определение — двадцать тысяч кальп в сфере «бесконечного пространства» и на двадцать тысяч кальп больше в каждой следующей сфере. Соответственно, от двадцати до восьмидесяти тысяч кальп в «высшей точке существования».

Именно в связи с рассмотрением вопроса о продолжительности жизни в благих формах существования и дается первое разъяснение количественного аспекта космических эволюционных процессов. Кальпы разделяются на великие и малые. Васубандху поясняет в автокомментарии к *карике 81*: «Двадцать малых кальп, в течение которых происходит созидание мира, двадцать малых кальп, в течение которых мир пребывает в состоянии развития, и двадцать малых кальп, в течение которых мир разрушается, — эти шестьдесят малых, или промежуточных, кальп составляют полторы кальпы Великих брахманов (высшая сфера божественного существования мира форм). Таким образом определяется продолжительность их жизни, при подсчете которой сорок малых кальп принимаются за половину великой кальпы».

Как видим, понятие кальпы специфицируется как минимум в трех отношениях: малая, или промежуточная, кальпа, великая кальпа (половина которой — сорок малых кальп) и кальпа Великих брахманов (полторы таких кальпы — шестьдесят малых кальп). Этим завершается изложение временного аспекта благих форм существования.

Применительно к несчастным формам существования отмечается, что скорость течения времени и срок жизни нараков симметричны временным процессам в благих формах существования. Но последнее точное указание на продолжительность жизни нараков дается относительно ада, носящего наименование «Без избавления»: жизнь в нем длится одну промежуточную кальпу. Это соответствует продолжительности жизни богов в мире форм, чей рост достигает одного йоджаны. Что же касается прочих адов, то используется метафора, освященная доктринальным Авторитетом. Смысл ее заключается в том, чтобы подчеркнуть практическую неисчерпаемость пребывания здесь, хотя и оно не вечно, как не вечно все в буддийской картине мира.

Продолжительность жизни голодных духов равна пятистам годам, однако указывается, что год претов отличен от человеческого, ибо их сутки соответствуют человеческому месяцу. Срок жизни животных не установлен, но мак-

симальный — одна кальпа. В качестве примера долголетия животных Васубандху приводит мифических великих нагов.

Срок человеческой жизни определяется в общем случае космографической локализацией. Такая зависимость обуславливает рассмотрение и горизонтальной концептуализации пространства наряду с вертикальной. Здесь также обнаруживается связь буддийских построений с архаическим способом моделирования. В центре космографической карты располагается гора Сумеру (Меру), окруженная восемью великими цепями гор, за пределами которых находятся континенты, населенные людьми. Внешняя горная цепь — из железа, а внутренние — из золота. Мировая гора Сумеру несет признаки ориентированности пространства: «Ее стороны, в порядке перечисления, состоят из золота, серебра, лазурита и хрусталя». Небесный свод над четырьмя континентами — Джамбудвипой, Пурлавидехой, Уттаракхуру и Апаракхаданей — отражает цвет этих сияющих граней Сумеру. Джамбудвипа, например, соответствует по своей направленности лазуритовой грани Сумеру, чем, по мнению абхидхармистов, и объясняется голубой цвет неба над ним. Близ каждого из четырех континентов расположены еще два так называемых промежуточных.

На трех основных континентах (кроме Джамбудвипы) продолжительность жизни их обитателей постоянная: на Уттаракхуру — тысяча лет, на Апаракхаданей — пятьсот, на Пурлавидехе — двести пятьдесят; на Джамбудвипе же она колеблется, причем минимальный предел — десять лет. Это надо понимать как последовательное изменение продолжительности жизни в различные периоды космического цикла: «Сначала продолжительность жизни людей, живущих в первой кальпе [нового космического цикла], бесконечна. Ее невозможно измерить, считая на тысячи и другие числа». Однако не исключается и неполное исчерпание установленного на данный период срока жизни на Джамбудвипе или конкретном континенте (кроме Уттаракхуру), т. е. преждевременная смерть.

Впрочем, среди живых существ есть индивиды (*pudgalāḥ*), чья жизнь не может быть прервана раньше срока. К ним относятся: бодхисаттва, которому предстоит еще одно рождение (согласно комментатору Яшомитре, речь идет о том, «кто отделен от полного Просветления — *buddhatva* — еще одним рождением»); живое существо в последнем существовании — «тот, кому предстоит реализовать состояние архатства в данной жизни» (*cāramabhavika*); «тот, чья продолжительность жизни предсказана Победоносным» (*jinādiṣṭa*); посланец Победоносного (*jinadūta*); «тот, кто следует путем веры или путем Учения» (*śraddhādharmaṇūsārīṇaḥ*); женщина, беременная бодхисаттвой или чакраварином; наконец, те, кто (по объяснению Яшомитры) пребывает в определенных видах йогического сосредоточения.

По вертикали вариативность времени проявляется в соответствии с архаической трехчастной пространственной моделью: нижний мир, или адская часть чувственного мира буддийской космологической схемы, средин-

ный мир людей, или наземная часть, и верхний, объединяющий божественную часть чувственного мира, а также мир форм и мир не-форм. По горизонтали вариабельность времени, трактуемого как продолжительность жизни, также зависит от модели космографической организации, характерной именно для буддизма. Правда, исключения, о которых только что говорилось, связаны уже с буддийским религиозно-доктринальным фактором. Названные пространственные модели, таким образом, предстают в качестве матриц для хранения информации о времени.

Совсем по-иному освещает Васубандху такой важный аспект темпоральных представлений как теория калъп. Основными логическими формами, применяемыми здесь, служат абхидхармистская классификация и определение. Нужно заметить также, что в рамках классификации закрепляется довольно широкий круг информации космологического характера.

В конце *карики* 89 приводится классификация калъп по длительности. Выделяются следующие их виды: промежуточная, или малая; калъпа разрушения; калъпа созидания и великая калъпа. Васубандху комментирует классификацию довольно примечательным образом: представление о длительности сначала дается через качественный показатель, т. е. она интерпретируется как наполненность определенными событиями. Это время, потребное для реализации целого ряда процессов.

Первой Васубандху характеризует калъпу разрушения. В этот период прежде исчезают обитатели соответствующих местопребываний, а потом разрушаются и местопребывания. В адах обитатели их перестают обретать новое рождение, и ады пустеют. Так же исчезают животные и преты, причем сначала — животные в Великом океане, домашние же — вместе с людьми.

По поводу последних говорится: «В это время некто из множества людей, [живущих на Джамбудвипе,] сам, без помощи учителя, будучи пригодным для реализации дхарматы, входит в состояние первого йогического сосредоточения. Выйдя из него, он восклицает: “Какое это блаженство — радость и счастье, порожденное отвлечением [от неблагих дхарм]! Какой покой — радость и счастье, порожденное отвлечением!” Услышав эти слова, другие живые существа также входят в состояние йогического сосредоточения и затем, после смерти, рождаются в мире Брахмы. И когда на Джамбудвипе не остается больше ни одного живого существа, то соответственно разрушается и этот мир [-вместилище] ввиду рассеяния [обитателей] Джамбудвипы».

Согласно комментарию Яшомитры, обитатели чувственного мира как бы поглощаются лежащими выше космическими сферами. Разрушение Васубандху определяет посредством такой дихотомии: «Существуют два [вида] разрушения: разрушение, или рассеяние, форм существования (*gatisaṃvarttāni*) и разрушение миров (*dhātusaṃvarttāni*). [Другими словами, это] рассеяние живых существ и разрушение [их] вместилищ» (*карика* 90). Яшомитра поясняет: пять форм существования — адская и прочие — как бы объе-

диняются в одной из областей божественной формы существования, т. е. концентрируются все в одном месте психокосма. Соответственно, *dhātusaṃvarttanī* нужно понимать в том смысле, что чувственный мир «растворяется» в мире форм (см.: [SAKV, с. 333]). Пригодность к реализации дхарматы, или специфическому изменению состояний сознания, выступает условием уничтожения чувственной сферы психокосма.

Когда чувственный мир-вместилище полностью опустел и «[совокупное следствие] деятельности живых существ, породившее его, полностью исчерпано, со всех сторон [Вселенной] последовательно восходят семь солнц и сжигают дотла всю землю, включая [гору] Сумеру... Аналогичным образом следует рассматривать и другие разрушения. [Итак, кальпа разрушения] — это период, начинающийся со смерти и прекращения рождения в адах и завершающийся полным разрушением вместилищ [-местопребываний живых существ]» (карика 90).

Итак, в рамках определения дается полное описание процесса разрушения мира, т. е. если идет подобный процесс, то период называется кальпой разрушения. Указывается и его причина — исчерпание следствий совокупной жизнедеятельности живых существ. Вертикальная пространственная координата этого процесса примечательна тем, что имплицитно присутствующая в буддийских космологических построениях архаическая трехчастная модель мира не опосредует (содержательно либо структурно) теорию разрушения мира. Первостепенная роль здесь остается за эксплицитной — буддийской — космологической конструкцией: чувственный мир «поглощается» миром форм и т. д.

Далее дается определение кальпы созидания. Оно включает в себе конспективно изложенную схему космогонии: «Мир долгое время пребывает в состоянии такого рассеяния, когда остается лишь акаша; затем вновь благодаря энергии [совокупных] действий живых существ в акаше начинают весть очень легкие ветры как знаки, предвещающие будущее появление вместилищ. Тогда этот мир, который двадцать промежуточных, или малых, кальп пребывал в состоянии рассеяния, следует рассматривать как завершивший свое существование, а мир, который будет еще разворачиваться, — как возникший. Затем эти ветры, все более усиливаясь, образуют, как было уже сказано, круг ветра, после чего постепенно возникают в последовательности, уже рассмотренной [ранее], круг воды, Великая земля из золота, континенты, Сумеру и т. д. Первым появляется дворец Брахмы, затем — остальные [дворцы до сферы богов] Ямы; однако [все это происходит] после возникновения круга ветра. И так благодаря разворачиванию вместилищ разворачивается и этот мир» (карика 90).

Заселение вместилищ осуществляется в таком порядке: тот, кто исчезает последним, появляется первым. «И когда в адах рождается первое живое существо, процесс разворачивания этого мира, охватывающий двадцать промежуточных, или малых, кальп, [оказывается] завершенным и начинается

период его существования в развернутом состоянии, [также] продолжающийся двадцать промежуточных калып» (*карика 90*). Отсюда можно почерпнуть уже и чисто количественную оценку калып разрушения и созидания — каждая состоит из двадцати малых, или промежуточных, калып.

Сама же промежуточная калыпа охватывает период, когда такая временная характеристика буддийского космоса, как продолжительность человеческой жизни, варьирует от бесконечности до десяти лет: «При созидании мира проходит девятнадцать калып, в течение которых продолжительность человеческой жизни безгранична. Постепенно продолжительность жизни сокращается от безграничной до десяти лет; это происходит в течение первой промежуточной калыпы существования уже созданного [мира]» (*карика 91*). Затем идут еще восемнадцать других промежуточных калып увеличения и уменьшения продолжительности жизни. «Начиная от этих десяти лет, — говорит Васубандху, — продолжительность жизни, последовательно возрастающая, достигает восьмидесяти тысяч лет, а затем, так же [последовательно] уменьшаясь, вновь доходит до десяти лет. Так происходит во второй промежуточной калыпе и в других восемнадцати» (*карика 91*).

Великую калыпу составляют восемьдесят промежуточных калып, причем в течение трех великих калып обретается Просветление. Именно такое время требуется бодхисаттве для накопления добродетели и знания, позволяющих достичь способности извлекать другие живые существа из «великого потока страдания». Иными словами, великая калыпа определяется и количественно — в соотношении с промежуточной калыпой, и качественно — одна треть времени, потребного бодхисаттве для Просветления. Бодхисаттвы характеризуются — тоже в связи с понятием великой калыпы — как «отличные от других категорий [индивидуумов], природа которых реализуется в том, что они страдают от страдания других и радуются радости других; их не [трогает то, что касается] их самих» (*карика 90*).

Культуролог М. Элиаде, в своем творчестве чрезвычайно много внимания уделявший именно проблемам темпоральности, сопоставляя ведийские и махаянские⁹ представления о времени, пришел к такому выводу: «Разница

⁹ Говоря о «махаянских» воззрениях, Элиаде, по-видимому, не отделял их от воззрений абхидхармистских. Об этом свидетельствует приведенный в связи с проблемой темпоральности список литературы (см.: [Элиаде, 1987, с. 110]). Ученый в своих построениях использовал работы Л. де ла Валле Пуссена по философии Абхидхармы и третий и четвертый разделы «Абхидхармакоши» Васубандху. Однако из того же списка и ссылок в тексте следует, что он не делал принципиального различия не только между махаяной и хинаяной, но и между содержанием религиозно-доктринальных текстов (например, «Дигха-никаи») и текстов собственно философских. Абхидхармистская теория калып, зафиксированная в третьем разделе «Энциклопедии Абхидхармы», не укладывается в концепцию Элиаде именно своей сущностной направленностью. Можно, нам кажется, предположить, что сама эта концепция применительно к «Абхидхармакоше» сыграла роль своеобразного стереотипа, который, по-видимому, препятствовал исследователю усмотреть ход философской мысли Васубандху.

между махаянским и ведийским (а значит, архаическим и «первобытным») пониманием космического цикла заключается в том же, в чем в конечном счете состоит отличие антропологической архетипической (традиционной) позиции от позиции экзистенциалистской (исторической). Карма, закон всеобщей причинности, которая, оправдывая человеческое существование и объясняя исторический опыт, могла быть источником утешения для добуддийского индийского сознания, сама становится со временем символом «порабощения» человека. Именно поэтому вся индийская метафизика и вся индийская (религиозная) практика (в той мере, в какой они ставят целью освобождение человека) стремятся к уничтожению кармы» ([Элиаде, 1987, с. 111 — 112]).

Согласно трактовке М. Элиаде, и буддийская, и индуистская редакции архаических воззрений на темпоральность произведены с преимущественным акцентом на религиозное освобождение. Учение о космических циклах — вовсе не иллюстрация к теории всеобщей причинности; оно есть объясняющая теория «прогрессирующего упадка биологии, социологии, этики и духовности человека» ([Элиаде, 1987, с. 112]). Эта теория как бы узаконивает страдание в качестве фундаментального признака человеческого бытия, но одновременно и проясняет настоятельность освобождения, преодоления времени.

Безусловно, идеи М. Элиаде вполне приложимы к абхидхармистской (хинаянской) теории мировых циклов, но с одним, довольно существенным исключением. Ссылаясь на «Дигха-никаю», Элиаде утверждает, что в буддийской традиции углубляющееся падение человека отмечено последовательным сокращением человеческой жизни от восьмидесяти тысяч до ста лет (период, в течение которого являлись миру *татхагаты*). Данный мотив, по мнению Элиаде, демонстрирует типологические сходства в иранских и христианских апокалипсисах. Однако, хотя ученый и указывает в числе своих источников философскую концепцию времени, исследованную им по абхидхармистским переводам Л. де ла Валле Пуссена, применительно к санскритскому оригиналу «Энциклопедии Абхидхармы» мы не можем обнаружить этот мотив в столь прямолинейно-непосредственном виде. Прежде всего нельзя говорить о «прогрессирующем упадке биологии, социологии, этики и духовности человека» как о сквозном признаке, характеризующем абхидхармистскую темпоральность. Элиаде же видит этот признак именно таким: «Время уже из-за одного того, что оно длится, непрерывно ухудшает условия существования космоса, а следовательно, и человека» ([Элиаде, 1987, с. 112]).

Текст «Лока-нирдеши», однако, заставляет нас остановиться на мысли, что периоды углубляющегося упадка чередуются с периодами роста и расцвета.

По поводу ритма и амплитуды увеличения и уменьшения продолжительности жизни Васубандху пишет: «Увеличение [продолжительности жизни] не превышает этого (т. е. восьмидесяти тысяч лет. — *Авт.*) предела.

Какова длительность ее увеличения и уменьшения в других промежуточных кальпах, такова длительность уменьшения в первой [кальпе] и увеличения в последней. Таким образом, длительность всех [промежуточных кальп] одинакова... И так этот мир покоится в сотворенном состоянии в течение двадцати промежуточных, или малых, кальп» (*карика 92*).

Значит, пребыванию мира в рассеянности, т. е. разрушенном состоянии, соответствуют двадцать кальп нулевой продолжительности жизни. В кальпе созидания одна малая кальпа — это период до появления живых существ, а следующие за ней девятнадцать — кальпы безграничной продолжительности жизни. Далее идут двадцать промежуточных кальп существования мира в ставшем состоянии, и этому соответствуют описанные выше ритм и амплитуда в изменении продолжительности жизни.

Завершает процесс кальпа разрушения, длящаяся также двадцать малых кальп. Здесь вести речь о сроке жизни людей нет смысла, ибо происходит перемещение сознания на более высокие ступени мира форм и как следствие — уничтожение физического субстрата, включая миры-вместилища. У Васубандху сказано: «Когда живые существа собираются все вместе в сферах йогического сосредоточения, происходит разрушение этого [мира]: разрушение огнем — жаром семи солнц, разрушение водой — дождями и разрушение ветром — яростной силой ветров. В результате этих [разрушений] не остается даже мельчайших частиц от [миров-]вместилищ» (*карика 100*). Те же три стихии уничтожают и живых существ, пребывающих в сферах йогического сосредоточения. В качестве причины уничтожения указывается на сродство между соответствующей стихией и «несовершенством» каждой из ступеней йогического сосредоточения («совершенна» лишь нирвана). Так, «несовершенство второй ступени йогического сосредоточения — радость. Поскольку она делает тело гибким и эластичным вследствие своей способности снимать напряжение [сознания], она подобна воде» (*карика 101*). В таком сродстве и параллелизме довольно легко усмотреть реликт магикоритуалистических представлений.

Если теперь, после обзора абхидхармистской классификации кальп, попытаться применить вывод Элиаде о неуклонно усугубляющемся во времени упадке человека к материалу «Лока-нирдеши», то на суждение ученого должно наложить несколько ограничений, в рамках которых оно сохранит свою справедливость и для философской концепции времени в трактате Васубандху. Во-первых, деградация во всех аспектах человеческого существования наступает только в промежуточных кальпах, но не в кальпах созидания, разрушения или в великой кальпе как ее итоге. Во-вторых, упадок наступает в первой промежуточной кальпе, ибо она соответствует только уменьшению человеческой жизни от бесконечности до десяти лет, и в тех промежуточных кальпах, которые соответствуют уменьшению продолжительности жизни после достигнутого максимума. Данные ограничения и позволя-

ют нам обнаружить «область значений», соответствующую выводу Элиаде. Однако именно эти ограничения делают весьма зыбкими предложенные ученым типологические схождения с иранскими и христианскими апокалипсисами.

Безусловно, пусть ограниченная, мысль об «объясняющей» и «утешающей» роли теории кальп справедлива и для абхидхармистских воззрений. Однако Элиаде утверждает также, что учение о кальпах было способом «преодолеть историю», ее драматизм и катастрофичность. Думается, последнее положение несколько упрощает реальное содержание абхидхармистской философии. Как вытекает из текста «Лока-нирдеши», абхидхармистские теоретики пытались наметить общие очертания, прообраз историко-софской концепции. Сразу отметим, что квазиисторической концептуализации подвергаются именно те временные периоды, относительно которых остается справедливым вывод Элиаде о усугубляющемся упадке человека, т. е. интервалы укорачивания человеческой жизни на континенте Джамбудвипа от бесконечной (или восьмидесяти тысяч лет) до предельных десяти лет.

Какой же способ этой квазиисторической концептуализации можно обнаружить в третьем разделе «Энциклопедии Абхидхармы»? Период деградации человечества разбивается на несколько этапов, относительно которых и предсказывается возможность возникновения определенных событий. Они, конечно, не могут рассматриваться как события секулярной истории, скорее речь идет о смыслообразующих доминантах буддийской культуры. В качестве таковых Васубандху выделяет периоды социогенеза, прихода в мир чакравартинов, появления пратьекабудд, появления Будд, обнаружения «пяти вырождений», соответствующих «последним временам».

Периоду возникновения человеческого общества соответствует уменьшение жизни от бесконечной продолжительности до восьмидесяти тысяч лет, т. е. социогенез развивается в первой промежуточной кальпе ставшего мира. В это время люди под воздействием внутренних несовершенств человеческой природы меняют свой облик: когда их жизнь не имела заранее заданного предела, они были подобны существам мира форм, но затем они постепенно меняются, приобретая нравственные пороки параллельно с обычным физическим обликом. Когда их имущественные отношения заходят в тупик, возникает нужда в царской власти, но вместе с нею в обществе укореняются насилие, ложь и воровство.

Совершенные властелины Вселенной — чакравартины появляются в период, когда продолжительность жизни становится не менее восьмидесяти тысяч лет.

Пратьекабудды, те, кто достигают Просветления лишь для себя, т. е. не являются духовными наставниками человечества, в мир людей приходят, однако, не только в периоды уменьшения срока человеческой жизни, но и

в период ее увеличения. Будды, духовные руководители человечества, являлись миру тогда, когда продолжительность человеческой жизни сокращается с восьми тысяч до ста лет. До этого, как отмечает Васубандху, «человеческие существа мало подвержены скорби», а в период уменьшения продолжительности жизни от ста до десяти лет слишком усиливается действие факторов вырождения (вырождение, связанное с возрастом мира, вырождение чувств, убеждений и физического облика людей).

Период от ста до десяти лет сокращения жизни связан с кластером эсхатологических признаков. Войны, болезни, катастрофический голод истребляют человеческий род.

В промежуточной кальпе мир гибнет от оружия за семь дней, от болезней — за семь месяцев и семь дней, от голода — за семь лет, семь месяцев и семь дней. Васубандху поясняет, что эти факторы действуют последовательно в одной кальпе. Конец кальпы на других континентах, помимо Джамбудвипы, выражается в более «смазанных» формах: распространяются злоба, нехватка одежды, слабость, недоедание и жажда из-за недостатка воды.

Из краткого перечисления сюжетов, составляющих смыслообразующие доминанты периодов упадка, можно заключить, что мы имеем дело с универсалиями, восходящими к архетипическим представлениям первобытного социума. Здесь обнаруживаются и представления о «временах оных» (М. Элиаде), когда человечество не знало социальной стратификации и не имело представлений о верховной власти, и набор эсхатологических идей, замыкающий шкалу концептуализируемого времени. К универсалиям такого рода относится классификация чакравартинов и их атрибутов и т. п.

Тем не менее архаические универсалии уже получили буддийскую реинтерпретацию: центральная фигура этого квазиисторического процесса — Будда — освящает своим родством клан чакравартина; никакие факторы вырождения или, наоборот, непроявленность страдания в сознании людей не способны помешать вступлению в мир пратьекабудд; причина возникновения социальной стратификации относится к сфере индивидуальной жизни и одновременно объясняется вырождением рода человеческого; наконец, указывается способ избежать рождения в малых кальпах голода и болезни — обретение религиозной заслуги путем воздержания хотя бы в течение суток от причинения зла живым существам, путем почтительного преподнесения буддийской монашеской общине миробалана, а также даянием пищи нищенствующим монахам.

Если мы попытались бы вслед за Элиаде установить статус современности в соответствии с буддийскими представлениями о темпоральности, то оказалось бы, что наше существование по времени соответствует второй половине восемнадцатой промежуточной кальпы, входящей, в свою очередь, в период пребывания мира в ставшем состоянии. Вопреки Элиаде, утверждающему, что момент текущей истории всегда совпадает с «последними вре-

менами», нужно сказать, что текущий момент буддийской «истории» — это, если можно так выразиться, времена предпоследние: в мир уже пришел Будда, и столетние старцы, не исключено, помнят его прямых учеников; продолжительность человеческой жизни еще не достигла критического минимума, но уже заметно действие пяти факторов упадка и т. п. Грядущая гибель человеческого рода не повсеместна и вовсе не означает еще наступления кальпы разрушения, так как этой последней кальпе (из четырех периодов, составляющих великую) должен предшествовать всеобщий подъем, возрождение человека в двадцатой промежуточной кальпе.

Сама по себе кальпа разрушения вовсе не является, что мы старались показать, «исторической драмой» или катастрофой. Живые существа в этот период достигают очередного рубежа изживания кармических следствий своих прошлых действий: в человеческой и других благих формах рождения они пребывают в состоянии йогического сосредоточения и достигают максимально возможной для их сознания высоты, уже не рождаются новые обитатели в адах. Гибель мира, таким образом, есть этап приближения живых существ к Просветлению. Время, пожирая миры и их обитателей, влечет их не к упадку и конечной гибели, а к обретению нирваны.

Итак, третий раздел «Энциклопедии Абхидхармы» позволяет обозреть абхидхармистскую концепцию времени в целом, понять ее роль и место в общей космологической картине. Эта концепция в изложении Васубандху выступает и схемой соотнесения различных космологических сведений и сюжетов. Она подвержена влиянию основных идеологем буддийской религиозной доктрины: нет вечности и вечного, лишь несоизмеримые сроки жизни живых существ порождают иллюзию вечного. Время, по своей сущности, — срок изывания следствий прошлых действий и т. д. Квазиисторическая концептуализация периодов вырождения человечества также подчинена буддийской интерпретации бытия — это последовательность временных интервалов, наиболее благоприятных для наступления идеологически значимых событий.

Подоснова космологических построений представляет собой набор архаических интеллектуальных моделей, которые и предопределяют различные аспекты абхидхармистской концепции темпоральности. Мы, однако, не должны ограничить истолкование текста только выявлением данной подосновы, потому что изложенные Васубандху идеи не могут редуцироваться к архаическим моделям и мыслительным формам. Обнаружение архаической подосновы, констатация ее воздействия — лишь первый этап, за которым возникает другая, очень значимая для адекватного истолкования традиционного источника проблема — связи текста, причем текста философского, и архаической интеллектуальной подосновы. Здесь надлежит задаться вопросом, каковы те способы, посредством которых архаические интеллектуальные модели оказывают влияние на становление

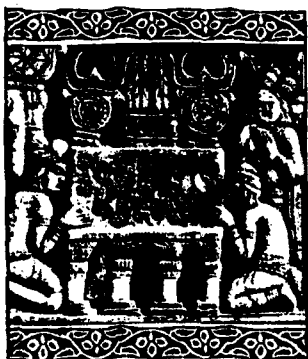
категорий буддийской культуры. Но решение этой задачи требует целостного осмысления «Энциклопедии Абхидхармы» и потому выходит за пределы проблемы, поставленной в данной вводной статье.

* * *

Несколько слов относительно настоящего издания. Перевод «Лока-нирдеши» и «Карма-нирдеши» выполнен с санскритского оригинала памятника, изданного П. Прадханом (*Abhidharmaakośa-bhāṣya of Vasubandhu* / Ed. by P. Pradhan. Patna, 1967). Каждый раздел сопровождается комментарием и индексом и предваряется реконструкцией системы, в которой сохранено оригинальное членение текста на карики. Этот принцип позволяет воссоздать структуру проблематики и ту последовательность ее изложения, которая характерна для абхидхармистской традиции. Везде в переводе, где для достижения полноты высказывания требовалось введение развернутой конъектуры, мы руководствовались соответствующим кругом постканонической буддийской литературы, что каждый раз оговаривается в комментарии. Индексы представляют собой пословную роспись «Учения о мире» и «Учения о карме» и являются частью подготовительного материала для создания словаря «Абхидхармакоши». Библиография дается в конце книги, ссылочный аппарат построен по кодовому принципу.

Реконструкция третьего раздела предваряется исследованием А. Б. Островского, позволяющим читателю, заинтересованному в этнологических аспектах буддологии, познакомиться с опытом применения структурно-семиотической методики в изучении буддийской космологии.

Е. П. Островская, В. И. Рудой



РАЗДЕЛ III
ЛОКА-НИРДЕША,
ИЛИ
УЧЕНИЕ О МИРЕ





ЗРИТЕЛЬНО-ЧИСЛОВЫЕ КОДЫ В КОСМОЛОГИЧЕСКОЙ МОДЕЛИ ВАСУБАНДХУ

Во всякой архаической мировоззренческой традиции, в различных регионах мира и в различные исторические эпохи, космологическая модель служит средством соотнесения всеобщих мировых закономерностей с пространственно-временными характеристиками мироздания. Иначе говоря: закономерности отображаются в проекции на пространственно-временную схему, становясь до определенной степени наглядными. Такая зрительно-наглядная развертка космологии служит, в свою очередь, системой координат и для внутренней организации ритуала как ведущей формы духовной деятельности, и для религиозно-мифологического мышления вообще.

Мифологические персонажи, повлиявшие в прошлом либо влияющие в настоящем на природу и ход человеческой жизни, занимают определенное место в зрительной схеме, и столь же определенное место отведено в этой зрительной развертке человеку. Так, в евразийских первобытных космологиях схема-развертка мироздания обычно имеет трехчастную вертикальную структуру, где срединное место занимает мир людей, ниже — подземный и выше — небесный миры, где соответственно располагаются хтонические существа, предки и небесные существа и боги. Помимо вертикальной координаты, нередко используются и координаты в горизонтальной плоскости — по странам света, а также элементы рельефа: горы, реки, озера и т. д.

Если в космологиях первобытных культур представление о дискретности мироздания обусловлено естественной пространственной установкой, согласно чему верх/низ и четыре направления света по горизонтали суть координаты материальной деятельности людей, то в буддийской религиозно-философской системе модель мироздания презентует неразрывную духовную связь живых существ и их мира-вместилища. Эта связь подразумевается и в динамическом аспекте (созидание — разрушение мироздания в результате совокупной деятельности живых существ), и в статическом (синхронная целостность мироздания постигается благодаря

соотнесению его различных сфер с качественно различными состояниями сознания). Принципиальная самобытность буддийской модели определяется тем, что это психокосмическая модель, оказывающаяся не просто наглядной иллюстрацией к религиозно-доктринальным положениям, но занимающая опосредствующую позицию между ними и индивидуальной психотехнической процедурой, благодаря которой адепт учения способен познавать мировые закономерности.

Буддийскую космологическую модель нельзя напрямую сопоставить с трехчастным (семичастным, если учесть членение и по вертикали, и по горизонтали) «Мировым Древом» — универсальной семиотической схемой¹. Хотя буддийское мироздание также включает в себя, кроме человеческой горизонтали, мифологические персонажи и «низа», и «верха», структура и уровни мироздания обусловлены доктринально. Структура — это тройственный психокосм, или три мира, снизу вверх: чувственный мир, мир форм и мир отсутствия форм. Первые два из них — многоуровневые, и их обитателям присущи различные по содержанию состояния сознания и виды поведения. Классы живых существ — богов мира форм — соотнесены с различными ступенями йогического сосредоточения.

Психокосмическая модель мироздания содержит в себе два различных смысловых измерения, что присуще вообще, по характеристике В. И. Рудого, объектам йогического сосредоточения, выступающим «как качественно изменяющиеся сферы функционирования модифицирующей сенсорной способности и как специфическое наполнение психокосма в аспекте религиозной мифологии»². Хотя создатели буддийского учения различали онтологический аспект психокосма и, с другой стороны, описание, посредством мифологических образов, процесса трансформации индивидуальной психики³, в модели психокосма это совмещено.

Итак, применительно к буддийской модели мироздания, в прямой связи с самобытными чертами ее построения, возникает вопрос о двух аспектах ее унификации — экстенсивном (пространственно-онтологическое единство всех частей мироздания, «миров» и мест обитания) и интенсивном (психоонтологическое единство живых существ различного типа и, с другой стороны, мест их обитания). Присутствие в модели не одного, а, как только что отмечено, одновременно двух смысловых измерений предполагает, по каждому из аспектов унификации, использование некоего метаописания в рамках самой модели. Только реконструкция этого метаописания может прояснить философский смысл пространственной модели — исходя из ее построения — в буддийском учении о мире. Покажем, что в качестве семиотических средств метаопи-

¹ См.: *Древо мировое* // *Мифы народов мира*: В 2 т. Т. I. М., 1980. С. 398—406.

² [ЭА—I]. С. 213.

³ Там же. С. 215—216.

сания в построении буддийской модели использованы зрительные и, что наиболее выражает ее самобытность, числовые коды.

В отличие от зрительно-числовых кодов, действенность которых еще требуется эксплицировать, в тексте «Учения о мире» некоторые принципиальные для унификации признаки описания названы. Так, на вопрос: «Каким образом располагаются космические миры?» ([АКВ, III, 3, автокомментарий]) — говорится, что приняты два способа описания. Один из них назван «по горизонтали» — прослеживается слитное расположение миров по четырем сторонам света (восточной, южной, западной и северной) и не используется характеристика «вверху и внизу». Другое описание использует признак «по вертикали». Если в третьей карике вертикаль и горизонталь только названы в качестве отправных логических признаков построения модели, то начиная с *карики 45* для описания мира-вместилища они становятся базовыми пространственными координатами.

Вертикаль, то есть признаки: снизу вверх и выше/ниже — это последовательность созидания (а затем, с *карики 100*, и разрушения) сфер мироздания. По признаку вертикали получают специфическую числовую характеристику и конкретная сфера — та или иная часть мироздания или местопребывание конкретного вида, класса живых существ, и сами живые существа.

Признак горизонтали наиболее выражен в описании того среза мироздания, где располагаются местопребывания людей. Непрерывная, пространственно слитная картина представлена и благодаря последовательному описанию от центра (от горы Меру) к периферии круга, и благодаря тому, что все базовые элементы описания — горы, моря, континенты, дворцы — обретают сразу же числовую характеристику, по вертикали и горизонтали.

Если экстенсивный аспект унификации модели мироздания задан ее стереометрией, то интенсивный, или психоонтологический, аспект унификации заложен своеобразной конкретизацией философского вопроса о специфичности опор, присущих различным мирам. В [АКВ, I] категория «опоры» неоднократно используется Васубандху для описания актуальной связи группы сознания и группы материи: классы чувственного сознания «опираются на материю» ([АКВ, I, 31]), органы чувств — опора сознания ([АКВ, I, 45]). Важно учесть, что здесь речь идет не только об онтологической связи, но и о семиотической: «...действие сознания может быть обозначено через действие его опоры» ([АКВ, I, 42]).

Если учесть, что «...в отличие от материи сознание непространственно» ([АКВ, I, 43]), тогда те или иные пространственные характеристики опоры могут использоваться для семиотического включения соответствующих им форм сознания в единую схему мироздания. Однако не менее важно и то различие, которое присуще этому вспомогательно-научному термину «опора» в раз-

ных разделах [АКВ]. Так, если в первом разделе под «опорой» сознания подразумеваются органы чувств, то в третьем разделе содержание понятия расширено, благодаря чему более объемлющим образом подразумевается индивид, носитель сознания: «Опора — это тело, наделенное органами чувств... опирающиеся — это сознание и явления сознания» ([АКВ, III, 41]).

Проблема связи телесного и психического и функционирования того и другого в качестве «опоры» в «Учении о мире» рассматривается в изложении закона причинно-зависимого возникновения — и в аспекте устойчивых состояний сознания (их классификация определяется соотношением разнообразия/единообразия тел и представлений у живых существ разного типа — см.: [АКВ, III, 5—7]), и в плане видов пищи, необходимых для поддержания и развития. В автокомментарии к *карике 41* говорится о двух основных видах пищи «для поддержания жизни одушевленного существа» — физическая пища и контакт — и о двух других видах пищи — надежда и сознание, насыщенное действием, — которые «играют главную роль в проецировании бытия еще не рожденного существа». Пища в качестве некоего медиатора телесного и психического, «опоры» и «опирающегося» соотносена с разными сферами в модели психокосма: физическая пища, а точнее — обонятельный, вкусовой и осязательный источники сознания служат пищей в чувственном мире, а контакт, надежда и сознание, когда они «нечистые», то есть нагружены аффективностью, служат пищей во всех трех сферах (см.: [АКВ, III, 39 и 40, автокомментарий]). Таким образом, отношение «опирающегося» и «опоры» оказывается спроецированным на шкалу пищи.

Отвечая на вопрос: «Каковы эти миры?» — Васубандху не только перечисляет, снизу вверх, три мира (мир чувственности, мир форм и мир не-форм), но почти сразу же «заселяет» их, устанавливая единство обитателей и присущих им мест обитания. Чувственный мир состоит из четырех форм существования живых существ: обитатели адов, голодные духи, животные, люди и часть пятой формы — шесть классов богов — и, одновременно, из двадцати местопребываний. Мир форм состоит из различных ступеней йогического сосредоточения (первым трем состояниям соответствуют по три последовательных ступени, а четвертому — восемь), являющихся одновременно местопребываниями богов различных классов. Мир не-форм охватывает также божественную форму существования четырех видов: «Сфера бесконечного пространства», «Сфера бесконечного сознания», «Сфера ничто» и «Сфера, где нет ни восприятия, ни невосприятия»; ввиду нематериальности эти божественные классы не обладают конкретным местоположением в мире не-форм.

Мироздание оказывается двояко иерархизованным: по дхармам живых существ — от обитателей адов до богов, в свою очередь иерархизованных по классам, — а также по расположению местопребываний, идущих соответственно снизу вверх по вертикальной зрительно-пространственной шкале.

Этим совмещением двух иерархий (двух шкал) закладывается зрительный, а позднее зрительно-числовой код структуры психокосма и отношения живых существ к миру-вместилищу; их взаимоотношение можно теперь выразить посредством унифицированных характеристик. Тогда, если принять, что в структуре мироздания отношение обитателей и их местопребываний совпадает с отношением «опирающегося» и «опоры», представляется правомерной гипотеза о том, что ведущий логико-семиотический принцип организации зрительной схемы психокосма реализован в том, какими способами построены пространственные шкалы материальных опор, а именно мира-вместилища и местопребываний живых существ, их дворцов и сакральных центров.

В буддийской космологической модели преобладает использование характеристик в вертикальном направлении, характеризуются также по горизонтали места пребывания людей и богов двух классов чувственного мира. Среди характеристик по вертикали главным образом выступают: а) высота физических опор чувственного мира; б) расстояния между местопребываниями различных обитателей в чувственном мире и между классами богов — в мире форм; в) рост обитателей (людей, богов). По горизонтали — основные элементы природного рельефа, их величины и расстояния между ними. Наконец, по обеим координатам — размеры центров местопребываний. Все эти характеристики описываются числами, а точнее, числовыми рядами.

На проблему использования чисел в буддийской космологии обратил внимание В. И. Корнев, обнаруживший, что количества, описывающие мироздание (например: 3 сферы, 16 классов богов мира форм и другие), могут быть поставлены в прямое соответствие с определенными положениями доктрины⁴. Однако полагаем, что многообразные характеристики, организованные в числовые ряды, служат не только мнемоническим приемом для воссоздания учения, но имеют непосредственную, хотя и неявную функцию в зрительно представленной структуре мироздания.

Описание мира-вместилища производится снизу вверх и начинается с частей, составляющих вместе с чувственным миром: «Здесь принимается [следующее] строение мира-вместилища: внизу — круг ветра, высотой в один миллион шестьсот тысяч⁵, неизмеримый по окружности <...> который

⁴ Корнев В. И. Буддизм и общество в странах Южной и Юго-Восточной Азии. М., 1987. С. 70—71, 80—81.

⁵ Основная единица измерения, используемая в «Учении о мире», — йоджана. Васубандху приводит систему мер длины, включающую в себя йоджану: 1 йоджана = 8 крош = 500 луков (лук — длина натянутой тетивы) = 2000 локтей (1 локоть = 24 пальцам) и т. д. ([АКВ, III, 86—88]). В современной Индии также используется в качестве меры длины йоджана = 1,5 км. См.: Володарский А. И. Очерки истории средневековой индийской математики. М., 1974. С. 74.

возник благодаря [совокупной] энергии действий живых существ. Его высота — <...> один миллион шестьсот тысяч йоджан <...> над ним располагается круг воды высотой в один миллион сто двадцать тысяч <...> Затем эти же воды, приводимые в движение ветрами, которые порождены [совокупной] энергией действий живых существ, превращаются в верхней своей части в золото, подобно тому как кипяченое молоко превращается в сливки. Так возникает круг воды. Снизу [вверх] высота его восемьсот тысяч, остальное — золото. <...> триста двадцать тысяч [йоджан] — такова высота золотой земли, [расположенной] над водой <...>» ([АКВ, III, 45—46]).

Рассмотрим, как организована числовая последовательность количеств, описывающих твердую опору обитателей чувственного мира, снизу вверх:

↑ Гора Меру (над водой)	$80000 = \frac{1}{2} \times (20)^4$
Круг золота	$320000 = 2 \times (20)^4$
Круг воды (до круга золота)	$800000 = 5 \times (20)^4$
Круг ветра	$1600000 = 10 \times (20)^4$

Рис. 1. Структура вместилища чувственного мира (по вертикали)

Заметим сразу же, что, безусловно, эти сложные числа, состоящие из многих множителей, можно представить и иначе, например, выделив 10^4 или 10^5 (этому послужило бы обоснованием использование десятичной позиционной системы счисления, уже сложившейся в Индии к V — VI вв. н. э., а основные элементы ее имелись и ранее). Однако более обоснованным представляется, в поисках принципов построения числовых рядов, выделить 20^4 . В пользу этого можно отметить два обстоятельства.

Васубандху в комментарии к *карике 1* подчеркивает, что в чувственном мире насчитывается 20 местопребываний: здесь локализованы четыре формы существования живых существ, шесть классов богов, и количество адов — 8, а континентов, где пребывают люди, — 4. Позднее, описывая ады ([АКВ, III, 58 и 59]), Васубандху, кроме этих 8 «великих адов», называет еще 8 «холодных адов», но поскольку это никак не сказалось на итоговом количестве местопребываний, полагаем, что число «двадцать» могло иметь для автора структурообразующую значимость. Кроме того, высота горы Меру, через которую проходит ось мироздания, составляет 20^4 (80 тысяч под водой и 80 тысяч над водой). Если полную высоту Меру принять за единицу, то указанные автором числа для высоты круга ветра, воды и золота соотносятся как 10, 7 и 2, а в сумме с условной величиной Меру составляют опять-таки 20 (в абсолютном выражении — 20^5).

Поверхность воды — это граница «круга земли», и, кроме того, эта плоскость делит Меру на две равные по высоте части. Поэтому важно учесть

соотношение величин тех частей вместилища чувственного мира, что полностью расположены до приграничного слоя («круг ветра» и «круг воды»), и тех, что расположены по обе стороны границы: 2:1 и 4:1. Эти соотношения, так же как и показатель степени — четыре — числа, базового для данного числового ряда, пока не будем комментировать до рассмотрения всех числовых рядов, где использованы степени.

Описание мира-вместилища, произведенное по вертикали, сразу же дополняется описанием «по горизонтали». Заметим, что если вертикальный признак охватывает местопребывания всех живых существ (и вообще все мироздание), то горизонтальный — служит описанию только чувственного мира, главным образом плоскости, где расположены местопребывания людей.

«<...> На круте земли из золота, расположенном над водой, ...возвышаются восемь великих [цепей] гор. В центре — Сумеру. Остальные расположены вокруг нее. Ниминдхара — это внешняя горная цепь, которая словно стеной окружает семь других гор. <...> за пределами этих [горных цепей] — четыре континента. А затем снаружи — Чакравада. Она окружает [малую Вселенную, состоящую из] четырех континентов. Из этих [горных цепей] семь — золотые, та [последняя] — из железа <...> Меру — из четырех драгоценностей: ее четыре стороны, в порядке перечисления, состоят из золота, серебра, лазурита и хрусталя <...>

Эти горы — Сумеру и прочие, кончая Чакравадой, — погружены в воду на восемьдесят тысяч <...> Меру возвышается над водой на восемьдесят тысяч... [Высота] каждой из восьми наполовину меньше [предыдущей]. Югандхара [возвышается] на сорок тысяч йоджан, [то есть ее высота] наполовину меньше той, на которую поднимается над водой Сумеру <...>, [то есть высота каждой последующей горной цепи] наполовину меньше [предыдущей], и так до Чакравады включительно, [высота которой составляет] половину высоты Ниминдхары, то есть триста двенадцать йоджан с половиной...» ([АКВ, III, 48—51 и автокомментарий]).

В приведенном фрагменте также встречаются крупные числа, непосредственно не соотносимые (и это не делалось ни автором текста, ни, насколько нам известно, буддологами XIX — XX вв.) с доктринальными положениями. Попробуем проследить способы организации однородных количеств. Так, высота горных цепей представлена шкалой количеств, составляющих убывающую геометрическую прогрессию со знаменателем $1/2$:

Меру	Югандхара	Ниминдхара	Чакравада
80000	40000	625	$312\frac{1}{2}(=625 \times \frac{1}{2} = 5^4 \times \frac{1}{2})$

Что касается геометрической прогрессии, то примеры ее использования отмечены уже в эпоху Индской цивилизации (система весовых мер, основанная на удвоении гирь) и в текстах ведийского периода (также чис-

ловой ряд со знаменателем 2)⁶. Таким образом, числовой ряд, описывающий высоту гор — опору местопребываний богов, пятой формы существования (класса «Четырех Правителей» — см.: [АКВ, III, 64]) — использует геометрическую прогрессию с наиболее древним соотношением соседних членов: вдвое. Описанный в порядке убывания, при движении от центра к периферии и одновременно от опоры местопребываний богов к человеческим континентам, он опирается на эталонную величину — высоту Меру над водой, и все члены ряда преемственно составляют часть этого эталона. Если же его проследить в возрастающем порядке, то есть от людей к богам, то арифметически базовой величиной будет 5⁴ (содержится как множитель в величинах всех членов ряда) — высота Ниминдхары, отделяющей внутренние моря от внешнего океана и тем самым — «внутреннюю» и «внешнюю» части «крута земли».

Ниминдхара занимает граничное положение при мысленном движении от четырех локусов — опор местопребывания людей к пятому локусу, играющему роль опоры для богов. Числовая величина Ниминдхары подобна по форме величине Меру (степень с показателем 4), они обе — одна по вертикали, а другая по горизонтали — задают ряд, составленный из степеней. По-видимому, как и основание степени у величины Меру, число 5 в качестве основания у величины Ниминдхары кодирует совокупность из пяти локусов-опор, охватывающую, при описании «крута земли» по горизонтали и при отсчете от человека, местопребывания людей и богов. Тогда своеобразное представительство горы Меру в том, как структурно построена величина Ниминдхары, означает и унификацию в метаописании мироздания «по вертикали» и «по горизонтали», и, сверх того, приоритет первого из этих признаков в описании всей целокупности материальных опор.

Продолжим описание мироздания по вертикали. Часть его имеет зрительный образ цилиндра: «круг воды», над ним возвышается такого же диаметра «круг золота», который, выходя из-под воды, образует «круг земли». Гора Меру, имеющая в своей надводной части форму куба, возвышается в центре «крута земли».

Васубандху указывает две альтернативные формы Меру (что принимается в различных буддийских школах): 1) высота над поверхностью воды и ширина, толщина равны (см.: [АКВ, III, 51 и 65, автокомментарий]) — тогда это куб; 2) высота в четыре раза больше ширины, толщины ([АКВ, III, 65]) — тогда это четырехугольная призма. Для воссоздаваемого им зрительного образа расположения террас на Меру релевантна первая альтернатива, а соотношение 4:1, возможно, имеет базовый характер для унификации некоторых числовых рядов, а не только в данном случае. Ведь гора Меру становится началом отсчета местопребываний богов как на твердой повер-

⁶ Володарский А. И. Указ. соч. С. 28—29, 106.

хности, так и в воздушном пространстве, и плато Меру — граница двух сред местопребываний, подобно тому как «крут золота» — граница двух сред в структуре мира-вместилища (см. рис. 1). Не менее важно, полагаем, и то, что при величине стороны Меру в 20 тыс. йоджан ее периметр — и это специально указано Васубандху (см.: [АКВ, III, 65]) — в качестве суммы четырех сторон оказывается 80 тыс. йоджан. Итак, в случае этой второй альтернативы (упоминаемой, но далее не разрабатываемой в описании мироздания) с величиной горы Меру — выступающей здесь как опора местопребываний богов — опять ассоциируются числа 20, 4 и 80, которые были релевантны в характеристике ее как части мироздания.

На четырех уровнях по высоте Меру пребывают боги группы «Четырех Правителей мира», на венчающем ее четырехугольном плато располагаются боги группы «Тридцати трех». (Группа «Тридцати трех богов» заимствована из ведийской мифологии.⁷ В настоящее время степень изученности буддийской мифологии не дает возможности определить, что именно подверглось переработке при заимствовании.) Вверх от Меру располагаются ярусами воздушные замки — местопребывания еще четырех классов богов чувственного мира и еще вверх — шестнадцать ступеней соответственно классам богов мира форм (см.: [АКВ, III, 69]), наконец, еще вверх — мир не-форм.

Васубандху называет 17 классов богов мира форм (число классов соответствует четырем ступеням йогического сосредоточения: $3 + 3 + 3 + 8$ — см.: [АКВ, III, 2]) и всего, с 6 классами богов чувственного мира, оказывается 23 класса богов; отмечается также, что в другой буддийской традиции — 22 класса: $6 + 16 (= 2 + 3 + 3 + 8)$. Описывая местопребывания богов (см.: [АКВ, III, 69]), автор называет иные общие количества: соответственно 16 и 22, а описывая рост богов (см.: [АКВ, III, 77]), называет опять 17 и 23 класса. Полагаем, что расхождение объясняется не ошибкой переписчика текста, но, во-первых, тем, что 16 (и 22) либо 17 (и 23) принимались в различных буддийских школах, и то или иное количество имело доктринальную ценность, а во-вторых, тем, что при организации числового кода, описывающего структуру мироздания через местопребывания, более удобным, релевантным этой задаче оказалось 16 (и 22), а при унификации характеристик богов — 17 (и 23); более конкретно об этом скажем позднее.

Интересный зрительный образ — восхождение по ступеням — возникает из описания расположения нижнего класса богов, а именно группы «Четырех Правителей», на террасах на склонах Меру (покажем одну из сторон сечения горы вертикальной плоскостью):

⁷ Ведийская мифология // Мифы народов мира. Т. I. С. 221.

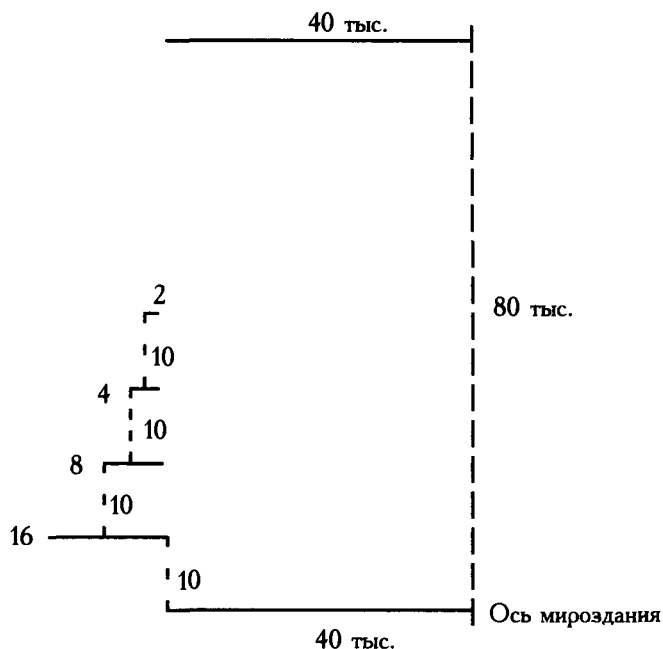


Рис. 2. Террасы на склонах Меру

На рисунке не показан склон горы от верхней террасы до вершины, так как прямо об этом в тексте не сказано. Высота расположения террас над уровнем моря — это числовой ряд в форме арифметической прогрессии (с разностью 10 тыс.), а линейные величины террас над склонами горы образуют числовой ряд в форме геометрической прогрессии (множитель $1/2$). Как отмечает Васубандху, верхняя ступень этого класса богов достигает середины высоты Меру; на этом же уровне располагаются Солнце и Луна, или Солнечный и Лунный воздушные замки, где обитают также боги этой группы. Они обитают и на других горах, соответственно указанным уровням высоты.

Пребывание богов класса «Тридцати трех» — на вершине Меру, то есть вдвое выше над поверхностью моря по сравнению с первой группой (точнее — с верхней террасой, где обитают сами Четыре Великих Правителя). И далее все местопребывания богов располагаются вдвое выше от предыдущего (см.: [АКВ, III, 72]), образуя числовой ряд в форме геометрической прогрессии с множителем 2. Таким образом, если внутри первого класса богов переходы от одного местопребывания к другому зрительно уподоблены

восхождению по ступеням равной высоты (см. рис. 2), то мысленный подъем к местопребываниям богов различных классов подобен восхождению по все удваивающимся по высоте ступеням.

Мы сказали, что через гору Меру проходит ось зрительной схемы мироздания, поскольку ось Меру (имеющей форму куба либо четырехугольной призмы) совпадает с осью цилиндра, составленного из частей вместилища чувственного мира и поскольку от плато Меру идет построение вверх схемы мира форм. Следует сразу же отметить, что в буддийской космологической схеме ось мироздания не проходит через все миры живых существ и даже не является для каждого из них непосредственным началом отсчета (как это происходит в шаманистских космологиях).

Кроме богов, местопребывания людей и животных, описываемые в связи с «кругом земли», также отсчитываются от Меру, расположенной в центре этого круга. Люди проживают на четырех континентах, лежащих по четыре стороны света от Меру: к югу — Джамбудвипа (отождествляемый с Индией), к востоку — Пурвавидеха, к западу — Годания и к северу — Уттаракору. Указана форма континентов, соответственно: колесница, полумесяц, круг и сиденье, — и такова же форма лица у обитателей этих континентов. Совпадение формы континентов со зрительной характеристикой ее обитателей подтверждает, считаем, высказанное нами выше предположение, что шкала местопребываний — это зрительно-пространственная развертка, или проекция космологической модели. Животные обитают как на континентах, так и в морях, расположенных между горными цепями (это их первоначальное местопребывание), и в воздушном пространстве.

Местопребывания двух других форм существования — претов и нарав — отсчитываются не от Меру, а от континента Джамбудвипы. Столица царя претов Ямы находится под Джамбудвипой. (Расстояние под землей не указано. Если допустить, что местопребывание претов имеет форму куба — как гора Меру над водой и как великий ад Авичи, находящийся под землей, ниже Джамбудвипы на величину, равную величине его стороны (см.: [АКВ, III, 58]) — и расположено аналогично аду Авичи, то преты находятся на глубине 1 тысяча йоджан. Тогда соотношение расстояний вниз от Джамбудвипы до основания местопребываний претов и до обитателей ада равно 1:40). Вниз от Джамбудвипы на 40 тыс. йоджан, что равно половине величины Меру под водой, расположен великий ад Авичи и на одном уровне с ним — еще 7 адов (в некоторых традициях считают, что эти 7 адов надстраиваются друг над другом). У каждого из этих адов — по 16 дополнительных: на каждую сторону света 4 различного типа дополнительных ада, 4×4 . Кроме того, на том же уровне — еще 8 холодных адов.

Итак, наряду с осью мироздания, совпадающей с геометрической осью вместилища чувственного мира и соединяющей три сферы психокосма, имеется еще одна вертикальная ось, проходящая через континент Джамбудвипу

и соединяющая местопребывания различных существ чувственного мира. Первая ось играет роль главной координаты для богов чувственного мира и богов мира форм, а вторая ось — для всех остальных живых существ, то есть для четырех форм существования чувственного мира (в горизонтальной плоскости «крута земли» местопребывания людей и животных ориентированы относительно первой оси).

В космологической схеме имеются, соответственно двум опорным ориентирам — Меру и Джамбудвипе, — два сакральных центра: 1) расположенный на вершине Меру, посредине плато, город Сударшана («Прекрасный»), имеющий форму квадрата, окруженный по четырем сторонам парками и рощами, а затем Прекрасными землями, и здесь же на северо-востоке — дерево *ковидара*, основное место чувственных наслаждений богов группы «Тридцати трех», запах его цветов может распространяться и против ветра; 2) на севере Джамбудвипы, за девятью горами (три, а затем еще три и три горы) — горный массив Химават («Снежный»), далее, за горой «С опьяняющим запахом», простирается озеро Анаватапта («Ненагреваемое»), из которого вытекают четыре реки, и здесь же — дерево Джамбу (по которому и назван континент), с очень вкусными сладкими плодами. Унификация двух сакральных центров чувственного мира, у богов и у людей, достигается сходными чертами (дерево, расположенное к северу от геометрического центра, с дивным запахом цветов либо вкусом плодов), а также числовыми совпадениями. Соответственно: четыре реки, вытекающие из озера Ненагреваемого; на 50 йоджан простирается крона дерева *ковидара* — 50 йоджан составляет длина озера. Наконец, путь к сакральному центру, описываемый в случае четырех Прекрасных земель как *четырежды по четыре* (дворец владетеля Шакры в центре города, четыре парка вокруг него, четыре стороны города и еще четыре парка со всех его сторон) — и как *трижды по три* горы, ведущие к горам Химават.

Своеобразием буддийской космологической модели является не только наличие двух вертикальных осей, дополняющих друг друга в структуре мироздания, но и наличие в каждом из этих случаев двух взаимно дополнительных сакральных центров. И на плато Меру, и на Джамбудвипе помимо центра, где предаются чувственным наслаждениям, есть центр медитативной практики. На Меру — это расположенное на юго-западе плато здание «Судхарма», «сидя в котором, боги тщательно рассматривают праведные и неправедные дела» (см.: [АКВ, III, 68]). На Джамбудвипе — это расположенный в центре «алмазный трон», сидя на котором, все бодхисаттвы практикуют йогическое сосредоточение, «подобное алмазу». Никакое другое тело или место не может служить ему опорой (см.: [АКВ, III, 53]). Здесь еще раз можно отметить использование автором категории «опора» для соотношения состояния сознания и, как его необходимой предпосылки, телесного пребывания в определенном месте в структуре мироздания.

Каждой из двух вертикальных осей соответствует своя горизонтальная плоскость: оси Меру — «круг земли», а оси Джамбудвипы — плоскость, где располагаются ады. Если плоскость адов — нижняя горизонталь в структуре всех местопребываний, то «круг земли» — это одновременно и уровень местопребываний людей и животных, и, начиная с 10 тыс. над этим уровнем, нижняя горизонталь местопребываний богов.

«Круг земли» имеет сложное строение: восемь горных цепей окружают Меру (Меру + 7 золотых гор + железная цепь гор Чакравады); между горными цепями располагаются 7 внутренних морей и за ними, перед Чакравадой — внешний океан с четырьмя континентами. Таким образом, в организации этой плоскости совмещены два принципа: (1 + 7) гор, обеспечивающие «низ» местопребываний божественной вертикали, организуют центральную часть круга, а 4 континента, ориентированные по сторонам света, — местопребывания людей — вынесены на периферию. Мысленное движение от центра к периферии передано соотношением величин внутренних морей, где каждое последующее вдвое уже предыдущего: это числовой ряд в форме геометрической прогрессии, первый член ряда — 80 тыс. (что равно высоте Меру над поверхностью воды) и множитель — $\frac{1}{2}$. Этот числовой ряд фактически повторяет другой ряд — последовательность величин семи гор, начиная от Меру, — являясь как бы его горизонтальной проекцией (осуществимой физически при падении луча света под углом 45°).

В несколько смазанном виде те же два принципа, выражаемые как (1 + 7) и ориентация по четырем сторонам света, присутствуют и на горизонтали, где располагается первая форма существования живых существ. Автор говорит о 8 адах: Авичи (где страдание непрерывно) и 7 других (там страдания делятся с перерывами); по 4 сторонам света ориентированы четверки дополнительных адов, имеющиеся у каждого из этих восьми адов; все ады окружены железной стеной.

Отметим взаимодополнительность модальности ощущений, специфических для обитателей горизонтальных плоскостей, расположенных экстремально по обе стороны от горизонтали человеческих континентов — плоскости адов и плато Меру. Муки обитателей адов описываются как невыносимые осязательные ощущения (обугливание кожи от горящих углей, прогрызание плоти до костей «остроклювыми» червями, пронзание острыми лезвиями и др.). Наслаждения богов и людей чувственного мира, как говорилось выше, отмечены приятным вкусом плодов и запахом цветов в центрах чувственных наслаждений.

Теперь попробуем проследить, в каких случаях используется геометрическая прогрессия как организующий принцип структуры местопребываний и по вертикали, и по горизонтали. Начнем с горизонтальной плоскости. К дереву Джамбу «людям, не обладающим риддхическими способностями, попасть не легко» (см.: [АКВ, III, 57]), хотя путь автором описан: требуется

трижды миновать три горы. Полагаем, что понимание пути, описанного таким образом, требует определенного ментального усилия, закодированного операцией: $3 + 3 + 3 = 3 \times 3$, иначе говоря, умственной операцией перехода от сложения к умножению.

Рассмотрим построение числовых рядов, отсчитываемых от горы Меру с опорой на ее величину. От Меру до континентов — семь горных цепей с семью морями между ними. Описывая мысленное движение от центра к континентам, Васубандху строит последовательность величин ширины морей как числовой ряд, где первый член равен по величине 80 тыс. (что как раз составляет высоту Меру над «крутом земли»), а каждый последующий вдвое меньше (см.: [АКВ, III, 52]). Мысленное совершение пути от центра к периферии — к внешнему океану и континентам — оказывается, таким образом, приращением (сложением) последовательных отрезков, каждый из которых составляет часть величины Меру. Отрезки этого мысленного пути и топологически, по своему положению, и арифметически, по своей величине, опираются на непосредственно им предшествующие. Это, в свою очередь, задает некое «самодвижение» процесса приращения (прибавления) пути.

Путь представляет собой сумму членов геометрической прогрессии, но в V—VII вв. индийскими математиками еще не была формульно описана геометрическая прогрессия⁸ (хотя последовательности удвоенных чисел и гораздо ранее использовались для мерных гирь). В силу этого суммирование такого числового ряда предстает как результат, получаемый благодаря особым образом построенному ментальному процессу. Такой числовой ряд строится шаг за шагом, и определенной позиции в ряду соответствует такое же количество ментальных операций, чтобы до нее добраться. То, что мы в настоящее время обозначаем показателем степени в формуле n -ного члена геометрической прогрессии, как раз равносильно, для членов описанного ряда, этому количеству операций.

Космологическая модель, дающая зрительно-пространственную схему местопребываний живых существ, содержит в себе и возможность мысленного движения в противоположную сторону: от местопребываний людей к горе Меру. Тогда количество необходимых для достижения того или иного рубежа ментальных операций кодирует (как и для рассмотренного выше движения к дереву Джамбу) проявление адептом определенных риддхических способностей, ведь только при условии обладания таковыми живые существа, рожденные в более низких сферах, могут «оказаться во дворцах высоких сфер и видеть их обитателей» (см.: [АКВ, III, 72, автокомментарий]).

Еще более отчетливо (хотя несколько иначе) использована геометрическая прогрессия в мысленном движении вверх от более низких к более высоким местопребываниям богов мира форм: «Насколько то или иное мес-

⁸ Володарский А. И. Указ. соч. С. 107, 113.

топребывание выше, считая от [поверхности] Джамбудвипы, настолько же Джамбудвипа ниже его и настолько же выше его другое местопребывание. Так, например, четвертая терраса, главное местопребывание «Четырех Правителей мира», выше поверхности Джамбудвипы на сорок тысяч йоджан. Сколько отсюда вниз до поверхности Джамбудвипы, столько же отсюда и вверх, до местопребывания богов, принадлежащих к группе «Тридцати трех». И далее, сколько от него вниз до поверхности Джамбудвипы, столько же от него и вверх, до местопребывания богов класса Ямы...» Аналогичным образом рассматриваются и все остальные местопребывания (см.: [АКВ, III, 72, автокомментарий]).

Здесь же Васубандху приводит два мнения: о том, что замки в 4 раза больше, чем размеры вершины Меру, и о том, что размеры замков богов более высокой сферы вдвое превосходят замки предыдущей сферы. Полагаем, что эти суждения в данном фрагменте носят не альтернативный, а взаимодополнительный характер, служа ответом на вопрос, заданный сразу и о замках богов группы Ямы, и о замках богов более высокой сферы.

Обращает на себя внимание, что при рассмотрении данного числового ряда — вертикали божественных местопребываний — отсчет ведется от поверхности Джамбудвипы (иначе говоря, от уровня человеческой формы существования), а не от уровня Меру, где она соприкасается с водой. Эти два уровня тождественны, находясь в одной горизонтальной плоскости — «круг земли», но отсчет от местопребывания людей при мысленном движении вверх к местопребываниям богов подразумевает, что речь идет также и о йогическом сосредоточении.

Привлекая зрительный образ расположения богов на склонах Меру, Васубандху затем как бы строит алгоритм процесса наращивания горы Меру: от половины до полной высоты (над «кругом земли»), от полной высоты до двух высот, от двух высот до четырех и т. д. до 2^{20} эталонной величины — высота пребывания последнего класса богов мира форм Акаништха («Высшие»).

Уже начиная с воздушного замка богов группы Ямы, третий класс богов, божественные местопребывания опираются в зрительной схеме на мысленно продолженную гору Меру. С третьего по двадцать второй класс богов высота их местопребывания определяется количеством ментальных операций внутри процесса наращивания этой мысленной опоры.

И в данном случае, как и в только что рассмотренном, Васубандху использует зрительный образ прибавления (сложения). Величина последующего члена числового ряда также «опирается» на величину предыдущего. Отличие с точки зрения современной математики состоит в следующем: если алгоритм движения по горизонтали можно представить как нахождение суммы n членов геометрической прогрессии, то алгоритм движения по вертикали — это нахождение величины n -ного члена прогрессии. А в алго-

ритме, предложенном Васубандху, отличие этих двух случаев не столь значительно, оно состоит лишь в различии использования Мэру как опоры: при движении по горизонтали всякий шаг конструируемого ментального процесса — это ступень отдаления (приближения) от Мэру, а при движении по вертикали всякий шаг — это ступень достраивания ее вверх. Более существенным для кодирования психотехнической процедуры оказывается сходство, состоящее в том, что та или иная числовая характеристика ряда определяется не математической формулой в один шаг, а зрительно и посредством многошагового процесса. В зрительно представленном алгоритме Васубандху — и по горизонтали, и по вертикали — числовой ряд важен не сам по себе, но как код последовательно совершающихся однотипных ментальных операций.

Две другие характеристики: размеры местопребываний и рост живых существ — также образуют числовые ряды по вертикальной шкале, от первой до пятой формы существования. У обитателей адов, претов и богов, принадлежащих различным классам, основание их местопребывания имеет форму квадрата, а континенты людей — различны по форме: Джамбудвипа имеет форму колесницы (три из четырех сторон — по 2 тыс.), Пурлавидеха — форму полумесяца (три из четырех сторон — по 2 тыс.), Годания — форму круга (диаметр 2,5 тыс.) и Уттаракору — форму сиденья с четырьмя сторонами (каждая по 2 тыс. йоджан). Для удобства сопоставления прием в качестве базового размера для местопребываний людей 2 тыс. Тогда выстраивается следующая шкала размеров местопребываний:

Живые существа	Размеры местопребываний
боги более высоких классов	«...в 2 раза превосходят [размеры замков предыдущей сферы]»
боги класса Ямы	«...в 4 раза больше, чем [размеры] вершины Мэру»
боги группы «Тридцати трех»	80 тыс. (размеры вершины Мэру)
боги группы «Четырех Правителей мира» (собственно Правители)	2 тыс.
люди	2 тыс.
преты	0,5 тыс.
обитатели адов	20 тыс.

Рис. 3. Шкала размеров местопребываний живых существ

По своей внутренней организации шкала как бы состоит из двух числовых рядов: 1) от местопребываний обитателей адов до вершины Мэру —

местопребывания богов группы «Тридцати трех» и 2) от богов класса Ямы вверх. В первом ряду наблюдается определенная симметрия величин, расположенных по обе стороны от «крута земли»: размеры местопребывания обитателей адов в 40 раз больше, чем у претов, и тоже в 40 раз размеры местопребывания богов группы «Тридцати трех» превосходят размеры местопребывания «Четырех Правителей». Второй ряд имеет форму геометрической прогрессии с множителем 2. Еще одна закономерность: при переходе в другую природную сферу (на поверхность земли, в воздушное пространство) размеры местопребываний увеличиваются в 4 раза. Это можно отметить при соотнесении местопребывания претов и людей, а также — богов группы «Тридцати трех» и богов класса Ямы. (Напомним, что и соседние части вместилища чувственного мира, располагающиеся в различных природных сферах, тоже соотносятся как 4:1 — убавление при выходе из под воды.)

Рост живых существ соотнесен с местами пребывания как по горизонтальной координате (для людей), так и по вертикальной (для богов). Однако это не только характеристика статической зрительной схемы мироздания: рост коррелирует и с продолжительностью жизни. (Рост людей на континентах: Пурравидеха, Годания и Уттаракху — и, соответственно, их продолжительность жизни описывается геометрической прогрессией с множителем 2. Рост богов мира форм в йоджанах равен их продолжительности жизни в калпах (см.: [АКВ, III, 78 и 80, автокомментарий]). Иначе говоря, рост обусловлен, по-видимому, динамикой созидания, развития и разрушения Вселенной, — ограничимся рассмотрением роста обитателей как статической характеристики мироздания.

Рост людей на континентах Джамбудвипа, Пурравидеха, Годания и Уттаракху, соответственно, 3, 5—4; 8; 16 и 32 локтя (см.: [АКВ, III, 75, автокомментарий]). Этот числовой ряд имеет опять-таки форму геометрической прогрессии с множителем 2.

Рост богов чувственного мира описан посредством арифметической прогрессии, от одной четверти до полутора крошей⁹. Рост богов мира форм частично также описывается арифметической прогрессией — три ступени первой дхьяны и первая ступень второй дхьяны, от половины йоджаны до 2 йоджан; прибавляется пол-йоджаны. Рост богов, начиная с первой ступени второй дхьяны, — это уже и первый член числового ряда в форме геометрической прогрессии с множителем 2, вплоть до двадцать третьего класса богов. Свообразием далее оказывается, что, согласно Васубандху, рост богов первой ступени четвертой дхьяны рассчитывается иначе (из получаемой величины требуется вычесть три единицы: $2^7 - 3 = 125 = 5^3$), что меняет

⁹ Один кроша — это минимальное расстояние от деревни до места лесного отшельничества (см.: [АКВ, III, 87, автокомментарий]). О соотнесении мер длины см. примеч. 5.

базовый множитель в числовом ряду этой дхьяны и приводит к тому, что рост богов «Высших» (последний класс) равен заданной величине, называемой автором «Учения о мире»: 16 тыс. йоджан (см.: [АКВ, III, 76 и 77 и автокомментарий]) — иначе говоря, одной десятой полной величины Меру.

Полагаем, что использованием числового ряда в форме геометрической прогрессии в выше указанных случаях (рост людей на различных континентах и рост богов второй — четвертой дхьяны) объясняется неодинаковыми факторами. Так, обратим внимание, что континенты во всех контекстах их упоминания перечисляются не по кругу, в порядке их следования во внешнем океане (юг — восток — север — запад, если идти от Джамбудвипы), а иначе, мысленно пересекая все внутренние моря и Меру (юг — восток — запад — север или же в обратном порядке). Таким образом, чтобы возникло видение всей последовательности континентов либо характеристик проживающих там людей, надо совершить мысленный переход от четвертой к пятой, более высокой форме существования. Это требует йогического сосредоточения, что кодируется в зрительно-пространственной схеме геометрической прогрессией.

Иначе объясняется, полагаем, что рост богов чувственного мира и первой дхьяны описывается арифметической прогрессией, а выше — геометрической. Формула арифметической прогрессии известна, и этот вид последовательности не кодирует, в отличие от геометрической прогрессии (где, по алгоритму Васубандху, посредством непрерывного сложения передается непрерывное умножение), особого ментального процесса. Для видения характеристик богов любого уровня требуется йогическое сосредоточение, однако как раз начиная с объектов второй дхьяны у индивидов, рожденных в чувственном мире (такowymi являются адепты, люди), возникает различие в существовании зрительной способности и зрительного сознания: если 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 этой же или к предшествующим ступеням сосредоточения ([АКВ, I, 45])). Иначе говоря, мы можем путем йогического сосредоточения иметь зрительный образ, но не можем его сознать, в данном случае — не можем сознать величину роста богов начиная со второй дхьяны одновременно с их видением. Это как раз кодируется, в зрительно-пространственной схеме, числовым рядом в форме геометрической прогрессии (а говоря точнее — соответствующим ему ментальным процессом).

Следует отметить, однако, и общее в этих обоих случаях использования геометрической прогрессии, как, впрочем, и во всех уже рассмотренных прежде

случаях ее использования. Так или иначе задействуется величина Меру: она неявно присутствует в числовой последовательности роста богов четвертой дхьяны (когда здесь меняется базовое число) и также неявно присутствует в мысленном движении от континента Пурравидеха к континенту Годания, с востока на запад (оттого что пересекаются внутренние моря, величины которых производны от величины Меру).

Подведем итоги изучения числового кода зрительно-пространственной развертки космологической модели. Абсолютные и соотносительные числовые характеристики, используемые в описании модели, жестко связаны с топологией буддийского психокосмоса. Ее главные моменты: а) наличие двух вертикальных осей — оси мироздания, которая проходит через гору Меру и все местопребывания богов, и оси, проходящей через континент Джамбудвипу и также местопребывания голодных духов и обитателей адв; б) наличие ряда горизонтальных плоскостей, соответствующих различным частям вселенной чувственного мира, различным формам существования, и в том числе различным классам богов; наиболее важная из этих горизонтальных плоскостей — «круг земли», в центре его располагается Меру, а на периферии, за семью горами и семью морями, — четыре континента, ориентированные по сторонам света.

Числовой код содержит в себе три параметра:

- 1) абсолютные величины, описывающие характеристики местопребываний и обитателей;
- 2) числовые формулы, описывающие структуру местопребываний и статический аспект их положения в структуре мироздания;
- 3) числовые формулы, описывающие характеристики местопребываний и самих живых существ посредством мысленного передвижения в зрительно-пространственной структуре.

Почти все абсолютные величины¹⁰, описывающие местопребывания, восходят к величине Меру: 80 тыс. над водой либо 160 тыс. — ее полная величина. Следует отметить, насколько по-разному это заложено в разного рода числовых совокупностях: а) неявно — в пропорции частей чувственного мира (величины, называемые Васубандху, соотносятся снизу вверх, включая Меру, как 10:7:2:1); б) явно в арифметическом аспекте, но неявно в топологическом — при перечислении величины гор и морей на «круте земли», от центра к периферии (где последние оказываются горизонтальной проекцией первых, начиная от Меру); в) с явной опорой на Меру — и как на метрический эталон, и как на зримую вертикальную ось мироздания — при мысленном наращивании горы Меру вверх (в описании высоты местопребываний богов).

¹⁰ Не вполне понятно, связана ли величина внешнего океана 322 тыс. йоджан с величиной Меру под водой: на 2 тыс. больше этой учетверенной величины.

Сама величина Меру — 80 тыс. и 160 тыс. — имеет, безусловно, доктринальную ценность: в учении Будды провозглашены 80 тыс. «групп дхарм», изложенные им как противоположные к соответствующим 80 тыс. типов поведения (см.: [АКВ, I, 26, автокомментарий]). Обнаруживается, однако, что в зрительно-пространственной схеме величина Меру имеет структурно-семиотическую обусловленность. Двадцать — это число местопребываний живых существ чувственного мира, названное Васубандху; в чувственном мире (на уровне и ниже горы Меру) располагаются четыре формы существования; и таким образом, Меру «опирается», в разных смысловых аспектах, на 20 местопребываний и 4 формы существования живых существ: $80 = 20 \times 4$.

До определенной степени наблюдение о том, что в «Учении о мире» Васубандху величина Меру подчинена структурно-семиотической закономерности — равна учетверенному числу совокупного количества мест пребывания в чувственном мире, подтверждается сопоставлением с космологической схемой, описанной в Палийском Каноне. Так, в числе форм существования чувственного мира там указаны, кроме тех, что называет Васубандху, также асуры — небесные демоны, обитающие в пещере горы Меру; отсюда количество местопребываний должно быть (считая так, как Васубандху) 21. Высота Меру 84 тыс.¹¹, а не 80 тыс. йоджан. Таким образом получаем: $84 = 21 \times 4$. Что касается иной высоты Меру, то и здесь эта величина коррелирует с доктриной: Палийский Канон содержит 84 тыс. дхармаскандх (из них 82 тыс. провозглашены Буддой, а 2 тыс. — его учениками и получили его одобрение)¹².

В другом отношении гора Меру — это четвертый уровень, или четвертая часть, снизу вверх, вместилища чувственного мира (охватывающего 20 местопребываний), и это структурно значимое положение Меру в мироздании закодировано степенью: $20^4 = 20 \times 20 \times 20 \times 20 = 160$ тыс. Индийские математики времени «Учения о мире» были знакомы со степенями. В «Учении о мире», помимо использования степеней в неявном виде, при описании временного измерения модели говорится о числовом ряде в «шестьдесят позиций» — геометрической прогрессии: 1, 10, 100, 1000 и т. д. до 10^{60} , «неисчислимой калпы» (см.: [АКВ, III, 94, автокомментарий]), а использование показателя степени для обозначения позиции в числовом ряду мы уже наблюдали.

Попытка интерпретировать числа 80 000 и 160 000, связав их с семиотикой расположения горы Меру в структуре мироздания, является не альтернативной, но дополнительной к интерпретации высоты Меру посред-

¹¹ См.: [Three Worlds, с. 49, 275].

¹² См.: Beni Mahbab Barua. Some Aspects of Early Buddhism // The Cultural Heritage of India. Calcutta, 1958. Vol. I. P. 443.

ством докринальной обусловленности. В обоих случаях величина Меру восходит и к местопребываниям, и к обитателям чувственного мира: либо благодаря указанию общего количества характерных для чувственного мира типов поведения, либо выражая, по сути, то же самое (ведь мироздание есть результат совокупного действия живых существ) посредством использования мультипликативного принципа, что характерно для индийских математиков¹³.

Таким образом, величина Меру, используемая в качестве метрического эталона в схеме мироздания, кодирует чувственный мир в целом. Здесь можно отметить еще одну специфическую черту в организации буддийской космологической модели. Она не антропоцентрична не только в топологическом аспекте (что явствует из отмеченного положения оси мироздания), но и в аспекте числовых величин: отсчет идет от эталона, кодирующего чувственный мир в целом, а не от характеристик местопребывания людей.

Пожалуй, единственная величина, содержащая в себе, предположительно, семиотическую обусловленность отсчета, исходящего от человека в мироздании, — это, как уже отмечалось, основание степени в числе, описывающем высоту Ниминдхары: 5^4 (Ниминдхара расположена на границе мысленного движения от четырех человеческих местопребываний к локусу-опоре богов). Тогда возникает вопрос, какова семиотическая нагруженность в данном случае показателя степени. Если принять, что, подобно Меру в описании мироздания «по вертикали», гора Ниминдхара как бы презентрует это описание «по горизонтали», то все же показатель 4 в данном случае не может играть такой же роли, как у Меру (20^4 — полная величина Меру как части мира-вместилища, четвертой по счету части). Правомерно допустить, что число 4 в обоих случаях имеет некоторую докринальную нагрузку, сохраняющуюся в топологически базовом элементе при этих альтернативных способах описания мироздания.

Числовых формул, описывающих статический аспект местопребываний, не так много. Они используются главным образом для того, чтобы указать, из скольких частей, однородных либо разнородных, состоит местопребывание либо форма существования. Так, местопребывание обитателей адов описывается формулой (переданной словами): $(1 + 7) \times 16 + 8$; здесь $(1 + 7)$ — это великий ад Авичи и еще 7 великих адов, у них имеется по шестнадцать дополнительных адов ($16 = 4 \times 4$, то есть по четыре различного типа ада на четыре стороны света) и еще имеется восемь холодных адов. Или количество гор и морей на «круге земли», соответственно: $(1 + 7) + 1$; $7 + 1$. Используя прибавление, описывается и вертикальная структура мира форм.

Следует указать и на унификацию количеств по всей структуре миро-

¹³ См.: Володарский А. И. Указ. соч. С. 22.

здания путем последовательного прибавления количества 4 (что обнаруживается путем сопоставления, автором не указано), снизу вверх:

4 части, в целом составляющие вместилище чувственного мира;

4 континента — местопребывания людей;

4 разноразмерных пребывания на склонах Меру богов группы «Четырех Правителей»;

4-угольники, многократно вписанные друг в друга на вершине Меру (от четырехугольного двора в центре города Сударшаны до четырехугольного плато Меру, по углам которого возвышаются четыре пика, то есть шесть раз по 4) — местопребывания богов группы «Тридцати трех»;

4 класса богов чувственного мира, расположенные в воздушных замках;

4 ступени йогического сосредоточения, охватывающие шестнадцать (семнадцать) классов богов мира форм;

4 вида, присущие миру не-форм.

Таким образом, обнаруживается числовая формула, описывающая зрительно-пространственную схему в целом: $4 + 4 + 4 + (4 \times 6) + 4 + 4$ (точнее, этот компонент: 4×4 — если учесть 16 классов) + 4.

В дополнение числу 4 унифицирующую роль в структуре мироздания играет число 7. Это обнаруживается, если учесть, по какой координате, вертикальной или горизонтальной, располагаются соответствующие уровни чувственного мира и мира форм, перечисленные выше: вертикаль — горизонталь — вертикаль — горизонталь (6 раз) — вертикаль — вертикаль (4 раза для $16 = 4 \times 4$ классов богов чувственного мира). Итого, посредством 7 раз по горизонтали и 7 раз по вертикали унифицируются четверки, описывающие части чувственного мира и местопребывания людей и богов. В отличие от числа 4, служащего только для унификации зрительно-пространственной схемы мироздания, число 7 играет важную роль во временном аспекте космологической модели, так: а) в период разрушения мира уничтожение жизни людей посредством оружия длится 7 дней, посредством болезней — 7 месяцев и 7 дней и посредством голода — 7 лет, 7 месяцев и 7 дней (см.: [АКВ, III, 99, автокомментарий]); б) 7 солнц сжигают опустевшее вместилище чувственного мира и Меру (см.: [АКВ, III, 90, автокомментарий]); в) в последовательности разрушения вместилищ, длящемся 64 калпы, насчитывается 56 (последовательно 7 раз по 7 и еще 7) разрушений огнем, 7 разрушений водой и 1 — ветром (см.: [АКВ, 102, автокомментарий]).

Возвратимся к числовому коду, посредством которого, как уже показано, производится в самой буддийской модели метаописание ее зрительно-пространственной схемы. Его третий параметр — формулы, описывающие числовые характеристики, данные явно либо неявно, посредством такого мысленного передвижения в структуре мироздания, для которого требуется йогическое сосредоточение. Последнее передается посредством особым образом организованного процесса, когда в последовательности членов чис-

лового ряда величина следующего «опирается» (топологически и арифметически) на величину предыдущего. Для мысленного передвижения к сакральным центрам — на Джамбудвипе и на вершине Меру — используется формула сложения, дающая в итоге квадрат числа (четыре раза по четыре, три раза по три), а для движения от одной к другой форме существования по «кругу земли» и от одного к другому воздушному замку богов используется числовой ряд в форме геометрической прогрессии с множителем 2. Наконец, тем, что для описания роста богов снизу вверх до второй дхьяны используется арифметическая прогрессия, а для богов от второй дхьяны и т. д. до последнего класса, за которым наступает предел материи, — геометрическая прогрессия, передается своеобразие функционирования зрительной способности (включающей в себя способность увидеть, способность осознать увиденное), начиная со второй ступени йогического сосредоточения.

Сформулированные выше основные параметры числового кода раскрывают, полагаем, не просто отдельные структурно-семиотические закономерности, но скорее логику построения зрительно-пространственной схемы буддийской космологии. В целом благодаря числовому коду достигается строгое соотношение в структуре мироздания характеристик местопребываний и обитателей. Это соотношение, обстоятельно детализированное топологически (что составляет в первую очередь религиозно-мифологический аспект модели), унифицируется благодаря использованию чисел, действий над числами, числовых рядов. В силу этого зрительная схема дополняется системой ментальных процессов, необходимых для понимания того или иного ее фрагмента либо схемы в целом (что составляет психотехнический аспект космологической модели).

В заключение еще раз, в целом, охарактеризуем числовой код как семиотическую систему в рамках буддийской модели мироздания, связь этой системы с доктриной. Параметры числового кода были вычленены, исходя из математических критериев, формальных относительно элементов космологической схемы. В содержательном плане следует различать: а) числа, описывающие количества элементов космологии — количество местопребываний или форм, классов живых существ, и б) числовые характеристики локусов и их обитателей: расстояний, по вертикали или по горизонтали, соотносительных и абсолютных, и геометрической формы. Первая группа чисел характеризует элементный состав космологической модели, а вторая — структурные черты ее зрительно-пространственной проекции.

Если первая группа в той или иной степени присуща вообще космологическим моделям (строго установленное количество миров или частей мироздания и, менее универсальная характеристика, рефлексия на количество персонажей того или иного мира), то вторая группа, насколько нам известно, в развитом виде имеется только в буддийской модели. Эта группа числовых характеристик предполагает, во-первых, наличие в культуре развитых

математических представлений, по меньшей мере использование интервальной шкалы для описания объектов, а во-вторых — сознательное стремление использовать эти представления для унификации и, возможно, для модернизации более архаической модели мироздания, где топология еще не выведена числом.

Чтобы понять характер унификации, определяемый использованием в буддийской модели структурных числовых характеристик, еще раз обратимся к конкретным параметрам числового кода (с. 65). В отличие от второго параметра, располагающего количество элементов в порядковую шкалу, первый и третий параметры основаны на интервальной шкале.

Интересно, что и используемая эталонная величина — высота Меру, и геометрические прогрессии затрагивают сразу обе группы чисел, то есть и количество элементов, и линейную величину. Высота Меру, будучи линейным эталоном, в неявном виде кодирует количество местопребываний чувственного мира. Геометрические прогрессии, описывая расстояния (по горизонтали либо по вертикали) и «опираясь» при этом на линейную величину — величину предыдущего члена, в большинстве случаев кратную величине Меру, — в неявном виде кодируют также зависимость этой величины от количества элементов (число гор, морей либо число классов богов). Таким образом, эти оба параметра числового кода устанавливают взаимозависимость элементов и их структурно-пространственных связей и тем самым обеспечивают зрительно-конкретную протяженность космологической схемы.

Такова же содержательная роль унификации схемы посредством числа 4 (хотя здесь используется не интервальная, а порядковая шкала): устанавливается единая протяженность схемы в целом. Наличие ключа к такому установлению должно означать, полагаем, принципиальную гомогенность буддийской модели, зрительно-пространственная проекция которой нами проанализирована. Следует, хотя бы гипотетически, обнаружить такие свойства числового кода, благодаря которым зрительно-пространственное единство схемы выражает единство космологической модели как таковой. Изучение числового кода, его основных параметров всякий раз обнаруживает роль неявных ментальных операций — мультипликации, перехода от сложения к умножению, использование формульно не описанной геометрической прогрессии и степеней. Реконструируемые формулы, представляя структурно-семiotические закономерности, сами по себе принадлежат все же плану выражения. План содержания здесь — кодируемые в языке числовых закономерностей ментальные процессы, психотехнический аспект буддийской модели.

Единство числового построения зрительно-пространственной схемы обеспечивается тем свойством числового кода, что он имеет модулем величину горы Меру. Кроме того, единство заложено и унифицирующим описанием схемы посредством такого количества, как четыре. Число 4 входит

как структурный элемент и в величину Меру — 80 тыс. ($80 = 20 \times 4$) и 160 тыс. = 20^4 (такой же показатель и у величины Ниминдхары). Полагая — последующее изучение [АКВ] поможет это установить в более явном виде, — что «опорное» число 4, обеспечивая в различных случаях и по-разному унификацию, кодирует также некое интегральное свойство, позволяющее схеме быть репрезентом буддийской модели психокосма. Тогда число «четыре» означает Четыре Благородные истины, и, в качестве доктринального модуля, именно это содержится и в поярусном, и в формульно-числовом описании мироздания. Космологическая модель, полагая, не просто таким образом напоминает о содержании Учения, наподобие как бы мнемонического приема: она представляет собой определенный модус Учения, что и детерминирует конкретно-содержательные черты числового кода.

А. Б. Островский



РЕКОНСТРУКЦИЯ

Третий раздел «Энциклопедии Абхидхармы» — «Лока-нирдеша» («Учение о мире») — открывается краткой традиционной формулой почитания Учителя («Ом, поклонение Будде!»), которая является характерным структурным элементом стилистики каждого из разделов трактата. Далее следует весьма лаконичное определение общей проблематики «Лока-нирдеша» в контексте ее теоретико-методологической связи с двумя предыдущими частями — «Учением о классах элементов» и «Учением о факторах доминирования в психике». В этих частях было представлено разъяснение вопроса о неизменной соотношенности сознания (и других дхарм, образующих развернутый во времени поток психосоматических состояний) с соответствующими сферами существования — чувственным миром, миром форм и миром не-форм. «Лока-нирдеша» призвана дать анализ самих этих миров. Иными словами, в кратком предисловии к третьему разделу Васубандху очерчивает главную проблему изложения буддийской космологии — проанализировать картину Вселенной, опираясь в качестве установленного факта на идею имманентности сознания относительно определенной космической сферы его существования. Таким образом, уже из авторского предисловия следует, что буддийская космология — это учение о Вселенной как о психокосме.

Карика 1. В этой карике и автокомментарии к ней Васубандху дает определение первой сферы существования — чувственного мира (*kāmaloka*). Чувственный мир как понятие рассматривается в двух аспектах. Во-первых, это понятие подразумевает пятичленную типологию тех сущностей, сознание которых реализует себя в соответствующих местопребываниях, «мирах-вместилищах» (*bhājanaloka*). Пять типологических классов включают в себя обитателей ада (нараков), голодных духов (претов), животных, людей и обитателей небес. Перечисление построено в соответствии с космологической вертикалью от подземных крошечных местопребываний до божественных, горних.

Небожители, в свою очередь, делятся на шесть классов, локализованных также по вертикальному принципу.

Второй аспект определения непосредственно связан с перечислением локализаций, исчерпывающих объем понятия «чувственный мир». Нарак, их сознание соотносятся с восьмью великими адами, вертикально расположенными один под другим. Люди реализуют потенциал своего сознания, пребывая на земной поверхности. В этой связи Васубандху перечисляет четыре континента. Животные и преты — и это особенно примечательно — рассматриваются Васубандху в автокомментарии как «местопребывания». Он буквально говорит следующее: «Эти [ады и континенты], а также перечисленные выше классы богов, животные и преты [и составляют в сумме] двадцать местопребываний». В дальнейшем автор разъясняет, что животные населяют землю, воздух и воду, а преты, первоначально обитавшие под землей, явились на ее поверхности, путешествуя по руслу подземной реки. Но в данной карике, что представляется важной чертой стиля буддийского космологического конструирования, подчеркивается определяющая роль сознания: типологические классы живых существ и небожителей жестко замкнуты на свои психокосмические ниши.

Итак, чувственный мир увенчивается местопребыванием богов, носящих имя «Контролирующие наслаждения, магически созданные другими», и достигает своих крошечных глубин на дне самого зловещего ада «Без избавления» (Авичи), где мучения непрерывны и пламенем которого еще при жизни был объят злой Мара, искушитель Будды и бодхисаттв.

Карика 2. Выше чувственного мира располагается вторая психокосмическая сфера — мир форм. Васубандху характеризует мир форм в аспекте буддийской психотехнической практики: это семнадцать местопребываний, неизменно соотнесенных со ступенями йогического сосредоточения сознания, т. е. со стадиями созерцательной практики (*дхьяна*). Из автокомментария следует, что абхидхармисты выделяли четыре последовательных состояния йогического сосредоточения, реализующихся в мире форм. Первые три состояния включают по три ступени каждое, а четвертое состояние — восемь ступеней. Эти ступени представляют собой, как указывает комментарий Яшомитры, уровни интенсивности сосредоточения сознания, соответствующие характеристикам местопребываний богов мира форм (см.: [SAKV, с. 254 — 255]).

Таким образом, мир форм определяется как семнадцать ступеней йогического сосредоточения, соответствующих семнадцати психокосмическим нишам, населенным богами этой сферы существования. Васубандху отмечает, что позиция кашмирских вайбхашиков в этом вопросе была особой: они признавали лишь шестнадцать местопребываний, конституирующих мир форм.

Представляется уместным подчеркнуть в связи с вышесказанным, что буддийская психотехническая процедура изменения состояний сознания имеет отчетливую космологическую вертикальную координату: четыре состояния йогического сосредоточения обладают характеристиками семнадцати последовательно сменяющих друг друга божественных местопребываний.

Карика 3. Рассмотрев позиции абхидхармистов в вопросе определения числа местопребываний, структурирующих мир форм, Васубандху переходит к анализу третьей сферы существования — мир не-форм (*arūpyaloka*). Для понимания первого определения мира не-форм — «без местопребывания» — необходимо иметь в виду то, что, согласно буддийской доктрине, факт рождения (*upapatti*) в третьей сфере существования обусловлен определенными видами концентрации сознания, обозначаемыми общим термином «*samāpatti*». Иначе говоря, в мире не-форм актуализируются только те дхармы, которые не имеют определенного положения в пространстве (*asthāna*). В связи с определением мира не-форм как не структурируемого через местопребывания Васубандху перечисляет следующие дхармы: прошлые, т. е. те, которые уже прекратили свое существование, но через кармическое следствие обусловили свое рождение в мире не-форм; будущие: непроявленные (*avijñapti*) и нематериальные. Отдельно следует сказать о дхарме *avijñapti*. Эта дхарма, хотя и относится к материальным, по своему определению непространственна. Она есть тончайший вид материи, порожденный сознанием и обуславливающий процесс созревания кармического следствия. В автокомментарии к данной карике Васубандху причисляет *avijñapti* к третьей сфере существования, однако в восьмом разделе «Энциклопедии Абхидхармы», посвященном учению об измененных состояниях сознания, он приводит абхидхармистскую дискуссию относительно возможности актуализации этой дхармы в мире не-форм (см.: [АКВ, VIII, 3, с. 434 — 435]).

Далее Васубандху указывает на вторую важнейшую характеристику мира не-форм — он может быть представлен в четырех видах в зависимости от способа возникновения (*upapatti*). Иными словами, каким способом сознание и сопутствующие ему нематериальные дхармы актуализируют себя на третьем уровне психокосма, таковым предстает и мир не-форм: «Сфера бесконечного пространства», «Сфера бесконечного сознания», «Сфера ничто», «Сфера, где нет ни восприятия, ни невосприятия». Эти «сферы» суть четыре высшие ступени йогического сосредоточения сознания, которыми в классической буддийской психотехнике и характеризуется мир не-форм. Они, если позволено так выразиться, являют собой формы виртуальной психической реальности, конституирующей один и тот же космологический уровень.

Однако неизбежно возникает вопрос: благодаря чему возможна самотождественность сознания существ мира не-форм? Почему вообще допустимо говорить о каких бы то ни было «существах» применительно к космологи-

ческому уровню «без местопребываний», что это за «существа», если они не определены в пространстве?

Самотождественность сознания (*cittasaṃtati*) — это синоним *сантаны* (*saṃtāna*), непрерывного потока состояний сознания, благодаря чему осуществляется самондентификация «живого существа», в частности, человеческого индивида. В мире форм (и в чувственном мире) условием функционирования сознания выступает наличие физического тела — такова позиция абхидхармистов (см.: [SAKV, с. 256]). Для мыслителей брахманистской ориентации проблема самотождественности сознания не возникала, поскольку исходное доктринальное положение брахманизма состояло в признании существования атмана как вечной и неизменной психической субстанции.

В мире не-форм физическое тело как опора сознания отсутствует. Однако в этой сфере психокосма актуализируются такие две дхармы, выступающие факторами сохранения самотождественности сознания, как принадлежность к роду (*sabhāgatā*) и жизнеспособность (*jīvitendriya*). Принадлежность к роду — это дхарма, не связанная с сознанием (*cittaviprayukta*), функция которой состоит в обеспечении сопричастности данного потока дхарм определенному классу живых существ, т. е. роду. Васубандху подробно анализирует эту дхарму в *карике 41* второго раздела трактата. Жизнеспособность — это индрия, фактор доминирования в психике. Поскольку существование в мире не-форм опосредовано специфическим состоянием йогического сосредоточения, дхармы принадлежности к роду и жизнеспособности служат взаимной опорой. Йогическое сосредоточение, устраняющее какое-либо представление о материи, усиливает энергетический аспект *сантаны*.

Васубандху отмечает отличие в этом вопросе позиции саутрантиков, которые полагали, что самотождественность сознания в мире не-форм не имеет иной опоры, кроме себя самой.

Завершив характеристику мира не-форм как такового, Васубандху рассматривает базовые космологические понятия «чувственный мир», «мир форм», «мир не-форм» в аспекте их концептуальной обоснованности.

Каждый из трех миров выступает носителем своего собственного маркирующего признака, на основании чего и получает соответствующее наименование.

Мир, опосредованный привязанностью к чувственности, — это чувственный мир. Он может быть также определен как мир, который служит местом желаний. Но чувственные объекты, говорит Васубандху, ссылаясь на авторитет канонического сочинения, не тождественны желаниям и не способны порождать их. Корень желаний — страстное влечение (т. е. *клеша*, аффект), побуждаемое воображением. Если бы объекты обладали свойством пробуждать желания, то даже Учитель оказался бы подверженным желанию при виде объектов наслаждения. Иными словами, присут-

ствие в чувственном мире объектов наслаждения не есть препятствие на пути Просветления, таким препятствием всегда выступают лишь аффекты, и абсолютная возможность их полной нейтрализации подтверждена примером Учителя, т. е. Будды Бхагавана, архата, победившего этих «врагов».

Мир, привязанный к формам, — это мир форм, где господствует материальное, обладающее свойством сопротивления. Применительно к космологическому уровню, где отсутствует характеристика материальности, следует говорить о сфере не-форм.

В аспекте теории дхарм маркирующие признаки каждого из трех миров следующие: с каждой из этих сфер неотъемлемо связаны только те дхармы, для которых, как говорит Васубандху, «существует предрасположенность к влечениям, [характерным для] миров чувственности, форм и не-форм». Это утверждение очень важно для понимания роли аффектов в буддийской теории психокосма. В санскритском оригинале стоит термин «*anīṣerate*» (от *anīṣi* — «быть предрасположенным»). Этот термин своей семантикой напрямую связан с *anīṣaya* — понятием, кодирующим концепцию латентных аффектов. (Этой концепции посвящен пятый раздел трактата — «Учение о латентных аффектах».) Аффекты, в частности, страстные влечения, как бы «прилипают» к причинно-обусловленным дхармам — таково базовое свойство клеш. Но «прилипают» они только к тем дхармам, тем элементарным состояниям, в которых они могут найти подкрепление. Если в составе индивидуального потока дхарм присутствует дхарма, предрасполагающая к актуализации влечения к местопребываниям чувственного мира, то именно эта, а не иная дхарма неотъемлемо связана с *kāmaloka*. Аналогично этому следует рассуждать и о тех дхармах, которые имманентны *gūṛaloka* и *āṇṛpyaloka*.

Рассмотрение психокосма в аспекте характеристики влечений, присущих каждой из трех сфер существования, дается Васубандху следующим образом: влечение живых существ, пребывающих вне состояния йогического сосредоточения, есть аффект, имманентный чувственному миру; влечения, присущие семнадцати (у вайбхашиков — шестнадцати) ступеням йогического сосредоточения мира форм и четырем высшим ступеням сосредоточения мира не-форм, соответственно имманентны миру форм и миру не-форм.

Таким образом, все три сферы психокосма, которые в совокупности и есть сансара — безначальный круговорот рождений и смертей, опираются в своем бытии на аффекты и те причинно-обусловленные дхармы в индивидуальных потоках психосоматической жизни, которые предрасположены к актуализации аффектов. Анализ определений трех космологических уровней, проведенный Васубандху, позволяет установить, что сансара как одна из системообразующих категорий буддийского мировоззрения связывает в единое смысловое целое теорию дхарм, теорию сознания и теорию аффектов.

Представляется важным показать абхидхармистскую позицию относи-

тельно проблемы множественности миров. Васубандху отмечает, что тройственный психокосм, рассмотренный выше, не является единственным, психокосмические миры неисчислимы, хотя во Вселенной не рождаются живые существа, которые не жили прежде. Однако относительно множественных психокосмов существует, как указывает Васубандху, закономерность: те живые существа, которые преодолели влечение к чувственной сфере существования в одном психокосме, лишены этого влечения и к соответствующей сфере всех других психокосмов. Аналогичное справедливо и относительно влечений к миру форм и миру не-форм. Иначе говоря, множественные психокосмические миры параллельны и гомологичны относительно индивидуального продвижения адепта к состоянию нирваны: побеждая аффекты в одном психокосме, индивид не может сделаться их пленником в параллельной сфере другого психокосма. Принцип страдания тотален, но и победа над страданием тотальна.

Карика 4. Здесь Васубандху обращается к рассмотрению того, что есть пять форм существования. Каждая из этих форм, как утверждается, имеет свое обозначение — обитатели адов, животные, голодные духи, боги и люди, т. е. эти типологические единицы характеризуются онтологическим статусом, и нельзя быть животным в одной ситуации, а богом — в другой. Если некто — человек, то назвать его голодным духом можно лишь метафорически. Чувственному миру соответствуют четыре первых типологических класса живых существ и часть пятого — шесть подклассов богов-небожителей. Миру форм соответствует оставшаяся часть класса богов — боги мира форм. Можно говорить и о мирах без форм существования, когда речь идет об индивидуализированном мире психической жизни, — это психика, характеризующаяся благой установкой сознания (безошибочность, эффективность, положительная результативность), и психика, пронизанная неблагоприятной, т. е. подверженная аффективности; кроме того, это миры-вместилища, взятые сами по себе и по определению не являющиеся формой существования, и промежуточное существование (*antarābhava*) — состояние между смертью и новым рождением, когда говорить о наличии живого существа беспредметно. (Здесь уместно напомнить традиционную хинаянскую метафору — сознание идет от смерти к новому рождению, словно свет лампы, проходящий сквозь тьму.)

Формы существования характеризуются в карике как «незагрязненно-неопределенные» (*akliṣṭavyākṛta*) и известные по названиям живых существ. Чтобы адекватно понять смысл этого определения, необходимо иметь в виду разработанную вайбхашиками концепцию формирования индивидуального потока дхарм, изложенную в *кариках 37 — 39* второго раздела «Энциклопедии Абхидхармы». Дхармы включаются в поток благодаря действию таких формирующих факторов (самскар), как обретение (*prāpti*) и необретение

(*apṛāpti*). Принадлежность к одной из пяти форм существования подразумевает одновременную непринадлежность ни к какой иной форме. Это означает, что в состав индивидуального потока, принадлежащего одному из пяти классов живых существ, обязательно входит дхарма «необретение», ответственная за невключение в данный поток тех дхарм, которые свойственны другим формам существования. Подчеркнем, что дхармы *prāpti* и *apṛāpti* рассматривались вайбхашиками как реально существующие, а не номинальные, т. е. как своеобразные кванты психики, а не как единицы языка описания. Дхарма *apṛāpti* по своей природе, утверждали вайбхашики, всегда незагрязненная и кармически неопределенная. Именно поэтому формы существования незагрязненно-неопределенные. Кроме того, самотождественность сознания, свойственная индивидам каждой из форм существования, обусловлена фактором *prāpti*, который также в данном случае квалифицируется как незагрязненно-неопределенный.

Формы существования, рассмотренные в качестве процессуальных наборов дхарм (потоков) в аспекте причинности, есть «беспрепятственно-неопределенные» (*anivṛtāvyaṅkṛta*). Поскольку обретение одной из пяти форм существования выступает результатом деятельности в прошлых рождениях (т. е. «порождены определенным действием» — *vyākṛta*), созревание кармического следствия (*vipāka*) — это беспрепятственно-неопределенная дхарма, с необходимостью включающаяся в поток, характеризующий личную форму существования. Действие, приводящее к рождению в данной форме существования, носит название определенного, поскольку с неперменной закономерностью ведет к конкретному кармическому следствию.

Формы существования по своей природе не есть существование промежуточное, т. е. неоформленное, ибо они представляют собой тот результат, к которому живые существа идут в соответствии с законом созревания кармического следствия. Что же касается промежуточного существования, разделяющего смерть и новое рождение, то оно возникает в той же самой космологической сфере, где живое существо было достигнуто смертью, но характеристика самотождественности сознания в этом существовании отсутствует.

Карики 5 — 6. В этих кариках рассматривается вопрос о количестве устойчивых состояний сознания, характеризующих психокозм, и зависимости этой характеристики от соотношенности телесных сходств/различий и сходств/различий в представлениях живых существ.

Под «представлениями» имеются в виду, во-первых, чувственно-эмоциональные (приятные, неприятные, нейтральные), а во-вторых, содержательные-когнитивные.

Первое устойчивое состояние сознания охватывает людей и богов первой ступени йогического сосредоточения, за исключением богов, появляющихся

ся в первой кальпе возникновения мироздания («принадлежащие к сонмищу Брахмы»). Все эти существа материальны и имеют телесные различия (цвет, признаки, формы), и представления их неодинаковы в эмоционально-чувственном отношении (приятные, неприятные, нейтральные).

Второе устойчивое состояние сознания характерно только для богов, принадлежащих к сонмищу Брахмы и возникших в первой кальпе. Их тела материальны и обладают различиями, но представления едины и касаются их генезиса: «Все мы сотворены им, Брахмой». (Брахма, в свою очередь, также обладает идентичным представлением о происхождении богов в первой кальпе.)

Третье устойчивое состояние сознания присуще богам второй ступени йогического сосредоточения, т. е. относится к миру форм. Эти боги материальны, но не имеют различий в телесности, различия касаются лишь эмоционально-ментального фона их представлений. Их представления могут быть либо приятными, либо нейтральными: пресытившись ментальным удовлетворением, характерным для второй ступени йогического сосредоточения, боги погружаются в состояние невозмутимости, свойственное сосредоточению пограничному. Эти представления взаимно сменяют друг друга.

Васубандху отмечает, что саутрантики иначе трактовали различия в представлениях богов второй ступени йогического сосредоточения, связывая эти представления с чувством страха перед огнем, разрушающим нижележащие космологические уровни в периоды циклической гибели мироздания, и сменяющим этот страх бесстрашием, когда они узнают, что эсхатологический огонь, опустошающий дворец Брахмы, там и угаснет и не коснется их местопребываний.

Четвертое устойчивое состояние сознания также разворачивается в мире форм, но на более высоком уровне (по психокосмической вертикали), и носители этого состояния — боги сферы «Совершенной ауры» (сферы «Совершенного, или Целостного, блаженства»). Ни их тела, ни их представления (блаженство) не имеют различий.

По какой причине существа, населяющие психокосмические уровни, пребывают либо в первом, либо во втором, либо в третьем состоянии йогического сосредоточения? В первом — в силу загрязненности сознания, обусловленной, как утверждает Яшомитра, привязанностью к определенной практике ритуалов, порождающей единство представлений (см.: [SAKV, с. 262]). Во втором — по причине благого сознания, обретенного вследствие йогической практики, ведущей к последовательно сменяющим друг друга ощущениям удовлетворения и невозмутимости. В третьем — благодаря созреванию такого кармического следствия, которое порождает тождество представлений («Совершенное блаженство»).

Итак, в чувственном мире и мире форм последовательно реализуются четыре устойчивых состояния сознания, причем в чувственном мире возмож-

на актуализация эмоционально отрицательных представлений, связанных с переживанием страдания, а в мире форм такие представления не возникают, хотя тотальный принцип страдания как претерпевания формы кармического следствия, связанного с реализацией определенной формы существования, продолжает действовать.

В мире не-форм разворачиваются еще три устойчивых состояния сознания. Это два устойчивых состояния сознания, характерные для йогической практики, поэтому говорится о «пяти группах, связанных с чувственным миром», и устойчивое состояние сознания существ, возникших в мире не-форм, т. е. не обладающих первой группой дхарм (группой материи). О телесных различиях применительно к миру не-форм говорить бессмысленно.

Однако эти семь устойчивых состояний сознания не охватывают психиком полностью, ибо здесь есть разрывы — четвертая ступень йогического сосредоточения мира форм, именуемая «бессознательным сосредоточением», и сосредоточение «остановки сознания», называемое «вершиной опыта», или «вершиной бытия» (*bhavāgra*), для которой характерна остановка разворачивания сознания, т. е. полное отсутствие каких-либо представлений. (Относительно бессознательного сосредоточения и сосредоточения «остановки сознания» как определенных дхарм, не связанных с сознанием, Васубандху дает разъяснение в *кариках* 42 — 43 второго раздела «Энциклопедии Абхидхармы».) Таким образом, бессознательное сосредоточение и сосредоточение «остановки сознания» не могут быть отнесены, по определению, к устойчивым состояниям сознания.

Разрывы в континууме семи устойчивых состояний сознания характерны не только для благих форм существования. Васубандху подчеркивает, что устойчивые состояния сознания желанны для живых существ. Но есть дурные формы существования (*durgati*) — обитатели ада, животные, голодные духи, у которых присутствует разорванность сознания, обусловленная страданием как доминирующим фактором психической жизни. Иными словами, устойчивые состояния сознания не присущи дурным формам существования.

По собственному желанию живые существа стремятся лишь к благим пребываниям. Их девять: это семь устойчивых состояний сознания, состояние «остановки сознания» («вершина опыта») и бессознательное сосредоточение.

Карика 7. Дурные формы существования — неблагие. Их реализация есть следствие действий в прошлых рождениях, а не собственное воление живых существ. Буддийские ады Васубандху уподобляет узилищу, тюрьме, и как тюрьма не может рассматриваться в качестве достойного места для человеческой жизни, так и ады не являются достойными местопребываниями живых существ.

Далее Васубандху обращается к анализу иной — четырехчленной — типологии устойчивых состояний сознания, также зафиксированной в канонической литературе сутр, и анализирует их внутреннюю природу. Это состояния сознания, соответственно устремленные к материи (*gīraṅga*), ощущениям, понятиям и представлениям, формирующим факторам. Их внутренняя природа состоит в устремленности сознания (пятой группы), обусловленной притоком аффектов, к первым четырем. Эти четыре группы — группы материи, чувствительности, понятий и представлений, формирующих факторов — функционируют исключительно на той же самой ступени, на которой функционирует и устремленное к ним сознание, ибо побуждаемое жаждой чувственного опыта сознание никогда не опирается на группы дхарм, относящиеся к другим ступеням существования.

Сознание — это центральный фактор в потоке психосоматической жизни, поэтому именно оно приводит в движение другие дхармы, как бы оседлав их. Дхармы, приводимые в движение сознанием, называются «опорой сознания». Вайбхашики строго придерживались данной позиции и на этом основании утверждали, что одно состояние сознания само по себе может направлять другое состояние сознания, оседлав его. Итак, взятое само по себе сознание не может быть рассмотрено как синхронная опора для самого себя.

Карика 8. Здесь завершается анализ проблемы опоры сознания и излагается типология рождений живых существ.

Приводимая в сутрах — наряду с семичленной — четырехчленная типология устойчивых состояний сознания базируется на концепции четырех групп как опор сознания. Но включены ли четыре опоры сознания в семь устойчивых состояний или же, наоборот, семь устойчивых состояний сознания включаются в четыре опоры сознания? Отметим, что данный вопрос представляет собой проблему соотносительности этих двух типологий. Эта проблема важна не только сама по себе, но и в контексте установления системной логической консистентности материала, изложенного в канонической литературе сутр. Васубандху дает ответ на данный вопрос, используя логический прием четырех альтернатив — да; нет; и да, и нет; нулевой ответ, охватывающий все исключения (здесь эти исключения присутствуют только во второй альтернативе).

Затем Васубандху переходит к анализу психокосма в аспекте типов рождений живых существ. Он излагает в этой связи четырехчленную типологию: рождение из яйца, из лона (т. е. из материнской матки), из испарений великих элементов, саморождение.

Свойство быть рожденным, рождение фиксирует общность факта появления живых существ в сансаре, это общее свойство живых существ. В примерах, разъясняющих типологию рождений, нашли свое отражение традиционные натурософские представления буддистов.

Карика 9. Изложив в общем виде типологию рождений, Васубандху ставит вопрос о связи этих типов и форм существования.

Говоря о людях как форме существования, Васубандху указывает, что по способу появления в мире люди относятся ко всем четырем типологическим классам рождения, поскольку и сами люди — также четырех типов. Буддийские легенды и предания повествуют о человеческих существах, которые были рождены либо из яйца, либо из испарений великих элементов. Современные люди, утверждается в карике, как и люди всех прошлых калып, кроме первой, относятся к классу рожденных из лона. А существа первой космической калыпы, «питавшиеся радостью», чьи тела не имели половых различий и светились внутренним светом, относятся к типологическому классу саморождающихся людей. Их характеристика и процесс превращения в людей, рожденных из лона, представлены Васубандху в *кариках 97 — 98* данного раздела трактата.

Животные также четырех типов — рожденные из яйца, из лона, из испарений великих элементов и саморождающиеся. К последнему классу причислены такие персонажи буддийской мифологии, как змеи-наги (хранители праджняпарамитских текстов), орлы-гаруды и прочие.

Обитатели ада и боги принадлежат к классу саморождающихся. Здесь же упоминаются те, кто пребывает в промежуточном существовании, хотя они и не относятся к пятичленной типологии форм существования (анализу этого проблемного положения посвящена *карিকা 10*).

Голодные духи бывают двух типов рождений: саморождение и рождение из лона.

Далее приводится фрагмент нормативной схоластической дискуссии относительно наиболее благоприятного типа рождения. Отвлекаясь от предмета этой дискуссии, отметим присутствие отчетливо выраженной махаянской аранжировки. Так, Бодхисаттва в своем последнем существовании осознанно избирает для себя тип рождения из лона, хотя, подобно богам, обладает способностью саморождения. Самим фактом появления в воинском клане Шакьев Бодхисаттва располагает членов клана к принятию Дхармы. Весьма знаменательна и следующая сентенция: «...признавая в нем члена семьи чакравартинов, другие [люди] испытывают к нему особое уважение». Чакравартин в буддийском социально-политическом учении — это Вселенский правитель, справедливый, чуждый насилию как инструменту расширения империи. (Концепция чакравартина изложена в *кариках 95 — 96* настоящего раздела трактата.) Власть, обретаемая Вселенским правителем, сакральна по своей природе и желанна для малых государей, с готовностью присоединяющих свои владения к царству чакравартина. Родовой клан Шакьев, как следует из текста автокомментария, еще до рождения Бодхисаттвы (речь, разумеется, идет о Будде Шакьямуни) уже был известен как «семья чакравартинов».

Последнее рождение Бодхисаттвы (*caramabhavika*) вполне соотносимо с идеей анагамина-архата, для которого данное рождение также последнее. Отметим, что в хинаянских канонических сутрах титулатура Будды содержит оба термина — и Бодхисаттва, и Архат.

Рождение Бодхисаттвы из лона рассматривается и в качестве религиозно-пропагандистического фактора: буддийские адепты вдохновляются тем, что обычный, рожденный матерью человек может достичь высшего совершенства.

Определенно укажем на концепцию тела Бодхисаттвы как вотивного объекта: Бодхисаттва рождается из материнского лона с целью сохранить свое тело в качестве объекта почитания, ибо, совершая акты почитания, «люди и другие существа тысячами достигают неба и освобождения» (*svargaṃ ca rgārlā apravargaṃ*). Буддийское предание сохранило сюжет разделения и передачи в качестве религиозной реликвии кремационных останков Бхагавана четырем древнеиндийским государствам — Косале, Магадхе, Ватсе и Аванти, — где Дхарма имела наиболее преданных последователей. Эти и другие буддийские реликвии (принадлежавшие Бодхисаттве чаша для сбора подаяния, лоскутья его монашеского одеяния, впечатавшиеся в глину следы его ног и т. п.) размещались в специальных сооружениях — *ступах*, служивших местами паломничества.

Небеса (*svarga*) и достижение освобождения (*apavarga*) как результат почитания вотивных объектов (*чайтья*, санскр. *cāitya*) — цель жизни благочестивого буддиста-мирянина. Термины «*svarga*» и «*apavarga*», вообще говоря, принадлежат к корпусу идеологической лексики брахманистской доктрины. В контексте махаянской идеологии и популярного (народного) буддизма «небеса» означают новое рождение в божественных космологических сферах («райская земля Тушита»), обретаемое благодаря праведному образу жизни в этом рождении. Такая цель была понятна мирянам, не связанным напрямую с изучением письменной традиции и монастырской жизнью.

Говоря о саморождении как четвертом типе появления в сансарном мире, Васубандху замечает, что тела саморожденных после их смерти, возможно, бесследно исчезают. Однако из текста дискуссии видно, что этот вопрос не имел однозначного решения.

Саморождение — это типологический класс самого обширного наполнения («самое большое лоно»), поскольку он включает божественную, адскую и часть человеческой формы существования, а, кроме того, всех, пребывающих в промежуточном существовании.

Карика 10. Но что означает само понятие «промежуточное существование»? Это то, что существует между смертью и новым рождением и носит наименование «*ātmabhāva*» ([основа] личного существования; во вторичном значении *śarīra* — «тело»). Это — лишь потенциальность новой формы существования, но потенциальность индивидуализированная.

Ātmabhāva не достигла того космологического уровня, где должна произойти очередная реализация сознания в качестве актуально индивидуализированной сущности. Именно поэтому «саморождение» в промежуточном существовании не может рассматриваться как рождение в общепринятом смысле.

Важно подчеркнуть, что форма существования как таковая есть результат созревания кармического следствия, обусловленного действиями в прежних рождениях, а место, где данное живое существо рождается, — это место проявления и завершения кармического следствия.

Карика 11 — 12. В этих кариках подробно дискутируется вопрос о том, на каких основаниях может быть установлен факт промежуточного существования.

Дискуссия о его реальности становится более понятной, если иметь в виду позиции по данному вопросу «других» учителей, о которых Васубандху упоминает в автокомментарии к *карике 10*. Речь идет о махасангхиках и представителях одной из раннебуддийских школ — махишасаках. Махишасаки полагали, что зачатие (вхождение в лоно) — это начало, а смерть — конец жизни живого существа. В этом промежутке великие элементы, образующие субстрат факторов доминирования в психике (индрий), подвержены непрерывным изменениям, сознание и явления сознания непрерывно изменяются. На этом основании махасангхики утверждали, что состояние нового рождения обособлено, отделено (*vicchinna*) от состояния смерти. В данной позиции хорошо выявляется дискретистский стиль мышления, свойственный учителям этих традиций: если даже в интервале одной жизни невозможно с определенностью утверждать качественное тождество психосоматического потока (сантана), то на чем базируется суждение о реальности потенциальной индивидуализации (*ātmabhāva*) непрерывного потока дхарм между смертью и новым рождением? Васубандху указывает, что основой такого суждения служат умозаключение (логическая процедура, признававшаяся буддийскими гносеологами в качестве источника истинного знания) и канонические тексты.

Именно процесс использования умозаключения и апелляции к каноническим текстам и представлен в дискуссии о промежуточном существовании, приведенной в *кариках 11 — 12*.

Что касается вопроса, то Васубандху говорит, что возникновение существования совершается без перерыва, т. е. дхармы, которые существуют в непрерывном потоке, появляются в других местах без нарушения непрерывности континуума. Гомогенный логический пример, подкрепляющий это умозаключение, — «непрерывная последовательность в произрастании риса». Этот пример, как отмечает комментатор Яшомитра, восходит к толкованиям учителей Гунамати и Васумитры: зерна риса сохраняют самотождественность непрерывно сменяющегося ряда состояний при перевозке из одной дерев-

ни в другую (см.: [SAKV, с. 267]). Так и в случае с потоком дхарм — он сохраняет непрерывность своей последовательности между смертью, прервавшей данную форму существования, и рождением в той форме, которая есть результат созревания кармического следствия.

Оппонент выдвигает в качестве опровержения умозаключение с опорой на пример возникновения отражения в зеркале, но этот силлогизм отвергается ввиду дефектности его основания: то, что именуется «отражением» (*pratibimba* — термин, который в махаянских логико-дискурсивных текстах употребляется обычно в значении «образ»), возникает независимо от реально существующего предмета и не может быть логически установлено. Кроме того, отражение и отражаемое каждое порознь есть производная от великих элементов материя; два вида производной материи не существуют в одном и том же локусе по причине различия великих элементов, служащих их субстратами. Таким образом, тождество между отражением и реальным предметом отсутствуют.

Пример с отражением в зеркале, где реальный предмет уподобляется предшествующей форме существования, завершившейся смертью, а отражение — новому рождению, дефектен в аспекте силлогистики еще и потому, что отражение есть непрерывность материальных состояний зеркала, и тождественная связь с непрерывностью состояний отражаемого предмета здесь отсутствует. Следовательно, данный пример не может быть истолкован как гомогенный, ибо состояние рождения в новой форме существования ведет к той же самой последовательности состояний, что и смерть в предыдущей жизни.

Почему появляется отражение в зеркале? Необходимы два условия — отражаемый объект и наличие зеркала, причем последнее условие есть главная причина, ибо отражение имеет зеркало в качестве своей физической опоры. Но и здесь, т. е. в аспекте причинности, нет никакого тождества с тем, что доказывается посредством данного примера; состояние рождения не возникает благодаря двум причинам — состоянию смерти и какой-либо еще, которая служила бы главной. Наличие крови и семени не может быть такой причиной, поскольку понятие «рождение» обладает большим объемом, нежели понятие «рождение из материнского лона».

Таким образом, попытка опровергнуть реальность промежуточного существования в споре силлогистического характера признается несостоятельной. А если нечто не может быть опровергнуто, то оно считается доказанным.

Далее Васубандху приводит тип доказательства с опорой на канонические тексты, которые есть в своей совокупности Слово Будды. Согласно «Сутре о семи формах существования», промежуточное существование потока дхарм должно быть признано реальным. Кроме того, канонические тексты указывают на условия зачатия: здоровье и фертильная полноценность матери, факт сексуального соития и присутствие гандхарвы — «промежу-

точного существа». В состоянии смерти происходит распад тех пяти групп, т. е. той эмпирической личности, которая при жизни была кшатрием, брахманом, вайшьей или шудрой. Гандхарва не есть носитель этой социальной информации о прошлом существовании, ибо он — лишь индивидуализированная потенциальность, обуславливающая факт нового рождения, о чем свидетельствует «Ашвалаяна-сутра».

Еще одно каноническое свидетельство реальности промежуточного существования зафиксировано в пятичленной типологии анагаминов, включающей класс достигающих нирваны в промежуточном существовании.

Заметим, что канонические тексты как источник истинного знания, согласно Васубандху, — это вся их совокупность, а не отдельно взятые традиции их толкования, ибо, выстраивая произвольную последовательность сутр, интерпретатор допускает произвол и по отношению к процедуре обретения понимания, искажает смысл. Доказательство с опорой на каноническое свидетельство может быть реализовано только в том случае, если достигается однозначное, исключающее двусмысленность, толкование.

Карика 13. Здесь рассматривается существо в промежуточном состоянии — какова его внешняя форма до того, когда происходит рождение. Эта форма, говорит Васубандху, тяготеет к той, которую предстоит обрести как форму существования в промежуточном смысле, поскольку обе они обусловлены созреванием кармического следствия.

Существо в промежуточном состоянии прозрачно и не может быть воспринимается обычным человеческим глазом. Оно подобно ребенку лет пяти-шести по размерам тела и обладает шестью индриями (пять способностей чувственного восприятия и манас). В момент зачатия оно проникает в лоно матери через влагалище, а не иным способом. Известный сюжет о сновидении матери Бодхисаттвы, которое предшествовало ее беременности (белый слон, вошедший в бок), трактуется Васубандху только как предзнаменование, но не как сновидное созерцание вхождения промежуточного существа в материнскую матку.

Если промежуточное состояние реализуется в мире форм, то и рождение происходит в этой же сфере психокосма. Существа мира форм рождаются уже полностью развитыми и одетыми (из-за «преобладания чувства стыдливости»). В чувственном мире преобладает отсутствие стыда, и, соответственно этому, живое существо в этой сфере рождается голым.

«Существование», взятое без уточнения объема и содержания понятия, — это пять групп привязанности, и оно подразделяется на четыре вида: промежуточное существование; существование рождения, т. е. момент зачатия в определенной форме существования; весь интервал существования, называемый жизнью, за исключением момента смерти (он, этот интервал, и называется существованием в собственном смысле); существование смерти,

т. е. последний момент, после которого наступает промежуточное существование для тех, кто рождается среди существ, обладающих физическим телом. В мире не-форм, уточняет Яшомитра, промежуточное существование отсутствует.

Карика 14. Продолжая обсуждать характеристики существ, пребывающих в промежуточном состоянии, Васубандху ставит в этой связи проблему зрительного восприятия. Как уже говорилось, существа, пребывающие в таком состоянии, прозрачны. Позиция автора «Энциклопедии Абхидхармы» по поводу поставленного вопроса следующая: те промежуточные существа, которым предстоит рождение среди людей, способны видеть только себе подобных (т. е. «принадлежащих к одному с ними роду»). Аналогично следует рассуждать и о тех, кому предстоят рождения среди обитателей ада, голодных духов, животных. Кроме того, Благородная буддийская личность, обладающая высшим знанием, имеет сверхнормальную (риддхическую) способность чистого «божественного» зрения, благодаря которой глазу делаются доступны все существа, пребывающие в промежуточном состоянии. Обычный глаз здесь бессилен.

Проблема зрительного восприятия промежуточных существ, заметим, не есть нечто факультативное с точки зрения буддийской эпистемологии. В буддийской теории познания признавались только два источника истинного знания: восприятие и умозаключение. Реальность промежуточных существ уже была дедуктивно обоснована в предыдущей карике. Здесь же указывается, что подобные существа могут быть доступны и для восприятия, но восприятия йогически усовершенствованного.

Отмечается и другая позиция относительно рассматриваемой проблемы: она состоит в том, что зрительному восприятию промежуточных существ доступны те, кто «принадлежит к одному с ними роду», и все другие, принадлежащие к более низким (но не более высоким) формам будущего существования.

Далее говорится, что существо, пребывающее в промежуточном состоянии, обладает быстротой риддхического действия, причем в данном случае имеется в виду сверхнормальная способность передвижения в пространстве, которая не может быть блокирована «даже буддами». Это утверждение, по-видимому, призвано еще раз подчеркнуть, что промежуточное существо — носитель кармической информации, а реализация кармического следствия — объективная закономерность.

Промежуточное существо обладает индриями пяти органов чувственного восприятия и способно не испытывать противодействия со стороны материальных объектов. Промежуточные существа различаются относительно предстоящего рождения в одной из пяти форм существования, причем это различие обусловлено такой связью, которая имеет характер необходимос-

ти и не может быть изменена: тот, кому предстоит рождение среди людей, не родится среди претов.

Еще одно значимое свойство промежуточных существ состоит в том, что они питаются материальной пищей, но не «грубой», а запахом. Именно в силу этого такие существа и носят название «гандхарвы» — «те, кто питается запахом». И в соответствии с ранжиром живых существ низшие гандхарвы предпочитают зловоние, а высшие тяготеют к приятным ароматам.

Далее Васубандху приводит дискуссию о продолжительности промежуточного существования. На основе канонических свидетельств делается утверждение, что закономерность в этом вопросе отсутствует. Теоретическое объяснение состоит в том, что длительность промежуточного существования в каждом конкретном случае зависит от возникновения всей полноты условий для перехода из промежуточного состояния в определенную форму существования. Отмечаются также и иные воззрения на проблему (семь дней, семь недель). Позиция вайбхашиков, подчеркивает Васубандху, такова: промежуточное состояние временно по причине страстного желания гандхарвы обрести рождение среди живых существ, причем место и вид рождения, которое должно произойти с необходимостью, определяются общей тенденцией обретения полной совокупности условий, ведущих к рождению. Ограничителем здесь выступает общее положение — принадлежность к определенному виду существования и соответствующее промежуточное существование обусловлены одним и тем же кармическим действием, поэтому живое существо не может воплотиться в другом виде.

Карика 15. Здесь затрагивается вопрос о типах рождения в аспекте того, каким образом гандхарва достигает места своего рождения в соответствии с определенной формой существования.

Первым рассматривается тип рождения из лона (из материнской матки), поскольку тип рождения из яйца может быть проанализирован по аналогии с этим.

Гандхарва, говорит Васубандху, устремляется к месту своей будущей формы существования с замутненным сознанием, испытывая вожделение. Комментатор Яшомитра разъясняет, что фактором, замутняющим сознание, выступают такие аффекты, как страстное влечение или отвращение (см.: [SAKV, с. 280]).

Представляет, на наш взгляд, большой историко-культурный интерес приводимое Васубандху описание процесса зачатия, удивительным и непостижимым образом совпадающее в основных своих смысловых доминантах с фрейдовской реконструкцией комплекса как совокупности аффективно окрашенных представлений, мотивирующей поведение дитяти на раннем этапе становления личности.

«Увидев там соединение отца и матери, — говорит Васубандху, — [промежуточное существо] испытывает свойственное мужскому полу влечение к матери, если оно мужского рода; в том случае, когда оно женского рода, у него возникает свойственное женскому полу влечение к отцу. И наоборот, [у него возникает] враждебность [к родителю одного с ним пола]». Последняя конъектура введена в перевод на основании комментария Яшомитры: «...враждебность к одному из родителей одинакового с ним пола как к своему сопернику» (см.: [SAKV, с. 280]).

Примечательна также право-левая координата размещения зародыша в материнской матке, зависящая, как указывает Васубандху, от пола зародыша: с маркером «мужское» ассоциируется правое, с «женским» — левое пространство. Бесполость — это дефект внутриутробного развития, подчеркивает Васубандху, поскольку изначально зародыш обязательно имеет пол, ведь и гандхарвы — либо мужского, либо женского рода, но не бесполое. Таким образом, половые признаки и соответствующая сексуальная ориентация, согласно абхидхармистским воззрениям, закладываются уже в момент зачатия и могут быть извращены лишь в процессе развития плода в матке.

Разрушение промежуточного существа происходит на первой стадии эмбрионального развития, называемой *калала* (*kalala*); именно на этой стадии возникает чувствительность (приятное, неприятное, нейтральное).

Тип рождения из испарений предполагает наличие приятного либо неприятного запаха, к которому стремится гандхарва, одержимый влечением.

Тип саморождающихся связан с промежуточным существованием следующим образом: гандхарва идет к месту своего рождения «в силу желания пребывать в нем». Но здесь возникает вопрос, как можно стремиться к адским местопребываниям? По причине извращенности сознания, поясняет Васубандху, ввиду ошибки (*viparyāsa*): промежуточное существо ощущает чувство холода, как если бы пребывало под холодным дождем, и стремится в горячие адские местопребывания, испытывая потребность в тепле. Или наоборот, когда предстоит рождение в холодных адах.

Адские существа рождаются в аду, попадая туда вниз головой («ногами вверх»).

Карика 16. Затем обсуждаются состояния сознания при вхождении в матку, пребывании в ней и выходе из нее. Васубандху отмечает четыре альтернативных случая.

Первый: промежуточное существо входит в матку в полном сознании, но не пребывает в ней и не покидает ее в полном сознании.

Второй: входит в матку в полном сознании и в полном сознании там пребывает.

Третий: так же, как и в первых двух случаях, и в полном сознании матку покидает.

Четвертый: входит в матку, пребывает в ней и покидает ее в замутненном состоянии.

При типе рождения из яйца гандхарва бывает всегда с замутненным сознанием — и входя, и пребывая, и покидая.

На примерах Васубандху разъясняет характер ложных представлений и привязанностей, свойственных замутненному сознанию на всех перечисленных выше стадиях, и указывает на отсутствие таковых у существ, пребывающих в полном сознании и обладающих истинным знанием.

Карика 17. Первые три альтернативы соответствуют: чакравартинам (первая альтернатива), пратьекабуддам (вторая), Истинно Просветленному (третья), причем перечисленные наименования относятся к будущим состояниям этих живых существ, постнатальным.

Устанавливается градация: чакравартины — первая ступень, что обусловлено совершением огромного числа добродетельных деяний; пратьекабудды — вторая, чему соответствуют огромные познания (*bāhiṣṛutya*) и актуализированная способность различения дхарм; Истинно Просветленный (т. е. Будда) — третья, ввиду соединения всеобъемлющих благих деяний и абсолютности знания. Остальные живые существа соответствуют четвертой альтернативе.

Небуддийские школы, т. е. внешние по отношению к Дхарме, придерживаются той позиции, что переход живого существа в другой мир есть основание для дедуктивного доказательства существования атмана. Назвав эту позицию, Васубандху приступает к ее опровержению, чему и посвящается содержание *карики 18* и автокомментария к ней.

Карика 18. Итак, атмана не существует. Ложное воззрение на этот предмет формулируется следующим образом: атман существует, отбрасывая одни группы и принимая другие в качестве новой формы своего существования, т. е. перерождается. Но такого Пуруши (*puruṣa*; букв.: Первочеловек; Высшее Существо), который выступал бы субъектом подобной деятельности, нет, говорит Васубандху.

Опираясь на Слово Будды, автор «Энциклопедии Абхидхармы» указывает, что есть действие и есть созревание кармического следствия, но ни в какой момент этого не обнаруживает субъект, который отбрасывает одни группы причинно-обусловленных дхарм и принимает другие как новую форму существования. Атман — это не более чем условное обозначение дхарм (*dharmasamketa*). Но почему такое условное обозначение принимается? Оно фиксирует факт установления причинно-следственной связи (см.: [SAKV, с. 283]).

Существование атмана не отрицается, когда термином «атман» метафорически обозначаются только группы причинно-обусловленных дхарм. Но группы

во временном аспекте мгновенны, и то, что называется эмпирическим индивидом, а после смерти — промежуточным существом, есть непрерывная последовательность мгновенных состояний. Таким образом, только группы, усиленные энергией аффектов и прежних действий, попадают в материнскую матку вместе с промежуточным носителем — гандхарвой. Данная концепция полностью элиминирует идею атмана как вечной и неизменной субстанции.

Далее Васубандху переходит к философскому анализу доктринального учения о причинно-зависимом возникновении (*пратитья-самутпада*, санскр. *pratītya samutpāda*).

Карика 19. Первый этап рассмотрения пратитья-самутпады связан с обоснованием безначальности сансары.

Непрерывная последовательность всех групп дхарм, называемая промежуточным существом, входит в материнскую матку, и тем самым начинается процесс развития зародыша. Действия, обуславливающие продолжительность жизни, различны, а потому неодинаковы и причины, которыми обуславливается непрерывная последовательность всех групп. Из этого утверждения вытекает, что каково определение продолжительности жизни той или иной группы причинно-обусловленных дхарм, таково и ее последовательное развитие. Последовательность пяти эмбриональных состояний излагается Васубандху в соответствии с буддийскими представлениями по этому вопросу, зафиксированными в доктринальном тексте («Арьяшалистамбха-сутре»).

Васубандху рассматривает затем два случая — беременность, завершающуюся или же гибелью плода и соответствующей акушерской операцией, или же благополучными родами. В первом случае, отмечает автор «Энциклопедии Абхидхармы», имеет место реализация прошлых действий (кармы), следствия которых должны быть испытаны не в ближайшем, а в отдаленных рождениях, и неизвестно, к какой форме существования идет непрерывная последовательность причинно-обусловленных дхарм после внутриутробной смерти зародыша.

В случае благоприятного разрешения беременности новорожденный с первых минут своего прихода в мир испытывает страдания, ибо даже ласковое материнское прикосновение к нежному его тельцу, подобному «живой ране», болезненно. Иными словами, явление человека в мир из материнской утробы всегда сопровождается первичным страданием, хотя мир в лице матери встречает его с заботой и любовью. Дальнейшее развитие телесности и психических способностей, говорит Васубандху, сопряжено с проявлением аффектов и наполнением результатов действий, т. е. созреванием кармических следствий. Именно аффекты и действия (карма) приведут непрерывную последовательность причинно-обусловленных дхарм после разрушения тела (т. е. физической смерти) в состояние промежуточного существования, а затем и к новому рождению.

К какому выводу подводит нас Васубандху, изложив концепцию обретения нового рождения, и ради какой цели она представлена так подробно?

Данная концепция призвана разъяснить на логико-дискурсивном уровне одно из важнейших положений буддийской религиозной доктрины: круговорот бытия безначален, рождение обусловлено действиями (кармой) и аффектами, а действия и аффекты, в свою очередь, обусловлены рождением. Буддийская доктрина — в противоположность брахманистской — отрицает не только наличие субстанциального атмана как индивидуальной души, но и существование атмана как Души Мировой, выступающей в роли Творца (*Ишвары*, санскр. *īśvara*), первопричины Вселенной и живых существ. Именно поэтому буддийское философствование строилось таким образом, чтобы подвести адепта к выводу о несуществовании Творца и отсутствии креационистского акта. Нет ни Творца, ни тварей, ибо Вселенная есть психокосм, у которого в принципе не может быть начала.

Васубандху усиливает свое разъяснение безначальности сансары, приводя умозаключение от противного. Вообразим, что круговорот бытия имеет начало, т. е. вообразим рождение, которое не было бы следствием прошлых действий и аффектов. В таком случае это начало не имело бы причины. Однако анализ пространственно-временной закономерности не позволяет выявить гомогенный пример, ибо все явления, возникающие в пространстве и времени, имеют причину, т. е. выступают в роли контр-примера (росток обусловлен потенциальной способностью семени, приготовление горячей пищи — способностью огня преобразовывать ее исходные компоненты и проч.). Рождение — не исключение из этой закономерности, поскольку оно — пространственно-временной феномен. Значит, нет ничего, что возникало бы без причины, т. е. круговорот бытия не имеет начала, но имеет причину (действия и аффекты), и эта причина имманентна сансаре.

Но причина может быть исчерпана — семя погибло и росток не возникнет. Это, в свою очередь, подводит к следующему доктринальному положению: сансара имеет конец ввиду исчерпания причины новых рождений.

Итак, попытаемся ответить на вопрос, что есть сансара. Согласно Васубандху, сансара — это пять типов живых существ, сознание которых неизменно сопряжено с определенными космическими сферами. Но одновременно с этим сансара — круговорот рождений, причина которого — действия и аффекты, обрекающие живое существо на неизбежное страдание, ибо в трех мирах психокосма действует закон причинно-зависимого возникновения. Изложению этого закона и посвящены следующие *карики* (20 — 44) третьего раздела «Энциклопедии Абхидхармы».

Карика 20. Васубандху вводит понятие «причинно-зависимое возникновение» — *пратитья-самутпада* (*pratityasamutpāda*). Это — непрерывная последовательность групп (т. е. всех причинно-обусловленных дхарм, распределенных в соответствии с пятью скандхами: группой материи, группой чувствительности, группой понятий, группой формирующих факторов и группой сознания) в трех состояниях существования (прошлом, настоящем и будущем). Причинно-зависимое возникновение включает двенадцать компонентов в трех периодах.

Под двенадцатью компонентами понимаются следующие: неведение; формирующие факторы; сознание; имя и форма; шесть источников сознания; контакт; чувствительность; жажда; привязанность; существование; рождение; старение и смерть.

Три периода (*trikāṇḍāni* — три раздела, три части) — начальный, что разъясняется как прошедшее; конечный, т. е. будущее; средний, или настоящее состояние существования.

Васубандху указывает, что двенадцать компонентов причинно-зависимого возникновения распределены по трем периодам так: в начальном периоде (или в прошедшем состоянии существования) присутствуют только два компонента — неведение и формирующие факторы; в конечном (или будущем состоянии существования) — тоже только два компонента: рождение, старость и смерть; остальные восемь — в среднем периоде (или настоящем состоянии существования). Относительно этого периода делается ограничительная оговорка: все восемь компонентов присутствуют лишь у тех, кто полностью реализовал все состояния; иными словами, у тех, кто проходит через все состояния данного существования, чья жизнь не прерывается в утробе матери и протекает в чувственном мире, а не в мирах форм и не-форм.

Однако, отмечает Васубандху, иногда говорится о причинно-зависимом возникновении двух видов — в начальном и конечном состоянии существования. В этом случае семь компонентов двенадцатичленной формулы (до чувствительности включительно) относятся к начальному периоду, а пять — к конечному. Такое распределение обусловлено спецификой анализа: прошедшее рассматривается в связи со следствием, а будущее — в контексте обуславливающей его причины.

Карика 21. Здесь дается первичное разъяснение таких трех компонентов пратитья-самутпады, как неведение, формирующие факторы и сознание.

Неведение и аффекты взаимообусловлены: неведение всегда сопровождается аффектами и, наоборот, — проявление аффектов вызывается неведением.

Именно в силу этой отчетливой взаимообусловленности неведение как первый компонент пратитья-самутпады — это аффекты прежнего существования.

Формирующие факторы — результаты благих или неблагих действий, обуславливающие данное существование.

Иначе говоря, начальный период, т. е. прошедшее состояние существования, суть аффекты и действия прошлого рождения, обуславливающие нынешнее существование.

Сознание — третий компонент двенадцатичленной формулы — это группы причинно-обусловленных дхарм в момент зачатия, когда гандхарва входит в материнское лоно, ибо иным путем сознание не могло бы участвовать в процессе созревания эмбриона. Сознание в момент зачатия есть старт настоящего существования, именуемый *upapattibhava* (существование-рождение).

Карика 22. Здесь рассматриваются еще три компонента: имя и форма, шесть источников сознания и контакт. Согласно «Вибхаше», имя и форма — это состояние сознания от момента зачатия (*pratisamdhikṣaṇa*) и до того, как формируются четыре органа чувств (способность осязания возникает синхронно зачатию). Именно в период, пока не завершилось полное формирование шести органов чувств, и реализуется последовательность стадий эмбрионального развития, о которой Васубандху говорит в автокомментарии к *карике 19*, — *калала* (*kalala*), *арбуда* (*arbuda*), *пешин* (*peṣin*), *гхана* (*ghana*), *прашакха* (*praśākhā*). В своей совокупности эти стадии и соответствуют четвертому компоненту пратитья-самутпады — «имя и форма».

Буддийская доктрина ставит возникновение психосоматического комплекса (эмбриона) в зависимость от сознания в момент его вхождения в материнскую матку, поскольку этот дхармический комплекс (пять групп) есть плод созревания кармического следствия.

Шесть источников сознания составляют шесть внутренних источников сознания: пять органов чувств (зрение и т. д.) и манас как источник ментального сознания. Иначе говоря, шесть источников сознания как компонент пратитья-самутпады — это название состояния, которое возникает после завершения пятой эмбриональной стадии (прашакха) и сопровождается формированием органов чувств и их материальных субстратов. Васубандху подчеркивает, что говорить строго следует о формировании не шести органов чувств, а только четырех, поскольку способность осязания (т. е. один из пяти источников чувственного познания) и разум как источник ментального сознания (*manā-āyatana*) возникают синхронно моменту зачатия.

Компонент «шесть источников сознания» сохраняет свою актуальность до того момента, когда осуществляется соединение органа чувств, объекта и сознания, но еще нет способности сознавать причину удовольствия, страдания и проч. С наступлением этого момента соединения или «встречи трех» (*trisamgama*) актуализируется следующая компонента двенадцатичленной формулы — контакт, т. е. состояние, которое длится до тех пор, пока не

возникает способность различать причины трех видов чувствительности — приятное, неприятное и нейтральное.

Карика 23. Следующие три компонента формулы причинно-зависимого возникновения: чувствительность, жажда и привязанность.

Компонент «чувствительность» — это состояние, даящееся до появления сексуального влечения и соответственно стремления к половому контакту. Данное состояние потока причинно-обусловленных дхарм, согласно комментарию Яшомитры, характеризуется абсолютным доминированием чувствительности. Живое существо пребывает в полной власти переживаний приятного, неприятного либо нейтрального, но влечение к наслаждению как самостоятельная личностная установка еще не сформировалось. Именно формирование установки на достижение гедонистических переживаний, прежде всего сексуальных, и соответствует восьмому компоненту пратитья-самутпады — жажде. В состоянии жажды влечение к чувственным объектам и половому общению мощно заявляет о себе, но направленные поиски соответствующих объектов еще не возникают. Подчеркнем, что выделение жажды в качестве отдельного компонента принципиально важно для буддийского философствования, поскольку здесь опять обнаруживается ключевая идея буддийских мыслителей в трактовке отношения человека к миру — не объекты провоцируют чувственное влечение, ибо оно изначально безобъектно, но — жажда организма, предрасположенность психосоматического комплекса к максимальному комфорту. Объект наслаждения обретается как результат формирования подобной предрасположенности; ведь если бы объекты обладали свойством вызывать чувственные влечения, то именно они, объекты, а вовсе не действия и аффекты, выступали бы причинами сансары. В таком случае победа над страданием равнялась бы разрушению чувственных объектов, деструкции внешнего мира, и преобразование сознания лишалось бы смысла.

Жажда неизбежно трансформируется в поиски (*pariyeṣṭi*) объектов удовлетворения, и эта трансформация — девятый компонент причинно-зависимого возникновения, называемый «привязанность» (*upādāna*). Все причинно-обусловленные дхармы, соотнесенные с пятью группами, открыты притоку аффектов, причем открыты активно, а не пассивно, как в состоянии чувствительности (*vedanāvasthā*), поскольку актуализировано стремление к чувственным наслаждениям.

Девятый компонент пратитья-самутпады называется «привязанность» потому, что, согласно буддийской доктрине, это состояние реализует себя в приверженности сознания к аффектированным заблуждениям — относительно чувственных объектов, которые якобы обладают способностью и вызывать, и удовлетворять гедонистические влечения, относительно су-

существования атмана как субстанционального «Я», относительно частных (и уже в силу своей односторонности и неполноты ложных) воззрений и относительно традиций и ритуалов, с которыми идентифицирует себя индивид. Эти четыре класса аффектированных заблуждений и есть привязанности, структурирующие эмпирическую личность. Каждая из этих привязанностей сопряжена с определенным числом и номенклатурой аффектов, существующих в потенциальности или обнаруживающих себя в актуальном — взрывном — виде.

Карика 24. Итак, привязанность и создает то, что известно в качестве эмпирической личности, индивидуального «Я», которое неизменно предиктировано гедонистическим активизмом, поисками счастья. (Как не вспомнить здесь Платона: поиск счастья — удел рабов и женщин, стремление к истине — цель свободного человека!)

Десятый компонент двенадцатичленной формулы, именуемый «существование», закладывает кармическую основу нового рождения, ибо оно — совершение действий, плод которых созреет в будущем. Таким образом, круг как бы замыкается: существование сегодня есть залог будущего существования. Клеши и карма — вот причины сансары, причем клеши играют в этом процессе определяющую роль — они есть движитель кармы.

Одиннадцатый компонент — новое «рождение», которое интерпретируется как воплощение (*pratisaṃdhir bhavati*) результатов действий этой жизни. Здесь Васубандху указывает на одну весьма важную тонкость: «рождение в другом существовании» — это тот же компонент, который в данном существовании именуется «сознание».

И наконец, «старение и смерть» — двенадцатый компонент, который определяется так: те самые компоненты причинно-зависимого возникновения, которые в этом существовании называются «имя и форма», «шесть источников сознания», «контакт» и «чувствительность», и есть старость и смерть в другом существовании. На первый взгляд это формулировка с ускользающим смыслом. Но если проанализировать ее в аспекте доктринальных высказываний, становится ясно, о чем здесь идет речь. Через привязанность происходит накопление действия, результатом которого и является новое существование, т. е. вхождение сознания в материнскую матку, момент существования-рождения (*pratisaṃdhikṣaṇa, saṃdhi-citta*). Но все, что рождается, подвержено старению и смерти. Почему живое существо в новом рождении состарится и умрет? Потому, что в этой жизни оно в своем развитии прошло все стадии созревания эмбриона, у него сформировались шесть источников сознания, затем актуализировался контакт органа чувств, объекта и сознания, который сопровождался переживанием приятного, неприятного либо нейтрального, но причина этих переживаний не осознавалась; до появления полового влечения эти три модальности переживания

доминировали в потоке причинно-обусловленных дхарм. Все это в своей совокупности и стало увертюрой, за которой, собственно, и следует существование — сумма действий, сопровождающихся аффектами.

Становление есть огромная безличная масса страдания, сама по себе не имеющая ни начала, ни конца. Если живое существо не обретет пути устранения привязанности, т. е. нейтрализации аффектов, и не исчерпает результатов действий, сопровождавшихся аффектами, то блуждание в сансаре никогда для него не прекратится. Ни боги, ни адские существа, ни голодные духи и животные по самой сути своей не способны переориентировать сознание, формировать установку на прекращение страдания. Только люди обладают возможностью к этому.

Теперь становится более прозрачным распределение компонентов двенадцатичленной формулы причинно-зависимого возникновения по трем периодам (начальный, средний, конечный), о котором говорилось в *карике* 20. Неведение и формирующие факторы относятся к прошлому рождению, именуемому «начальный период»; сознание (т. е. момент вхождения в материнскую матку), имя и форма, шесть источников сознания, контакт, чувствительность, жажда, привязанность, существование — это восемь компонентов данной жизни, данного рождения, что названо «средний период»; рождение (т. е. сумма аффектированных действий этой жизни, этого существования, обуславливающая неизбежность вхождения сознания в материнскую матку в новом рождении), а также старение и смерть — это два компонента двенадцатичленной формулы, относящиеся к «конечному периоду», т. е. к новому существованию.

На этом Васубандху завершает первичный обзор компонентов пратитья-самутпады и переходит к анализу четырех его общих определений. О причинно-зависимом возникновении говорится, что оно есть мгновенное (*kṣaṇika*), универсальное (*prākaraṣika*), взаимосвязывающее (*sāmbandhika*) и статическое (*āvasthika*).

Мгновенное причинно-зависимое возникновение — это одномоментная реализация всех двенадцати компонентов в действии, сопровождающемся аффектами. Этот вид подробно рассматривается на примере того, как реализуется умысел убийства на почве алчности.

Будучи *kṣaṇika*, причинно-зависимое возникновение может также определяться как взаимосвязывающее, поскольку оно по своей природе есть развернутая во времени динамическая совокупность всех причинно-обусловленных дхарм. Каждый конкретный момент реализации всех двенадцати компонентов выступает, в свою очередь, в функции суммы формирующих факторов для актуализации следующего момента.

Статическое причинно-зависимое возникновение — это двенадцать состояний, представляющих пять групп (материи, чувствительности, понятий, формирующих факторов и сознания) в единой связи трех последователь-

ных рождений. Добавим, что статическое причинно-зависимое возникновение и было представлено в *кариках* 20–24.

Карика 25. Далее Васубандху обращается к проблеме канонических определений причинно-зависимого возникновения. Почему в сутрах говорится лишь о неведении и проч., а на философском уровне статическое причинно-зависимое возникновение концептуализируется вайбхашиками как пять групп причинно-обусловленных дхарм? На это Васубандху отвечает: каждый из компонентов двенадцатичленной формулы образован всеми причинно-обусловленными дхармами, но название свое получает в зависимости от того, какая дхарма преобладает в каждом из двенадцати состояний, т. е. название отражает сущностные свойства доминирующего компонента, и расхождения между религиозной доктриной и философской концепцией отсутствуют.

Возникает и другой вопрос: почему в сутрах (т. е. первом каноническом разделе) упоминается двенадцать компонентов формулы пратитья-самутпады, а в «Пракарана-шастре» (в третьем, абхидхармистском, разделе Канона) пратитья-самутпада определяется как «все причинно-обусловленные дхармы»? Этот вопрос о целевом назначении сутр и шастр в буддийском учении и их внутренней взаимосвязи Васубандху поясняет так: сутры дают общую ориентировку, предопределяют ценностно-смысловой вектор учения, а в Абхидхарме представлены сущностные определения, т. е. смысл шастр эксплицитен. Шастры охватывают в своем логико-дискурсивном изложении всю совокупность причинной зависимости, включая живые существа и нео-душевленный мир (*asattvākhya*).

Но почему в сутрах пратитья-самутпада отнесена лишь к живым существам? Цель этого в том, говорит Васубандху, чтобы устранить заблуждение относительно начальных, конечных и средних периодов (трех последовательных рождений).

Завершив анализ проблемы смысловой консистентности сутр и шастр в аспекте причинно-зависимого возникновения, автор «Энциклопедии Абхидхармы» обращается к рассмотрению тройственной природы двенадцати состояний, образующих пратитья-самутпаду. Это — аффекты, действия и их основа (*kleśakarmavastūni*). Яшомитра в этой связи отмечает, что объяснение причинно-зависимого возникновения в динамическом аспекте требует обращения к вопросу об опоре (*āśraya*) соответствующих аффектов и действий, эта опора — неблагодатное состояние актуального сознания (см.: [SAKV, с. 287]).

Карика 26. Сколько же и каких именно компонентов двенадцатичленной формулы по своей внутренней природе относятся к аффектам, действиям, основе? Ответ, приведенный в карике, дадим в виде таблицы 1:

Таблица 1

Число компонентов	№	Номенклатура компонентов	Внутренняя природа компонентов
3	1	Неведение	Аффекты
	8	Жажда	
	9	Привязанность	
2	2	Формирующие факторы	Действие
	10	Существование	
7	3	Сознание	Основа — опора аф- фектов и действий
	4	Имя и форма	
	5	Шесть источников сознания	
	6	Контакт	
	7	Чувствительность	
	11	Рождение	
	12	Старение и смерть	

Семь компонентов есть одновременно и основа, и плод (phala), т. е. следствие; остальные пять — причина, поскольку они по своей внутренней природе — аффекты и действие. Необходимо подчеркнуть, что при динамическом рассмотрении пратитья-самутпады каждый из компонентов одновременно выступает и в функции причины, и в функции следствия. К среднему периоду, т. е. к данному, нынешнему рождению, относятся пять компонентов, которые есть причина нового рождения (сознания, имени и формы, шести источников сознания, контактов, чувствительности), а также старения и смерти в новом рождении. К начальному периоду (к прошлому рождению) и к конечному периоду (к новому рождению) в данном анализе относятся все прочие семь компонентов, о которых говорится, что они — и опора, и плод, следствие. Васубандху отмечает, что уже на основании среднего периода можно построить развернутый логический вывод о причинно-следственных связях применительно к начальному и конечному периодам. Поскольку умозаключение наряду с восприятием признавалось буддийскими гносеологами в качестве источника истинного знания, результаты правильно выполненной дедукции не требовали никакой дополнительной апробации.

Однако здесь возникает вопрос: достаточно ли двенадцати компонентов для адекватного описания причинно-зависимого возникновения — ведь причина неведения (аффекты) остается как бы невыявленной и тем самым неведение может рассматриваться в качестве начала круговорота бытия? Одновременно с этим непонятно и следствие старения и смерти — не конец ли это сансары? Если же добавлять дополнительные компоненты в

двенадцатичленную формулу, то подобному дополнению не будет конца, и не приведет ли в этом случае рассуждение в дурную бесконечность?

Для разъяснения этих проблем Васубандху обращается к доктринальному авторитету, т. е. к высказываниям Бхагавана, анализу смысла которых и посвящена следующая карика.

Карика 27. Принцип круговорота компонентов бытия следующий: из аффекта рождаются только аффект и действие, из действия возникает основа, из нее — основа и аффекты. Как понимать этот принцип?

Из аффекта рождается аффект: жажда имеет своим следствием привязанность, из привязанности возникает существование, поскольку, будучи в состоянии привязанности, индивид совершает действия, плод которых — новое рождение. Но аффекты данного существования — это и есть неведение в новом рождении, а из неведения и возникают формирующие факторы.

Из действия рождается основа: из формирующих факторов — сознание, из существования — рождение. Из основы опять возникает основа: из сознания — имя и форма, из имени и формы — шесть источников сознания, из них — контакт, а из контакта — чувствительность, поскольку основа обладает амбивалентной функцией быть одновременно и причиной, и следствием. Из основы возникает аффект: чувствительность порождает жажду.

Эта установленная регулярная закономерность проясняет, что неведение, которое по своей внутренней природе есть аффект, возникает либо из основы, либо из аффекта. Из чувствительности, которая есть основа, рождается опять же основа — старение и смерть, следствием чего выступает аффект. Таким образом, список двенадцати компонентов исключает возможность дополнения: круг замкнут и в соответствии с внутренней природой компонентов пратитья-самутпады не имеет ни начала, ни конца.

Древние знатоки Абхидхармы, говорит Васубандху, утверждали, что, согласно доктрине, неведение есть причина поверхностной ментальной концентрации (*ayoniśomanaskāra*), т. е. неглубокого сосредоточения сознания на своем объекте, и, в свою очередь, поверхностная ментальная концентрация выступает причиной неведения. Не следует ли, исходя из этого утверждения, предположить, что поверхностная ментальная концентрация — отдельный компонент причинно-зависимого возникновения, поскольку она включена (*samprayogataḥ*) в привязанность?

Нет, говорит Васубандху, такая трактовка неверна, поскольку, во-первых, поверхностная ментальная концентрация входит также и в состав жажды, и в состав неведения, если иметь в виду тип связи — соединение. Этот тип связи не есть обуславливание, и без более строгой спецификации нет оснований думать, что поверхностная ментальная концентрация — причина неведения или его условие.

Во-вторых, если за исходный пункт рассуждения принять утверждение,

что существование причины и следствия познается на том основании, что одно входит в другое, и в таком случае нельзя считать, что они выступают в качестве раздельных компонентов.

Приводя далее высказывания еще одного знатока Абхидхармы (по мнению Яшомитры, здесь воспроизводится точка зрения саутрантика — авторитетного наставника Шрилабхи), Васубандху доказывает, что неведение не обладает свойством беспричинности: условием неведения, в частности, выступает поверхностная ментальная деятельность, возникающая в момент контакта, и неведение сосуществует с чувствительностью (переживанием приятного, неприятного либо нейтрального). Но сама поверхностная ментальная деятельность, согласно Шрилабхе, также рождена заблуждением, а значит, и о дурной бесконечности приращения новых компонентов в формулу пратитья-самутпады не может быть и речи.

Дискуссии относительно завершенности и полноты двенадцатичленной формулы, как видно из приведенного в автокомментарии фрагмента, представлялись автору «Энциклопедии Абхидхармы» нерелевантными относительно религиозно-доктринальной направленности концепции причинно-зависимого возникновения: «...из того, что нет упоминания каких-либо иных компонентов до неведения и после старения и смерти, делается абсурдный вывод, что круговорот бытия имеет начало и конец». Он подчеркивает, что принятое изложение компонентов призвано рассеять недоумение адептов по поводу связи данного существования с прошедшим и будущим рожденьями. Согласно трактатам канонической Абхидхармы, нет никакого различия между причинно-зависимым возникновением и дхармами, возникшими в причинной зависимости, поскольку и то, и другое есть причинно-обусловленные дхармы. Все дхармы, включая еще не возникшие, обладают природой формирования своего следствия, природой мотивации, ментального импульса. Но если мотивация обретения дхарм благая (Истина пути), то и дхармы не будут подвержены притоку аффектов.

Карика 28. Васубандху обращается к разъяснению смысла сутры, начинающейся словами: «Я изложу вам, о монахи, причинно-зависимое возникновение и дхармы, возникшие в причинной зависимости».

Здесь, говорит Васубандху, возникновение рассматривается как причина, а возникшее как следствие. Компонент, выступающий в качестве причины, есть причинно-зависимое возникновение, поскольку из него возникает нечто. Тот компонент, который есть результат, — это возникшее в причинной зависимости. В таком отношении все двенадцать компонентов двойственны: каждый из них существует и в модусе причины, и в модусе следствия. Однако здесь есть важное ограничение — как сын не может рассматриваться в качестве «причины» отца, так и «возникшее» не есть причина «причинно-зависимого возникновения». Причина и следствие никогда не меня-

ются местами, т. е. дхарма есть «возникшее» по отношению к предыдущей, и одновременно она есть «причинно-зависимое возникновение» по отношению к следующей. Таким образом, в неявном виде здесь вводится временная координата, исключающая неопределенность в соотношении (референции) причинно-следственной связи, — причинно-следственная зависимость соприродна времени и однонаправленна.

Проблема референции в анализе двенадцатичленной формулы причинно-зависимого возникновения имела долгую традицию обсуждения в среде абхидхармистов, восходящую к эпохе составления «Махавибхашы», в котором, если верить преданию, участвовали триста архатов. В автокомментарии к данной карике Васубандху приводит позицию одного из них, учителя Пурнаши, чью точку зрения автор «Энциклопедии Абхидхармы» последовательно оспаривает.

Пурнаша, толкуя учение Бхагавана о причинно-зависимом возникновении, выдвинул следующее положение: возможно причинно-зависимое возникновение, которое не является дхармами, возникшими в причинной зависимости. Это положение он подкрепил указанием на четыре альтернативы.

Первая: будущие дхармы, т. е. те, которые еще не возникли, а значит, и нет оснований рассматривать их в качестве актуального следствия.

Вторая: последние дхармы архата, т. е. те, которые представляют собой следствия, иначе говоря, «возникшее», не могут рассматриваться в качестве причины, ибо архат — тот, кто искоренил аффекты, в частности, неведение, и последние дхармы не ведут, по определению, к новому рождению.

Третья: прошлые и настоящие дхармы, т. е. те, которые только и могут рассматриваться одновременно в модусе причины и в модусе следствия (тем самым интерпретация Васубандху подпадает только под эту альтернативу, если рассматривать эту интерпретацию в сравнении с толкованием Пурнаши).

Четвертая: причинно-необусловленные дхармы — *акаша* (*ākāśa*) и два прекращения потока причинно-обусловленных дхарм — эти абсолютные дхармы не есть ни причины, ни следствия. Васубандху категорически не согласен с утверждением Пурнаши, что его трактовка вскрывает смысл сутры, смысл слов Бхагавана. Трактовка Пурнаши, говорит Васубандху, противоречит сутре, поскольку в ней вводится представление о причинно-зависимом возникновении как о закономерности, выраженной через понятие дхармичности («при существовании этого возникает то»): при наличии неведения возникают формирующие факторы, а не иначе. Именно поэтому из-за дхармичности причинно-зависимое возникновение не есть только причина.

Относительно четырех альтернатив Васубандху отмечает: если не признавать за будущими дхармами статус следствия, то нарушаются и сам принцип причинно-следственной связи между тремя рожденьями (прошлым,

настоящим и будущим), и способ изложения Бхагаваном этой связи, т. е. деление на три периода (начальный, конечный и средний). А коль скоро неверно построена первая альтернатива, то неверны и три прочие, поскольку речь идет о логической процедуре *чатушкотика* (*catuṣkoṭika*) — решение проблемы в соответствии с четырьмя позициями: да; нет; и да, и нет; нулевой ответ в силу отсутствия референции.

Васубандху отмечает также, что приверженцы некоторых абхидхармистских школ интерпретировали причинно-зависимое возникновение в качестве абсолютной дхармы. Основание такой интерпретации они усматривали в каноническом указании на незыблемость дхармичности, т. е. ненарушимость причинно-следственной зависимости, хотя татхагаты и не обретают нового рождения. Подобное толкование неприемлемо, говорит Васубандху, в том отношении, что нельзя постулировать наличие абсолютной дхармы (или «отдельной вечной сущности»), именуемой «причинно-зависимое возникновение». Однако, если есть стремление подчеркнуть непреложный характер зависимости, зафиксированной в двенадцатичленной формуле, то можно назвать эту зависимость абсолютной, поскольку она не опровергается «невозвращением» татхагат в миры сансары.

Васубандху подчеркивает, что «причинно-зависимое возникновение» как логический субъект не может предиктироваться определением «отдельная вечная сущность» («абсолютное»), ибо это ведет к одной из типовых логических ошибок — противоречию в объекте, поскольку не вечному приписывается свойство вечного. А это, в свою очередь, означает полную безреферентность: тому, что одновременно называется и «вечным», и «причинно-зависимым возникновением», ничто не соответствует в реальности.

Далее, поскольку в дискуссии была косвенно затронута проблема лингвофилософского характера, обсуждается вопрос о значении сложного слова «*pratītyasamutpāda*». Это весьма скрупулезное обсуждение интересно прежде всего тем, что показывает семантическую природу буддийской терминологии. Философский термин может быть понят исключительно на основе знания той концепции, которую этим термином обозначают, а не благодаря исходной общеязыковой этимологии. Иными словами, для правильной интерпретации термина необходимо обращение к экстралингвистическому фактору, т. е. фактору, не лежащему в языке, действующему вне языковой сферы, но определяющему семантику слов, функционирующих в статусе терминов. (Заметим, что понимание экстралингвистической природы философской семантики буддийской терминологии было огромным завоеванием европейских ученых-буддологов, связанным прежде всего с именами таких корифеев российской науки, как Ф. И. Щербатской и О. О. Розенберг. До них буддологи шли тем же путем, что и филологи, занимавшиеся истолкованием древнегреческих и латинских текстов: господствовал полный запрет на привлечение экстралингвистических факторов, связанных с религией и

философией, семантика устанавливалась путем поиска контекста, дающего прямое понимание. Подобный запрет мотивировался опасностью смыслового эмфазиса, т. е. «вчитывания», произвольного домысливания семантики, не связанного напрямую с конкретным текстом. Однако, если внимательно ознакомиться с приведенной Васубандху дискуссией по поводу значения термина «*prāṭhyasamutpāda*», то становится очевидной неприменимость «контекстуального» подхода.) Васубандху показывает, что ни один контекст, отдельно взятый из канонического сочинения, не может в принципе исчерпать семантику термина, поскольку без знания того, что есть закон причинно-зависимого возникновения и почему он изложен посредством необходимой и достаточной двенадцатичленной формулы, нельзя понять значение термина «*prāṭhyasamutpāda*». И наоборот, понимание концепции причинно-зависимого возникновения в целом служит надежной опорой верного истолкования каждого из контекстов.

Продолжая рассматривать проблему причинной обусловленности сознания в трех смежных рождениях, автор «Энциклопедии Абхидхармы» подчеркивает, что сознание не обусловлено ничем, кроме формирующих факторов. Но, в свою очередь, формирующие факторы — это все возникшее в причинной зависимости. Того, кто пребывает в заблуждении относительно обусловленности сознания, Васубандху называет «глупцом», придерживающимся ложных взглядов о существовании субстанциального атмана и иллюзии о самодовлеющем характере собственной индивидуальности (*asmimāna*). Глупец надеется обеспечить свое благополучие и избежать страдания и ради этого совершает три вида действий: физические (т. е. телесные), словесные и ментальные. Он совершает добродетельные действия в целях достижения будущего блаженства, которые, как разъясняет Яшомитра, ведут не более чем к блаженству в новом рождении, обретаемом в чувственном мире. Глупец совершает и действия неколебимые ради достижения счастья при новом рождении в мире форм. Но и о счастье в данном рождении не забывает глупец — с этими целями он совершает недобродетельные поступки, продиктованные неблагой мотивацией. Васубандху указывает, что формирующие факторы всех трех типов действий глупца обусловлены неведением, а благодаря проективной силе действия (*karmākṣepavaśāl*) непрерывный поток сознания идет через промежуточное существование к новому рождению. Итак, глупец жаждет счастья и в этой жизни, и в новом рождении, в какой бы сфере психокосма оно ни произошло. Он надеется благодаря своей активности избежать страдания в настоящем и будущем. Но деятельность, спусковой крючок которой — неведение, страдает фундаментальным изъяном: она внутренне противоречива и имеет амбивалентную направленность. Желая счастья в этой жизни, невежественное живое существо совершает действия, результат которых будет испытан в адах, ибо эти действия есть причина адской формы рождения (нарака).

Далее Васубандху в очень лаконичной форме делает обзор всех членов формулы пратигья-самутпады с упором на сознание как центральный фактор, воспроизводящий себя в новом рождении благодаря формирующим факторам.

Здесь хочется отметить очень интересную трактовку девятого члена формулы — привязанность. Как уже говорилось, абхидхармисты придерживались концепции четырех типов привязанности — к чувственным объектам, к учению об атмане, к ложным взглядам, к традициям и ритуалам. Васубандху в этой связи подчеркивает, что привязанность к чувственному — это пять чувственных качеств (*kāma-gīṇāḥ*). Это привязанность не к объектам чувственного мира, находящимся вне живого существа, а именно привязанность сознания к пяти модальностям чувственных восприятий.

Привязанность к ложным взглядам предполагает шестьдесят два вида воззрений, зафиксированных в каноническом тексте как ошибочные. Эти виды воззрений были распространены при жизни Бхагавана.

Васубандху проводит разграничение относительно традиций и ритуалов. Нравственное поведение (*śīla*), т. е. жизнедеятельность буддиста в соответствии с требованиями Винаи, — это воздержание от безнравственности. Следовательно, нравственное поведение не может быть отнесено к объектам привязанности, ибо недействие не содержит в себе аффективного импульса. Традиции и ритуалы — нечто иное, именуемое образом деятельности (*vrata*), это активное поведение, мотивированные поступки. Здесь усматривается параллель с поведением животных — коров, собак и проч., осуществляющих свои действия в соответствии с заранее заданной биологической программой. Упоминание коров и собак представляется неслучайным: в брахманистском ценностно-смысловом континууме коровы — священные животные, а собаки — презренные. Перечисление собак наряду с коровами, на наш взгляд, демонстрирует полное зачеркивание брахманистских представлений на структурно-семиотическом уровне.

Традиции и ритуалы, таким образом, уподобляются автором «Энциклопедии Абхидхармы» поведенческим программам животных. Так, джайны («лишенные оков» аффективности) и «голые аскеты» привержены хождению без одежды. Брахманы также придерживаются образа деятельности, избранного по убеждению. Посох, шкура антилопы, священный пепел и пучок волос, треножник, бритая голова или какой-то другой знак указывают на секту, к которой принадлежит брахман. Васубандху упоминает, в частности, одну из древнейших брахманистских сект — пашупата, последователи которой поклонялись Шиве как покровителю скота. Последователями пашупаты были такие крупные авторитеты брахманистской философии, как Прашастапада (V в.) — создатель фундаментального для школы вайшешика трактата, выполненного в форме комментария к «Вайшешика-сутрам», а позднее Уддѣтакара (VI в.) — выдающийся логик, комментатор «Ньяя-сутр». Вайшешики и найяики выступали по отношению к абхидхармистам в роли

бескомпромиссных оппонентов. По-видимому, упоминание пашупата в данном контексте содержит скрытый сарказм Васубандху по адресу философских противников.

Учение об атмане как объекте привязанности также низводится Васубандху до уровня невежества, свойственного необразованным людям, поскольку в его основе аффект — либо желание утвердить на философском уровне идею существования субстанциального атмана и сопровождающая это желание фанатическая вера, либо желание и страстное влечение утверждать собственное «Я».

Завершается изложение двенадцатичленной формулы причинно-зависимого возникновения указанием на принципиальную безличность, т. е. внесубъективность «огромной массы страдания», которая и есть сансара. На этом заканчивается общее изложение данной концепции в редакции вайбхашиков.

Затем Васубандху обращается к дополнительному анализу некоторых компонентов пратитья-самутпады. Что означает слово «неведение» — ведь оно может толковаться и как все то, что не есть знание? Нет, говорит Васубандху, такое толкование абсурдно, поскольку объем понятия «знание» не включает, например, зрение. Неприемлема и строго негативная трактовка — «отсутствие знания», ибо тогда понятие «неведение» имело бы нулевое содержание.

Неведение, согласно Васубандху, — это отдельная дхарма, которая функционирует в качестве противоположности знанию. Далее следует доказательство этого положения, охватывающее и *карику* 29. В канонических текстах при изложении учения о причинно-зависимом возникновении неведение выступает как причина, а поскольку никакая негация (в данном случае это негация — «отсутствие знания») не может служить причиной, то неведение — отдельная дхарма.

Карика 29. Неведение — не простое отсутствие знания. В сутрах оно определяется через синонимический ряд: оковы, цепи, аффективная предрасположенность, поток страстей, узы. А такой синонимический ряд говорит о присутствии, а не об отсутствии определенного свойства.

Не может неведение быть истолкованным и как нечто, охватывающее всю сферу психического за вычетом знания, поскольку зрение, слух и прочее не есть знание, но все это не есть и неведение.

Неведение не есть и «плохая» мудрость, т. е. мудрость с притоком аффектов. Природа такой ущербной мудрости — ложные взгляды, которые обладают свойством быть связанными с неведением. Яшомитра так комментирует это положение: «Каким образом ложные взгляды связаны с неведением? Поскольку заблуждение есть свойство неведения, оно включено в состав фундаментальных аффектов (*kleśamahābhūtau*), а все эти аффекты связаны между собой. Поэтому неведение и рассматривается в связи с лож-

ными взглядами, представляющими внутреннюю сущность [загрязненной] мудрости. Следовательно, неведение не может быть плохой мудростью» ([SAKV, с. 301]).

Итак, если мудрость «плохая», то это означает факт ее загрязненности неведением, а вовсе не тождество неведения и «плохой» мудрости. Далее Васубандху, опираясь на каноническое высказывание «сознание, загрязненное влечением, не освобождается; мудрость, загрязненная неведением, не очищается», доказывает, что неведение — отдельная дхарма.

Неведение не должно рассматриваться и как совокупность всех аффектов, поскольку оно перечисляется в канонических текстах отдельно («сознание, загрязненное влечением... мудрость, загрязненная неведением...») и определяется через указанный выше синонимический ряд.

Итак, неведение определяется по аналогии с дхармами — носителями психических способностей (Васубандху в качестве примера приводит зрение): неведение — это отдельная нематериальная дхарма, функционирующая в качестве противоположности знанию.

Карика 30. Здесь рассматриваются четвертый и шестой компоненты пратитья-самутпады — имя (форма, т. е. материя, говорит Васубандху, не требует дополнительного анализа) и контакт.

«Имя» определяется как нематериальные группы (чувствительности, понятий, формирующих факторов, т. е. санскар, и собственно сознания). Эти группы благодаря «имени», названию разворачивают свою активность относительно объектов, не воспринимаемых непосредственно, и тем самым сознание направляется на свой объект. Под названием имеются в виду обозначения объектов в обыденном словоупотреблении — «корова», «цвет-форма», «вкус» и проч.

Другая точка зрения на определение «имени» состоит в том, что данным термином обозначаются нематериальные группы, поскольку при распаде тела они направляются, т. е. направляют сознание, к новому рождению.

Отметим, что в обоих приведенных Васубандху определениях фиксируется направленность как свойство четырех нематериальных групп.

Затем Васубандху обращается к подробному анализу контакта. Он указывает, что контактов — шесть: пять обусловлены органами чувств, а шестой — ментальный. Контакты возникают «из столкновения» органа чувств, объекта и соответствующего вида сознания. Такая трактовка отвечает концепции вайбхашиков: контакт не есть факт столкновения, он есть дхарма, связанная с сознанием, т. е. явление сознания (*caitasika*), которая актуализируется в потоке как результат столкновения. Этой концепции противостоит взгляд саутрантиков на проблему. Они полагали, что контакт не есть отдельная реальная дхарма, он — только условное обозначение параметров протекания познавательных процессов: модальность сознания

обусловлена одновременной актуализацией познавательной способности органа чувств и соответствующей парциальной характеристики объекта (например, зрительная способность и цвет-форма) и имени (т. е. словесного обозначения того, что воспринимается в перцептивном акте).

Именно эти две противостоящие теоретические позиции отражены в дискуссии по вопросу определения контакта, которую Васубандху приводит в автокомментарии.

Контакты, согласно Васубандху, относятся к двум типам: пять контактов, где участвуют органы чувств, связаны со свойствами сопротивления, шестой таким свойством не обладает, поскольку он связан с обозначением и объектом ментального, а не чувственного сознания.

Таким образом, контакт первого типа — это контакт «со свойством сопротивления», а второй тип контакта — контакт по обозначению. Первый опосредован наличием опоры, или субстрата, второй — ментального объекта.

Карика 31. В этой карике Васубандху завершает анализ типов контакта. Вся совокупность их рассматривается в соответствии с тройственной типологией: контакты знания, контакты неведения, контакты ни-знания-ни-неведения. Данная типология содержит идею качественной опосредованности познавательных процессов со стороны аффективности, именно поэтому контакт знания рассматривается как чистый, контакт неведения — как загрязненный, а контакты ни-знания-ни-неведения относятся к сфере благого-загрязненного и непроявленного-неопределенного.

Поскольку, по концепции вайбхашиков, контакт — это дхарма, явление сознания, Васубандху выделяет такой тип контакта, которому — в аспекте его содержания — свойственна постоянная активность. Яшомитра в своем комментарии подчеркивает, что это состояние связано со всеми аффектами (*sarva-kleśasamprayukta*), ибо оно вызвано неведением как доминирующей установкой психики (см.: [SAKV, с. 306]). Этот тип контакта имеет две разновидности: контакт злобы, обусловленный антипатией, и контакт привязанности, обусловленный симпатией.

Но так как все контакты в совокупности — это явления сознания, возникает вопрос: каким образом эти контакты переживаются, «ощущаются» индивидом? Они, говорит Васубандху, порождают приятные, неприятные либо нейтральные ощущения. Контакт, в котором присутствует удовольствие, — это контакт, ощущаемый как приятное. Аналогично рассматриваются и два прочих. В этой связи возникает проблема анализа этих ощущений — возникают ли они одновременно с дхармой «контакт» или во временной последовательности. Анализ ощущений и посвящена следующая карика.

Карика 32. В соответствии с концепцией вайбхашиков Васубандху указывает, что при шести видах контакта возникают шесть соответствующих

видов ощущений. Из них пять — это «чувственные» ощущения, возникающие благодаря контакту с органом чувств. Они называются также телесными, поскольку опираются на материальный субстрат чувственных индрий.

Ощущения, рождающиеся благодаря контакту с индрией разума (манасом), — это ментальные ощущения, поскольку опираются только на сознание.

Вайбхашики полагают, говорит Васубандху, что контакт и ощущение возникают одновременно, поскольку они есть сосуществующие, взаимные причины друг друга. В связи с данной позицией приводится дискуссия, в которой оппонент-саутрантик пытается опровергнуть тезис вайбхашиков и предлагает иную трактовку — ощущение есть следствие контакта, а поэтому оно не может актуализироваться одновременно с контактом.

Для понимания существа спора надо иметь в виду, что саутрантики не считали контакт реальной дхармой и интерпретировали его как последовательный трехмоментный процесс: орган чувств и объект своим соприкосновением предшествуют акту возникновения соответствующей модальности сознания, соединение этих трех и есть собственно контакт, в результате которого и актуализируется ощущение. В качестве гомогенного примера саутрантик приводит такие последовательные процессы, как возникновение ростка из семени, превращение молока в простоквашу.

Вайбхашики утверждают, что контакт и ощущение синхронны, поскольку наряду с установленным фактом распределенности во времени континууме причины и следствия установлен и факт функциональной одномоментности причины и следствия: первичные и производные элементы (т. е. материальные объекты, будучи следствием существования первоэлементов — земли, воды, огня и ветра, синхронны своей причине), росток и тень, которую он отбрасывает, синхронное осознание данных восприятия. Важно подчеркнуть, что в трактовке причинно-следственной связи контакта и ощущения вайбхашики опираются на цитаты из канонической Абхидхармы, а их оппонент указывает на существующие в этом вопросе рассогласования абхидхармистских положений и положений, зафиксированных в сутрах.

Васубандху представляет в автокомментарии обе позиции: и вайбхашиков, и саутрантиков, но подчеркивает, что дискуссия между ними может увести весьма далеко от предмета изложения, а потому должна быть прервана.

Ментальное ощущение, говорит он, продолжая анализ, выражается в восемнадцати видах из-за актуализации оценочного отношения. Оценочных отношений именно восемнадцать, подчеркивает Васубандху: шесть видов, связанных с чувством удовлетворения, шесть — с чувством неудовлетворения, и шесть — с чувством безразличия, нейтральности. Только манас обладает свойством направленного рассмотрения, поэтому оценочные отношения не возникают на уровне телесных ощущений.

Согласно абхидхармистскому подходу, то, что именуется «*vedanā*» (чув-

ствительность) — это качественно-определенный модус психического (ощущение, а не что-либо иное). Однако «внутри него, в сфере ощущений, различаются три вида: соответствующий внутренней природе приятного, т. е. вызывающего удовольствие, неприятного — вызывающего неудовольствие, нейтрального. Каждый из этих трех видов подразделяется, в свою очередь, на шесть видов в зависимости от модальностей органов чувств (пять) и манаса, и характеристик объекта. Таким путем и возникает классификация оценочных отношений» (см.: [SAKV, с. 310]).

Оценочные отношения — удовлетворение, неудовлетворение, безразличие — актуализируются по поводу цвета-формы, звука и проч. Хотя они и обладают свойством быть произведенными пятью видами чувственного сознания, проявляются они только на уровне манаса. Чувствительность (ощущение) для абхидхармистских воззрений чрезвычайно важна, поскольку именно благодаря ей каждое содержание сознания (а Яшомитра подчеркивает, что все содержание сознания — это не что иное, как контакт) приобретает определенную ценностную валентность — в аспекте принятия (*saumanasya*), отвержения (*daurmanasya*) или эмоциональной равновесности, безвалентности, или нуль-валентности (*upekṣā*).

Конкретные чувствования, актуализирующиеся совместно с ощущениями по поводу цвета-формы и прочих, получили в абхидхармистской концепции наименование «*kāyikā vedanā*»; они противопоставляются ментальным ощущениям (*cāitasikā vedanā*), которые могут быть связаны с некоторой совокупностью предшествующих состояний сознания, со всей ситуацией сознания.

Оценочные отношения, «примысливающие» удовлетворение, неудовлетворение и безразличие к чувственным объектам, погружают индивида в иллюзорное состояние, как если бы эти объекты сами по себе, помимо деятельности сознания, обладали свойством вызывать приятное, неприятное или нейтральное переживание. Таким образом, оценочные отношения и заставляют индивида развивать бессмысленную активность в надежде обрести счастье и удовлетворение в сансарном мире. Васубандху далее анализирует вопрос о распределенности оценочных отношений в трех сферах психокосма — в чувственном мире, мире форм и мире не-форм.

Карика 33. Чувственный мир выступает объектом всех восемнадцати видов оценочных отношений, поскольку *kāmadhātu* как низшая сфера психокосма соответствует всем без изъятия дхармам, входящим в восемнадцать классов элементов.

Мир форм — объект двенадцати оценочных отношений, ибо *rūpadhātu* соответствует дхармам, входящим в четырнадцать классов элементов: здесь исключены классы запаха, вкуса, а также два соответствующие им класса сознания, ответственные за обонятельные и вкусовые восприятия. Иными

словами, три вида оценок, связанных с запахом, и три вида оценок, связанных со вкусом, не могут быть реализованы в мире форм.

«Высший мир», т. е. мир не-форм дает возможность реализации только трех оценочных отношений, поскольку третьей сфере психокосма — *āṅṛpyadhātu* — соответствуют только те дхармы, которые входят в дхармический класс элементов.

Что означает реализация оценочных отношений в трех сферах психокосма, о которой говорилось выше? Кто и в каком состоянии выступает субъектом оценки?

Васубандху указывает, что речь идет об оценочных отношениях, присущих чувственному миру. Яшомитра разъясняет это следующим образом: восемнадцать оценочных отношений свойственны живым существам чувственного мира. Дхармы всех трех миров — объект дхармических оценочных отношений; цвет-форма, звуки и осязаемое — объекты зрительных, слуховых, осязательных оценочных отношений в двух первых сферах психокосма; запах и вкусы — это объекты обонятельных и вкусовых оценочных отношений, возможных только в чувственном мире.

Далее Васубандху обращается к рассмотрению оценочных отношений в измененных состояниях сознания, чему посвящены *карики* 34 — 35. Он начинает с анализа «материальных сфер» (т. е. *kāmadhātu* и *rūpadhātu*). На двух первых уровнях йогического сосредоточения мира форм реализуются только оценочные отношения удовлетворенности и нейтральности, неудовлетворенность принципиально исключена. В этом состоянии применительно к чувственной сфере как объекту могут актуализироваться шесть оценочных отношений удовлетворенности и шесть оценочных отношений равновесия, нейтральности, или безразличия. Чувственная сфера трактуется как ментальный объект (*ālambana*).

Карика 34. Два первых уровня йогического сосредоточения мира форм могут характеризоваться и оценочными отношениями, связанными собственно с *rūpadhātu* как объектом. В этом случае следует говорить только о восьми оценочных отношениях, поскольку исключаются положительные и нейтральные оценки запаха и вкуса (т. е. четыре оценочных отношения).

Сфера не-форм на двух первых уровнях йогического сосредоточения выступает объектом двух оценочных отношений — положительной и нейтральной дхармической оценки.

На двух последних уровнях йогического сосредоточения мира форм, т. е. в третьей и четвертой дхьянах, возможны только шесть оценочных отношений нейтральности, объектом которых выступает сфера чувственности (*kāmadhātu*).

Если же в качестве объекта оценки в этих измененных состояниях сознания выступает мир форм («собственная сфера»), то в этом случае мож-

но говорить лишь о четырех нейтральных оценочных отношениях, поскольку исключены запах и вкус, отсутствующие в данной сфере психокосма.

Мир не-форм как объект оценочных отношений в третьей и четвертой дхьянах соответствует только одному оценочному отношению — нейтральной дхармической оценке.

Таким образом, для двух последних уровней сосредоточения мира форм характерны только нейтральные оценочные отношения: неудовлетворенность и удовлетворенность в принципе исключены. Здесь объектом шести оценочных отношений выступают цвета-формы, звуки, осязаемое и дхармы чувственного мира; цвета-формы, звуки, осязаемое и дхармы мира форм; дхармы сферы не-форм.

Карика 35. Затем анализируются оценочные отношения в более высоких измененных состояниях сознания, связанных со сферой не-форм. Это — йогическое сосредоточение, граничащее со сферой не-форм, т. е. граничащее со «Сферой бесконечности пространства и сосредоточения» последующих уровней. Пограничное сосредоточение порождает оценочные отношения, направленные на четвертую дхьяну (т. е. сосредоточение мира форм) как на объект и направленные на высшую сферу (*ānīpyadhātu*). Оценки, связанные с четвертой дхьяной в состоянии пограничного сосредоточения, могут быть только нейтральными. Их четыре: те, что имеют своим объектом цвета-формы, звуки, осязаемое и дхармы четвертой дхьяны. Однако, говорит Васубандху, некоторые учителя считают, что в пограничном состоянии йогического сосредоточения происходит объектная дифференциация, т. е. что сознание различает объекты, может быть направлено на них.

Согласно воззрениям других учителей, в этом измененном состоянии сознания пять групп четвертой дхьяны не дифференцированы как объект оценочного отношения, а следовательно, выступают в совокупности как единственный (нерасчлененно-целостный) объект оценочного отношения. Эти же учителя утверждают, по словам Васубандху, что в пограничном йогическом сосредоточении существует также только одно оценочное отношение, объектом которого выступает сфера не-форм.

Йогические сосредоточения мира не-форм порождают лишь одно оценочное отношение, объектом которого выступает только *ānīpyadhātu*. Нужно подчеркнуть, что сфера не-форм трактуется абхидхармистами в аспекте измененных состояний сознания как противоположность пограничной и определяется как фундаментальная: сознание, пребывая в этой сфере, не может быть направлено на объекты других, более низких сфер. Васубандху отмечает, что для всех восемнадцати оценочных отношений характерен приток аффектов и нет ни одного оценочного отношения, которое было бы чистым. Затем он приводит две интерпретации данного положения, разработанные абхидхармистскими мыслителями. Согласно первой, живое существо, рож-

денное в чувственном мире и соответственно не обладающее благим сознанием мира форм, при вхождении в состояние невозвращения приобретает все восемнадцать видов оценочных отношений, связанных с чувственной сферой (*kāmadhātu*), и восемь оценочных отношений первой и второй дхьяны мира форм. Однако такое живое существо не может порождать оценочные отношения удовлетворенности и равновесия, имеющие своим объектом те запахи и вкусы, которые возникают в состоянии йогического сосредоточения, поскольку здесь приток аффектов исключен, а любое существо более низкой сферы существования обладает по отношению к более высоким сферам психокосма только аффективно-загрязненными дхармами. Кроме того, живое существо, рожденное в чувственном мире, способно порождать четыре оценочных отношения, соответствующих третьей и четвертой дхьянам, а также оценочное отношение сферы не-форм. Для всех этих оценок характерна аффективная нестабильность.

Живое существо, обладающее благим сознанием мира форм благодаря вхождению в состояние невозвращения, но не освободившееся от влечения, присущего чувственной сфере, наделено всеми оценочными отношениями чувственного мира, десятью — первой и второй дхьяны и шестью оценочными отношениями равновесия, присущими состоянию невозвращения. Вторая, третья и четвертая дхьяны рассматриваются в качестве полной аналогии с изложенным выше. Живые существа, рожденные в сферах йогического сосредоточения, наделены единственным оценочным отношением применительно к *kāmadhātu* — дхармической установкой нейтральности по отношению к способности магического творения как результата *abhiññā* («сверхзнания»).

Однако есть и другая, говорит автор «Энциклопедии Абхидхармы», интерпретация термина «оценочные отношения». Согласно этой второй интерпретации, отношения (или ментальное рассмотрение, поскольку речь в оригинале идет о *tanopavicāra*) становятся «оценочными» благодаря аффектам, посредством которых сознание приспособливается к объектам, вырабатывает определенную установку применительно к ним, т. е. тот, кто отбросил влечение к чувственным объектам, не может рассматриваться в качестве субъекта оценочных отношений.

Еще сам Учитель, т. е. Бхагаван, по мнению Васубандху, разработал тридцать шесть положений, в соответствии с которыми все оценочные отношения удовлетворения-неудовлетворения и безразличия дифференцируются не сами по себе, но только в зависимости от того, выступает ли их основой желание или отрешенность от влечений. На этом завершается рассмотрение ощущений, т. е. чувствительности, как седьмого члена пратитья-самутпады.

Прежде чем приступить к реконструкции материала 36-й карики, подведем некоторый промежуточный итог. В кариках 28 — 35 подвергают-

ся дополнительному анализу такие компоненты формулы причинно-зависимого возникновения, как неведение, имя, контакт и чувствительность, чтобы выяснить функции этих компонентов. Каковы в кратком виде результаты данного анализа?

Неведение рассматривается как реальная сущность (отдельная дхарма), а не номинальная единица языка описания. Это — аффект, обладающий свойством «загрязнять» мудрость, т. е. дхарма, которая функционирует в индивидуальном потоке психосоматических состояний в качестве противоположности знанию. Неведение как аффект возникает в момент актуализации когниции «Я есмь»; этот аффект не сводим ни к какому иному, он — причина всех видов жажды, ложных взглядов, всех видов тидеславия, всякой привязанности к идее «Я» или «мое», самомнения и предрасположенности к неблагому.

«Имя», будучи термином, обозначает нематериальные группы (чувствительность, понятия, формирующие факторы в собственном смысле, т. е. самсары, и сознание); таким образом, «именем» обозначается все то, что участвует в формировании направленности сознания на свой объект, обладающий определенным общепринятым наименованием. Другая абхидхармистская точка зрения: нематериальные группы обозначаются термином «имя», когда при распаде тела в этом существовании они направляются, или направляют сознание, к новому рождению, к новой форме существования.

Контакт, согласно воззрениям вайбхашиков, — реальная сущность (отдельная дхарма), причина возникновения которой — «столкновение» органа чувств, объекта и соответствующего вида различающего сознания (*viññāṇa*). Это явление сознания (*caitasika*), а явление сознания и сознание как таковое взаимно опираются друг на друга, как это следует из второго раздела «Энциклопедии Абхидхармы». Иначе говоря, все содержания сознания могут быть рассмотрены не иначе как контакт: контакты знания (без притока аффектов), контакты неведения (с притоком аффектов), контакты ни-знания-ни-неведения, кармический плод которых — благое-загрязненное и непроявленное-неопределенное. Другая точка зрения, характерная для саутрантиков: контакт — это сам факт столкновения органа чувств, объекта и соответствующего вида различающего сознания.

Чувствительность, или ощущения, суть переживания приятного, неприятного и нейтрального, возникающие в связи с пятью модальностями органов чувств и манасом как органом разума (т. е. шесть видов ощущений приятного, неприятного и нейтрального). Чувствительность рассматривается в неизменных и измененных состояниях сознания, т. е. в состояниях йогического сосредоточения, соответствующих миру форм (первая и вторая дхьяны, третья и четвертая дхьяны), границе мира форм и мира не-форм, и, наконец, миру не-форм. Ощущения, связанные с органами чувств, имену-

ются чувственными, или телесными. Ощущения, связанные с манасом, — ментальные ощущения. Ментальное ощущение — это так называемое оценочное отношение (удовлетворение, неудовлетворение, безразличие), т. е. определенная ценностная установка, посредством которой сознание приспосабливается к объектам. Вайбхашики считали, что в акте формирования оценочного отношения сознание «примысливает» к чувственным объектам такие предикаты, как удовлетворение, неудовлетворение и безразличие. Самутрантики же полагали, что дхармы «удовлетворения», «неудовлетворения» и «безразличия» побуждают орган разума вновь и вновь обращаться к объектам, работать с ними. Число оценочных отношений различно в неизменных и измененных состояниях сознания и обусловлено базовыми характеристиками сфер психокосма.

Таким образом, можно говорить о космологической типологии оценочных отношений как установок сознания. Однако существует и иная трактовка. Оценочные отношения есть функция деятельности сознания тех живых существ, которые не преодолели влечения к чувственным объектам. Если удовлетворение, неудовлетворение или безразличие выступают в роли аффективных факторов, благодаря которым сознание привязывается к объектам, то следует говорить о наличии оценочных отношений. Если же живое существо уже преодолело влечение к чувственным объектам, то все состояния (включая эмоционально нестабильные), в которых доминирует удовлетворение, неудовлетворение или безразличие, не могут быть определены термином «оценочные отношения». Данная трактовка принадлежит именно Васубандху, она подводит нас к мысли, что автор «Энциклопедии Абхидхармы» рассматривал в качестве оценочных отношений только те аффективно окрашенные диспозиции (предрасположенности) сознания, которые «привязывают» это сознание к чувственным объектам и способны порождать иллюзию, что эти объекты обладают свойством вызывать влечение.

Карика 36. Здесь Васубандху отмечает, что другие компоненты пратитья-самутпады, кроме вышеперечисленных, либо были подробно рассмотрены ранее, либо будут проанализированы дополнительно в дальнейшем. Так, сознание рассматривалось в первом разделе «Энциклопедии Абхидхармы» и здесь может быть обобщенно определено как центральный фактор («действенность») психики и источник разумного познания; там же представлена и концепция шести источников сознания. Факторы мотивации (формирующие факторы) и существование излагаются в четвертом разделе «Энциклопедии Абхидхармы», а влечение и привязанность — в пятом, посвященном анализу скрытых аффектов.

Причинно-зависимое возникновение в своей совокупности есть аффективность психики, действие и основа того и другого. Это положение, уже проанализированное в общем виде в *карике 26*, дополнительно разъясня-

ется здесь путем обращения к аналогиям — прозрачным в познавательном отношении гомогенным примерам.

Аффективность психики подобна семени, нагу, корню, дереву, шелухе. Из семени возникает с необходимостью побег-стебель — из аффективности психики рождаются опять же аффективность, действие и основы их обоих.

Пруд, где обитают наги (т. е. змеи — хтонические существа, которые в культурных представлениях индоарийской общности на уровне глубинной семантики всегда связаны с водой — их присутствие обеспечивало непересыхание водоема), не пересыхает, — океан бытия (т. е. сансара), где обитает тот нага, который есть аффективность психики, не истощается.

Дерево, не срубленное под корень, не перестает расти (т. е. снова и снова пускает побеги) — формы существования, чей корень — аффективность психики, повторяются снова и снова.

В разные сезоны дерево дает цветы и плоды, будучи неодновременной причиной и того, и другого, — аффективность психики есть одновременная причина и аффективности (аффекты обладают свойством порождать аффекты, см. *карику 26*), и действия, и основы того и другого.

Зерно здоровое, но лишенное шелухи, не прорастает, — действие вызывает для нового существования благодаря аффективности как своей оболочке.

Отметим, что метафоры «семя», «нага», «корень», «дерево» и «шелуха» — это метафоры канонические, использованные Учителем для разъяснения аффективности психики, действия и их основы; Васубандху же в соответствии с логико-дискурсивным стилем шастр разворачивает эти метафоры в гомогенные примеры как элемент умозаключения. В следующей карике он продолжает разъяснять значения терминов «действие» и «основа» посредством канонических доктринальных метафор.

Карика 37. Действие в доктринальных текстах уподобляется зерну, наделенному шелухой, растению и цветку риса.

Действие подобно зерну, имеющему шелуху, т. е. способно «приобрести кондицию», позволяющую говорить о наличии кармического следствия, так же как зерно, имеющее шелуху, приобретает кондицию, достаточную для прорастания, лишенное же шелухи не прорастает. Оно подобно однолетнему растению, которое погибает после того, как принесет плоды. Если растение погибло однажды, оно не гибнет снова и снова, так и действие, один раз прекратившееся, не прекращается многократно. Подобно тому как цветок риса есть непосредственная («ближайшая») причина плода, так и действие есть непосредственная причина созревания кармического следствия.

Основа в доктринальных текстах уподобляется пище и питью и определяется посредством этого уподобления. Пища и питье, говорит Васубан-

дху, пригодны только для употребления, для питания и, будучи употреблены по назначению, не способны к самовозобновлению. Так и основа не продуцирует саму себя, ибо она «есть не что иное, как результат». Основа — следствие, которое само по себе не может порождать созревание следствия в новом существовании. Необходимо иметь в виду, что к основе относятся также семь компонентов пратитья-самутпады: сознание, имя и форма, шесть источников сознания, контакт, чувствительность, рождение, старение и смерть. Эти компоненты обладают свойством быть опорой аффектов и действия. Пище и питью уподобляется именно данное свойство («быть опорой», а не чем-либо иным). Эти семь компонентов двенадцатичленной формулы есть кармический плод, результат, а остальные пять — причина, поскольку их внутренняя природа — аффекты и действие.

Из изложенного становится ясно, что если бы «основа» могла порождать следствие, то освобождение как цель буддийской религиозной жизни и практики йогического сосредоточения было бы в принципе невозможно. Подобная гипотеза (основа порождает следствие в новом рождении) противоречит третьей и четвертой Благородным истинам (Истине прекращения ввиду исчерпания причины сансары и Истине пути), поскольку причина сансары в таком случае была бы неисчерпаемой и, соответственно, нельзя было бы предложить систему практик, ведущую к исчерпанию причины.

Поток рождений (*janmasaṃlāna*), или поток существования групп, в причинно-обусловленном процессе есть не атман, а только последовательность четырех видов существования: промежуточного (т. е. существование нематериальных групп между двумя жизнями — прошлым и новым рождением), существования-рождения (т. е. актуализация созревшего следствия, обусловленного прежними действиями), изначального существования и существования-смерти. Указанные четыре вида существования и рассматриваются в карике, завершающей анализ закона причинно-зависимого возникновения.

Карика 38. Эти четыре вида существования присущи чувственному миру и миру форм. Существование-рождение всегда загрязнено, т. е. оно никогда не бывает ни благим, ни кармически нейтральным. Оно загрязнено аффектами именно той сферы психокосма, где и происходит рождение. Загрязнение вызвано актуализированными в связи с неведением аффектами — теми, что сопровождают неведение, подобно придворным, сопровождающим царя. Что же касается аффектов в их взрывной форме (зависть, эгоизм, гнев и проч.), то они имеют самостоятельное значение.

Три других вида существования могут быть благими, неблагими и кармически неопределенными, т. е. каждое из них может быть трех видов.

В мире не-форм промежуточное существование исключено на основе канонического свидетельства. Отсутствие подобного ограничения относи-

тельно чувственного мира и мира форм подтверждает, согласно Васубандху, концепцию промежуточного существования, которая разделялась, отметим, далеко не всеми школами и направлениями в буддизме.

Завершив разъяснение пратитья-самутпады, автор «Энциклопедии Абхидхармы» обращается к важнейшей проблеме космологического характера: благодаря чему сохраняется мир живых существ, что поддерживает жизнь?

По учению Бхагавана, таким фактором выступает пища: «Единственный закон [бытия] состоит в том, что все живое существует благодаря пище».

Пища имеет четыре разновидности: материальная пища, которая, в свою очередь, бывает грубой, т. е. требующей переваривания, и тонкой — не требующей переваривания, всасывающейся полностью; контакт; надежда и, наконец, сознание.

Тонкая материальная пища — это, во-первых, запахи, которыми питаются гандхарвы. Во-вторых, это пища богов и людей первой космической кальпы. Как будет видно из дальнейшего изложения, эти первые существа «питались радостью», у них соответственно отсутствовал желудочно-кишечный тракт, а тела их светились и были способны передвигаться по воздуху. Тонкой пищей питаются также существа, рожденные из испарений, и эмбрионы, согласно биологическим представлениям, распространенным во времена Васубандху и его предшественников.

Грубая пища — это все то, что едят по кусочкам, пьют глотками и то, что требует процесса переваривания и наличия соответствующих систем в организмах живых существ.

Карика 39. В чувственном мире, говорит Васубандху, потребляется физическая пища, поскольку в мире форм и в мире не-форм рождаются существа, свободные от влечения к ней. Пища включает три источника сознания — обонятельный, вкусовой и осязательный, ибо обонятельная, вкусовая и осязательная индрии участвуют в акте потребления пищи.

Органы чувств и соответствующие им психические способности в аспекте причинности есть результат накопления (*аирасауика*) и одновременно кармическое следствие. «Накопление» — это употребление чистой физической пищи и уход за телом, включающий омовение и умощение благовониями, что также может рассматриваться как вид питания тонкой пищей, которая, «подобно растительному маслу, пролитому на песок, полностью проникает в организм и не выводится наружу».

Пища — все то, что стимулирует организм и способствует развитию («накоплению») органов чувств и великих элементов. Зрительный источник сознания, хотя и вызывает в процессе своего функционирования удовольствие (и соответственно удовлетворение), не стимулирует ни орган зрения, ни великие элементы. В процессе зрительного восприятия, если так позво-

лено выразиться, осуществляется потребление другого вида пищи — контакта, который выступает причиной приятного и прочих ощущений. Зрительный источник сознания, говорит Васубандху, не стимулирует ни архатов, ни анагаминов.

Следовательно, материальная пища — широкое понятие, включающее не только собственно питающую субстанцию, но и соответствующие источники сознания.

Карика 40. Здесь рассматриваются такие разновидности пищи, как контакт, надежда и сознание.

Сопряженные с притоком аффектов, они выступают в функции пищи, т. е. поддерживают жизнь живых существ. Вне притока аффектов, согласно воззрениям вайбхашиков, ни контакт, ни надежда как результат ментального акта, ни сознание не направлены на поддержание сансарного существования.

Пища, говорит Васубандху, ссылаясь на канонические тексты, благоприятствует жизнедеятельности тех, кто стремится к новому рождению.

Но что в этом случае понимается под «существом, стремящимся к новому рождению»? Здесь, указывает Васубандху, имеется в виду промежуточное существование или существо, которое Бхагаван обозначает разными названиями — «сотворенное сознанием», «стремящееся к новому рождению», «гандхарва», «неотвратимо рождающееся».

Далее разъясняется смысл каждого из этих канонических обозначений, отражающего один из аспектов промежуточного существования.

«Сотворенное сознанием» — то, что рождается, не имея, помимо сознания, иной (внешней) причины.

«Стремящееся к новому рождению» указывает на внутреннюю природу промежуточного существа как желание нового рождения.

«Гандхарва» — питающийся запахом как тонкой физической пищей.

«Неотвратимо рождающееся» (или «обретающее существование») указывает на специфический вид самореализации промежуточного существа, т. е. на рождение в собственном смысле, существование-рождение.

Следуя за каноническим изложением предмета, Васубандху разъясняет слова Бхагавана: «Есть существа, уничтожившие оковы стремления к рождению, но не оковы существования-рождения». Он выделяет четыре случая: анагамин (*apāgamin*, «невозвращающийся»), отринувший привязанность к чувственному миру и миру форм; тот, кто достигает нирваны в промежуточном существовании; архат и все остальные. Отметим, что эти случаи соответствуют логической процедуре анализа высказываний *чатушкотика*.

Первая альтернатива: анагамин уничтожил стремление к рождению, поскольку он пребывает в мире не-форм, где нет промежуточного существования, обладающего свойством стремиться к рождению, но анагамин может

родиться в мире не-форм, т. е. он не уничтожил оковы существования-рождения. Эта альтернатива выделяет, таким образом, область предметного значения канонического высказывания.

Вторая альтернатива: тот, кто достиг нирваны в промежуточном существовании, стремится только к обретению рождения, т. е. формы существования, но свободен от оков существования-рождения. Данный тип пребывает в отрицательной области предметного значения канонического высказывания.

Третья альтернатива: архат, т. е. тот, кто уничтожил и оковы стремления к рождению, и оковы существования-рождения. Данный тип частично перекрывает область предметного значения канонического высказывания.

Четвертая альтернатива: все остальные, пребывающие как в оковах стремления к рождению, так и в оковах существования-рождения. К такому типу проципированное Васубандху каноническое высказывание вообще не приложимо.

Все виды пищи, говорит Васубандху, несут двойную нагрузку, или обладают двойной функцией: поддерживают жизнедеятельность и благоприятствуют тем живым существам, которые стремятся к новому рождению (кто привязан к четырем разновидностям пищи, тому она, пища, поможет обрести новое существование в соответствии с законами сансары).

Надежда и связанные с нею контакт как явление сознания и собственно сознание поддерживают жизнь живых существ. В подтверждение этого положения рассказываются истории о роли надежды на помощь со стороны иллюзорного объекта, поддерживавшей жизнь детей во время голода и людей, потерпевших кораблекрушение; утрата надежды в обоих случаях привела к смерти. Кроме этих однозначных в своей трактовке сюжетов, излагается также воззрение вайбхашиков относительно поддержания жизни яиц, отложенных морскими животными, по-видимому, черепахами. Если самка, отложив яйца в прибрежном песке, ушла в море и забыла о них, т. е. утратила надежду на потомство, то яйца протухают, теряют жизнеспособность, а если помнит, то жизнеспособность яиц сохраняется. Саутрантики, говорит Васубандху, трактуют этот случай иначе: здесь необходима взаимная «память» самки и яиц об имевшемся контакте, а не надежда на потомство только со стороны самки; иными словами, в данном случае пищей, поддерживающей жизнеспособность яиц, выступает контакт.

Карика 41. Но почему в сутрах говорится только о четырех видах пищи — разве не все дхармы с притоком аффектов поддерживают жизнь живых существ? Да, отмечает Васубандху, все, но в сутрах выделен в качестве пищи главный фактор, «работающий» на поддержание существования.

Итак, два вида пищи соответственно способствуют развитию опоры (или субстрата), т. е. тела, наделенного органами чувств, и опирающегося, т. е.

сознания и психических состояний. Первый вид — физическая пища, второй — контакт.

Два других вида пищи — надежда и сознание — способствуют новому существованию и его реализации, они выполняют главную функцию в проецировании бытия существа, еще не рожденного, поскольку существование возникает «из семени сознания, насыщенного действием». Именно в силу всего сказанного надежда и сознание уподобляются матери, а физическая пища и контакт — кормилице.

Далее рассматривается вопрос, все ли, что существует по кусочкам, — пища, в соответствии с логической процедурой четырех альтернатив.

Первая альтернатива: по виду существования и способу потребления пища есть то, что может быть формально отнесено к физической пище, но не есть таковая реально, или приносит контрпродуктивный результат — разрушает великие элементы и ослабляет органы чувств. Здесь дан отрицательный ответ, специфицирующий содержание проблемы: «быть пищей» значит выполнять функцию поддержания жизни.

Вторая альтернатива: дискретная форма существования характерна и для тех видов пищи, которые не есть пища физическая (контакт, надежда, сознание). Это чисто отрицательный ответ, исключающий расширительно-концептуальное понимание «пищи».

Третья альтернатива: физическая пища есть то, что выполняет целевую функцию пищи в узком смысле. Это положительный ответ, указывающий на содержательную целефункциональную спецификацию определения («существует по кусочкам» и выполняет функцию физической пищи).

Четвертая альтернатива: нулевой ответ, который указывает на все то, что не относится ни к физической, ни к ментальной пище.

В данном случае, отметим, четыре альтернативы представляют собой определенный вид логико-диагностической процедуры, направленной на выявление содержательного существа проблемы.

Эта процедура, говорит Васубандху, приложима и к анализу других видов пищи — контакта, надежды и сознания.

Контакт, надежда и сознание, относящиеся к тому же самому уровню (*bhūmi*) существования, на котором пребывает конкретное живое существо, подвержены притоку аффектов и всегда являются пищей. Если же контакт и другие категории пищи относятся к иным уровням существования или же если они не подвержены притоку аффектов, то они не являются пищей, хотя от них и происходит усиление органов чувств и развитие великих элементов.

Особенность позиции вайбхашиков в рамках изложенного выше состоит в том, что они признавали за физической пищей две функции: удовлетворять вкус, т. е. приносить ощущение приятного, и питать благодаря процессу переваривания. На этом основании вайбхашики выделяли в качестве разновидности вредную, но приятную в момент приема пищу.

Все виды пищи используются во всех формах существования и типах рождения, но следует говорить о космологических спецификациях. Так, материальная пища в различных буддийских адах — это и куски раскаленного железа, и расплавленная медь. Способствуя утолению голода и жажды, она ослабляет органы чувств и разрушает великие элементы. Но в то же время в каждом из адв есть и пища, пригодная не для нараков, а для людей.

Васубандху далее касается вопроса о кармической религиозной плодотворности акта принесения пищи в дар. Предмет обсуждения — высказывание Бхагавана: «Если некто накормит сотню внешних [то есть небуддийских] риши, отринувших влечение к объектам чувственного мира, и если некто [накормит] одного притхагджану, пришедшего в Джамбушанду, то из двух даров последний более всего плодотворен». Васубандху разъясняет, что выражение «*притхагджана* (обычный человек), пришедший в Джамбушанду» применяется для обозначения Бодхисаттвы, сидящего под сенью деревьев Джамбудвипы. Именно он и есть тот обычный человек, о котором говорится: благодаря отказу от желаний он многократно превосходит и ортодоксальных брахманов-подвижников и неортодоксальных (джайнов и адживиков). На этом анализ пищи как способа сохранения и поддержания мира живых существ заканчивается.

Карика 42. В данной карике Васубандху поясняет вопрос о том, в каком из актуальных состояний сознания наступает смерть и новое рождение.

Первоначально автор «Энциклопедии Абхидхармы» рассматривает шесть дхарм, характеризующих только ментальное сознание (а не чувственное различающее сознание). Это отсечение корней благого, соединение с корнями благого, отрешение от сферы и уровня существования, прекращение, смерть и новое рождение.

Корни благого (*kuśalamūla*) — все то, благодаря чему делается возможной реализация благой установки сознания относительно нравственного образа жизни и воздержания от безнравственных поступков и ментальных импульсов. Благой установка включает десять дхарм — веру, энергию и проч. Корни благого — не-влечение (*alobha*), не-враждебность (*advēṣa*), не-упорство-в-аффективных-заблуждениях, т. е. не-помраченность (*amoha*).

Отсечение корней благого всегда связано с дискурсивным элементом, поскольку вызывается ложными взглядами, возведенными в предельную степень интенсивности (*adhimātra*). Соединение с корнями благого обусловлено либо формированием истинных воззрений, целостного, а не частичного видения, либо фактом сомнения, имеющего методологический характер (такое сомнение способствует расшатыванию ложных взглядов, ведет к их устранению). Именно поэтому соединение с корнями благого — это функция ментального сознания.

Отрешение от сферы (*dhātu*) и уровня существования (например, от первой дхьяны мира форм) — это определенная йогическая психотехническая процедура, называемая «*dhātubhūmivairāgya*», предполагающая интенсивное углубление сосредоточения сознания. Таким образом, отрешение от сферы и уровня существования есть свойство только ментального сознания.

Прекращение состояний отрешенности (*vairāgyahāni*) возникает при поверхностной концентрации сознания и также связано с дискурсивным элементом, в силу этого понятно, что прекращение — свойство ментального сознания.

Смерть, если обратиться к толкованию Яшомитры, — такое состояние сознания, при котором утрачивается самоощущенность потока психосоматической жизни, а деятельность органов чувств сходит на нет, психические способности прекращают актуальное функционирование (см.: [SAKV, с. 321]).

Новое рождение (*upapatti*) тоже обусловлено ментальным сознанием, поскольку оно, т. е. акт зачатия, вхождение в материнское лоно, имеет место при замутненном сознании, как это разъяснялось ранее, в *карике 15*.

Вхождение в промежуточное состояние следует рассматривать по аналогии с рождением.

И смерть, и новое рождение происходят в состоянии, именуемом ни-приятное-ни-неприятное, оно проявлено очень слабо. Ни то, ни другое не может характеризоваться отчетливостью сознания.

Карика 43. Ни смерть, ни рождение не происходит в состоянии йогического сосредоточения сознания или в состоянии бессознательного сосредоточения.

В состоянии йогического сосредоточения сознания прослеживается абсолютное его отличие от неизменных состояний сознания чувственного мира, поскольку йогическое созерцание соотносено с миром форм. Поэтому в таком измененном состоянии сознания невозможно в принципе ни осознание состояния умирания, ни осознание состояния рождения.

Кроме того, для достижения состояния йогического сосредоточения сознания требуется ментальное усилие, которое несовместимо ни с состоянием умирания, ни с состоянием рождения.

Состояние йогического сосредоточения сознания стабильно, обладает отчетливо выраженной тенденцией к самовоспроизведению в каждый следующий момент времени, а не к самопрекращению.

В состоянии бессознательного сосредоточения (рассмотренного во втором разделе «Энциклопедии Абхидхармы») индивид не может быть уничтожен посредством оружия или огня, так как в момент разрушения тела сознание с необходимостью актуализируется, и только после того наступает смерть. Это бессознательное сосредоточение несовместимо и с рождением,

ибо в данном состоянии отсутствует аффект как обязательное условие рождения и отсутствует причина прекращения потока сознания.

Архат достигает нирваны при двух неопределенных состояниях сознания: при осознании положения своего тела в пространстве и при сознании как следствии (если в чувственном мире безразличие, равновесность выступает следствием какой-либо причины).

Эти состояния сознания характеризуются минимальной степенью интенсивности и тем самым благоприятствуют прекращению потока сознания.

В какой части тела умирающего происходит разрушение сознания? Васубандху отвечает: при мгновенной смерти осознание как психическая способность прекращает свое функционирование одновременно с манасом. При постепенном умирании сознание прекращает функционировать последовательно в области ног, пупка и сердца.

Карика 44. Процесс постепенной утраты контроля сознания над областями тела (ноги, пупок, сердце) характерен для трех категорий живых существ: для тех, чье новое рождение связано с неблагими, дурными формами существования (обитатели ада, голодные духи, животные); для тех, чье новое рождение связано с человеческой формой существования; для тех, кому предстоит рождение в божественной форме, и для нерождающихся (т. е. для архатов).

Сознание непространственно, но, поскольку оно сопряжено с утратой тактильной способности, его последовательное исчезновение в ногах, пупке и сердце воспринимается умирающим как утрата контроля сознания над соответствующими областями тела. При этом, говорит Васубандху, появляются мучительные ощущения в жизненно важных органах, поражение которых, собственно, и приводит к смерти.

С точки зрения теории великих элементов, поражение жизненно важных органов наступает из-за того, что один из трех элементов — вода, огонь или ветер — приходит в крайне активное состояние. Это ведет к расстройству трех гуморов (*doṣa*): ветра, желчи или слизи.

У богов-небожителей в процессе умирания жизненно важные органы не разрушаются, но в канун смерти появляются пять предзнаменований: одежды и украшения начинают издавать неприятный звук; сияние тела ослабевает; капли воды после омовения не впитываются в кожу, а остаются на поверхности тела; утрачивается живость разума, он как бы застревает на одном и том же объекте; начинают дергаться веки — глаза произвольно то закрываются, то открываются; взгляд мутнеет. Вскоре за предзнаменованиями следуют и пять знаков смерти: одежды загрязняются; цветочные гирлянды увядают; из подмышечных впадин струится пот; от тела исходит неприятный запах; бог не испытывает более наслаждения, пребывая на своем сиденье.

Этот мир живых существ, говорит автор «Энциклопедии Абхидхармы», мир, который именно таким образом возникает, развивается и умирает, был разделен Бхагаваном на три кучи (*rāṣi*), или, выражаясь более терминологично, а не в духе доктринальных метафор, на три группы: живые существа, утвердившиеся в истине; живые существа, утвердившиеся в ложности; живые существа, не утвердившиеся ни в том, ни в другом.

Истинность в собственном смысле — нирвана. Сутра, дающая наводящий смысл, гласит: истинность — это состояние, «когда происходит полное устранение влечения, полное устранение враждебности, полное устранение заблуждения, полное устранение всех аффектов».

Утвердившиеся в истине — это Благородные буддийские личности; для них открыт чистый Путь (Истина Пути и три вида причинно-необусловленных дхарм, не подверженных притоку аффектов), они достигли абсолютного разъединения с неблагоприятными дхармами и именно потому устранили все аффекты.

Те живые существа, в чьем потоке уже присутствуют дхармы, ведущие к освобождению (*moṅṣasapāṇā*), хотя и обладают установкой на обретение нирваны, могут и не быть утвердившимися в истине. Эти дхармы необходимы, чтобы приступить к слушанию Учения и углубленному размышлению над услышанным, но они не предшествуют сосредоточению, ведущему к изменению состояний сознания. Кроме того, такие живые существа могут быть и утвердившимися в ложном, поскольку, несмотря на обладание дхармами, ведущими к освобождению, способны совершать недопустимые деяния, приводящие к немедленному кармическому следствию.

Ложное охватывает собой все то, что обуславливает рождение среди обитателей ада, голодных духов и животных. Соответственно, утвердившиеся в ложном — те, кто совершает деяния, с неизбежностью имеющие своим следствием адскую форму существования.

Неутвердившиеся — все те, кто не относится к двум группам утвердившихся. Их непринадлежность к какой-либо одной из этих двух групп зависит от условий. На этом завершается анализ мира живых существ и начинается рассмотрение мира-вместилища.

Карика 45. Васубандху переходит к изложению буддийской концепции материальной структуры Вселенной. Эта карика принципиально важна для понимания философской позиции абхидхармистов в вопросах космологии. И вайбхашики, и саутрантики бескомпромиссно отрицали креационистские воззрения последователей брахманистского направления индийской религиозно-философской мысли: Вселенная не результат божественного зодчества, нет и Творца Вселенной — Ишвары. Результаты опровержения брахманистского учения о Творце Вселенной обрели свое стройное выражение в концепции ниришвавада (учение, отрицающее Ишвару). Изложение этого

учения представлено Васубандху во втором разделе «Энциклопедии Абхидхармы» (карика 64 и автокомментарий к ней).

Вселенная, согласно абхидхармистским представлениям, — результат совокупных действий (кармы) живых существ в их прошлых рождениях. Эти действия, как мы увидим в четвертом разделе «Энциклопедии Абхидхармы», посвященном анализу кармы, делятся на физические, вербальные и ментальные (произведенные сознанием). Сознание, будучи центральным фактором в индивидуальном потоке психосоматической жизни, порождает ментальный импульс (*cetanā*), благодаря которому только и становится возможным осуществление физических и словесных действий, доведение их до полной завершенности, неизбежно приводящей к созреванию кармического следствия. Таким образом, именно деятельность сознания в конечном счете ответственна за процесс развертывания закона кармы.

Вселенная, говорит Васубандху, состоит из «тройной тысячи великой тысячи миров», т. е. чувственный мир, мир форм и мир не-форм образуют в совокупности единичную целостность — космический мир, и таких параллельных миров великое множество во Вселенной (проблема параллельности, множественности космических миров, напомним, обсуждалась Васубандху в автокомментарии к карике 3 этого раздела).

В основе Вселенной располагается «круг ветра». По-видимому, речь идет о стереометрической форме цилиндра, поскольку упоминается весьма значительная высота (один миллион шестьсот тысяч йоджан) этого «круга» и невыразимая — ввиду своей величины — в известных числах окружность. Этот «круг ветра» и возник благодаря совокупной карме живых существ, он настолько тверд, что «даже великий богатырь (*mahāpāṇa*) не может рассечь его *ваджрой*» (*vajra* — сакральное оружие, обладающее способностью к абсолютному сокрушению). Метафора подчеркивает доктринальную значимость идеологемы «карма» — созревание кармического следствия есть объективный закон, а сансара, будучи именно таковым следствием, не может быть побеждена внешним произвольным действием. «Круг ветра» — материальная основа космических миров, где развертывается тотальный принцип «все есть страдание». В неизбежности своего кармического возникновения «круг ветра» — материализованное страдание, против которого беспильно всепобеждающее оружие великого богатыря, ибо и сам богатырь, и его алмазной твердости оружие — лишь часть сансары.

«Круг ветра» покоится в *акаше*, не имеющей опоры, поскольку акаша — пространство психического опыта. Яшомитра в своем комментарии приводит фрагмент канонической сутры, в которой Бхагаван разъясняет любознательному брахману строение Вселенной. В этом фрагменте на вопрос брахмана, на чем покоится акаша, Учитель отвечает: «Слишком далеко ты заходишь, великий брахман, слишком далеко... Акаша, брахман, не покоится, она не имеет опоры». И действительно, «акаша не покоится», ибо матери-

альное не встречает в ней препятствия, как говорит Васубандху в *карике* 5 первого раздела «Энциклопедии Абхидхармы».

Резюмируя изложенное, отметим, что Вселенная как материальный мир-вместилище возникает благодаря деятельности живых существ, и сознание в этой деятельности играет главную роль. Но никто из живых существ не ставит своей целью породить Вселенную, она представляет собой совокупный непланируемый, но закономерный результат прошлой жизнедеятельности. Субъективная деятельность каждого живого существа и всех вместе в аспекте космогонии слепа, но закон причинно-следственной зависимости объективен и всегда приводит к одному и тому же результату — рождению Вселенной.

В буддийской картине мира не только отсутствует такая метафизическая инстанция, как Творец Вселенной, но и вообще какая-либо телеология — у Вселенной нет высшей цели, ради которой она бы возникала, Вселенная — как бы побочный продукт слепого активизма живых существ. Исчерпается ли этот активизм, прекратится ли когда-нибудь процесс циклического возобновления Вселенной? Хотя и не рождаются во Вселенной живые существа, которые не имели бы прошлых жизней, но этих существ столь великое множество, что, несмотря на уход в нирвану и соответственно прекращение новых рождений лучших из них, победивших страдание, космогонический процесс неисчерпаем во времени, подвластен мышлению.

Карика 46. Выше «круга ветра» располагается «круг воды», также стереометрическая форма — цилиндр. Вода, подобно ветру, есть тоже результат кармической деятельности живых существ: «...благодаря энергии действий живых существ на этот круг ветра из скопления облаков проливаются потоки дождя...». Но почему вода не растекается? Здесь позиции абхидхармистов расходятся: одни полагают, что «круг воды» удерживается в силу действия кармической закономерности (подобно тому как пища, попадая в желудок, не проходит сразу же в кишечник, а удерживается в желудке благодаря процессу переваривания); другие считают, что ветер, как стены амбара, удерживающие зерно, окружает «круг воды» и не дает ей растекаться.

Вода пребывает в движении под действием ветра, порожденного совокупной кармой живых существ, и это движение способствует превращению поверхности «круга воды» в золото (этот процесс Васубандху уподобляет появлению пенки на кипящем молоке). Здесь приходит на память индуистский сюжет о пахтанье океана, дающий представление о космических мировых водах как источнике сокровищ. Но буддийский «океан» никто не взбивает космической мутовкой (в индуистском сюжете боги с помощью мифического змея Шешы вырвали из земли осевидную гору Мандару — местообиталище якшей, небесных музыкантов гандхарвов и проч. — и, об-

мотав вокруг этой горы змея Шешу, использовали Мандару как мутовку, чтобы добыть сокровища океана). «Круг воды» продуцирует золото под действием кармических ветров.

Карики 47 — 48. Здесь Васубандху говорит о диаметрах и окружностях «кругов» воды и золота. Мы, как уже отмечалось во вступительной статье, не исследовали отдельно проблему числовых кодов, присутствующих в космологических построениях, ибо эта проблема может быть разрешена только с применением структурно-семиотической методик, что представляет собой специальную задачу. Отметим еще раз, что структурно-семиотический подход к анализу числовых кодов буддийской космологии впервые применен А. Б. Островским (см. статью в наст. изд.) и позволяет получить значимые для понимания буддийской картины мира и научно валидные результаты.

Если попытаться зрительно представить себе «круги» ветра, воды и золота, опираясь на стереометрические представления, то окажется, что цилиндр ветра, будучи неизмерим по окружности, вмещает в себя воду и «закипающее» на ее поверхности золото. Ветер, порожденный совокупной кармой живых существ, — главный космогонический агент: без него облака не проливались бы дождем на твердый «круг ветра», а на поверхности образовавшегося в результате дождя «круга воды» не затвердевал бы «круг золота» — «золотая земля».

Начиная с *карики 48* и кончая *карикой 59*, Васубандху излагает общие представления о буддийской космографии, т. е. космогоническая тематика исчерпывается *кариками 45 — 46*.

На «круге золота», расположенном над водой, возвышаются пять гор — Меру, Югандхара, Ишадхара, Кхадирака и Сударшана.

Карика 49. На этом «круге» стоят восемь великих горных цепей, в центре которых находится гора Сумеру. Внешняя горная цепь — Ниминдхара — окружает остальные подобно стене. За ее пределами располагаются континенты, их — четыре. Граница этой малой Вселенной — внешняя, состоящая из железа горная цепь Чакравада. Именно до этих пределов и может простираться власть сакрального буддийского Правителя Вселенной — чакравартина.

Семь гор и горных цепей — Югандхара, Ишадхара, Кхадирака, Сударшана, Ашвакарна, Винитака и Ниминдхара.

Карика 50 — 51. Гора Меру (или Сумеру) «состоит из четырех драгоценностей»: ее четыре грани сложены соответственно из золота, серебра, лазурита (ляпис-лазури) и хрусталя. Отметим, что «золотая» Меру в индуистских мифологических представлениях соответствует центру Земли и Все-

ленной в целом, она — прибежище высших богов (Брахмы, Вишну, Шивы и др.), полубожественных существ и мудрецов-риши; ниспадающая с небес мифическая река Ганга (дочь властителя гор Химават) сначала падает на вершину Меру, а уж затем стекает на землю, даруя индуистам возможность очищающих и целительных омовений.

Буддийская интерпретация Меру иная: «драгоценности», которые составляют четыре стороны Меру, образовались из взаимодействия золота и дождевых потоков, несущих в себе материальные потенции преобразования вещества. Воды, проливающиеся на золото, содержат в себе те «семена», которые под воздействием различных ветров превращаются в драгоценности. Этот причинно-следственный процесс растянут во времени: вода — причина, драгоценности — следствие.

Васубандху приводит в этой связи краткую дискуссию, направленную против воззрений санкхьяиков, которые полагали, что причина и следствие принципиально тождественны (*satkāryavāda*), а следствие — это не более чем трансформация (*pariṇāma*) причины.

Четыре стороны Меру сияют, окрашивая небосвод сообразно цвету своего сияния. Так, над континентом Джамбу, располагающимся возле лазуритовой грани Меру, небо кажется голубым.

Все горы, кончая Чакравадой, погружены в воду и опираются своей подошвой на «золотую землю». Впадины между горами и горными цепями заполнены прохладными морями, ограниченными извне горной цепью Ниминдхара. Эти полноводные моря состоят из воды, обладающей восемью качествами, — она прохладная, сладкая, легкая, мягкая, прозрачная, благовонная, будучи выпита, она не вредит горлу и не отягощает желудок.

Первое из этих морей расположено между Сумеру и Югандхарой.

Карика 52. Это первое море — внутренний океан, но, как говорит Васубандху, есть и внешний. Другие моря по ширине уменьшаются в соответствии с определенной закономерностью: каждое следующее вдвое уже предыдущего. Между золотой горной цепью Ниминдхара и железной Чакравадой находится внешний Великий океан, воды которого не сладки, а солены.

Карика 53. Именно в этом соленом Великом внешнем океане и расположены четыре континента, ориентированные по сторонам горы Сумеру. Континент Джамбу, или Джамбудвипа, напоминает своей формой колесницу. Центр этого континента особо отличен — на земле из золота стоит алмазный трон (*vajrāsana*), восседая на котором, все бодхисаттвы пребывают в состоянии йогического сосредоточения, подобном алмазу (*vajropama samādhi*). Это измененное состояние сознания, устраняющее последние «оковы» (потенциальные аффекты). Достигнув тем самым Просветления,

бодхисаттвы осознают, что аффекты устранены и более никогда не возникнут. Измененное состояние сознания с твердостью алмаза противостоит возникновению аффектов, и алмазный трон в центре Джамбудвипы — единственное место, подходящее для такой практики.

Карика 54 — 56 посвящены описанию континентов — основных, т. е. ориентированных по сторонам горы Сумеру, и промежуточных, располагающихся вблизи основных.

Относительно формы Джамбудвипы («как у колесницы») Васубандху дает разъяснение, опираясь на анализ периметра этого континента (три стороны его по две тысячи йоджан длиной каждая, а четвертая сторона — три с половиной йоджаны длиной, «именно поэтому форма его [и напоминает] колесницу»).

С восточной стороны Сумеру находится континент Пурравидеха, «имеющий форму полумесяца» (три стороны такие же, как у Джамбудвипы, — по две тысячи йоджан длиной каждая, а четвертая — триста пятьдесят йоджан).

На западе от Сумеру располагается круглый континент Годания, окружность которого — семь тысяч пятьсот йоджан, а диаметр — две с половиной тысячи йоджан. Континент Годания «подобен полной луне».

На севере от Сумеру — континент Уттаракуру (в карике он назван Куру, а в автокомментарии — Уттаракуру, в дальнейшем — Северный Куру). Его форма «подобна сиденью» — это квадрат. Васубандху говорит следующее о его форме и размерах: «Он четырехугольный, [его периметр] восемь тысяч йоджан... Все стороны равны: подобно тому как одна сторона две тысячи йоджан, так и другие, не более».

Что касается внешнего вида людей, населяющих эти континенты, то овал их лиц подобен конфигурации материка («какова форма континента, такова и форма лица»). Весьма интересно в этой связи замечание Яшомитры о внешнем виде живых существ: «Живые существа различаются в зависимости от страны [своего обитания]: так, жители Химавата [гор, расположенных на Джамбудвипе,] и Виндхья, т. е. кираты и шабары, [соответственно] желтые и черные» ([SAKV, с. 326]), т. е. согласно абхидхармистским воззрениям, расовые типы связаны с географическим положением страны, которую они населяют.

Между четырьмя основными материками находятся промежуточные (*antaradvipa*). Их восемь: вблизи восточного материка Пурравидеха два — Деха и Видеха; рядом с Северным Куру — Куру и Каурава; западный материк Годания (в автокомментарии он назван Апарагодания) соседствует с промежуточными континентами Гатха и Уттарамантрина, а Джамбудвипа — с Чамарой и Аварой. Все эти промежуточные континенты, говорит Васубандху, населены людьми. Однако в «Махавибхаше» отражена иная точ-

ка зрения — один из промежуточных континентов населен не людьми, а ракшасами (эта точка зрения вводится в автокомментарии словами: «некоторые считают»). Ракшасы (*rākṣasa*) — мифические существа, которые упоминаются еще в ведийских источниках, это один из классов демонов, ночных чудовищ, преследующих людей и творящих помехи в отправлении жертвенных ритуалов. Они в качестве отрицательных персонажей присутствуют и в эпосах «Махабхарата» и «Рамаяна»; обычно в качестве устойчивых эпитетов, характеризующих ракшасов, используются такие, как *нишачары* (букв.: «странствующие в ночи») и *ятудханы* (букв.: «бродяги»). Иногда ракшасы отождествляются с другими злыми духами, например, с пишачами. Необходимо подчеркнуть, что в пятичленной типологии живых существ, на которую опирается Васубандху (люди, боги-небожители, животные, нараки и пре-ты), ракшасы как отдельный класс отсутствуют.

Карика 57. Далее автор «Энциклопедии Абхидхармы» кратко излагает топографию материка Джамбу. На севере его возвышаются три черные горы; если же двигаться от них в глубь континента, то последовательно обнаруживаются еще две горные преграды по три горы в каждой. За этими девятью горами располагается горный массив Химават, «Снежный», если следовать мифологическим древнеиндийским трактовкам. По другую сторону Химавата стоит гора, определяемая Васубандху посредством эпитета «*gandhamādana*» («С опьяняющим запахом»).

Куда же ведет путешественников эта трасса, пересеченная многочисленными горными преградами? Дорога эта пролегает к озеру Анаватапта («Ненагреваемое»). Именно из него, а не с индуистских небес, вытекает река Ганга и три другие — Синдху, Шита и Вакшу. Ненагреваемое озеро простирается на пятьдесят йоджан и наполнено водой, имеющей те же восемь свойств, что и вода внутренних морей (прохладная, сладкая, легкая, мягкая, благовоющая, при питье не вредит горлу, а будучи выпита, не отягощает желудок).

Автор «Энциклопедии Абхидхармы» указывает, что выйти к этому озеру нелегко для людей, которые не обладают сверхнормальными (риддхическими) способностями. Именно поблизости от Анаватапты и находится дерево Джамбу, давшее название матерiku. Его плоды сладки и очень приятны на вкус. Исследователи буддийской космологии, особенно в ее центрально-азиатской версии, склонны трактовать дерево Джамбу («розовая яблоня» или «гранатовое дерево») как вариант Мирового Древа, но текст Васубандху не оставляет места для интерпретаций такого рода, хотя определенная сакрализация топологии безусловно присутствует. Напомним, однако, что в центре материка расположен, как указано в автокомментарии к *карике 53*, алмазный трон бодхисаттв, практикующих сосредоточение, но стоит ли этот трон под кроной розовой яблони и можно ли дерево Джамбу отождествить с Древом Просветления, на этот вопрос в тексте «Лока-нирдеши» ответа нет.

Карики 58 — 59 посвящены описанию адских местопребываний. Под континентом Джамбудвипа, подобно уходящим в глубь земли подвальным этажам, находятся восемь адов. Самый глубокий (на глубине двадцати тысяч йоджан) — великий ад Авичи («Без избавления»), над ним последовательно — Пратапана, Тапана, Махараурава, Раурава, Сангхата, Каласутра и Санджива. Другие учителя, говорит Васубандху, полагают, что Авичи находится в центре, а остальные адские местопребывания — по его периферии. Остается неясным, располагаются ли в данной модели ады наподобие концентрических кругов или как-то иначе.

Эти адские местопребывания, согласно Слову Бхагавана, заполнены существами, избывающими кармические следствия своих ужасных деяний. Однако следует помнить, что крошечники, населяющие ады, отнюдь не должны отождествляться с христианскими грешниками. Имеется в виду типологический класс живых существ, называемых «нарака»: это несчастная форма существования, к которой идут сознание и другие нематериальные группы в результате прошлых действий, — крошечник объявляется в соответствующем аду, падая туда вниз головой, он не проходит стадий возрастного развития и не имеет возможности для какой-либо индивидуальной активности. Несчастная форма рождения «нарака» не есть вид наказания, ибо нет наказывающего субъекта, нет и трансцендентной инстанции, творящей суд. Рождение в аду — результат функционирования безличной причинно-следственной закономерности.

Зловещий великий ад Авичи имеет такое название («Без избавления»), поскольку страдание крошечников в нем непрерывно, а в других адах, например, в Сандживе («Оживляющий»), оно имеет паузу («разрезанные или разрубленные на части тела погибают, [но затем] начинают дуть прохладные ветры, которые заново оживляют [находящиеся там] существа»). Другие учителя считают, что в аду «Без избавления» в страдании нет перерывов, которые приносили бы приятные ощущения.

В других семи адах также нет собственно приятных ощущений, но, вообще говоря, они «не отрицаются»: в аду нараки оказываются в результате прошлых ужасных действий, следствие которых состоит в испытывании мучений, а не в приятности, но факт перерыва в страданиях на индивидуальном уровне может переживаться как нечто положительное — по контрасту. (Здесь приходит на память беседа черта с композитором Леверкюном из известного романа Т. Манна «Доктор Фаустус». Предлагая пакт композитору — гениальное проникновение в сущность музыки в обмен на душу, пошлый демонический собеседник рисует ад как прижизненное метание между двумя крайностями — абсолютным жаром и абсолютным холодом; при переходе от одного состояния к другому он гарантирует несчастному герою мгновения блаженства, иллюзорно возникающие ввиду противоположности этих состояний.)

Буддийские основные восемь адов имеют по четыре стороны и по четверо ворот. Ады разделены на множество отдельных частей, окружены железной стеной, их своды также из железа. Адская твердь — это пылающее и искрящееся раскаленное железо, с огромными языками пламени, «распространяющимися не на одну сотню йоджан».

У основных адов есть дополнительные, которых в совокупности у каждого великого ада шестнадцать и которые располагаются по четыре у каждого из четырех ворот, ведущих в соответствующий ад. Кроме того, в адских местопребываниях есть еще и река.

Каковы типы дополнительных адов?

Кукула — «Горящие угли»; здесь нараки пребывают по колено в горящих углях, а «кожа, кровь, мясо» подвергаются ожогу до состояния обугливания, когда же предпринимается попытка приподнять ногу из углей, плоть восстанавливается, чтобы в следующий момент — при погружении — снова сгореть.

Кунапа — это «Грязь», море нечистот, кишашее «клюворотыми» червями: их головы черны, а тела белы, своим иглообразным ртом эти черви язвят и пронзают плоть нараков до костей.

Кшурамарга — «Великий путь», сплошь утыканный острыми лезвиями; когда нараки вступают на эту дорогу мучений, их плоть рассекается, чтобы затем срастись и быть заново рассеченной.

Асипаттравана — «Лес, где на деревьях мечи вместо листьев». Опадая, эти зловещие «листья» рассекают тела кромешников, и собаки Шьямашабала пожирают клочья плоти.

Аяхшалмаливана — «Лес железных деревьев *шалмали*», покрытых острыми шипами в шестнадцать пальцев длиной. Наракы принуждены то взбираться на эти деревья, то спускаться: когда они лезут вверх, шипы поворачиваются вниз и вонзаются в тело, при попытке спуститься шипы меняют свое положение и все повторяется. К тому же в этом лесу живут еще и вороны с железными клювами: чтобы лишить кромешников возможности ориентироваться среди адских шипов, эти птицы выклеивают и пожирают глаза несчастных.

Три из этих адов — Кшурамарга, Асипаттравана и Аяхшалмаливана — составляют в аспекте общего для них свойства (причинять страдания за счет соприкосновения острия и плоти) один дополнительный ад, который именуется по первому названию — Кшурамарга.

Таким образом, дополнительные ады — это Кукула, где нараки страдают от действия огня; Кунапа — клоака, в которой нараков терзают клюворотые клоачные черви; Кшурамарга, где страдание ощущается из-за колотых и резаных ран, наносимых острыми предметами. Четвертый дополнительный ад — река Вайтарани, окружающая основной («великий») ад, подобно защитному рву. Вайтарани («Непереходимая») — река, наполненная кипя-

щей соленой водой, и брода в ней нет. На обоих ее берегах несут бессменную вахту некие стражники, вооруженные мечами, копьями и палицами, они препятствуют попыткам нараков выбраться на сушу. Куда бы ни плыли несчастные — по течению или против него, поперек ли реки, они неизбежно свариваются в ее кипящих водах, как зерна риса или сезама, брошенные в кипящий котел.

Поскольку Васубандху говорит, что эти четыре ада расположены у каждого из четырех ворот великого узилища, а ворота, в свою очередь, ориентированы по странам света, остается не вполне ясной топография Вайтарани — река-то одна. По-видимому, имеются в виду ее северная, восточная, западная и южная части, ибо она уподобляется защитному рву, окружающему основное адское вместилище и три типа дополнительных адов. Представляется, что речь идет о концентрических кругах: в центре — великий ад, затем последовательно Кукула, Кунапа, Кшурамарга (собственно Кшурамарга, далее Асипаттравана и Аяхшаламаливана), затем водная преграда Вайтарани. Из каких бы ворот великого ада ни вышли нараки, они неизбежно оказываются в этих дополнительных адах. Таким образом, шестнадцать дополнительных адов — это четыре дополнительных типа адских мучений, ожидающих нараков на севере, востоке, западе и юге великого ада.

Васубандху указывает, что название «дополнительные ады» следует понимать так: попав в основные ады, живые существа позднее мучаются и в этих местопребываниях. Саутрантик Маноратха думал несколько иначе: отбыв срок в основных адах, нараки как бы оседают (*sīdanti*) на поселении в дополнительных.

Далее Васубандху приводит дискуссию по поводу интерпретации природы «хранителей адов» (*nirayapāla*): следует ли считать их живыми существами или нет? Хинаянские учителя школ раннего буддизма отказывали им в статусе живых существ, объясняя действия этих «роботов» совокупной энергией живых существ. Действия хранителей ада уподоблялись представителями этой точки зрения движению первоначальных ветров, обуславливающих космогонический процесс.

Другая интерпретация опирается на разъяснение Ашвагхоши (в тексте Васубандху он именуется «достопочтенным Дхармасубхути»): «те, кто преисполнен ярости, кто испытывает удовольствие от жестоких действий и грехов, кто радуется страданиям [других], рождаются ракшасами Ямы». Данная интерпретация опирается на отождествление хранителей ада и ракшасов Ямы — тех, кто, повинувшись воле царя претов Ямы, бросает нараков в различные ады. Васубандху, однако, не склонен к такой идентификации: он подчеркивает, что хранители ада, ввергающие нараков в страдания, и ракшасы Ямы, чья функция состоит лишь в том, чтобы «бросать» живые существа в ады, — не одно и то же. Кроме того, некоторые по-

лагают, что ракшасы Ямы и сами относятся к наракам как типу живых существ. Тела этих ракшасов состоят из специфических элементов (*bhūtaṛiṣeṣa*), неподвластных действию огня, да и сила огня в адах обусловлена кармическим следствием их прошлых действий — она не настолько велика, чтобы уничтожить ракшасов Ямы.

Итак, ракшасами рождаются в результате приверженности садистским действиям в прошлых рождениях. Но поскольку и в адах они продолжают способствовать мучениям живых существ, следствие этой деятельности реализуется немедленно — они и сами страдают в тех же крошечных местопребываниях, подвергаясь действию адского пламени, но не сгорая в нем.

Васубандху разъясняет, что восемь великих адов, о которых шла речь выше, называются горячими. Напомним в данной связи, что в этих великих адах действует стихия огня, а сами узилища — из железа. Но существует и восемь иных — холодных — адских местопребываний: Арбуда, Нирарбуда, Атата, Хахава, Хухува, Падма и Махападма. Автор «Энциклопедии Абхидхармы» отмечает, что названия холодных адов соответствуют изменениям тел и звукам, испускаемым нараками под воздействием холода. Они расположены так же, как и великие горячие ады, под материком Джамбудвипой и на одном с ними уровне.

Поскольку адские вместилища находятся в толще континента, то для разъяснения их локализации Васубандху уподобляет подводную его часть гряде зерна — усеченной пирамиде, основание которой значительно шире, нежели верхняя ее часть. Затем говорится следующее: «Эти шестнадцать адов порождены энергией [совокупных] действий всех живых существ. Каждый из находящихся в стороне [адов], однако, обусловлен собственными действиями многих живых существ, двух или одного. Их формы многообразны, а местопребывание неопределенно: они могут быть в реках, горах, пустынях, других местах, а также внизу». Надо отметить, что данный пассаж неэксплицитен в аспекте своего содержания. Шестнадцать адов, думается, — это восемь горячих и восемь холодных, поскольку они «порождены энергией [совокупных] действий всех живых существ». Далее говорится об адах, находящихся в стороне (*prādeśika*). Они возникают как результат действий не всех, а многих, двух или одного живого существа. Подобные локальные ады могут располагаться не только в толще Джамбудвипы («внизу»), но и, по-видимому, на поверхности, поскольку наряду с подземным местопребыванием указаны реки, пустыни и горы и иные места.

На этом завершается описание адов, и автор останавливается на проблеме сфер распространения таких типологических классов живых существ, как животные и преты.

О животных сказано, что первоначально сферой их обитания был Великий океан, затем они освоили сушу и воздушное пространство.

Голодные духи и царь их Яма обитают, вообще говоря, под землей — на глубине пятьсот йоджан под континентом Джамбудвипа, где и находится резиденция Ямы, его столица. Именно из этой столицы преты распространились в другие места. Автор «Энциклопедии Абхидхармы» подчеркивает, что некоторые из голодных духов «пользуются поистине божественной славой», обладая великими риддхическими способностями. Об остальных, по словам Васубандху, можно узнать из «Аваданы претов». Здесь речь идет о ряде канонических текстов, входящих в последний раздел Сутра-питаки — в «Кшудрака-агаму», которая и включает «Повествование о претах».

Надо сказать, что в буддийской религиозной мифологии преты изображаются существами в принципе неспособными удовлетворить свои желания: несмотря на изобилие пищи в их исходных местопребываниях — *пре-та-локе* (*pretaloka*), они не в состоянии насытиться, ибо имеют огромное чрево и рот, подобный игольному ушку. К рождению в прета-локе, согласно этим представлениям, ведут такие аффекты, как алчность, скупость и ничем не сдерживаемое чревоугодие. Васубандху, тем не менее, говорит и об иных качествах этих живых существ, свойственных, однако, лишь некоторым из них, — о выдающихся сверхнормальных способностях, благодаря которым обретается божественная слава. Иными словами, среди голодных духов встречаются и такие, кто подобен богам в своей славе и может творить чудеса, но, будучи претами, они ненасытны.

Карики 60 — 62 посвящены астрономическим вопросам — разъяснению причин движения Солнца и Луны, описанию траекторий этого движения, размеров небесных светил и основных характеристик их связи с Землей.

Задается вопрос, какова опора Луны и Солнца? Васубандху отвечает, что в качестве такой опоры выступают ветры в небесном пространстве, порожденные энергией совокупных действий всех живых существ. Эти ветры пребывают в вихревом движении вокруг горы Сумеру, вызывая движение Луны, Солнца и звезд. Подчеркнем, что такой подход полностью элиминирует зафиксированные в «Ригведе» (в частности, десять гимнов Сурье) и «Махабхарате» солярные и лунарные мифологические представления, содержательно обусловившие процесс формирования брахманистских астрономических воззрений.

Луна и Солнце движутся над землей на высоте вершины горы Югандхара, которая вполонину ниже Сумеру. Размер диска Луны — пятьдесят йоджан в диаметре, а Солнца — на йоджану больше. И Луна, и Солнце, и звезды трактуются абхидхармистами в соответствии с буддийскими каноническими представлениями как божественные дворцы, движущиеся в воздушном пространстве; для обозначения этого в санскритском оригинале Васубандху использует в соответствии с традицией термин «*vimāṇaḥ*».

Наименьший размер звездных дворцов (*tārakavimānāḥ*) — четверть йоджаны.

Под дворцом Солнца располагается с внешней стороны хрустальный диск, образованный солнечным сиянием. Именно он и дает свет и тепло. Яшомитра разъясняет, что этот хрустальный диск по своей природе есть некий солнечный камень. Соответственно под дворцом Луны обнаруживается водяной диск, дающий свет и прохладу. Яшомитра определяет природу этого диска как лунный камень.

И Солнце, и Луна могут либо благоприятствовать существованию тел живых существ и функции зрения, а также появлению плодов, цветов, злаков и растений, либо вредить всему этому. И благоприятствование, и вредоносность — конкретное кармическое следствие совокупных действий живых существ. Данное положение очень существенно, поскольку фиксирует полный отход от мифологических представлений относительно априорно закрепленных функций Солнца и Луны как мифических персонажей.

Таким образом, только живые существа в конечном счете ответственны за факт благоприятного или вредоносного влияния светил на земледелие и сохранение физического благополучия, поскольку это влияние есть результат созревания кармического следствия совокупной деятельности живых существ.

Далее рассматриваются астрономические характеристики «мира из четырех континентов». В нем присутствуют только одна Луна и только одно Солнце. Движение светил над этим миром происходит так: полночь на севере — в Уттаракуре совпадает с заходом Солнца на Пурравидехе, т. е. на восточном континенте, с полднем на Джамбудвипе (южная сторона Сумеру) и с восходом Солнца над Годанией (западная сторона Сумеру).

Увеличение и сокращение дня и ночи, наблюдаемые в соответствии с сезонами года, объясняются автором «Энциклопедии Абхидхармы» также вне каких-либо мифологических контекстов — причина этих изменений связана с изменениями траектории движения Солнца. Удлинение светового дня происходит в те же самые сезоны года, когда сокращается темное время суток.

Васубандху указывает на существование определенной астрономической закономерности: когда Солнце движется на юг от Джамбудвипы, ночь удлиняется, когда же его движение направлено на север от этого континента, удлиняется светлое время суток. На сколько удлиняется день, на столько же укорачивается ночь.

Мифологические объяснения отсутствуют также и в вопросе о причине ущерба лунного диска. Этот вопрос рассматривается в соответствии с положением, зафиксированным в трактате «Праджняпти-шастра»: когда Лунный дворец проходит вблизи Солнечного, то свет Солнца падает на него, и поэтому диск Луны, на который с другой стороны падает тень, кажется не-

полным. Однако древние учителя полагали, что причина ущерба Луны связана с особенностями траектории светил: закономерность движения Луны такова, что периодически с Земли видна только половина ее диска.

Подведем итог сказанному. Согласно абхидхармистским представлениям, небесная механика обусловлена созреванием кармического следствия совокупной деятельности живых существ. Это следствие реализуется в форме вихревых ветров вокруг горы Сумеру, которые поддерживают Луну, Солнце и звезды и одновременно вызывают их движение.

Движение светил, однако, имеет закономерный характер и фиксированные траектории. От этого зависит изменение длительности темного и светлого времени суток в соответствии с различными сезонами года, а также прибывание и убывание Луны.

Ни Луна, ни Солнце не обладают априорными предикациями в своем воздействии на физические тела живых существ, их зрительную способность, результаты сельскохозяйственной деятельности и флору в целом. Положительные либо отрицательные воздействия светил есть также проявление кармического следствия совокупной деятельности живых существ.

Таким образом, проблематика небесной механики рассматривается автором «Энциклопедии Абхидхармы» только в соответствии с научными представлениями, освященными традицией, какие-либо реликты или дериваты мифологических представлений отсутствуют.

Тем не менее сами астральные светила трактуются как божественные дворцы, или дворцы небесные, в которых есть и божественные обитатели. В автокомментарии к *карике* 62 Васубандху говорит, что в Солнечном и других небесных дворцах обитают боги, принадлежащие к группе «Четырех Великих Правителей мира». Здесь имеются в виду мифические четыре Великих царя (чатурмахараджа) — Дхритараштра, Вирудхака, Вирупакша и Вайшравана. Четыре Великих Правителя являются в буддийской мифологии стражами четырех стран света и именуются «локапалы» (*lokapala*). Дхритараштра ассоциирован с востоком, Вирудхака — с югом, Вирупакша — с западом и, наконец, Вайшравана — с севером. Стражи стран света представляют собой подгруппу более широкой по объему классификационной единицы — стражи Учения (*дхармапалы*, санскр. *dharmapala*).

Сведения о локапалах и связанные с ними сюжеты обнаруживаются в первом разделе Канона — в Сутра-питаке. «Суварнапрабхаса-сутра» махаянского Канона также содержит повествование о приходе стражей стран света к Бхагавану: Четыре Великих Правителя мира дали Учителю обет охранять текст «Суварнапрабхасы» от врагов Учения.

Представляется важным подчеркнуть, что подгруппа локапал не исчерпывается Четырьмя Великими Правителями мира. Более того, в процессе распространения буддизма в Центральную и Юго-Восточную Азию, а также на Дальний Восток в подгруппу локапал включались местные бо-

жества, что обеспечивало возникновение весьма устойчивой традиционно-идеологической амальгамы — региональных традиций и локально-этнических субтрадиций буддизма. Иными словами, буддийская картина мира может быть истолкована в определенном смысле как открытая система, хорошо приспособленная к реинтерпретации и абсорбции иных мировоззренческих образований. Классическим примером здесь может служить миссионерская акция учителя Падмасамбхавы в Центральной Азии, включившего тибетских божеств религии бон в буддийскую традицию именно на статусе локапал.

Четыре Великих Правителя мира в буддийской мифологии распространяют свою царственную власть соответственно на четыре категории мифических существ. Так, Дхритараштра управляет гандхарвами, Вирудхака — кумбхандами, существами, чьи тестиклы подобны горшкам (*kumbhānda*, букв.: «имеющие мошонку-горшок»). Это, как правило, враждебные людям духи, а облик, который они принимают, всегда уродлив. Однако в качестве свиты царя Вирудхаки они почитают татхагат и бодхисаттв. Согласно известному каноническому сюжету, Вирудхака наряду с другими локапалами читает в присутствии Бхагавана мантру (словесную формулу, обладающую силой направленного воздействия), которая впредь исключает возможность кумбханд вредить людям. Вирупакша правит нагами (*nāga*) — мифическими змееподобными существами. Наги, согласно буддийским представлениям, подразделялись на тех, что живут в воде, и сухопутных. Они обладают способностью принимать человеческий облик, и в таком виде наги и нагини зачастую вступают в любовные отношения с людьми. Наги склонны к гневу, их дыхание ядовито, а взгляд обладает смертоносной силой. Однако к буддизму они проявляют приверженность. Напомним, что в мифологии махаяны наги выступали в роли хранителей праджняпарамитских текстов — до той поры, когда пришло время предьявить эти тексты людям.

В ходе рецепции буддизма в других регионах в класс нагов включались местные змееподобные существа. Например, в Тибете божества *лу* (тиб. *klu* — «плавающие в воде и ползающие по земле») из разряда *дрег-па* (тиб. *dreg-pa* — божественные существа двойственной природы) были абсорбированы буддизмом благодаря ассоциации с нагами.

Четвертый Великий Правитель — Вайшравана царствует над *якшами* — мифическими существами, имеющими отношение к плодородию и благожелательными к людям (хотя якшини, согласно поверьям, едят при случае человеческое мясо и пьют детскую кровь). Отметим попутно, что якши и якшини — излюбленные персонажи в изобразительном убранстве древних буддийских ступ, в частности, ступы в Санчи. В иконографии образ якши имеет две трактовки: это либо совершенный юноша, либо карлик с отвислым животом.

Итак, Четыре Великих Правителя мира — живые существа, относя-

щиеся в буддийской типологии к классу богов-небожителей. В вертикальной локализации божественных местопребываний они располагаются на самом нижнем уровне.

В *кариках* 63 — 64 более подробно рассматривается первый уровень божественных местопребываний и живые существа, относящиеся к данной группе небожителей. Васубандху говорит, что они обитают на террасах, образованных на склоне горы Сумеру, и т. п.

Таких террас четыре, а расстояние по вертикали между ними — десять тысяч йоджан, причем первая из них возвышается над внутренним морем также на десять тысяч йоджан. Над склоном Сумеру по горизонтали эти четыре террасы выступают соответственно на шестнадцать, восемь, четыре и две тысячи йоджан.

На первой террасе пребывают якши, носящие название «Держащие в руках чашу», на второй — «Носящие гирлянду», на третьей — «Всегда опьяненные». Все они относятся к группе «Четырех Великих Правителей мира».

Четвертая терраса — еще одно наряду с астральными дворцами место обитания Четырех Великих Правителей мира, но здесь, кроме них самих, пребывает и их свита.

Помимо этих террас богам группы «Четырех Великих Правителей мира» принадлежат города и селения, расположенные на Югандхаре и других горах. Это — самая многочисленная, по словам Васубандху, группа среди всех остальных богов.

Следующая группа богов, описание которой автор «Энциклопедии Абхидхармы» дает в *кариках* 65 — 68, — группа «Тридцати трех». Они пребывают на плоской вершине Сумеру.

Остановимся кратко на самом названии этого подкласса небожителей — боги группы «Тридцати трех». Данное число весьма характерно для индийской мифологии в целом, начиная с ведийской эпохи. В брахманистской традиции Тридцать три бога включают двенадцать *адитьев* (*āditya*) — сынов матери богов Адити, солярных богов, соотнесенных с месяцами года, восемь *васу* (*vasu*) — богов, ассоциированных с землей, одиннадцать *рудр* (*rudra*), представляющих воздушную стихию, и два «парных» божества — небесных колесничих Ашвинов. Индра — их повелитель. В буддийской мифологии Индра фигурирует под именем Шакра. Одна из буддийских интерпретаций числа «тридцать три» связывает его с легендарным персонажем — благочестивым брахманом Магхой и тридцатью двумя его товарищами, обретшими новое рождение в сфере небожителей. Родившись Шакрой, Магха освободил гору Меру от демонов и построил стены для защиты местопребывания богов группы «Тридцати трех». В этом сюжете

показательно то, что боги этой группы в прошлом рождении принадлежали к варне брахманов.

В буддийской картине мира боги группы «Тридцати трех» подчинены закономерностям сансары в той же степени, что и другие существа; иными словами, и здесь, на вершине Сумеру, принцип «все есть страдание» продолжает действовать так же неумолимо, как и в великом аду Авичи, но формы его проявления иные.

Плоская площадка на вершине Сумеру имеет форму квадрата со стороной восемьдесят тысяч йоджан. По ее углам располагаются четыре пика, на которых обитают Ваджрапани, т. е. якиши, именуемые «С ваджрой в руке». Отметим, что в махаянской мифологии и мифологии направления ваджраяна Ваджрапани интерпретируется в единственном числе — как бодхисаттва, ассоциированный с одним из «трансцендентных» будд — с Акшобхьей. В иконографии Ваджрапани-бодхисаттвы акцентируется поднятая правая рука, в которой он держит ваджру, т. е. буддийский скипетр, символизирующий мужское начало — сострадание как радикальное средство в достижении освобождения. Будучи атрибутом бодхисаттв, ваджра выступает в паре с колокольчиком, символом женского начала — мудрости как особого знания-состояния, не загрязненного аффектами. Ваджрапани-бодхисаттва пребывает в боевой готовности, ибо его функция — уничтожить заблуждение в его взрывном модусе — в форме аффективного упорства в тупости и невежестве. Но в тексте Васубандху под именем Ваджрапани выступают якиши.

Посредине плато на вершине Меру располагается город Сударшана — «Прекрасный», каждая сторона которого равна двум с половиной тысячам йоджан. Его окружает золотая стена высотой в 1,5 йоджаны. Земля в этом городе разноцветная (сто один цвет), мягкая, как хлопок, и пружинит под ногами. Прекрасный город — столица бога Шакры (буддийское имя Индры), владыки этой группы богов. Его дворец называется «Вайджаянта». Это главное украшение Сударшаны, ибо Вайджаянта являет собой архитектурное совершенство, убранство внутренних его покоев и сосредоточенные в нем сокровища превосходят роскошь и величие всех других дворцов.

Прекрасный город с четырех сторон окружают парк Чайтрататха и три рощи: Парушья, Мишра и Нандана. За парком и рощами простираются четыре Прекрасные земли, словно состязающиеся между собой в красоте. Все эти загородные уголья — любимые места отдыха и развлечений богов.

На северо-востоке (в Прекрасном городе или за его пределами, Васубандху не конкретизирует) находится дерево *ковидара* (предположительно, это магнолия), именуемое «Париджата», корни которого уходят вглубь на пять йоджан, а высота — сто йоджан. Васубандху характеризует это исполинское цветущее дерево как основное место чувственных наслаждений богов.

На основании данной характеристики и указания, что места развлечений

небожителей располагаются за чертой города, можно предположить, что локализация Париджаты — парковая зона.

В палийской традиции присутствует иная трактовка этого божественного древа: Париччхата (Париджата) — дерево, под которым Будда Шакьямуни проповедовал Учение тому божественному существу, которое в прошлом рождении было его матерью, и другим небожителям этой группы. Васубандху не упоминает данную трактовку.

Говоря о благоухании цветов Париджаты, он указывает, что их запах распространяется по ветру на сто йоджан (крона дерева раскинулась на пятьдесят йоджан), а против ветра аромат цветов ощущается за пятьдесят йоджан. В этой связи приводится краткая дискуссия относительно закономерности распространения запаха — установлена она как таковая или нет. Итог дискуссии: установленная закономерность отсутствует.

В юго-западной части Прекрасного города расположено здание Совета богов, называемое «Судхарма». Заседая в Совете, боги группы «Тридцати трех» тщательно оценивают праведные и неправедные действия, ибо все они — ревностные последователи Дхармы. На этом характеристика местопребываний богов класса «Тридцати трех» завершается.

В *карике 69* дается классификация богов и чувственных наслаждений тех из них, кто способен к наслаждениям такого рода.

По вертикали над «сферой Тридцати трех» последовательно располагаются боги группы Ямы, Тушита, Нирманарати («Наслаждающиеся собственными магическими творениями»), Паринирмитавашаварти («Контролирующие наслаждения, магически созданные другими»), а также «Относящиеся к группе Брахмы». Выше их — все прочие боги, распределенные в шестнадцати местопребываниях, т. е. существует двадцать два класса богов.

Шесть первых, начиная от богов группы «Четырех Великих Правителей мира», способны к чувственным наслаждениям и относятся в целом к чувственной сфере психокосма.

Необходимо сказать несколько слов о таких подклассах небожителей, как боги Ямы, Тушита, Нирманарати и Паринирмитавашаварти. Относительно богов подкласса Ямы подчеркнем, что уже в канонических текстах они и так называемые ракшасы Ямы (хранители адов, упоминающиеся Васубандху в автокомментарии к *карике 59*) рассматривались как совершенно различные существа. Ракшасы Ямы, согласно разъяснению Яшомитры, обитают в стольном граде царя — Ямапуре (см.: [SAKV, с. 327]). Ямапура присутствует и в индуистской мифологии, его космологическая локализация связана с подземными местопребываниями. В тексте Васубандху (автокомментарий к *карике 59*) Яма как царь претов правит своими подземными владениями и соответственно не имеет непосредственного отношения к божественным сферам.

Боги подкласса Тушита располагаются в сфере, где доминируют радость и удовлетворение. Согласно махаянской мифологии, в которой представления о «небесах Тушита» особенно развиты, это местопребывание — обитель тех бодхисаттв, которым предстоит войти в мир людей на статусе будд. Так, на небесах Тушита ожидает своего часа бодхисаттва Майтрея, который должен сойти на землю с новой проповедью Учения в качестве Будды грядущей калпы (космического временного цикла). Культ Майтреи получил особенную популярность в Центральной Азии; характерный иконографический признак этого образа — нога, опущенная с трона, — демонстрирует готовность бодхисаттвы покинуть «небеса радости и удовлетворения», чтобы выполнить свою миссию, и выражает то, что время рождения нового Учителя близится. Тушита в народной буддийской культуре постепенно приобретает черты рая — желанного места нового рождения благочестивого буддиста-мирянина.

Нирманарати — пятое божественное местопребывание, где боги этой группы наслаждаются собственными магическими творениями. Относительно магического творения (*nirmāṇa*) и магически созидającego сознания Васубандху дает разъяснение в автокомментарии к *карике* 3: в чувственном мире существует влечение к магически творящему сознанию, поскольку живые существа испытывают наслаждение, когда слышат о нем или когда отрицают его существование; возможно, это влечение возникает и благодаря наблюдению магических творений, ибо в этот момент у людей возникает страстное желание самим обладать созидающей способностью сознания. Васубандху подчеркивает в этой связи, что магически созидающее сознание способно действовать только в чувственной сфере психокосма, поскольку атрибут этого сознания — способность магически производить органолептические объекты (воспринимаемые посредством обоняния и вкуса), а в сферах форм и не-форм подобным объектам онтологически нет места. Магически творящее сознание в буддийской доктрине толковалось как особое измененное состояние сознания, возникающее в результате применения йогических практик, оно обладает способностью созидать объекты чувственного мира. Яшомитра говорит о *nirmāṇacitta*, что влечение к нему возникает у человека, который намеревается говорить об этом состоянии сознания как о свойственном кому-то другому или который вспоминает о таком состоянии, бывшем у него самого (см.: [SAKV, с. 259]).

Из сказанного становится более понятным круг возможных предикаций богов, принадлежащих к уровню Нирманарати. Шестой подкласс богов чувственного мира, и последний, составляют те, кто управляет наслаждениями, магически сотворенными другими.

Далее говорится о типах чувственного наслаждения, свойственных богам этих шести групп, когда они предаются любви. Таких типов пять: соитие, как у людей, объятия, прикосновения, улыбки и взгляды.

Боги группы «Четырех Великих Правителей мира» и группы «Тридцати трех» прибегают с целью обрести сексуальное удовлетворение к соитию, поскольку они связаны с твердой землей. Но так как все боги относятся по типу рождения к саморождающимся, то семя у них отсутствует, и от накала страсти они освобождаются, выбрасывая вместо семени воздух. Боги группы Ямы предаются любви и достигают оргазма только посредством объятий. На небесах Тушита оргастические переживания наступают благодаря лишь соприкосновению рук. Боги «Наслаждающиеся собственными магическими творениями» обретают сексуальное наслаждение в момент обмена улыбками, и накал их страсти разрешается смехом.

Боги «Контролирующие наслаждения, магически созданные другими» удовлетворяют сексуальное желание в тот момент, когда встречаются их взгляды. (Здесь приходит на память характерный для среднеазиатской суфийской поэзии призыв к Всевышнему: Возлюбленная, молю тебя, коснись зрачком.)

Вайбхашики, по словам Васубандху, иначе толкуют эту приведенную в «Праджняпти-шастре» типологию: она касается не способа сексуального соединения, ибо способ один — соитие, а только длительности этого акта — чем привлекательнее эротический объект, тем острее страсти и короче продолжительность соития.

Дети богов — мальчики и девочки — рождаются чудесным образом у родителей на коленях — у бога или богини.

Карика 70. Божественные младенцы напоминают по виду человеческих детей в возрасте от пяти до десяти лет, что соответствует любой из шести групп богов чувственного мира. Эти младенцы развиваются очень быстро.

В мире форм боги рождаются уже взрослыми и одетыми.

Все боги, указывает Васубандху, пользуются языком арья. Сюань-цзан разъясняет, что имеется в виду язык, на котором говорят в Средней Индии.

Карика 71. Затем автор «Энциклопедии Абхидхармы» рассматривает объем и содержание понятий канонической Абхидхармы — «три состояния существования» и «три счастливых состояния существования».

Три состояния существования охватывают богов чувственного мира и людей, поскольку эти живые существа «поглощены» своим влечением к объектам, характерным для данной сферы психокосма. Но состояний именно три, ибо объекты различаются между собой типологически. Эта типология и образует три состояния существования.

Люди и первые четыре группы богов чувственного мира полностью подчинены в своих действиях желанию господства над чувственными объектами как таковыми.

Боги Нирманарати поглощены только теми чувственными объектами, которые есть результат деятельности их собственного магически создающего сознания.

Боги Паринирмитавашаварти привержены влечению только к чувственным объектам, которые магически сотворены другими по их собственному желанию.

Три счастливых состояния существования реализуются в мире форм. Это девять ступеней трех йогических сосредоточений.

Боги мира форм длительное, но не бесконечное (ибо боги смертны), время пребывают в трех счастливых состояниях. Первое выражается в счастье, возникшем благодаря «оставлению» неблагих дхарм, отчуждению от них. Второе — в счастье, дарующем переживание радости, причем радость эта обусловлена прекращением различающей интеллектуальной деятельности в состоянии йогического сосредоточения. И наконец, третье — в счастье, свободном и от переживаний радости, ибо радость, будучи интенсивным эмоциональным состоянием, нарушает равновесие сознания. В третьем счастливым состоянием сознания достигается устойчивое, ничем не возмущаемое состояние блаженства.

Относительно промежуточной ступени йогического сосредоточения говорится, что это состояние требует отдельного рассмотрения, поскольку здесь отсутствует счастье, порожденное радостью. Остается открытой для обсуждения проблема, обладает ли промежуточная ступень йогического сосредоточения свойством быть именно счастливым состоянием сознания.

Карика 72. Продолжая рассматривать соотношения различных уровней психокосма, Васубандху касается вопроса о размерах местопребываний двадцати двух классов богов.

Если вести счет от основания Джамбудвипы, то устанавливается следующая закономерность: насколько то либо иное местопребывание выше, настолько же Джамбудвипа ниже его и настолько же выше его другое местопребывание. Проанализировав в соответствии с этой закономерностью высоту всех божественных местопребываний вплоть до Акаништхи — высшего уровня богов мира форм, Васубандху указывает, что выше его нет никаких местопребываний. Боги этого уровня, будучи самыми высшими в этой сфере психокосма, потому и называются «Акаништха». Другие называют данное местопребывание иначе — «Агхаништха», т. е. предел плотной материи.

Но могут ли существа, рожденные в более низких сферах, посетить дворцы, располагающиеся на верхних уровнях, и узреть их обитателей? Есть только два способа, позволяющие осуществить подобные намерения: обладание риддхическими (сверхнормальными) способностями и помощь других, т. е. живых существ, принадлежащих к этим более высоким уровням, или тех, кто

обладает сверхнормальными способностями. Боги группы «Тридцати трех» могут наведаться в местопребывание богов Ямы, например, либо используя собственные риддхические способности, либо под водительством того, кто такими способностями наделен, либо по приглашению какого-либо бога сферы Ямы.

Когда живое существо более высокого уровня пребывает в своей сфере, оно незримо для тех, кто обитает ниже. Увидеть такое существо можно лишь тогда, когда оно спускается на соответствующий уровень. Боги более высоких сфер существования именно поэтому никогда и не спускаются на более низкие уровни в своем собственном телесном облике. Для такого путешествия они используют магически сотворенные тела более низкой сферы существования, доступные зрительному восприятию обитателей этой сферы.

По мнению других учителей, живое существо более высокой сферы может пожелать сделаться зримым для обитателей какого-либо лежащего ниже уровня, и это произойдет, как если бы оно реально присутствовало.

Каковы размеры замков богов Ямы и других? Одни учителя полагают, что эти замки в четыре раза превосходят гору Меру, другие, что замки каждого более высокого уровня вдвое превышают размеры предыдущих.

Первая ступень йогического сосредоточения соответствует психокосмической сфере, равной по размеру «миру из четырех континентов», вторая ступень — малой Вселенной, состоящей из тысячи таких миров, третья — Вселенной, состоящей из двух тысяч миров, четвертая — Вселенной из трех тысяч миров.

Но есть и другая точка зрения: размеры первой и двух следующих ступеней йогического сосредоточения составляют соответственно Вселенные из одной, двух и трех тысяч миров, а четвертая ступень безмерна.

В *кариках 73 — 74* Васубандху излагает абхидхармистские воззрения на количественный состав Вселенной (множественность миров). Тысяча таких континентов, как Джамбудвипа, Пурравидеха, Апарагодания и Уттаракуру, тысяча солнц и лун, гор Сумеру, тысяча групп богов — начиная от группы «Четырех Великих Правителей мира» и кончая «Контролирующими наслаждения, магически созданные другими», и тысяча миров Брахмы составляют малую Вселенную, состоящую из тысячи миров.

Тысяча малых Вселенных — это средняя Вселенная, состоящая из двух тысяч миров. Тысяча средних Вселенных, состоящих из двух тысяч миров, — это Вселенная, состоящая из трех тысяч великой тысячи миров. Все эти Вселенные разрушаются и возникают одновременно.

Карики 75 — 77. Далее рассказывается о различиях в росте живых существ, принадлежащих к классу людей и классу богов.

Рост жителей Джамбудвипы три с половиной, иногда четыре локтя.

Жители Пурравидехи именуются *пурва*, их рост восемь локтей; на западе (материк Годания) обитают *года*, их рост шестнадцать локтей; северяне *уттара* (материк Уттаракуру) еще вдвое выше (тридцать два локтя).

В божественных местопребываниях обитают исполины по сравнению с людьми, поэтому для указания их роста берется иная единица измерения — *кроша* (*kroša*). Рост богов группы «Четырех Великих Правителей мира» — четверть кроши; каждая следующая группа на четверть кроши выше предыдущей.

Для измерения роста богов мира форм в качестве единицы измерения уже используется *йоджана* (*yojana*). Боги мира форм, пребывающие на первой его ступени, ростом в пол-йоджаны, на трех последовательно более высоких ступенях он увеличивается наполовину и достигает у богов «Ограниченного сияния» двух с половиной йоджан.

У тех небожителей, что располагаются на уровне «Безграничного сияния» и выше, исключая богов класса «Безоблачных», рост увеличивается вдвое: от четырех йоджан до шестидесяти четырех йоджан у небожителей сферы «Полного благоденствия». Боги класса «Безоблачных» имеют особенность: их рост равняется удвоенному росту богов предыдущего класса за вычетом трех йоджан (т. е. сто двадцать пять йоджан).

Еще выше в мире форм рост богов увеличивается вдвое (от сферы «Все-возрастающей добродетели» и до «Высших» включительно) и достигает шестнадцати тысяч йоджан.

Мы приводим здесь эти указанные Васубандху закономерности в изменении роста живых существ в зависимости от локализации их местопребываний на психокосмической вертикали только для того, чтобы продемонстрировать присутствие в абхидхармистской концепции имплицитно введенного представления о микромире (теория атомарного строения вещества, изложенная во втором разделе «Энциклопедии Абхидхармы»), о мире макрообъектов и о мегамире, соответствующем божественным местопребываниям.

Карики 78 — 81 посвящены изложению вопроса о продолжительности жизни людей и богов.

Среди людей, обитающих на четырех континентах, наибольшая продолжительность жизни у северян с Уттаракуру — она равна тысяче лет, у жителей Годании — пятьсот, а пурва живут только двести пятьдесят лет. Отметим, что речь идет о фиксированной продолжительности жизни — она не бывает ни меньше, ни больше.

На материке Джамбудвипа такая предустановленность не наблюдается — сроки жизни здесь неопределенны, однако есть верхние и нижние пределы, связанные с началом и концом космического цикла. В конце кальпы человеческая жизнь не может длиться дольше десяти лет (если иметь в виду солнечный астрономический год). В начале кальпы (этот период имеет

специфическое наименование — «малая кальпа») продолжительность жизни столь велика, что нет реальной возможности выразить ее, считая на тысячи и иные порядки.

Для оценки в числовом выражении продолжительности жизни богов вводится представление о соотношении единиц измерения времени в мире людей и в различных божественных местопребываниях.

Продолжительность суток в местопребываниях богов низших сфер чувственного мира (т. е. богов группы «Четырех Великих Правителей мира») равна пятидесяти человеческим годам. Продолжительность их жизни — пятьсот лет, а год составляет двенадцать месяцев по тридцать суток в каждом.

Местопребывание богов этой группы определяется как фундамент, основание относительно более высоких сфер чувственного мира. Затем указывается следующая закономерность для расчета продолжительности жизни богов в этих сферах: у богов более высоких ступеней чувственного мира и длительность суток, выраженная в человеческих годах, и продолжительность жизни увеличиваются вдвое.

Продолжительность жизни богов чувственного мира представлена нами в таблице 2.

Таблица 2

Местопребывание богов чувственного мира	Продолжительность суток в человеческих годах	Продолжительность жизни в божественных годах каждой сферы
Группа «Четырех Великих Правителей мира»	пятьдесят	пятьсот
Группа «Тридцати трех»	сто	тысяча
Группа Ямы	двести	две тысячи
Боги Тушита	четыреста	четыре тысячи
Наслаждающиеся собственными магическими творениями	восемьсот	восемь тысяч
Контролирующие наслаждения, магически созданные другими	одна тысяча шестьсот	шестнадцать тысяч

Но возникает закономерный вопрос: поскольку над горной цепью Юган-дхара нет ни Солнца, ни Луны, по каким показателям определяется там

наступление дня и ночи, продолжительность суток, а также что служит источником света?

Васубандху разъясняет, что источником света для богов служит сияние их собственных тел, а наступление дня или ночи определяется по открыванию либо закрыванию цветочных лепестков, по щебету либо молчанию птиц, по смене бодрствования и сна.

Данное разъяснение очень значимо, на наш взгляд. По сути дела, Васубандху указывает на существование в чувственном мире определенных гомологически соответствующих друг другу биоритмов. Яшомитра подробно дополняет это разъяснение. Подобно тому как на Джамбудвипе (т. е. в подлунном человеческом мире) белые водяные лилии раскрываются ночью и закрываются днем, а лотосы — наоборот, и над горной цепью Югандхара, в божественных местопребываниях чувственного мира есть цветы, по которым можно определить наступление дня и ночи (см.: [SAKV, с. 331]). Иначе говоря, белые водяные лилии, лотосы и т. п. в подлунном мире обладают биоритмами, обусловленными суточным циклом светил — Солнца и Луны. В божественных местопребываниях чувственного мира цветы и птицы в своей жизнедеятельности обусловлены ритмом «божественных» суток каждой из этих сфер. Относительно продолжительности человеческой жизни в каждом из шести местопребываний богов чувственного мира время течет все более медленно, и полный биологический цикл имеет большую временную длительность.

У богов мира форм нет ни дня, ни ночи, т. е. суточная цикличность в их жизнедеятельности отсутствует. Продолжительность их жизни зависит от вертикального размера их тел (роста) и измеряется калпами (космическими циклами). Васубандху указывает на расчетное соотношение в определении продолжительности их жизни: сколько йоджан росту, столько калп и длится жизнь богов каждой ступени мира форм. «...и так до Высших богов включительно; продолжительность жизни последних — шестнадцать тысяч калп».

В мире не-форм продолжительность жизни богов рассчитывается иначе, нежели в мире форм. Исходный уровень здесь — «Сфера бесконечного пространства», и длительность жизни богов этой сферы — двадцать тысяч калп. В каждой следующей сфере она удлиняется тоже на двадцать тысяч калп. Таким образом, у тех, кто пребывает в «Сфере бесконечного сознания», продолжительность жизни равна сорока тысячам калп, в «Сфере ничто» — шестидесяти тысячам, а в «Высшей точке существования» — восьмидесяти тысячам.

Но остается неясным, что такое калпа, с чем она соизмерима. Космический цикл, говорит Васубандху, включает следующие периоды: период космогонический, в течение которого как результат совокупной прошлой деятельности живых существ самосозидается мир; период пребывания мира в состоянии развития; период разрушения мира (и его космической гибели).

Каждый из этих периодов насчитывает, согласно Васубандху, двадцать малых, или промежуточных, кальп. В совокупности эти шестьдесят малых кальп составляют полторы кальпы Великих брахманов, т. е. продолжительность жизни тех, кто пребывает на этом божественном уровне, т. е. сорок малых кальп составляют половину великой кальпы. Продолжительность жизни богов мира форм в пересчете на кальпы Великих брахманов и великие кальпы (как указывает Васубандху) представлена нами в таблице 3.

Таблица 3

МЕСТОПРЕБЫВАНИЕ БОГОВ МИРА ФОРМ, СООТНОШЕНИЕ ВЕРТИКАЛЬНЫХ РАЗМЕРОВ ТЕЛА И ПРОДОЛЖИТЕЛЬНОСТИ ЖИЗНИ

Мир форм			
Состояние йогического сосредоточения	Наименование группы богов	Рост в йоджанах	Продолжительность жизни в кальпах
Первое состояние йогического сосредоточения	Сонмище Брахмы	0,5	0,5 кальпы Великих брахманов 0,25 великой кальпы
	Жрецы Брахмы	1	1 кальпа Великих брахманов 0,5 великой кальпы
	Великие Брах- маны	1,5	1,5 кальпы Великих брахманов 0,75 великой кальпы
Второе состояние йогического сосредоточения	Ограниченное сияние	2	2 великие кальпы
	Безграничное сияние	4	4 великие кальпы
	Лучезарные	8	8 великих кальп
Третье состояние йогического сосредоточения	Ограниченное блаженство	16	16 великих кальп
	Безграничное блаженство	32	32 великие кальпы
	Всцелое бла- женство, или полное благо- денствие	64	64 великие кальпы
Четвертое состояние йогического сосредоточения	Безоблачные	125	125 великих кальп

Продолжение табл. 3

Состояние йогического сосредоточения	Мир форм		
	Наименование группы богов	Рост в йоджанах	Продолжительность жизни в калпах
	Обладающие из- бытком добро- детели	250	250 великих калп
	Обладающие всевозрастающим плодом	500	500 великих калп
	Не самые великие	1000	1000 великих калп
	Безмятежные	2000	2000 великих калп
	Прекрасные	4000	4000 великих калп
	Ясновидящие	8000	8000 великих калп
	Высшие	16000	16000 великих калп

Мы сопоставили здесь изложенные выше соотношения вертикальных размеров тел богов мира форм и продолжительность их жизни. Наблюдения над этими числовыми показателями позволяют сделать следующий вывод. Продолжительность великой калпы составляет восемьдесят малых калп, охватывающих периоды космогонического становления, полного развития и разрушения мира, а также период, в течение которого длится космогоническая пауза (двадцать малых калп). Продолжительность жизни богов, начиная с группы «Ограниченного сияния», превышает весьма значительно — в разы и на порядки — временной цикл существования мира, населенного людьми. Именно эти соотношения и объясняют иллюзию профанического сознания касательно бессмертия (вечности) богов. Вводя в свой текст зафиксированные в канонической литературе представления о продолжительности жизни в божественных местопребываниях мира форм и мира не-форм, Васубандху раскрывает дополнительный космологический смысл буддийской идеологемы «анитья» («невечное»): боги смертны, не вечно их блаженство, и в их божественных сферах принцип «духкха» (страдание) так же, как и везде, разворачивает свою диктатуру, и нет никакого вечного субстанциального атмана (анатма — «не-душа»), ответственного за космогонический процесс.

Определив продолжительность жизни в благих формах существования, Васубандху в *кариках* 82 — 84 обращается к изложению темпоральных характеристик в местопребываниях нараков (обитателей ада), животных и претов (голодных духов).

Карика 82. Продолжительность жизни в шести великих адах — Санджива («Оживляющий»), Каласутра («Черная нить»), Сангхата («Сокрушающий»), Раурава («Стенание»), Махараурава («Великий плач») и Тапана («Раскаленный») — равна продолжительности жизни шести групп богов чувственного мира, причем длительность суток в адских местопребываниях точно такая же, как и в этих — соответствующих им по принципу симметрии — божественных сферах.

Карика 83. В самых глубоких горячих адах продолжительность жизни определяется в промежуточных (малых) кальпах: в аду Пратапана («Обжигающий») страдания нараков делятся пополам промежуточной кальпы, а в зловещем Авичи («Без избавления») — вдвое больше, т. е. одну промежуточную кальпу.

Другие неблагоприятные формы существования, наряду с нараками, — это животные и преты. Продолжительность жизни животных не установлена, т. е. нет определенной закономерности и отвечающей ей расчетной формулы или абсолютных значений. Исключение здесь составляют мифические существа — великие наги. Ссылаясь на Слово Будды (канонический источник), Васубандху говорит, что среди животных максимально долго — целую кальпу — живут великие наги — Нанда, Упананда, Ашватали и др.

В исходном хтоническом местопребывании претов сутки равны одному человеческому месяцу; считая на такие сутки, продолжительность жизни голодных духов — пятьсот лет.

Карика 84. Далее определяется продолжительность жизни в восьми холодных адах, которые, как говорилось выше, расположены в подводной толще Джамбудвипы на одном уровне с горячими адами. Следуя указаниям Бхагавана, автор «Энциклопедии Абхидхармы» подчеркивает, что расчет времени здесь уместен лишь на основе аналогии: продолжительность жизни в первом — самом верхнем — холодном аду Арбуда равна тому времени, которое потребуется для исчерпания одного ваха (*vāha* — древняя весовая мера в Магадхе и в Косале) сезама, если раз в сто лет отнимать по одному зернышку. В каждом следующем ниже аду продолжительность жизни крошечников увеличивается в двадцать раз по сравнению с предыдущим.

Таким образом, время в шести горячих великих адах относительно продолжительности человеческой жизни как бы замедляет свой ход, причем темпоральные характеристики этих адских местопребываний симметрично соответствуют закономерностям протекания времени в сферах богов чувственного мира. В периферийных холодных адах поступь времени может быть доступна рациональному постижению не иначе, как через аналогию, — лишь привлекая силу воображения, человеческий разум способен преодо-

леть иллюзию вечности мучений в адских сферах всевозрастающего мороза.

Карика 85. Завершая рассмотрение вопроса о продолжительности жизни обитателей психокосма, Васубандху останавливается на проблеме преждевременной смерти. На всех континентах, кроме Уттаракху, возможна преждевременная смерть. Только обитатели северного материка с необходимостью изживают положенный им срок — тысячу лет.

Выделяется типологическая группа индивидов, не подверженных преждевременной смерти. В рамках этой группы он называет Бодхисаттву, пребывающего среди богов Тушита и отделенного от полного Просветления одним-единственным рождением; живое существо, которому предстоит стать архатом уже в этой жизни; того, чья продолжительность жизни была предсказана Бхагаваном; посланца Победоносного (т. е. того, кто наделен определенной духовной миссией); женщину, беременную Бодхисаттвой или чакраварином, и некоторых других, тех, кто пребывает на определенных ступенях йогического сосредоточения. Иными словами, на материке Джамбудвипа продолжительность жизни неопределенная, поскольку она есть кармическое следствие прошлой деятельности. Жизнь обитателя этого континента может внезапно прерваться, но не у тех живых существ, которые далеко продвинулись на пути победы над страданием или облечены религиозной миссией сохранения Дхармы. Здесь уместно напомнить приводимую Васубандху во втором разделе трактата процедуру произвольного удлинения жизни архата в случае необходимости поддержать прерывающуюся традицию передачи духовного знания (раздел II, *карিকা 10*).

На этом автор «Энциклопедии Абхидхармы» завершает космологическое описание «местопребываний», изложение метрических и темпоральных характеристик их обитателей и переходит к определению пределов делимости материи, «слова» и времени. Этот переход он объясняет необходимостью установления исходных размерностей.

Предел делимости материи — атом, слова — слогофонема, времени — момент, говорит Васубандху. Мы, однако, должны иметь в виду, что абхидхармистская атомистическая концепция (подробно изложенная во втором разделе трактата — в *карике 22*) интерпретирует предельную единицу материи весьма своеобразно. Если греческое понятие «а-том» (соответствующее латинскому «ин-дивид») буквально означает «неделимый», то абхидхармистский «параману» (*paramāṇu*) представляет собой нечто совсем иное — это «тонкий», материальный агломерат, состоящий в чувственном мире как минимум из восьми субстанций: четырех великих элементов и четырех производных видов материи (цвета-формы, запаха, вкуса и осязаемой характеристики). Кроме того, атом может включать в себя и психическую способность как дополнительную субстанцию, в этом случае он именуется «обладающим» этой

конкретной способностью. Такая концепция атома логически вытекает из абхидхармистского подхода как целостной методологической установки: атом — предел делимости материи при условии сохранения ее качественной полноты. Великие элементы и производная материя как потенциальный объект восприятия присутствуют в абхидхармистском атоме, образно говоря, на стадии неразлучных, но одновременно и неслиянных его составляющих. Именно поэтому атом — предел делимости материи.

Слогофонема как предельная единица деления слова также уже была рассмотрена Васубандху во втором разделе «Энциклопедии Абхидхармы» (карика 47). Напомним здесь суть этой концепции: слово и обозначаемый им объект закреплены исторической связью, имеющей конвенциональную природу (т. е. по договору); последовательность слогофоне́м, конституирующая слово, есть также исторически закрепленный факт; слово делится не на отдельные звуки (которые сродни произвольному звукоиспусканию), а на то, что в русском языке истари называлось «оклады», или на слогофоне́мы. Относительно индивидуального потока психосоматических состояний слогофоне́мы принадлежат к разряду дхарм, не связанных с сознанием, и определяются как один из формирующих факторов.

Предельная единица делимости времени — момент (*кшана*, санскр. *kṣāṇa*). Это время, необходимое для актуализации одной дхармы при наличии совокупности условий ее возникновения в индивидуальном потоке психосоматических состояний. Иными словами, кшана — это временной носитель кванта психики.

Васубандху дает и другое определение момента: это единица времени, в течение которой пребывающая в движении дхарма переходит от одного атома к другому. Это определение было выдвинуто саутрантиками. Вайбхашики же подчеркивали в дефиниции кшаны аспект реализации кармического следствия: момент — это временной признак реализации следствия.

Как представить себе длительность момента? Васубандху указывает, что время, потребное сильному мужчине для щелчка пальцами, равно шестидесяти пяти кшанам.

В *кариках* 86 — 87 разъясняются соотношения традиционных мер длины, начиная с метрической характеристики атома. Эти меры перечисляются в порядке их семикратного увеличения: атом, мельчайшая частица, металлическая пылинка, водяная пылинка, диаметры кончика шерстинки зайца, овцы, коровы, пылинка в воздухе, диаметр гниды, вошь, ячменное зерно (*уава*, равно приблизительно одной шестой — одной восьмой части фаланги пальца), фаланга пальца. Далее три фаланги составляют размер «палец». Двадцать четыре пальца равны одному локтю, а четыре локтя — одному луку, т. е. длине натянутой тетивы.

Пятьсот луков составляют один кроша (*kroṣa*); по поводу этой меры Ва-

субандху замечает следующее: это минимальная удаленность мест отшельничества от населенных пунктов. Иными словами, те, кто избрал своим уделом отшельническую аскезу, не должны были приближаться к деревне менее чем на один кроша. Восемь крош равны йоджане.

Итак, Васубандху полностью проследил метрические соотношения, связывающие микро-, макро- и мегамиры. Затем, в *кариках* 88 — 89, он приводит соотношение мер времени — от момента и до кальпы. Сто двадцать моментов составляют одно мгновение — *таткшана* (*tatkṣaṇa*). Шестьдесят мгновений равны одному *лаве* (*lava*; Л. де ла Валле Пуссен рассчитал, что один лава равен девяноста шести секундам). Далее идут такие меры времени, как *мухурта* (*muhūrta*), сутки и месяц, каждая из которых в тридцать раз превышает предыдущую: мухурта равен тридцати лавам и т. д.

Год состоит из двенадцати месяцев плюс так называемые исключенные дни. Откуда берется такой подсчет? Васубандху объясняет, что в году четыре зимних месяца, четыре жарких месяца и четыре дождливых. По истечении каждых полутора месяцев этих трех сезонов из оставшейся половины принято вычитать одни сутки — «исключенный день».

Подчеркнем, что между годовым календарным циклом и кальпой — циклом мировым, космическим — Васубандху не указывает тип временной связи. По его словам, кальпы могут быть разных видов: промежуточная, или малая, кальпа разрушения, кальпа созидания, великая кальпа.

Тема космических циклов разворачивается автором «Энциклопедии Абхидхармы» в *кариках* 90 — 102. Это — завершающая тема «Лока-нирдеши», насыщенная весьма разнообразным религиозно-идеологическим материалом, который как единое смысловое целое представляет историософию классического индийского буддизма.

Карика 90. Васубандху начинает анализ космических циклов с рассмотрения кальпы разрушения и кальпы созидания. Первая охватывает период, начинающийся процессом прекращения новых рождений в адских сферах и завершающийся всеобщим разрушением местопребываний живых существ. По времени этот период охватывает двадцать промежуточных, или малых, кальп.

Разрушение имеет два взаимосвязанных аспекта — рассеяние живых существ и элиминация их местопребываний. Мир, как отмечалось ранее, пребывает в состоянии развития в течение двадцати малых кальп. По истечении этого срока живые существа в крошечных сферах только умирают, а новые рождения там уже не совершаются. Когда ады окончательно опустели, они исчезают, ибо существование местопребываний имманентно сознанию их обитателей. Но возможны случаи неполноты исчерпания на-

раками результатов прошлой деятельности: космический цикл уже подходит к концу, а на полную реализацию кармического следствия кому-либо из крошечников не хватило даже адски медленного времени. В этом случае такой обитатель ада «перебрасывается» (*kṣipyate*) в соответствующий ад параллельной мировой системы (*loka-dhātu*). Метафорически выражаясь, это ситуация тюрьмы, где отбывается пожизненное заключение: большинство заключенных уже умерло, а поступление новых в обозримом будущем не предвидится, тюрьма ликвидируется, но остались еще два-три относительно молодых узника, и ничего иного не остается, как перевести их в аналогичное пенитенциарное учреждение другого региона.

Вдумаемся, о чем нам говорит упоминание подобных случаев в тексте Васубандху. Если нарки «перебрасываются» в соответствующие ады параллельной мировой системы, то это указывает на факт временного несовпадения космических циклов в разных мировых системах. Так, в данной системе уже наступила кальпа разрушения, а в другой в это же самое время идет кальпа развития. Иными словами, строение всех миров одинаковое, но синхронизация космических циклов отсутствует, мировые системы гомологичны, но несинхронны, хотя закономерности протекания времени в них одни и те же.

Исчезновение животных и претов, говорит Васубандху, следует рассматривать аналогичным образом. Что касается животных, то первыми исчезают те из них, кто обитает в Великом океане, последними — домашние животные: они прекращают свое существование одновременно с людьми. Но судьбы людей в эсхатологический период различны. Основную массу ожидают катастрофические события, которые Васубандху подробно описывает в *карике* 99. Но среди обитателей Джамбудвипы (а также Пурравидехи и Годани) есть человеческие существа, пригодные для специфической трансформации благих дхарм без помощи духовного наставника (данный вид трансформации сознания обозначается термином «*dharmaṭā*»). Такие существа спонтанно входят в состояние йогического сосредоточения первой ступени. Выйдя из него, они громогласно прославляют покой — радость и счастье, порожденные отвлечением от неблагих дхарм. Услышав это, и некоторые другие следуют их примеру, а затем, после смерти, обретают новое рождение в мире Брахмы, т. е. в сферах йогического сосредоточения мира форм.

Материки исчезают как следствие «рассеяния» живых существ. Однако северяне с Уттаракуру в принципе не способны отрешиться от влечения к чувственному миру и войти в состояние йогического сосредоточения, соответствующего миру форм. В силу этого после своей человеческой смерти они обретают новое рождение среди богов чувственного мира.

Боги чувственных сфер психокосма в эсхатологический период также впадают в состояние йогического сосредоточения мира форм, чтобы после смерти родиться в мире Брахмы. Постепенно и в чувственных божественных место-

пребываниях прекращается процесс новых рождений. Все эти шесть уровней полностью утрачивают своих обитателей и подвергаются разрушению.

Процесс постепенного опустошения и гибели местопребываний экстраполируется в дальнейшем и на мир форм. Живые существа, обретшие рождение в мире Брахмы, реализуют *dharmatā* более высокой психокосмической сферы и после своей смерти в мире форм рождаются среди Лучезарных богов.

Когда мир-вместилище, включающий ады, континенты, Великий океан и божественные местопребывания чувственного мира и мира форм, пуст, а совокупное следствие деятельности его обитателей исчерпано полностью, со всех его сторон последовательно восходят семь солнц, чтобы сжечь дотла Землю, включая и гору Сумеру. Казалось бы, отдельное упоминание горы Сумеру (Меру) в этом контексте излишне, ибо неизбежность ее эсхатологической гибели понятна сама собой. Однако необходимо иметь в виду, что, согласно брахманистским представлениям, Меру — божественная обитель Брахмы, Вишну, Шивы и Индры, это брахманистский типологический аналог греческого Олимпа. Именно потому, желая полностью рассеять какие-либо иллюзии на сей счет, Васубандху подчеркивает подчиненность Сумеру общей эсхатологической закономерности.

Пламя чувственной сферы психокосма способно сжечь только чувственный мир, но это пламя инициирует вселенский пожар в мире форм, утасокий лишь после того, как сожжен дворец Брахмы. Напомним в этой связи фрагмент автокомментария к *карике 6* настоящего раздела. Рассматривая различия в представлениях Лучезарных богов, Васубандху объясняет такие различия молодостью некоторых из них: эти лишь недавно рожденные среди Лучезарных не имеют опыта наблюдения губительного пожара во дворце Брахмы и в страхе ожидают распространения пламени, но старшие успокаивают их, зная, что огонь там и утаснет.

Однако мир разрушается не только под воздействием огня. Другие виды разрушения (водой и ветром) следует рассматривать по аналогии с вышеизложенным.

Кальпа созидания, к анализу которой обращается далее Васубандху, — это период космогонический, космогоническая четверть великого временного цикла, великой кальпы.

Прежде всего следует отметить, что не кальпа разрушения завершает собой великий временной цикл, его заключают двадцать промежуточных, или малых, кальп, в течение которых наступает космогоническая пауза. В этот период «остается лишь акаша». Что же свидетельствует о завершении существования мира, в котором разыгралась эсхатологическая катастрофа? Ответ на этот вопрос с позиции обыденного сознания указывал бы нам на момент наступления паузы, но этот ответ отнюдь не верен. Мир завершает свое существование, говорит Васубандху, когда в акаше благодаря энергии

совокупных прошлых действий живых существ «начинают веять очень легкие ветры». Эти первоветры — дыхание зарождающегося мира сансары, прогностические знаки (*pūrvanimitta*); именно этот момент и определяет собой завершение существования прежнего мира и возникновение нового. Таким образом, пауза, космический коллапс относится ко времени прошлой великой кальпы.

Кальпа созидания охватывает период от зарождения первоветров и до появления крошечных существ в адских сферах существования (нараки появляются самыми последними из живых существ). Отметим, что Васубандху стремится подчеркнуть циклическую преемственность великих кальп, чтобы исключить неверное представление о начале космической четверти, что называется, с пустого листа: первоветры знаменуют одновременно и завершение прошлого цикла, и начало нового, они есть знак созревания кармического следствия совокупной прошлой деятельности живых существ и проявление космогонической энергии, накопившейся в процессе созревания.

Если мы зададимся вполне уместным здесь и традиционным для европейской мыслительной традиции вопросом о том, что первично, с абхидхармистской точки зрения, — сознание или материя применительно к акту возникновения мира, то должны будем признать, опираясь на трактат Васубандху, что речь идет о диалектике информационно-энергетических процессов. Созревание кармического следствия совокупной деятельности живых существ — это развернутый во времени информационный процесс, приводящий к проявлению того, что в тексте оригинала обозначено термином «*karmādhīpatya*». Яшомитра разъясняет, что *ādhīpatya* употребляется Васубандху в значении *sāmarthyam* — сила или энергия (см.: [SAKV, с. 324]). Именно *karmādhīpatya* — энергия кармического следствия — и выступает в роли фактора, всецело ответственного за развертывание космогонического акта, кальпы созидания. Именно накопление этой энергии и происходит в течение двадцати промежуточных кальп, когда длится космогоническая пауза.

Энергия совокупных прошлых действий рождает все усиливающиеся ветры, а они, в свою очередь, и создают последовательно «круг ветра», «круг воды», Великую землю из золота, континенты, Сумеру и т. д. Но в этом процессе есть важная закономерность, на которую указал Яшомитра: то, что рассеивается последним, возникает первым (см.: [SAKV, с. 335]). Васубандху разъясняет характер действия этой закономерности: первым возникает дворец Брахмы, затем остальные дворцы до сферы богов Ямы, однако все это совершается после возникновения «круга ветра».

Когда вместилища уже готовы, начинают появляться и их обитатели. И в этом случае действует аналогичная закономерность: те, кто погибают последними, рождаются первыми. Так, одно из многочисленных живых существ, умершее последним в Лучезарной сфере, обретает рождение в пустом дворце

Брахмы. Другие живые существа, также умершие в Лучезарной сфере, рождаются теперь в местопребывании Жрецов Брахмы и ниже. Так живые существа постепенно появляются и на материках, в местопребываниях претов, животных и, наконец, в адах.

С момента появления первого кромешника калыпа созидания завершается, и мир входит в период «развернутого», относительно стабильного, в космологическом смысле, существования. Этот период так же, как и калыпа созидания, длится в течение двадцати малых калып.

Здесь весьма примечательно и важно указание Васубандху на рождение Брахмы. Нам, людям иной культуры и иной исторической эпохи, весьма трудно вообразить, какая сила религиозного инакомыслия по отношению к брахманистской доктрине заложена в этом конкретном указании и во всей буддийской космогонической концепции в целом. Брахма — верховное божество, творец мира, открывающий собой триаду верховных богов индуизма (Брахма, Вишну и Шива); все живое, весь мировой порядок направляется и контролируется Брахмой, он, будучи «вечно-древен», определяет хронологические рамки Вселенной. И вот, совершенно абстрагируясь от этих божественных предикаций и мифологических сюжетов, не только не полемизируя, но даже и не упоминая о них, буддийский учитель Васубандху говорит: Брахма — новое рождение того живого существа, которое умерло последним в Лучезарной сфере в период разрушения прошлого мира. Это — полное отрицание, сведение к смысловому нулю всего ценностного содержания религиозной идеологии брахманизма.

Карики 91 — 92. Далее рассматриваются колебания продолжительности человеческой жизни в промежуточных калыпах. В период созидания мира в течение двадцати калып она безгранична, но постепенно сокращается до десяти лет. Процесс уменьшения срока жизни происходит в течение первой промежуточной калыпы уже созданного, развернутого мира. Затем следуют еще восемнадцать других промежуточных калып, в которых продолжительность жизни сначала возрастает от десяти до восьмидесяти тысяч лет, а по достижении этого максимума опять плавно снижается до десятилетнего возраста.

Было бы в философском отношении наивно представлять калыпу созидания как процесс радостного строительства прекрасного и совершенного мира. Созидается-то сансара в ее материальном воплощении, т. е. мир страдания. Начиная от рождения Брахмы происходит постепенное заполнение все более низких сфер существования, т. е. вектор времени направлен в сторону появления дурных, неблагих форм рождения — животных, голодных духов и, наконец, обитателей адов.

В течение двадцати калып, следующих за периодом созидания, когда, как говорит Васубандху, мир покоится (*tiṣṭhati*) в сотворенном состоянии, дина-

мика колебаний продолжительности человеческой жизни наглядно может быть представлена в виде синусоиды, то возрастая до восьмидесяти тысяч лет, то падая до десяти лет. Закономерность этой динамики такая: «Увеличение [продолжительности жизни] не превышает этого предела. Какова длительность ее увеличения и уменьшения в других промежуточных кальпах, такова длительность уменьшения в первой [кальпе] и увеличения в последней». Длительность всех промежуточных кальп одинакова.

Карика 93. Далее определяется содержание понятия «великая кальпа», включающая кальпу созидания, кальпу разрушения, космогоническую паузу и период относительной стабильности. В последнем периоде продолжительность жизни колеблется, а в первых трех этот процесс отсутствует. Тем не менее все четыре периода по времени, говорит Васубандху, одинаковы и каждый из них равен двадцати малым кальпам.

Местопребывания возникают в течение одной малой кальпы, а заселяются — в течение девятнадцати таких кальп; за одну малую кальпу местопребывания разрушаются, но перед тем девятнадцать таких кальп длится опустошение мира, постепенное «рассеяние» живых существ.

Какова внутренняя сущность великой кальпы? Она, по определению Васубандху, совпадает с внутренней сущностью дхарм, которые и составляют пять групп (причинная обусловленность, соприродность формам времени и др.; эти характеристики излагаются в первом разделе трактата, в *карике 7*).

Карика 94. Состояние Просветления (*buddhatva* — букв.: «просветленность», свойство «быть буддой») достигается в течение трех великих кальп, которые в канонических текстах именуются «неисчислимые» (*asamkhyeya*). В связи с этим каноническим эпитетом Васубандху излагает краткую дискуссию, цель которой — дать адекватную его интерпретацию. Когда говорится «неисчислимые», не имеется в виду невозможность подсчета: число, которым выражается длительность великой кальпы — это 10^{60} . Именно оно и соответствует каноническому определению «неисчислимая» кальпа.

Возникает вопрос, почему те, кто дал обет бодхисаттвы, т. е. обет неуклонно идти к состоянию Просветления, нуждаются в столь немыслимо долгом периоде (три неисчислимые кальпы) для реализации своего обета.

Васубандху отвечает, что состояние высшего совершенного Просветления достигается благодаря великому накоплению добродетели (*puṇyasambhāra*) и знания, а инструмент этого накопления — шесть совершенств-парамит (*pāramitā*) и выполнение сотен тысяч крайне трудных дел.

Этот ответ в высшей степени важен, поскольку «Энциклопедия Абхидхармы» представляет воззрения школ вайбхашика и саутрантика, т. е. школ хинаянских, а в *карике 94*, которую мы рассматриваем, излагается махаянс-

кая концепция обретения Просветленности. В этом рельефно видна идеологическая направленность философского творчества Васубандху: он проявляет себя как учитель Экаяны — Единой колесницы, хранитель внутренней смысловой целостности буддийской традиции.

Шесть совершенств — это щедрость как полная способность к бескорыстному даению (*dāna*), нравственность (*śīla*), терпение (*kṣānti*), энергия (*vīrya*), способность к йогическому созерцанию (*dhyāna*) и мудрость. Эти совершенства (махаяанские парамиты) только и позволяют бодхисаттве свершить сверхтрудные деяния ради блага других живых существ, обрести способность извлекать их из всезатопляющего страдания (*duḥkhaugha*). Бодхисаттвы стремятся к благу других и в этом усматривают пользу для себя. Васубандху для иллюстрации данного — трудного для обыденного понимания — принципа приводит весьма интересный и поучительный пример: привыкшие к жестокости люди получают радость, наблюдая несчастья других и пособничая этим несчастьям, хотя в чужом горе и нет никакой пользы для них; осмыслив это, следует допустить, что и бодхисаттвы, привыкшие к состраданию и сознательно взрастившие в себе это качество, обретают радость в делах, приносящих пользу другим.

Бодхисаттвы страдают, видя, как невежественные люди, укорененные в привязанности к иллюзорному «Я», обрекают себя на страдания. Иными словами, бодхисаттвы страдают от страдания других живых существ и радуются их радости, а все, что касается их самих, не вызывает у бодхисаттв никаких эмоциональных переживаний. Данное свойство есть базовое отличие этой категории индивидуумов от всех прочих, говорит Васубандху.

Если глубоко вдуматься в это положение, то станет ясно, что бодхисаттвы — сострадательные хранители буддийской общины, потенциально вбирающей в себя всех без исключения обитателей мира. Архат несет ответственность за непрерывность буддийской традиции, за то, чтобы Учение существовало во временном модусе «всегда», он может уйти в нирвану или умереть, если рядом есть преемник, если эстафета знания передана в достойные и надежные руки. Но если нет преемника и враги Учения сильны, архат сознательно отодвинет собственную смерть. Бодхисаттва страдает, видя, что личный эгоизм и алчность превращают невежду в существо, живущее по законам раковой клетки (если позволено воспользоваться образом, бытующим в современной кибернетике), т. е. бессмысленно и в конечном счете губельно для себя упускающее благой шанс человеческого рождения. Но позиция бодхисаттвы активна — со всей силой, терпением и энергией великого сострадания он стремится к спасению живых существ. Подчеркнем, что именно поэтому великое сострадание толкуется в буддийской традиции как мужское, деятельное начало.

Низший (*hīna*), т. е. обычный человек, придерживающийся брахманистской ритуальной практики, стремится к собственному счастью, средний

(*madhya*) — только к освобождению от страдания (здесь имеются в виду шраваки и пратьекабудды), но высший бодхисаттва — направляет свои усилия на счастье других и избавление их от страдания.

Разъяснив сроки достижения свойства Просветления (*buddhatva*), Васубандху обращается к вопросу о времени появления будд и пратьекабудд. Он выделяет сравнительно небольшой временной промежуток, в пределах которого следует ожидать прихода в мир будд. Это период уменьшения человеческой жизни от восьми тысяч до ста лет. Периоды увеличения жизненных сроков — время, когда живые существа мало подвержены скорби, а значит, и не способны понять первую Благородную истину, слова Учителя не будут услышаны ими. Периоды уменьшения жизни от ста до десяти лет также неблагоприятны, поскольку сопряжены с процессом деградации живых существ — их физического и духовного вырождения.

Васубандху указывает, что данный процесс имеет пять аспектов, т. е. выражается в пяти видах упадка: упадок индивидуальной жизни, упадок возраста мира — «излет века», упадок чувств, убеждений и живых существ как таковых. Отметим, что в оригинале Васубандху использует термин «*kaṣāya*» (букв.: «осадок»). Все существование как бы замутняется, загрязняется в период уменьшения сроков жизни от ста до десяти лет. Этот период представляет собой подобие грязного осадка, а не жизнь в полном смысле слова, именно поэтому он и называется упадочным («осадочным»).

Две первые характеристики деградации — сокращение сроков индивидуальной жизни и упадок возраста мира (*kalpa-kaṣāya*) катастрофичны относительно жизнеспособности и средств существования. А деградация чувств и убеждений приводит к разнузданности и чувственным излишествам у мирян и к бессмысленному самоизнурению у странствующих аскетов.

Вырождение живых существ определяется как бедствие для человеческого организма и психических способностей — «уменьшение роста, красоты, здоровья, силы, памяти, энергии и самообладания».

В периоды вырождения будды не появляются, ибо ущербность человеческого тела, психики и окружающей среды делает усилия Учителя бесплодными — дегенераты духовно глухи.

Таким образом, приход будды в мир обусловлен, как это видно из текста, прежде всего пригодностью основной массы живых существ для восприятия Учения: люди малопригодны для этого либо в благополучных фазах мирового цикла, либо в катастрофичных.

Пратьекабудды не проповедуют Учение, ибо они достигли Просветления только для себя, шли собственным, не регламентированным традицией путем и не имели наставников. Именно в силу этого пратьекабудды могут появляться в периоды двух типов: и при увеличении, и при снижении продолжительности жизни; дополнительных ограничений здесь не накладывается.

Согласно одному из двух толкований, приводимых Васубандху, пратьека-будды бывают двух видов: те, что живут группами, сообществами (*varga-sāṅgha*), и «подобные носорогу» (*khadgaviṣāṇa-kalpa*), т. е. живущие одиноко, не нуждающиеся в других. Под «живущими в сообществах» подразумеваются, если следовать комментарию Яшомитры, те, кто реализовал плод «вступившего в поток» (*śrota-āpatti*) или плод «возвращающегося в последний раз» (*sakṛdāgami*) еще во времена проповедей Будды и самостоятельно достиг архатства (см.: [SAKV, с. 337]). Иными словами, это — первые *шраваки*.

По другой точке зрения, «живущие в сообществах» не могут быть числены к категории первых *шраваков*: это — «обычные люди», которые в прежних рождениях реализовали дхармы, ведущие к четырем ступеням проникновения, а в нынешнем рождении, следуя собственным путем, достигли Просветления.

«Подобные носорогу» — это те, статус которых обретается в течение ста великих кальп благодаря особой практике достижения условий Просветления (*bodhisambhāra*). Яшомитра разъясняет (см.: [SAKV, с. 339]), что под условиями понимаются такие признаки (*lakṣaṇa*), как нравственное поведение (*śīla*), практика сосредоточения сознания (*saṃādhi*) и мудрость (*prajñā*). Они побеждают самих себя, т. е. собственные аффекты. Почему же они «не побеждают других» — не проповедуют Учение? «Носороги» обладают специальным знанием (*pratisaṃvit*), но даже отсутствие такового не есть препятствие для ведения проповеди — разъяснять Учение можно и опираясь только на словесное знание наставлений прошлых будд. Они отнюдь не лишены сострадания, ибо используют свои сверхобычные способности для пользы живых существ. И не в отсутствии подходящих последователей дело, поскольку даже в периоды уменьшения продолжительности жизни многие, практикуя мирской путь, нейтрализуют влечение к чувственным объектам.

Причина отказа от проповеди Учения обусловлена тем, что над «подобными носорогу» тяготеет привычка к уединению и подавляющая заинтересованность в отсутствии беспокойства. Они не отваживаются посвятить себя делу разъяснения Дхармы: «поистине, очень трудно вести против течения человечество, стремящееся вниз по течению!» (Васубандху).

Есть и другое объяснение: «подобные носорогу» боятся отвлечься от состояния глубокого сосредоточения, выйти из него, боятся контакта с другими людьми, которые могли бы стать их учениками. Л. де ла Валле Пуссен приводит в этой связи интерпретацию Сангхабхадры, согласно которой «носорог» не обладает интеллектуальной уверенностью в себе; хотя он и желает проповедовать учение об отсутствии атмана людям, привязанным к иллюзорному «Я», его мышлению свойственна робость (см.: [L'AK, III, с. 196, примеч. 5]).

Подчеркнем, что в обеих трактовках причин отказа «носорога» от проповеди Дхармы акцентируется отсутствие отваги ступить на путь духовного просвещения. Если следовать тексту Васубандху, необходимые качества буддийского проповедника — это сохранение в памяти доктринальных наставлений, сострадание, отсутствие приверженности к уединению и покою, готовность к контакту с людьми, которые поработены влечением к «Я» и чувственным объектам, уверенность в силе своего мышления и отважное стремление вести человечество к духовным высотам вопреки его косной привычке плыть по течению.

Карика 95 — 96. Разъяснив вопрос о периодах появления будд и пратъекабудд, автор «Энциклопедии Абхидхармы» обращается к теме чакравартина — благого Правителя мира. Эта тема весьма и весьма существенна для буддийской традиции, поскольку концепция чакравартина представляет собой инструмент религиозно-идеологического освящения процесса строительства полиэтнической империи.

Брахманизм является идеологией стратифицированного общества, принципиально исключавшего вертикальную социальную мобильность. Четыре варны — брахманы (жреческое сословие), кшатрии (воинское сословие), вайшьи (сословие торговцев, ростовщиков и ремесленников-профессионалов) и шудры (низшее трудовое сословие) — создавали жестко структурированный кристаллический социальный мир. Ни богатство, ни заслуги, ни индивидуальная одаренность не открывали членам этого застывшего социума пути вверх. Шаг вниз по сословной лестнице тоже исключался. Нарушение сословных предписаний сразу выводило человека за рамки общества, и он становился презренным изгоем.

Буддийская доктрина отрицала какую-либо сословную дискриминацию. В то время как веды — священные тексты брахманской традиции — были открыты для изучения мужчинам трех первых варн, буддийская каноническая литература служила достоянием любого, кто по своим интеллектуальным данным и степени религиозной преданности Дхарме был готов посвятить себя ее постижению. Половая дискриминация в буддизме также не декларировалась.

Брахманизм по своей доктринальной сущности выступал в роли национально-замкнутой идеологии: индуистом можно было лишь родиться, прозелитация исключалась. А это, в свою очередь, означало, что в процессе имперского строительства вновь присоединенные неиндуистские этносы автоматически оказывались за пределами варновой социальной структуры. Их собственная культурная традиция дискриминировалась, а войти в брахманистскую традицию они не могли, ибо инструмент такого вхождения господствующая религиозная идеология не предусматривала.

Буддизм, напротив, был открыт для новообращенных. Более того, монашес-

кая деятельность ориентировалась на проповедь Учения, на его распространение, в том числе и среди инокультурных народов. Такая направленность религиозной идеологии буддизма превращала его в беспрецедентно эффективное орудие имперской власти, причем власти, стремящейся к присоединению земель и народов: становясь буддистами, носители иных традиций входили на равных в буддийский социум. Но возникает вопрос, каким образом буддийская религиозная идеология оформляла духовный статус имперского правителя?

Прежде всего хочется отметить, что концепция чакравартина помещена Васубандху именно в космологический раздел «Энциклопедии Абхидхармы» и изложена в непосредственной связи с характеристиками мирового цикла. Чакравартин, говорит он, появляются в период, когда продолжительность человеческой жизни сокращается от бесконечности до восьмидесяти тысяч лет, но не меньше. Это положение очень значимо, поскольку оно указывает, что в своем появлении чакравартин в рамках одного мирового временного цикла предшествует приходу Будды. Чакравартин — фигура, характерная для благоприятных «исторических» времен, когда люди мало подвержены скорби; предназначение чакравартина Васубандху называет славным.

Сущность чакравартинов — управление миром; отсюда и наименование «чакравартин» (чакра — «драгоценное колесо с тысячью спиц-лучей, со ступицей-ободом, совершенное во всех отношениях, несотворенное, божественное» — это атрибут имперской власти).

Автор «Энциклопедии Абхидхармы» приводит типологию правителей мира, в основу которого положены два признака: металл, из которого состоит чакра (золото, серебро, бронза и железо) и число континентов, на которые распространяется власть чакравартина (соответственно четыре, три, два и один). И хотя у всех чакравартинов «славное предназначение», но высший тип такого правителя отмечен золотой чакрой, а низший — железной.

Отметим, что эта типология уходит своими корнями в каноническую Абхидхарму (Васубандху ссылается на «Праджняпти-шастру») — в то время как в Сутра-питаке говорится только о золотом чакравартине.

Рассмотрим критерии ситуации обретения чакры, зафиксированные в Сутра-питаке и цитатно воспроизведенные Васубандху. Этих критериев шесть: пять из них адресованы претенденту на статус чакравартина, а шестой относится к явлению чакры как таковому.

Первый критерий можно назвать требованием легитимности: претензия на обретение чакры должна исходить только от царя из варны кшатриев, имеющего законное посвящение на власть. Таким образом, первый критерий априорно исключает претензии со стороны нелегитимных правителей — узурпаторов и самозванцев, а также со стороны лиц, не принадлежащих по рождению к воинскому сословию. Осмысляя этот критерий, приходим к выводу, что буддийская идеология, принципиально не дискриминировавшая людей по

социальному признаку относительно их духовно-религиозной перспективы, в то же время признавала право на обретение статуса имперского правителя только за царствующими особами, принадлежащими к воинскому сословию.

Второй критерий — требование буддийского календарного соответствия. Ситуация обретения чакры может сложиться только в строго определенное время — пятнадцатого числа лунного месяца, которое всегда приходится на один из четырех ежемесячных дней *упошадха* (*upośadha* — первое, восьмое, пятнадцатое и двадцать третье числа лунного месяца). Упошадха — дни, отводимые Винаей для соблюдения полного курса нравственных предписаний. Требование буддийского календарного соответствия означает, что в царстве, которым правит претендент на обретение чакры, господствует буддийская религия. Если иметь в виду, что чакравартины приходят в тот период космического цикла, когда продолжительность жизни людей убывает от бесконечности до восьмидесяти тысяч лет, то указание на соблюдение кодекса Винаи в эти древние времена следует рассматривать и как свидетельство древности буддийских государств, отраженное в Сутра-питаке.

Третий критерий — требование буддийской религиозной принадлежности претендента. Акту обретения чакры предшествует исполнение царем-претендентом предписаний Винаи относительно дней упошадха — омовение головы и других процедур. Этот критерий отсекает от претензий на статус Вселенского Правителя не только царей-небуддистов, но и тех буддийских государей, кто неприлежен в религиозной дисциплине, в частности, нерадив в соблюдении упошадха.

Четвертый критерий — требование локального соответствия: ситуация обретения чакры предполагает присутствие претендента в строго определенном месте — на верхней террасе царского дворца. Для уяснения этого критерия важно учитывать, что резиденция государя представляла собой полифункциональное средоточие власти. Будучи шедевром зодчества, она символизировала властное могущество (китайский путешественник-буддист Фа Сянь, посетивший дворец императора Ашоки много столетий спустя после его правления, утверждал, что это совершенное сооружение создано небожителями). Царская резиденция выполняла роль главной государственной сокровищницы, где хранились драгоценности и казна, и служила житницей, в которой сберегались запасы на случай неурожая; здесь же располагался царский двор и осуществлялось государственное делопроизводство. Иными словами, царский дворец являл собой «место силы», и его захват был однозначен утрате царской власти как таковой. Четвертый критерий указывает на то, что государь, пребывающий вне своей резиденции или лишенный ее по каким-либо причинам, не может претендовать на статус имперского правителя. Требование локального соответствия исключает претензию на данный статус и со стороны государя, пребывающего в изгнании. (Отметим в скобках, что сакральное отношение к царскому дворцу в буддийских

государствах прошло через всю их многовековую историю: так, насильственный увод англичанами последнего императора Бирмы Тибо из его резиденции до сих пор является для бирманских традиционалистов символом эсхатологической трагедии.)

Пятый критерий — требование компетентного свидетельства; обретение чакры должно осуществиться в присутствии «множества министров», т. е. лиц, владеющих знаниями и умениями, присущими государственным мужам. Явление чакры не есть природная закономерность, оно — результат созревания кармического следствия прошлых действий того живого существа, которое в этой жизни претендует на статус имперского правителя. Именно поэтому факт явления чакры не может быть доказан, о нем могут лишь свидетельствовать очевидцы, опирающиеся в своих словах на восприятие как источник истинного знания. Таким образом, пятый критерий имеет гносеологическую природу.

Список требований к ситуации обретения чакры завершает критерий визуально-знакового соответствия: в Сутра-питаке зафиксированы шесть признаков явления чакры, которые, во-первых, позволяют отождествить явление как таковое, а во-вторых, дают основание для валидного умозаключения, что царь-претендент и есть чакравартин. Подчеркнем, что цитата из Сутра-питаки, приведенная Васубандху, построена по принципу импликации: «Если (далее следуют перечисленные критерии), то вывод: этот царь и есть чакравартин». Иными словами, если соблюдены условия и если имеет место установленное явление, то и вывод о приобретении претендентом статуса Вселенского Правителя истинный. Явление чакры, как отмечалось выше, устанавливается посредством зрительного восприятия, а статус чакравартина — посредством умозаключения. Только восприятие и умозаключение, признаваемые буддийскими гносеологами в качестве источников истинного знания, призваны аргументировать эту ситуацию. В данной связи требование визуально-знакового соответствия приобретает особую важность. Какие же шесть признаков должны подлежать отождествлению? Это прежде всего соответствие «структурного» характера — чакра имеет вид колеса с тысячью спиц-лучей, со ступицей и ободом. Она должна восприниматься наблюдателями-экспертами как «совершенная во всех отношениях»; вызывать эстетическое переживание («прекрасная»); не относиться к разряду сотворенных объектов («несотворенная»); ассоциироваться с объектами божественных сфер («божественная»), а ее субстанцией может выступать только золото.

Последний признак («вся из золота») не полностью совпадает с трактовкой чакры в Абхидхарма-питаке: в «Праджняпти-шаштре» указаны, наряду с золотом, серебро, бронза и железо. Расхождение этого признака чакры в первом и третьем разделах Канона Васубандху объясняет тем обстоятельством, что в Сутра-питаке говорится о высшем типе чакравартина, а в Аб-

хидхарме представлена полностью четырехчленная типология Вселенских Правителей (золотой, серебряный, бронзовый и железный чакравартины).

Рассмотрев ситуацию появления чакравартинов, автор «Энциклопедии Абхидхармы» переходит к анализу доктринального положения, исключающего одновременное появление двух чакравартинов: «как и будд, двух [чакравартинов] одновременно не бывает».

Каноническая позиция утверждает, что татхагаты, архаты и истинно просветленные появляются во временной последовательности, а не синхронно; этот принцип распространяется и на чакравартинов. Но в данной связи возникает вопрос, что именно подразумевается под словом «мир», когда говорится о приходе в мир будд и чакравартинов, — Вселенная, состоящая из трех тысяч великой тысячи миров, или же все мировые системы? Здесь точки зрения буддийских учителей расходятся. Одни полагают, что слова Бхагавана (зафиксированные в «Брахмараджа-сутре») *«Мое господство распространяется здесь на Вселенную, состоящую из трех тысяч великой тысячи миров»* не следует понимать буквально, поскольку речь идет только о пределах, охватываемых зрением будд без применения риддхических, сверхъестественных способностей. В случае их применения никаких пределов не существует.

Другие учителя считают, что будды одновременно появляются и в иных мировых системах, поскольку число таковых систем беспредельно и не существует никаких принципиальных препятствий для *ирасауа* — «нарабатывания» (букв.: «накопления») условий Просветления многими живыми существами. Один будда не может действовать сразу во всех мировых системах, даже если продолжительность его жизни равна кальпе, а тем менее — если она такая же, как и обыкновенного человека. При этом указывается, что действие будды — это его существование, выступающее условием проявления и совершенствования у живых существ чистых индрий — способностей познавать еще не познанное, обретать глубинное знание и знание совершенное, свойственное статусу архата.

Васубандху считает, что обе приведенные точки зрения приемлемы с позиции Учения: если появление многих будд и чакравартинов во многих Вселенных и возможно, то от этого не происходит ничего дурного, как раз напротив: благодаря приходу чакравартинов во многих мирах наступает эпоха благоденствия, процветания, а будды ведут живые существа к окончательному освобождению, к нирване.

Но в пределах одной Вселенной двое татхагат одновременно не приходят, во-первых, потому, что в таком удвоении нет необходимости, и, во-вторых, будда появляется лишь в том случае, если мир лишен духовного лидера, и этот факт запечатлен в обете Бодхисаттвы: «В этом слепом мире, лишенном поводыря, да явлюсь я Буддой, защитником всех беззащитных!» Какой смысл был бы в словах этой священной клятвы, если бы в миру уже присутствовал другой будда?

Есть и причины, связанные с процессом осуществления целей Учения. При одном будде благоговение его последователей возрастает в высшей степени, они ревностно почитают Учителя; понимая, что после его ухода или паринирваны останутся беспомощными, люди торопятся на практике пре-творить наставления Бхагавана.

Разъяснив последовательный характер появления будд и чакравартинов в мире, Васубандху переходит к конкретному рассмотрению типологии Вселенских Правителей. Он перечисляет четыре способа обретения имперского господства и соотносит их в плане выражения с золотой, серебряной, бронзовой и железной чакрами. Как мы помним, шкала материалов, из которых состоят эти чакры, кодирует собой число континентов, подпадающих под власть чакравартина (золото — четыре, серебро — три, бронза — два, железо — один).

Планом содержания в этом контексте выступает именно социальный признак — способ, посредством которого расширяется территория, подконтрольная власти чакравартина.

Золотой Вселенский Правитель обретает имперское господство «благодаря приглашению» — малые государи инициативно изъявляют готовность отдать свои земли под его власть. Васубандху приводит типовой текст обращения подобных государей к обладателю золотой чакры: «Эти страны процветают для Вашего Величества, они изобильны, проникнуты миром и покоем, щедры на подаяние, населены множеством простого народа и образованными людьми. Правьте ими, о Владыка! Мы же станем слугами Вашего Величества».

(Читателю, знакомому с отечественной историей, невозможно остановить свое внимание на этих словах без того, чтобы в сознании не возникли строки древнерусской летописи, повествующей о призвании Рюрика на княжение в Старую Ладогу. Если сопоставить эти два текста, то возникает впечатление их полного смыслового тождества. Предание о приглашении Рюрика зачастую подается в исторической публицистике как свидетельство правовой несостоятельности, свойственной нашим предкам: сами не смогли осуществлять властные функции и были вынуждены призвать иноземного правителя. В серьезной научной литературе казус приглашения Рюрика получил наименование нордической проблемы, и проблема эта до сих пор не решена. Однако знакомство с буддийскими источниками и, в частности, с рассматриваемым фрагментом из «Энциклопедии Абхидхармы», заставляет задуматься, насколько правомерен здесь эпитет «нордическая». Может статься, что речь идет о проблеме евразийской? Имеем ли мы дело со случайным совпадением в историко-культурных процессах на различных концах одного и того же континента — Евразии, но в разное историческое время? Или специфика древнерусской действительности — Старая Ладога располагалась на трассе Великого пути из варяг в греки и являла собой один из бурно

формирующихся центров межкультурного взаимодействия — пробудила к новой жизни индоевропейский способ легитимации имперского господства? Предание о приглашении Рюрика на фоне излагаемой Васубандху концепции теряет ореол уникальности, перестает быть историческим казусом и требует для своего осмысления иных рамок соотнесения. Что было известно легионерам Александра Македонского, дошедшим до края Ойкумены, об индоевропейских теориях воцарения имперского правителя? Какие сведения об этом могли быть занесены на Русь теми, кто продвигался «из греков в варяги»? «Энциклопедия Абхидхармы» ставит нас перед вопросом, не проходит ли духовная граница России и Индии непосредственно по срезу отечественной истории.)

Итак, согласно Васубандху, золотой чакравартин распространяет свою власть на все четыре континента в результате инициативного приглашения малых государей, готовых стать к нему в зависимость по схеме «господин — слуги».

Серебряный чакравартин обретает господство над тремя континентами «благодаря собственному приходу»: он является в те земли, которые желает присоединить к своему царству, и их правители склоняются перед величием обладателя серебряной чакры и «скромно покоряются ему». В этом случае инициатива исходит не от малых правителей, а от самого чакравартина, но господство устанавливается без предъявления аргументов военной силы.

Два следующих типа господства — «бронзовый» и «железный» — также опосредованы инициативой со стороны чакравартина: в первом случае он является к малым государям и «устраивает сражение», а во втором происходит «взаимное бряцание оружием». На поверхностный взгляд может создаться впечатление, что сражение — это более грубый аргумент в установлении господства, нежели «бряцание оружием». Однако речь идет не об активном военном мероприятии, поскольку в этой схватке никто, как говорит Васубандху, не погибает. Сражение, которое дает войскам малых правителей бронзовый чакравартин, подобно показательному военно-спортивному состязанию, ибо никто не намерен оказывать Вселенскому Правителю силовое сопротивление с целью отстоять свою независимость. Здесь как бы присутствует скрытый договор только помериться силой, позволяющий достойно принять господство могущественного властелина.

«Взаимное бряцание оружием» — это уже нечто совсем иное, это попытка противодействия давлению превосходящей военной мощи. В этом случае аргументом установления имперского господства служит именно оружие, но никто не пускает его в ход, чакравартин одерживает победу посредством давления с позиции силы, но без применения прямого военного насилия.

Отсутствие насилия в установлении имперского господства характерно для всех типов чакравартинов, подчеркивает Васубандху. Победив, они «на-

ставляют живые существа на десять благих путей деятельности» (*kuṣāḷāni karmapathāṇi*), т. е. проповедуют десять типов поведения, предполагающих радикальный отказ от неблагих (*akuṣāḷāni*) слов, поступков и помыслов. Результат воплощения этих наставлений в житейской практике подданных ведет к обретению хорошей новой формы существования («рождаются среди богов»). Таким образом, «завоевание» новых земель чакравартинами приобретает значение «обращения в буддизм» живых существ, населяющих эти земли. В скрытом виде здесь присутствует противопоставление завоевания мечом (т. е. с помощью насилия) завоеванию с помощью Дхармы. Отметим, что «завоеватель» (*jayin*) — устойчивый эпитет Будды, однако этот эпитет подразумевает именно прозелитизацию — обращение новых последователей.

Только в первой промежуточной кальпе созданного мира продолжительность человеческой жизни сокращается, как мы помним, от бесконечности до десяти лет, а чакравартины приходят в периоды, ограниченные спадом срока жизни от бесконечности до восьмидесяти тысяч лет. Этот интервал есть только в первой промежуточной кальпе, но не в других девятнадцати, поскольку в периоды увеличения продолжительность жизни в них уже никогда не достигает бесконечности. Осмысление этих положений подводит нас к выводу, что «славное предназначение» чакравартинов состоит в распространении их власти на континенты ради проповеди десяти благих путей деятельности, т. е. в основании царства праведности (если использовать выражение Т. Рис-Дэвидса). Мир создан, но человеческие существа еще мало подвержены скорби и не настало еще время прихода Будды, тем не менее в этом мире уже действует чакравартин, созидаящий свою империю ради проповеди буддийских социальных норм.

Васубандху называет семь «сокровищ», неизменно сопутствующих появлению чакравартина: «сокровище-чакра, сокровище-слон, сокровище-лошадь, сокровище-драгоценность, сокровище-жена, сокровище-казначей и сокровище-министр». Живые существа из этого списка рождаются в связи с появлением чакравартина, потому что таковы процессы созревания следствия их прошлых действий, а не благодаря карме чакравартина.

Сокровище-чакра — колесо, обладающее способностью перемещаться по воздуху; благодаря сокровищу-чакре Вселенский Правитель и его войско могут без специальных усилий достигать любой точки мира, т. е. это чудесное военно-транспортное средство. Сокровища — слон и лошадь обладают сверхобычными способностями, они выполняют функции животных — волшебных помощников. Сокровище-драгоценность представляет собой особый драгоценный минерал, способный излучать свет на дальние расстояния, т. е. речь идет о чудесном светильнике, прожекторе. Сокровище-жена — благородная императрица, которой присуща гармония телесной красоты и духовных совершенств. Сокровища — казначей и

министр толкуются в ряде источников также и как мудрый советник и удачливый полководец, причем в роли последнего иногда фигурирует старший сын чакравартина.

От иных царей, по мысли Васубандху, чакравартина отличают не только эти семь сокровищ, но и тридцать два признака великой личности (*maḥāpuruṣalakṣaṇa*), которые роднят его с Буддой. В начале следующей карики очень кратко говорится о соотношении признаков мудреца (т. е. будды) и Вселенского Правителя и на этом завершается анализ концепции чакравартина: признаки мудреца вне сравнения — они как бы очищены огнем (*uttaplā*) и совершенны.

Карики 97 – 98. Далее автор «Энциклопедии Абхидхармы» обращается к проблеме генезиса социальной структуры, царской власти и аномии (отклоняющегося или антиобщественного поведения). Разъяснение данной проблемы строится в соответствии с мифологической формой, однако по своему содержанию мифом не является. Попытаемся проанализировать это подробнее.

Согласно Васубандху, люди первой космической кальпы не имели царя, он появился позднее и причиной того — влечение людей к вкусовым ощущениям и лень. Этот тезис, где проблема уже сразу заявлена (что, подчеркнем, нехарактерно для мифа), Васубандху разворачивает в виде повествования о том, как перволюди, сходные по внешнему облику с существами мира форм и ранее питавшиеся радостью, а не материальной пищей, пристрастились к поеданию лакомых объектов. Отмечается, что в отличие от реальных обитателей мира форм люди первой кальпы обладали органами обоняния и вкуса. Когда появился такой пищевой объект, как «сок земли» (*bhūmirasa*), вкусом подобный меду, они пожрали его без остатка, что и послужило началом потребления материальной пищи. Тела перволюдей сделались плотными и тяжелыми, их прежняя способность к самосвечению утратилась, воцарилась тьма, а затем появились Солнце и Луна.

Страсть испытывать вкусовые ощущения приводит к тому, что люди первой космической кальпы полностью съедают такие вновь появляющиеся объекты, как земляной пирог (*bhūtiparpatāka*), лесные ползучие растения и дикорастущий рис. Употребление в пищу последнего повлекло за собой возникновение не бывших ранее органов выделения, а также женских и мужских гениталий. Прежняя привычка переживать радость при встрече друг с другом ошибочно принимается этими «доделанными» до кондиции чувственного мира людьми за сексуальное влечение как причину радости. С этого момента обитатели чувственного мира становятся одержимыми «злым духом желания».

Они теперь лезут перед каждой едой срезать рис и начинают делать запасы. В результате этого и возникает представление о собственности —

«мое». Для выращивания риса, поскольку дикорастущий люди уже извели, они разделили между собой поля и начали грабить чужие, т. е. возникло воровство.

Начало царской династии связано с необходимостью охраны поля от грабителей: первоначально большинством голосов был избран страж полей — кшатрий, который и стал первым царем. В его пользу было установлено налогообложение, равное одной шестой части урожая. Но воровство приняло форму уклонения от выплаты налога. Стремясь пресечь этот вид антиобщественного поведения, царь применил вооруженную силу, но эта санкция имела контрпродуктивный результат — возникла ложь. (О происхождении брахманов вскользь говорится, что так называли отшельников, предпочитавших уединенный образ жизни.)

С этих пор возобладал «путь дурных действий», вследствие чего продолжительность жизни людей сократилась до десяти лет. Автор «Энциклопедии Абхидхармы» подводит итог: порождающая причина потока бедствий и деградаций — две дхармы: страстное влечение к ощущению вкуса и лень.

Итак, по форме изложения перед нами группа этиологических мифов — о «доделывании» человека до его нынешнего состояния (формирование анатомии), в которую инкорпорированы солярный и лунарный мифы (возникновение светил), о зарождении царской династии и социальной структуры, о возникновении собственности, воровства, лжи и налоговой системы. Однако такие заявленные в них аспекты, как анатомический, астрономический и социальный, отнюдь не выступают в функции кодов проблемы, как это свойственно мифологии, поскольку проблема заявлена с самого начала. Мифологический нарратив является здесь планом выражения, а план содержания — религиозная доктрина. Формулируя иначе, можно сказать, что Васубандху преподносит в псевдомифологической форме разъяснение одного из основополагающих принципов буддизма: клеши и карма (аффекты и действие) — вот причина круговорота рождений, но данное положение обращено им в плоскость историософии.

Карика 99. Продолжая историософскую тему, автор «Энциклопедии Абхидхармы» приступает к изложению малой эсхатологической концепции — учения о конце промежуточной кальпы, сопряженной с процессом вырождения живых существ. Конец такой кальпы опосредован тремя бедствиями: взаимным истреблением людей с помощью подручных средств, использованных как оружие, моровой язвой и голодом.

Люди, продолжительность жизни которых падает до десяти лет, — полные выродки: они одержимы безнравственными влечениями, крайней жадностью, находящей для себя единственный способ удовлетворения в неумном присвоении чужого посредством воровства, и ложными взглядами. Яшомитра

разъясняет значение термина «ложные взгляды» в данном контексте так: они исповедуют ложные учения, не известные ни отцу, ни матери (см.: [SAKV, с. 339]). Это крайняя степень идеологической деградации, поскольку отверженность детей учениям, которые не были бы известны их родителям, — свидетельство угасания традиции, ее гибели, явный признак погружения общества в хаос. Выродки обуреваемы бешеной злобой, моментально рождающей агрессию при виде любого живого существа. Любые подручные средства, включая палки и комья земли, обращаются в их преступных руках в оружие, которым они и убивают друг друга.

Выродки практикуют лишь дурной образ действий, известный в обыденном словоупотреблении как «скопище грехов». Немедленные следствия этих грехов выражаются и в том, что нечеловеческие сущности — пищачи и иные разновидности демонов — посылают на людей всевозможные несчастья, в частности моровую язву, и люди гибнут от неизлечимых болезней. Боги также выступают инструментом реализации подобных немедленных кармических следствий, прекращая подачу небесной влаги. На земле наступает засуха и неизбежный в таких случаях голод. Васубандху говорит о трех типах голода, метафорически именуемых «сундук (или копилка)», «белая кость» и «бросание жребия».

«Сундук» — это голод ввиду крайней скудости запасов: люди умирают целой общиной, припрятывая семена в сундук-копилку для будущих поколений. Человеческое сообщество гибнет, не желая истреблять скудный семенной фонд и с мыслью о пользе для себе подобных.

«Белая кость» — голод в великую сушь, когда еще живые, изможденные недоеданием люди собирают побелевшие под лучами палящего солнца кости умерших и готовят из них отвар, чтобы насытиться.

«Бросание жребия» — голод, сопряженный с попыткой честного распределения очереди на поедание того немногого, что люди совместно находят в щелях зернохранилищ.

В связи с описанием этих трагических картин последних времен промежуточной кальпы вырождения Васубандху имплицитно вводит в свое изложение тему религиозной заслуги и нравственного образа действий. Те, говорит он, кто хотя бы день воздерживается от причинения зла живым существам, кто с почтением преподносит в дар монашеской общине миробалан, кто кладет пищу в чашу для сбора подаяния, никогда не рождаются в этих малых кальпах оружия, моровой язвы и голода. Данная тема полностью снимает впечатление фатальности эсхатологических бедствий, ибо, хотя они и имеют регулярный циклический характер, человек способен избежать их, следуя даже немногим буддийским предписаниям.

Несчастья живых существ в конце малой кальпы длятся разное время. Взаимное истребление посредством оружия продолжается только семь дней. Это как бы пик всеобщего агрессивного безумия. Неизлечимые

болезни со смертельным исходом терзают людей в течение семи месяцев и семи дней. Дольше других бедствий тянется голод — семь лет, семь месяцев и семь дней. Хотя в тексте и нет прямых указаний на это, но сопоставляя сроки, можно допустить, что процесс начинается с засухи и голода, потом присоединяется эпидемия и на высоте таких мучений — через семь лет и семь месяцев — наступает неделя братоубийственной всеобщей рукопашной схватки, в которой и гибнут последние. В принципе возможна и обратная последовательность событий: семидневная вспышка насилия, затем инфекция, губящая население семь месяцев кряду, а уж за ней и семилетний голод, приводящий к полному опустошению. Однако описание голода, приведенное Васубандху, свидетельствует, что в этот период еще не все моральные качества людей оскудели и даже сохраняются остатки человеческой солидарности (мысли о пользе для следующих поколений, удерживающие от поедания семенного фонда). Это заставляет думать, что голод предшествует моровой язве и вспышке вооруженного насилия. На такую последовательность указывает и Л. де ла Валле Пуссен, ссылаясь на Шаванна (см.: [L'AK, III, с. 206]).

Бедствия на различных континентах проявляются неодинаково. Яшомитра разъясняет, что если на Джамбудвипе бушует моровая язва, то на Пур-вавидехе и Апарагодании обитатели подвержены лишь ослаблению здоровья; когда на Джамбудвипу надвигается голод, на других континентах имеют место лишь недоедание и ограниченное утоление жажды (см.: [SAKV, с. 340]). Относительно Северного Куру не дается специальных разъяснений, ибо продолжительность жизни его населения неизменна — тысяча лет.

Карика 100. Люди в малых кальпах гибнут от оружия, болезней и голода, но разрушение мира в целом, предшествующее космогонической паузе, осуществляется посредством огня, воды и ветра. Этот процесс уже рассматривался Васубандху в *карике 90*. Здесь же он возвращается к данной теме с целью привести типовую дискуссию о разрушении мира, где оппонентами выступают последователи небуддийских учений — тиртханкары (*tīrthaṅkarāḥ*). Обычно этим термином обозначаются небуддисты, не являющиеся в то же время носителями брахманистских воззрений. Однако из контекста излагаемой дискуссии следует, что под тиртханкарами в данном случае могут подразумеваться и приверженцы брахманистской религиозно-философской школы вайшешика, постулировавшие вечность и неуничтожимость атомов.

В чем же состоит существо дискуссии между абхидхармистами и тиртхиками, приводимой Васубандху в автокомментарии к данной карике? Абхидхармисты отстаивают идею полной уничтожимости атомов в период разрушения мира: «в результате этих [разрушений] не остается даже мельчайшей частицы от миров-вместилищ». Тиртхики, или тиртханкары, напротив,

придерживаются той точки зрения, что атомы вечны, поскольку только они выступают причиной материальных тел (*sthūlānām* — букв.: «грубых тел»), причем речь идет о так называемой внутренне присущей, ингерентной причине (*samavāyikāraṇa*). Согласно воззрениям таких школ, как вайшешика и синкретическая ньяя-вайшешика, относимых абхидхармистами к категории тиртхика, если бы атомы не обладали предикацией вечности, то мир как совокупность производных материальных тел никогда не мог бы возникнуть. Отметим то важнейшее концептуальное для тиртхиков положение, согласно которому атомы сами по себе бескачественны и не воспринимаются помимо специальных состояний йогического сосредоточения, т. е. они сверхчувственны. Только образуя агломераты, атомы способны обретать определенные качества, связанные с субстанцией отношением внутренней присущности. Таким образом, гибель примитивных качественно определенных производных субстанций (агломератов) вовсе не означает в подобной системе представлений уничтожения атомов самих по себе.

Абхидхармистская атомистическая теория строилась, как мы знаем, на совершенно иных основаниях, исключавших как идею «чистого» атома, так и идею ингерирования качеств. Качественная определенность есть сущностная характеристика абхидхармистского атома, помимо нее атом не обладает никаким бытием. А это, в свою очередь, означает, что исчезновение производной материи тождественно уничтожению материи как таковой. Но тогда каким же путем может реализовать себя материальный аспект космогенеза? На этот вопрос абхидхармисты разъясняли: причиной появления нового мира-вместилища выступает ветер, обладающий особой энергией, которая порождена совокупной деятельностью живых существ, при этом ветер сферы форм, не прекращающей своего существования при разрушении мира, играет роль инструментальной причины (*nimitta*) возникновения ветра, появляющегося в первые мгновения бытия чувственной сферы (см.: [SAKV, с. 340]). Источники («семена») процесса космогенеза, утверждали абхидхармисты, «приносятся ветром из других миров». Яшомитра говорит о пяти видах «семян» космогенеза: семя-причина, семя-следствие, семя семени, семя вершины и семя группы (см.: [SAKV, с. 340]).

Образ роста, появляющегося из семени, очень важен для понимания обобщаемой в этой дискуссии проблематики. Абхидхармисты подчеркивали, что любое следствие — и в том числе росток — есть принципиально иная, новая целостность по отношению к своей причине: диалектическая природа причинно-следственных связей обретает свое выражение, в частности, в акте возникновения нового качества как результата действия. Для большинства тиртхиков данное положение не являлось приемлемым, поскольку оно противоречило их принципу, логически отрицающему возникновение какого-либо объекта из объекта качественно иной природы. Согласно положительному аспекту этого принципа, росток есть сумма своих частей, а те, в свою

очередь, выступают суммой агломератов атомов, тождественных агломератам атомов семени. В контексте этого рассуждения семя — лишь инструментальная причина роста, а его ингерентная причина — бескачественные неуничтожимые атомы. Объединенные в качественно-определенные первичные совокупности, эти атомы предопределяют конкретный вид производной материи. В противном случае, полагали тиртхики, нарушалась бы «неизменная закономерность» возникновения вещей — из чего-либо определенного могло бы произойти все что угодно (например, из пряжи возникала бы не ткань, а циновка, а из травы *вырана*, исходного материала для плетения циновки, — и вовсе что-то иное).

В приведенной Васубандху дискуссии эта позиция тиртхиков подвергается логической деструкции: ткань в своей целостности не может быть редуцирована к нитям, из которых она состоит, о чем свидетельствуют данные зрительного восприятия; если бы те же самые нити, из которых состоит ткань, располагались произвольно, а не так, как это осуществлено благодаря работе ткацкого станка, если бы цвет каждой нити был также произвольным, то сумма этой ни во что не сплетенной пестрой пряжи не воспринималась бы глазом как ткань.

Абхидхармисты подчеркивают, что в акте восприятия не существует дифференциация по типу «это — земля, вода, огонь, а это — их цвет, форма и т. п.» Фундаментальные элементы (земля и проч.) становятся доступны познанию только через зрительную и прочие модальности восприятия — факт, признаваемый и оппонентами-вайшешиками, и прочими тиртхиками. Следовательно, во избежание логического противоречия они не могут одновременно с этим признанием утверждать, что фундаментальные элементы сами по себе сверхчувственны и не воспринимаются.

Настаивая на неуничтожимости атомов, вайшешики апеллировали к выдвинутой ими концепции *pilupāka* — учению об изменении качеств, ингерентных агломератам атомов, под воздействием нагревания. При сгорании таких относящихся к производной материи объектов, как, например, шерсть, хлопок или шафран, уничтожения посредством огня, говорили они, не происходит; под воздействием высоких температур атомные агломераты лишь теряют одни качества и приобретают другие. На это абхидхармисты возражали с позиций анализа данных восприятия: поскольку после сжигания подобных объектов их дальнейшее чувственное восприятие невозможно, а представление о них исчезает, отождествить сгоревшие объекты как существующие так же нереально, как нереально идентифицировать их атомарную субстанцию помимо чувственно воспринимаемых качеств.

Воззрения тиртхиков далее не оспариваются, ибо они не достойны серьезного обсуждения. Васубандху определяет эти воззрения посредством выражения «*bālāpralāpa*», что буквально означает «мальчишеская болтовня» или «наивный лепет». В этом определении скрыта тонкая ирония буддий-

ского наставника, поскольку термином «*bāla*» (букв.: «мальчик» или «тот, кто не обладает умом зрелого мужа») в брахманской традиции именовались юнцы в возрасте от двенадцати до двадцати лет, пребывающие на стадии обучения, т. е. недоросли, зубрившие ведийские тексты и постигавшие азы философских знаний в преддверии женитьбы. (В нашем переводе *bālapralāpa* передано как «ученические рассуждения».)

Обсуждение воззрений тиртхиков введено Васубандху в автокомментарий в связи с вопросом об уничтожении мира-вместилища огнем, водой и ветром отнюдь не ради абстрактных метафизических споров, которые в принципе чужды буддийскому стилю философствования. Идея вечного, бескачественного атома таила в себе экстраполяцию представлений о вечном, неуничтожимом атмане — субстрате новых рождений. Итак, согласно абхидхармистской концепции, миры-вместилища разрушаются без остатка под воздействием огня, воды и ветра — жар семи солнц, дожди и ураганы уничтожают эти миры. Но каков верхний предел каждого типа разрушений?

Вторая сфера йогического сосредоточения выступает таким пределом для огненного разрушения: все, что располагается ниже ее, сгорает.

Третья сфера йогического сосредоточения — верхний предел разрушения посредством водной стихии: все, что ниже этой сферы, под воздействием эсхатологических дождей отсыревает и полностью растворяется (*klidyate*).

Верхний предел разрушения посредством ветра — четвертая сфера йогического сосредоточения: то, что ниже ее, рассеивается в ураганном вихре. Таким образом, четвертая сфера йогического сосредоточения — это верхний предел разрушений.

Карика 101. Возникает вопрос, почему первая, вторая и третья сферы йогического сосредоточения погибают от огня, воды и ветра. Это происходит, говорит Васубандху, ввиду гомогенного сходства разрушающих стихий и несовершенств, свойственных каждой из этих сфер.

Несовершенства первой ступени йогического сосредоточения — такие два свойства сознания, как направленность (*vitarka*) и содержательная рефлексия (*vicāra*). Они подобны огню, поскольку способны воспламенять интеллект.

Несовершенство второй ступени йогического сосредоточения — радость (*prīti*). Она делает тело полностью расслабленным, устраняет напряжение, а вместе с ним и способность ощущать страдание. В этом отношении радость пребывает в родстве со стихией воды.

Несовершенство третьей ступени — бинарный дыхательный ритм (вдох-выдох), поскольку дыхание сопряжено со стихией ветра впрямую.

Четвертая сфера йогического сосредоточения неколебима и соответственно чужда несовершенствам, поэтому в ней и невозможны разрушения посредством стихий.

Другие учителя, говорит Васубандху, объясняют неподвластность этой сферы психокосма действию разрушающих стихий тем, что в ней обитают боги класса *śuddhāvāsa* («Обладающие чистым местопребыванием»). Четвертой ступени йогического сосредоточения соответствуют пять уровней психокосма, населенных богами, которые не могут подняться в мир не-форм или обрести какое-либо иное местопребывание. Однако и эта сфера невечна, поскольку дворцы ее обитателей возникают и прекращают свое существование вместе с живыми существами, их населяющими.

Карика 102. Разрушения миров-вместилищ происходят в непрерывной последовательности — сначала семь разрушений огнем, а затем одно посредством воды. Этот цикл повторяется семь раз, после чего следуют еще семь огненных разрушений, завершающихся эсхатологическим ураганом. Такое количество и последовательность разрушений обусловлены продолжительностью жизни обитателей психокосма, особенностями (несовершенствами) достигнутых ими ступеней йогического сосредоточения и длительности существования соответствующих вместилищ.

Весь процесс включает пятьдесят шесть огненных разрушений, семь разрушений водой и одно — ветром.

Завершая реконструкцию материала третьего раздела «Энциклопедии Абхидхармы», отметим, что процесс разрушения мира происходит отнюдь не по причине огня, воды и ветра, а только в связи с этими эсхатологическими стихийными бедствиями, поскольку и живые существа, и населяемые ими миры-вместилища гибнут ввиду непостоянства всего причинно-обусловленного.



ПЕРЕВОД

Ом, поклонение Будде!

Здесь необходимо рассмотреть следующее: [в предыдущих разделах] была разъяснена неизменная соотношенность сознания и прочих [дхарм с тремя мирами: миром] чувственным, [миром] форм и [миром] не-форм;¹ теперь [ответим на вопрос,] каковы эти миры.

1. *Обитатели ада, преты, животные, люди и шесть [видов] обитателей небес [составляют] чувственный мир.*

Таким образом, *чувственный мир* — это четыре формы существования [живых существ]² и шесть классов богов:³ Принадлежащие к группе Четырех Правителей мира, Принадлежащие к группе Тридцати трех, Принадлежащие к группе богов Ямы, Пребывающие в состоянии блаженства, Наслаждающиеся магическими творениями и Контролирующие [наслаждения,] магически созданные другими⁴, — вместе с миром-вместилищем⁵.

Сколько же местопребываний [насчитывается] в нем?

Он [состоит] из двадцати [местопребываний] ввиду разделения на ады и континенты.

[К карике] добавляется отсутствующее слово «*местопребывания*».

Восемь великих адов: Оживляющий, Черная нить, Сокрушающий, Стенание, Великий плач, Обжигающий, Раскаленный и Без избавления⁶.

Четыре континента: Джамбудвипа (Континент дерева Джамбу), Пурвавидеха (Восточная Видеха), Аварагодания (Западное пастбище) и Уттаракуру (Северный Куру).

Эти [ады и континенты], а также перечисленные выше шесть классов богов, животные и преты [и составляют в сумме] двадцать местопребываний.

Таким образом, чувственный мир [простирается от сферы богов,] Кон-

тролирующих [наслаждения,] магически созданные другими, до [ада] Без избавления, а считая вместе с [миром]-вместилищем, — до круга ветра включительно⁷.

От этого чувственного мира

2. *вверх — мир форм, состоящий
из семнадцати местопребываний*¹.

Спрашивается, почему?

*Здесь каждое из йогических сосредоточений
включает три ступени,*

Первое, второе и третье состояния йогического сосредоточения включают каждое по три ступени.

*четвертое, однако, — из восьми ступеней*².

Здесь, [то есть в мире форм,] первое состояние йогического сосредоточения [включает ступени, именуемые соответственно] Сонмищем Брахмы, Жрецами Брахмы и Великими Брахманами³.

Второе [состояние йогического сосредоточения включает ступени, именуемые]: ступени [богов] Ограниченного сияния, Безграничного сияния и Лучезарных⁴.

Третье [состояние йогического сосредоточения включает ступени, именуемые]: ступени [богов] Ограниченного блаженства, Безграничного блаженства и Всецелого блаженства⁵.

Четвертое [состояние йогического сосредоточения включает ступени, именуемые]: ступени [богов] Безоблачных, Обладающих избытком добродетели, Обладающих всевозрастающим плодом⁶ [и пять Чистых местопребываний]: Не [самые] великие, Безмятежные, Прекрасные, Ясновидящие и Высшие⁷. Эти семнадцать ступеней вместе с пребывающими на них живыми существами и есть мир форм⁸.

Кашмирские [вайбхашики считают, однако, что мир форм состоит] из семнадцати ступеней вместе с пребывающими на них живыми существами. Они говорят⁹, что посредине [ступени] Жрецов Брахмы возвышается местопребывание Великого Брахмана¹⁰, подобно дому, в котором находится только один господин, и это [местопребывание] не является отдельной ступенью.

3. *Мир не-форм — без местопребывания.*

И действительно, у нематериальных дхарм нет местоположения¹. Прошедшие и будущие [дхармы], непроявленное² и нематериальные дхармы не имеют пространственного расположения — такова неизменная закономерность. Однако он, [мир не-форм,]

*в зависимости от возникновения*³ — четырех видов.

Различаясь по способу *возникновения*, мир не-форм бывает четырех видов: это Сфера бесконечного пространства, Сфера бесконечного сознания, Сфера ничто и Сфера, где нет ни восприятия, ни невосприятия⁴. И те [, кто пребывает в этих сферах,] не обладают различием по расположению в пространстве: выше или ниже. Существа, достигшие [соответствующего] состояния йогического сосредоточения, рождаются именно в той [сфере], которую они оставляют;⁵ кроме того, промежуточное существование⁶ тех, кто умирает в той или иной сфере, именно в них и разворачивается.

Самотождественность сознания⁷ живых существ, относящихся к миру форм, проявляется благодаря опоре на материю⁸. На что же опирается [эта самотождественность] у тех, кто относится к миру не-форм?

Самотождественность сознания опирается здесь на свойство принадлежности к роду⁹ и на жизнеспособность¹⁰.

Абхидхармики считают, что [самотождественность сознания существ в мире не-форм] основана на *свойстве принадлежности к [определенному] роду и на жизнеспособности*.

— А почему же в таком случае самотождественность сознания существ, пребывающих в мире форм, не разворачивается, опираясь также на две эти [дхармы]?

— Потому что [здесь она слишком] слаба¹¹.

— Чем же [порождается] ее энергия [у существ мира не-форм]?

— Специфичностью состояний йогического сосредоточения¹², при которых устраняется [какое-либо] представление о материи.

— Но в таком случае [самотождественность сознания] будет осуществляться именно благодаря энергии. А на что же она при этом опирается? Кроме того, [в этой связи] необходимо рассмотреть следующее: если свойство принадлежности к роду и жизнеспособность обитателей мира форм существуют благодаря опоре на материю, то на что же они опираются у существ мира не-форм?

— Обе эти [дхармы опираются] друг на друга.

— Но в таком случае почему же они не [опираются друг на друга] у существ мира форм?

— Из-за слабости того и другого.

— Почему же они оказываются действенными [у существ мира не-форм]?

— Потому что они порождаются специфичностью состояний йогического сосредоточения.

Согласно саутрантикам, равным образом и для самотождественности сознания характерно то же самое, то есть для сознания [как центрального фактора] и состояний сознания. Поэтому самотождественность сознания у существ мира не-форм не имеет иной [, помимо себя,] опоры.

Кроме того, самотождественность сознания, производящая причина¹³ которой не лишена привязанности к материи, развертывается, опираясь на материю, поскольку она вместе с материей и возникает. Та же [самотождественность сознания, производящая] причина которой лишена привязанности к материи, существует безотносительно к материи, [то есть не опирается на нее,] поскольку [производящая] причина совершенно свободна от чего-либо материального.

Итак, почему эти [три мира] называются мирами чувственности, форм и не-форм?

Мир [определяется] в силу содержания своего собственного признака¹⁴.

Мир, привязанный к чувственности, — [это] чувственный мир. Мир, привязанный к формам, — [это] мир форм; [наименование таково], поскольку среднее слово [в определении] опущено, как [в выражениях] «брильянтовое кольцо» [вместо: кольцо, украшенное бриллиантами], или «перцовая настойка» [вместо: настойка, приготовленная на перце]. Мир не-форм — тот, в котором нет материи. Отсюда [мир] не-форм существует как нематериальный.

Или: материальное [означает] подверженное сопротивлению¹⁵. То, что лишено сопротивления, — нематериальное, не обладающее формой. Мир, связанный с отсутствием формы, [называется] мир не-форм.

[Или еще одно определение:] мир желаний — это чувственный мир, то есть тот мир, который служит вместилищем желаний. Подобным же образом можно определить миры форм и не-форм.

Каково значение [слова] «желание»? В общем, [то есть нетерминологическом, смысле] — это влечение к пище и половое влечение.

Об этом говорится в гатхе [принадлежащей Шарипутре]:¹⁶

*«Чувственные объекты мира не есть желания;
желание — это страстное влечение человека,
[порожденное] воображением.
И хотя чувственные объекты существуют в этом мире,
однако владеющие собой отбрасывают влечение к ним».*

Адживака¹⁷ возражает Арье Шарипутре:

*«[Если] чувственные объекты в мире не есть желания,
[если] ты говоришь, что желание — это влечение,
[порожденное] воображением,
то даже и бхикшу будет испытывать желания,
когда он лелеет неблагое мысли».*

Арья Шарипутра отвечает:

*«Если чувственные объекты [этого] мира суть желания,
если влечения, порождаемые воображением, — это не желания,*

то даже Учитель становится подверженным желанию, когда он видит приносящие наслаждение объекты»¹⁸.

— [Следует ли полагать, что] все те дхармы, которые развертываются в мирах чувственности, форм и не-форм, неотъемлемым образом связаны с чувственностью, формами и не-формами?

— Нет, не следует.

— А что же в таком случае?

— [Таковы только те дхармы,] в которых существует предрасположенность¹⁹ к влечениям, [характерным для] миров чувственности, форм и не-форм.

— Каковы же влечения, характерные для этих миров?

— [Это те влечения,] к которым есть предрасположенность [соответственно] в мирах чувственности, форм и не-форм.

— Но в таком случае это подобно [примеру] с лошадиной сбруей: «Чья это сбруя? — Того, чья лошадь. — А чья это лошадь? — Того, чья сбруя». [Иными словами, ответ] не проясняет ни того, ни другого.

— Нет, это не [походит на пример] с лошадиной сбруей. Мы уже объяснили различные местопребывания чувственного мира. Влечение того [живого существа], которое не освободилось от влечения к этим [местопребываниям], и есть влечение, [характерное для] чувственного мира. Так же и дхарма, в которой [это влечение] находит подкрепление²⁰, [называется] «связанной с чувственным миром».

Аналогичным образом следует рассматривать [и влечения тех], кто не освободился от влечения и привязан к соответствующим [объектам миров] форм и не-форм.

Или [другое объяснение]: влечение [живых существ], не пребывающих в состоянии йогического сосредоточения, есть влечение, [присущее миру] чувственности. Влечение, [присущее различным] ступеням йогического сосредоточения и [четырем высшим ступеням сосредоточения сферы] не-форм, есть влечение, [присущее] мирам форм и не-форм.

— Почему в чувственном мире существует влечение к магически творящему сознанию?²¹

— Потому что когда слышат о нем или отрицают его, в том находят большое наслаждение. Или же потому, что благодаря [наблюдению] магических творений [у людей возникает] страстное желание [самим обладать этой] творящей способностью сознания. Или потому, что благодаря магическому сотворению запахов и вкусов это [сознание] способно действовать [только] в чувственной сфере, а в сфере форм оно эти [объекты] не производит.²²

— Является ли этот тройственный психокосм²³ единственным?

— Таким тройственным мирам нет числа. Сколь беспредельно простран-

ство [психического опыта]²⁴, столь беспредельно [и количество] миров. Именно поэтому, [хотя во Вселенной] не рождаются живые существа, которых не было бы прежде, и хотя каждое появление Будды приводит к нирване бесконечное множество живых существ, их число неисчерпаемо, подобно пространству [психического опыта].

— Каким образом располагаются космические миры?

— По горизонтали;²⁵ так, [в сутре] сказано: *«Когда туча Ишадхара проливается дождем, то между потоками воды, низвергающимися с небес, нет ни перерывов, ни промежутков. Подобным же образом и у космических миров, [располагающихся] в восточном направлении, нет ни перерывов, ни промежутков при их разрушении и возникновении. И как в восточном направлении, точно так же и в южном, и в западном, и в северном [направлениях]²⁶»*.

Здесь ведь не говорится: *вверху и внизу*. Другие, однако, считают, [что космические миры располагаются] по вертикали²⁷, поскольку так написано в Никаях. Кроме того, чувственный мир [находится] под «Высшей» сферой²⁸, следовательно, «Высшая» сфера [располагается] над чувственным миром [то есть по вертикали].

Тот, кто лишен влечения к одному из чувственных миров, [лишен его] и ко всем остальным. То же самое [относится и к мирам] форм и не-форм.

Когда некто, пребывая в состоянии первого йогического сосредоточения, создает [магическое существо]²⁹, он создает его в том же психокосмическом мире, в котором рожден [сам]; созданное здесь [магическое существо] попадает в мир Брахмы³⁰, но не в [какой-либо] иной психокосм.

[Что касается] этих трех перечисленных миров, то

4. в них [различаются] пять форм существования,
для каждой из которых есть свои названия —
обитатели адов и т. д.

Обитатели адов, животные, голодные духи, боги и люди — это пять форм существования, обозначенные своими названиями. В чувственном мире [различаются] четыре формы существования и часть пятой;¹ в мирах форм и не-форм — часть одной лишь божественной формы существования.

— А бывают ли миры без форм существования², поскольку эти [формы] существования перечисляются относительно миров?

— Да, бывают также миры, которые по своей внутренней природе суть благие³, загрязненные⁴, физические вместилища⁵ и промежуточное существование⁶. Что касается пяти форм существования, то

они — незагрязненные-неопределенные⁷,
известны по названиям живых существ
и не [представляют] промежуточное существование.

Формы существования — исключительно беспрепятственные-неопределенные⁸, в противном случае они не различались бы между собой⁹.

Они носят названия живых существ и по своей природе не являются промежуточным существованием. Как сказано в «Праджняпти[-шастре]»¹⁰, «пять форм существования охватываются четырьмя типами рождений; однако четыре типа рождений не охватываются пятью формами существования. — Какое [из них] не охватывается? — Промежуточное существование».

Так же и в «Дхармаскандхе»¹¹ говорится: «Что такое орган зрения как класс психофизических элементов [, составляющих "личность"]? — Это прозрачная тончайшая материя, производная четырех великих элементов; [эта материя] есть глаз, орган зрения, источник зрительного сознания, класс органов зрения у существ, рожденных в аду, животных, претов, богов, людей, у тех, кто сотворен йогическим сосредоточением, и у находящихся в промежуточном существовании».

В сутре промежуточное существование также исключено из числа форм существования.

— В какой сутре?

— [В той, где сказано]: «Есть семь [видов] существования: адское, животное, существование претов, богов, людей, существование действия и промежуточное существование»¹².

Здесь перечислены пять форм существования совместно с их причинами и путями их обретения. Тем самым устанавливается также, что [эти формы существования] суть беспрепятственные-неопределенные, поскольку их причина, то есть существование действия, исключена из их числа.

Кашмирцы¹³ также цитируют такую сутру:

«Стхавира Шарипутра говорит: "Когда, почтенный, реализуются аффективные состояния, присущие адским [формам существования], то [пребывающее в аду существо] совершает и накапливает действия, [результаты которых] будут ощущаться в аду. Эти [действия, совершаемые] телом, речью и разумом, [действия,] искаженные [злойбой], ошибочные, загрязненные, обуславливают — в качестве кармического следствия — форму, чувства, представления, мотивы и сознание обитателей ада. Тот, в ком реализуется это следствие, называется обитателем ада. Поэтому, о почтенный, помимо этих дхарм нет никакого [иного существа, называемого] обитателем ада"»¹⁴.

Следовательно, формы существования суть беспрепятственные-неопределенные.

— Но в таком случае надо отвергнуть [утверждение] «Пракарана [-шастры]»: «Все аффекты в [состоянии] непроявленности обретают

благоприятную почву для развития [во всех пяти] формах существования»¹⁵.

— У форм существования имеется пять видов сознания нового рождения;¹⁶ поэтому [текст «Пракараны»], рассматривая форму существования в процессе [ее становления], не содержит никакой ошибки. Это подобно тому, как, говоря «деревня», имеют в виду ее окрестности.

Согласно другой точке зрения, [формы существования бывают] также благими и загрязненными. Как было сказано выше, «существование действия исключено из числа форм существования», но из того, что нечто было названо отдельно, вовсе не следует с необходимостью, что оно исключено [вообще]. Так, из числа пяти загрязнений¹⁷ отдельно упомянуты загрязнение, [вызванное] аффективностью психики, и загрязнение, [вызванное] ошибочными взглядами, но разве [из этого следует, что] ошибочные взгляды не являются аффектами?

Аналогичным образом существование действия также может быть формой существования; если оно упоминается отдельно, то это делается [только] для того, чтобы указать на причину данной формы существования.

— Относится ли этот ход рассуждений также и к промежуточному существованию?

— Нет, [здесь он] неприменим. *Форма существования* означает то, к чему идут [в соответствии с кармическим следствием]. А к промежуточному существованию прийти нельзя, поскольку оно возникает в месте, где наступает смерть.

— Но [тогда сферы мира] не-форм тоже не будут формами существования, так как они возникают в том самом месте, где наступила смерть¹⁸.

— В таком случае промежуточное существование именно в силу своей промежуточности не является формой существования, поскольку оно есть свойство быть интервалом между формами существования. И если бы промежуточное существование было формой существования, то именно поэтому оно не было бы [промежуточным существованием].

— Как в таком случае [объяснить] слова Шарипутры: «...Тот, в ком реализуется это следствие, называется обитателем ада...»?

— Это означает: при реализации кармического следствия, а не кармическое следствие вообще¹⁹.

— А как тогда [объяснить] слова: «Поэтому, о почтенный, помимо этих дхарм нет никакого [иного существа, называемого] обитателем ада»?

— [Здесь] он отрицает субстанциальную реальность личности того, кто идет к [определенной] форме существования, а не то, что обитатель ада воспринимается как нечто отличное от групп [дхарм]; он не отрицает [кармическое следствие] помимо групп [дхарм].

Вайбхашики считают, что формы существования — исключительно [не-

загрязненные] неопределенные. Одни из них говорят, что формы существования по своей природе суть порожденные созреванием [следствия], а другие — что они и накапливающиеся²⁰.

Здесь, в этом тройственном психокосме, в пяти формах существования можно обнаружить в указанной последовательности [существа, имеющие]

5. различные тела и представления,
различные тела и единые представления
и, наоборот, [сходные тела и различные представления],
сходные тела и представления,
и три [типа существ мира] не-форм,
6. [то есть] семь устойчивых состояний сознания.

В сутре сказано:¹ «Есть материальные существа, имеющие различные тела и различные представления, например, люди и часть богов; это первое устойчивое состояние сознания. Каковы же эти некоторые боги? — Обитатели чувственного мира и первой ступени йогического сосредоточения, за исключением тех, кто появился в первой [кальпе]»².

В силу различия тел они имеют разные тела, поскольку их цвет, признаки и форма неодинаковы. В силу различия представлений они имеют разные представления. Те, у кого разные представления, [называются] имеющими различные представления — приятные, неприятные, нейтральные.

«Есть материальные существа, имеющие различные тела и единые представления, например, боги, Принадлежащие к сонмищу Брахмы, которые возникли в первой [кальпе]; это второе устойчивое состояние сознания»³.

И все эти боги, возникшие в начале [кальпы], имеют одно и то же представление: «[Все] мы сотворены им, Брахмой». У Брахмы также возникает представление: «[Все] они сотворены мною». Таким образом, все они имеют единые представления ввиду того, что понимание ими [перво]причины тождественно.

Однако тела их различны, так как Брахма отличается от сонма [сопровождающих его богов] своей высотой, размерами и формой тела.

Как сказано в сутре, «они вспоминают: "Мы видели это существо, наделенное [бесконечно] долгой жизнью, пребывающее длительное время [в одиночестве], пока наконец оно не воскликнуло: "Пусть родятся здесь и другие существа, входящие в мой сонм!" Мы [поэтому] и возникли здесь в соответствии с желанием этого существа"».

— Как они могли его видеть?⁴

— Некоторые полагают, что они пребывали [тогда в сфере] Лучезарного сияния⁵. Но если они оставили эту [форму], то каким образом, не обладая [теперь] состоянием йогического сосредоточения второй ступени, они

могут помнить о своем прежнем существовании, [соответствующем] этой ступени? Если же они обладают [состоянием сосредоточения второй ступени], то как они могут погрязть в ложных взглядах относительно практики и ритуалов⁶, имеющих объектом Великого Брахму?

Другие считают, что [эти боги] видели его, [Великого Брахму,] в период [своего] промежуточного существования. Но они не могли находиться в нем [достаточно] долго, поскольку [для них здесь] отсутствует препятствие к новому рождению⁷. Как же они могли вспомнить: *«Мы видели это существо, наделенное [бесконечно] долгой жизнью, пребывающее длительное время [в одиночестве]...»?*

Следовательно, уже находясь именно здесь, [то есть в мире Брахмы], они и вспоминают о его прежнем существовании. Они видят его [в момент своего рождения] уже пребывающим там в течение долгого времени и, увидев его, затем говорят: *«Мы видели его...»*

«Есть существа мира форм, обладающие одинаковыми телами и различными представлениями, например боги [сферы] Лучезарного сияния». Это третье устойчивое состояние сознания. Ввиду того что здесь [в сутре,] названа высшая категория [богов данной сферы], одновременно обозначены [и все другие боги, принадлежащие] ко второй ступени йогического сосредоточения. Если бы это было иначе, то к какому состоянию сознания следовало бы тогда отнести [богов] сферы Ограниченного сияния и сферы Безграничного сияния?

[Все эти боги] наделены одинаковыми телами, так как здесь не существует никаких различий в их цвете, форме и [прочих] признаках. Однако их представления различны, будучи [либо] приятными, [либо эмоционально] нейтральными. Как говорят [вайбхашики], эти [боги], устав от ощущения ментального удовлетворения, которое характеризует основную сферу⁸ [второй ступени йогического сосредоточения], актуализируют состояние невозмутимости, присущее пограничному сосредоточению⁹. [И наоборот], устав от состояния невозмутимости, присущего пограничному сосредоточению, они актуализируют ощущение ментального удовлетворения, характерное для базовой сферы [этой ступени йогического сосредоточения]. Это подобно тому, как владыки, пресытившись чувственными наслаждениями, находят удовольствие в праведном управлении [государством], а устав от праведного правления, предаются чувственным наслаждениям.

— А разве это [рассуждение] не относится также и к [богам] сферы Совершенной ауры?¹⁰

— Нет, они не испытывают усталости от [ощущения] блаженства.

— Почему?

— Потому что это блаженство есть полнейший покой, тогда как ментальное удовлетворение таким покоем не является, поскольку оно отвлекает сознание¹¹.

Саутрантики объясняют: «В сутре сказано: “Что касается тех [богов], которые обладают различными представлениями, то, если они родились среди богов сферы Лучезарного сияния совсем недавно, им не знакомо ни разрушение [Вселенной], ни ее созидание. Видя огонь, [разрушающий] этот мир, они пугаются, содрогаются от ужаса и приходят в крайнее возбуждение: “Пусть это могучее пламя, начисто опустошившее дворец Брахмы, не перекинется сюда””».

Тогда существа, которые давно родились среди богов сферы Лучезарного сияния и знакомы [поэтому] с разрушением и созиданием этого мира, [говорят,] успокаивая испуганных: “Не беспокойтесь, друзья, не беспокойтесь! Это пламя, которое ранее полностью опустошило дворец Брахмы, там и угасло”».

Следовательно, [живые существа сферы Лучезарного сияния] имеют различные представления потому, что они [по-разному] воспринимают появление и исчезновение [пламени разрушения Вселенной] и обнаруживают [в связи с этим] чувство страха или бесстрашия, а не потому, что они испытывают ощущение блаженства или невозмутимости.

Есть существа мира форм, которые обладают одинаковыми телами и одинаковыми представлениями, например, боги сферы Совершенной ауры. Это четвертое устойчивое состояние сознания.

Они обладают одинаковыми телами, так как в этой [сфере] не существует различий в [их] цвете, форме и [прочих] признаках. Они имеют одинаковые представления, так как [здесь существует лишь] сознание блаженства.

Итак, в первом состоянии йогического сосредоточения [пребывают существа,] обладающие одинаковыми представлениями в силу загрязненного сознания¹². Во втором состоянии йогического сосредоточения — [существа,] обладающие различными представлениями в силу благого сознания¹³. В третьем — [существа], обладающие одинаковыми представлениями в силу сознания, порожденного созревaniem [кармического следствия]¹⁴.

Согласно сутре, в мире не-форм — три [состояния сознания]. Это и есть семь устойчивых состояний сознания¹⁵.

— Что здесь [называется] устойчивым состоянием сознания?

— Это соответственно пять групп, связанные с чувственным миром [и миром форм], и четыре, [связанные с миром не-форм].

— Почему остальное не является устойчивым состоянием сознания?

— Потому что

остальное — как бы разрыв в нем.

— Что такое *остальное*?

— Дурные формы существования¹⁶, четвертая ступень йогического сосредоточения и *вершина опыта*¹⁷. Сознание в них как бы разорвано, поэтому они не являются состояниями сознания.

— Что же такое разрыв?

— То, благодаря чему сознание [как бы] разрывается.

Так, в несчастных формах существования разрыв — это ощущение страдания, поскольку оно причиняет вред. На четвертой ступени йогического сосредоточения — это бессознательность и бессознательное сосредоточение¹⁸. На *вершине опыта* — это сосредоточение, вызывающее остановку [сознания], поскольку оно прерывает самотождественный поток сознания.

[Автор,] кроме того, говорит: «То, куда стремятся идти находящиеся здесь и откуда не хотят уходить находящиеся там, называют состоянием сознания».

В дурных формах существования нет ни того, ни другого [желания]. Что касается четвертой ступени йогического сосредоточения, то живые существа стремятся оставить его: обычные люди желают войти в состояние бессознательного [сосредоточения], а благородные — в чистое местопребывание¹⁹. *Вершина опыта* [также] не является состоянием сознания, так как проявление [сознания здесь] весьма ослаблено.

Эти упомянутые выше семь состояний сознания, [а также]

*вершина опыта и существа,
находящиеся в бессознательном сосредоточении,
известны как девять [благих] пребываний живых существ*²⁰.

Живые существа населяют их по собственному желанию.

7. *Другие [пребывания] не[благие],
поскольку [в них] находятся
не по [собственному] желанию.*

— Какие же другие?

— Дурные [формы существования]. Живые существа вопреки своим желаниям ввергаются в них ракшасами [Ямы]¹, то есть собственными действиями, и находятся там не по своей воле. Поэтому они, [ады,] подобно тюрьме, не являются местопребываниями, [достойными] живых существ.

В одних сутрах говорится о семи устойчивых состояниях, в других

[упоминаются] также четыре состояния.

— Каковы же эти четыре?

— Состояние сознания, устремленное² к материи, [состояние сознания,] устремленное к ощущениям, [состояние сознания,] устремленное к понятиям и представлениям, [и состояние сознания], устремленное к формирующим факторам³.

— Какова их внутренняя сущность?

— В соответствующей последовательности это

*четыре группы [дхарм] с притоком [аффективности]*⁴.

Они, в свою очередь, [функционируют]

только на собственной ступени [сознания],

но не на иной ступени.

— Почему?

— Устойчивое состояние и есть опора [, или прочная основа]. А сознание, побуждаемое жаждой, [никогда] не опирается на группы [дхарм], относящиеся к другим ступеням [существования].

— Почему же само сознание не называется опорой сознания, как, например, пять групп [дхарм в упомянутых выше] семи устойчивых состояниях сознания?

— Потому что «то, что опирается», противопоставлено «тому, на что опираются». Сидящий ведь не называется сиденьем, подобно тому как царь не является царским тронном.

Дхармы, которые сознание, оседлав, приводит в движение, как мореплаватель — корабль, и получили название опор сознания. Что же касается сознания, то оно [никогда] не направляет [другое состояние] сознания, оседлав его. Поэтому оно и не называется [опорой сознания] — так считают вайбхашики.

— Но как в таком случае [объяснить] сказанное в сутре: «Существует влечение к сознанию как к “пище”⁵, существует удовольствие [от нее]. Везде, где существует влечение, где существует удовольствие, сознание опирается на них, взгромождается⁶ на них...»? И как [объяснить в этой связи сказанное выше]: «Семь устойчивых состояний сознания включены⁷ в пять групп [дхарм]»??

— В случае, когда [мы рассматриваем] сопровождаемое наслаждением сознание, которое функционирует в составе [пяти] групп, представляющих соответствующую форму существования, не проводя различия [между ними, можно сказать, что] сознание есть устойчивая опора сознания. Однако [при рассмотрении групп] по отдельности, как материи и т. д., [становится понятным,] что они выступают причинами загрязнения сознания⁸.

Поэтому в [составе упомянутых] четырех состояний сознания,

[взятое] само по себе⁹,

8. сознание не рассматривается как опора¹.

Кроме того, Бхагаван говорил о четырех опорах сознания как о поле, а о сознании в его всецелости, сопровождаемом [группами] привязанности, как о семени². И опять-таки семя не было определено через значение «поле семени». Таким образом, подразумеваемый смысл³ был понят [оппонентами] неверно. Однако те дхармы, которые функционируют совместно с со-

знанием, вполне соответствуют значению его «поля». Именно они и получили название опор сознания.

Далее спрашивается, включены ли четыре опоры сознания в семь устойчивых состояний сознания, или же, наоборот, семь включены в четыре.

Ни четыре не [включены] в семь, ни семь — в четыре.

Однако при суммарном [рассмотрении] — четыре альтернативы.

При суммарном рассмотрении [проблемы] следует иметь в виду четыре альтернативных случая⁴, когда [сознание] может быть включено в семь устойчивых состояний [сознания], но не в четыре [опоры сознания] и т. д.

Первый случай: сознание [включено] в семь.

Второй [случай]: [когда имеются] группы [дхарм], кроме сознания в дурных формах существования, на четвертой ступени йогического сосредоточения и на *вершине опыта*.

Третий [случай]: четыре группы [дхарм включены] в семь.

Четвертый [случай]: исключены три первые возможности⁵.

Как было сказано выше, этот тройственный психокосм различается по формам существования и т. д. [Теперь] следует рассмотреть

четыре типа рождения живых существ:

рожденные из яйца и т. д.

*Типы рождения:*⁶ рожденные из яйца, рожденные из лона⁷, рожденные из испарений⁸ и саморождающиеся⁹. Слово «матка», или «лоно», [в данном контексте] означает рождение. Рождение — это то, что объединяет [все] живые существа, в чем они связаны воедино¹⁰ ввиду общности [факта своего] появления.

— Кто относится к типу рожденных из яйца?

— Те живые существа, которые рождаются из яиц, например, гуси, журавли, казарки, павлины, попугаи и прочие.

— Кто относится к типу рождения из хориона [, матки]?

— Те живые существа, которые появляются из хориона, например, слоны, лошади, коровы, буйволы, ослы, кабаны и прочие.

— Кто относится к типу рождения из испарений?

— Те живые существа, которые рождаются из выпотевания [великих] элементов, например, черви, насекомые, пчелы, комары и прочие.

— Кто относится к типу саморождающихся [существ]?

— Те живые существа, которые возникают сразу со всеми нормально функционирующими органами¹¹ и обладают всеми частями и членами тела. Поскольку они в высшей степени искусны в производстве [своего] возникновения, они называются саморождающимися, например, боги, обитатели ада, те, кто находится в промежуточном состоянии существования¹², и т. д.

— Итак, какие же типы рождения различаются в [известных] формах существования?

[Автор] говорит:

9. Люди и животные — четырех типов.

Люди — четырех типов.

Рожденные из яйца, например, стхавиры Шайла и Упашайла, произошедшие от скопы¹, тридцать два сына матери Мригары² и пятьсот сыновей царя панчалов³.

Рожденные из лона, подобно современным [людям].

Рожденные из испарений, например, Мандхатар, Чару и Упачару⁴, Капотамалини, Амрапали⁵ и другие.

Саморождающиеся — это [существа] первой космической кальпы⁶.

Животные — также четырех типов. Три типа известны [из опыта]. Что касается саморождающихся, [то] это наги, гаруды и прочие.

Обитатели ада,

те, кто находится в промежуточном существовании,

и боги — саморождающиеся.

Все обитатели ада, те, кто пребывает в промежуточном существовании, и боги — только саморождающиеся.

Преты — также, [а кроме того,] рождающиеся из лона.

Слово также [означает] «саморождающиеся»⁷.

[Некая] прети сообщает достопочтенному Маудгальяне: «Я пожираю пять сыновей ночью и пять других [сыновей] днем, но и рождая их [в таком количестве], мне не утолить [свой голод]»⁸.

— Какой из типов рождения наиболее благоприятный?

— Саморождающийся.

— Но тогда почему Бодхисаттва в своем последнем существовании⁹, обладая способностью саморождения, предпочитает тем не менее рождение из лона?

— Потому что он видит в этом великую цель: благодаря родственным связям¹⁰ [с Бодхисаттвой] славный род Шакьев принимает Истинное Учение; признавая в нем члена семьи чакравартинов, другие [люди] испытывают к нему огромное уважение. Кроме того, его [пример] является вдохновляющим для его последователей¹¹, так как [он показывает], что и обычные люди могут достичь такого же совершенства.

В противном случае, если бы не были известны род и семья [Бодхисаттвы, то люди бы] размышляли: «Кто этот человек — волшебник, бог или пишача?» Так, некоторые тиртхики¹² лживо заявляют: «В конце каждых ста

космических калып появляется подобного рода волшебник, который поглощает¹³ мир с помощью своей магии»¹⁴.

Другие, однако, говорят, [что Бодхисаттва рождается из материнского лона] с целью сохранить свое тело в качестве мощей, ибо, почитая¹⁵ его мощи, люди и другие существа тысячами достигают неба и освобождения¹⁶. И действительно, тела живых существ, возникших чудесным образом¹⁷, то есть без внешней [причины] — семени, не сохраняются после смерти, они исчезают без остатка, подобно тому как угасает пламя масляного светильника.

[Однако] это возражение недоказательно для тех, кто приписывает Бхагавану риддхические способности, [возникающие вследствие] твердого решения¹⁸.

Один вопрос порождает другой. Если не признается, что тела существ, рожденных чудесным образом, исчезают [после смерти], то почему в сутре сказано: «Саморожденная гаруда уносит саморожденного нагу, чтобы съест его»?

[Здесь] не говорится, что гаруда съедает нагу, но лишь что она уносит его, чтобы съест; поэтому [в словах сутры] ошибки не содержится. Или же [гаруда] съедает нагу, пока он не умер, но не насыщается им мертвым¹⁹.

— Какое лоно, то есть тип рождения, является самым большим?

— Саморождающихся. Оно [включает] и две формы существования²⁰, и часть третьей²¹, и всех, находящихся в промежуточном состоянии существования.

— Что означает понятие «промежуточное состояние существования»?

10. *То, что существует здесь в промежутке между состояниями смерти и [нового] рождения.*

То «тело»¹, которое возникает между состоянием смерти и состоянием рождения, чтобы обрести рождение в другом месте, называется промежуточным состоянием существования, поскольку оно находится между [двумя] формами существования.

Почему же это возникшее [тело] не получает названия рожденного?

Существо в промежуточном состоянии не является рожденным, так как оно [еще] не достигло места, куда ему предстоит прийти.

Рожденным называется то, что пришло к состоянию рождения, поскольку [здесь слово] «рождаться» имеет значение «приходить»². Промежуточное существо не достигло того места, куда ему предстоит прийти, поэтому оно не является рожденным [в общепринятом смысле].

— Что же такое это место, куда предстоит прийти?

— То, где созревание следствия, обусловленного [прежними действиями]³, обретает проявления и завершения.

Последователи других школ⁴ утверждают, что состояние рождения отделено⁵ от состояния смерти. Это, однако, не может быть принято.

— По какой причине?

— На основании логического умозрения и канонических текстов. Основываясь на умозрении, можно сказать следующее:

11. *Возникновение существования [происходит] без перерыва, так как по своей сущности оно сходно с непрерывной последовательностью [в произрастании] риса.*

Известно, что дхармы, которые существуют в непрерывном потоке [самотождественных состояний], появляются в других местах без [какого-либо] перерыва [своей последовательности]¹, как, например, непрерывная последовательность [в произрастании] риса². Поэтому и возникновение непрерывной последовательности состояний живого существа в других местах также происходит без перерыва.

Однако известно и возникновение с перерывом [такой последовательности], например, [появление] в зеркале и т. п. отражения от предмета³. Точно так же и состояние рождения может [возникнуть непосредственно] из состояния смерти⁴.

[Пример] с отражением недоказателен ввиду неустановленности и отсутствия тождества.

То, что [нечто], именуемое отражением, возникает независимо от реально [отражаемого] предмета, не установлено. Но даже если бы [это] и было установлено, [пример все равно] недоказателен⁵ ввиду отсутствия тождества [между обоими].

— Почему же это не установлено?

12. *Потому что два [предмета] не существуют в одном и том же месте.*

Так, в одном и том же месте воспринимаются и форма зеркала¹, и отражение [в нем некоторого объекта]². Однако сосуществование двух предметов³ в одном и том же месте невозможно по причине различия [великих] элементов, которые служат их субстратами⁴.

Точно так же [люди], стоящие в разных местах на берегу одного и того же водоема, видят соответственно отражение тех предметов, которые находятся перед ними, но [никогда] двое смотрящих [с разных мест] не могут иметь тождественного восприятия одного и того же предмета⁵. Таким образом, возникновение в нем [, то есть в отражении,] нового предмета не доказано.

Тень и свет не сосуществуют одновременно в одном и том же месте. Когда в зеркале, помещенном в тени, воспринимается отражение солнца

[в воде], нелепо предполагать, что это отражение возникает в зеркале [как отдельная реальность].

Другое [толкование слов карики]: *потому что два [предмета] не существуют в одном и том же месте*. Каковы эти два [предмета]? [Например,] поверхность зеркала и отражение луны. Поверхность зеркала воспринимается как находящаяся в одном месте, а отражение луны — в другом⁶, как бы в глубине [зеркала], подобно воде в колодце. Однако отражение воспринимается как возникающее в зеркале, а не в чем-либо ином. Отражение поэтому не является чем-то, [обладающим самостоятельным бытием]⁷. Оно есть порождение совокупности [условий]:⁸ когда они наличествуют, имеет место [отражение и соответственно] его восприятие. Поистине, многообразие [проявления] энергии дхарм немислимо: неохватываемо мыслью!

Итак, [разъяснено то,] что касается неустановленности [примера с отражением]. Почему он становится недоказательным ввиду отсутствия тождества?

*Потому что [отражение не является]
непрерывностью самотождественных состояний.*

Отражение не является непрерывностью самотождественных состояний отражаемого объекта, так как оно связано с непрерывной последовательностью состояний зеркала, а также потому, что оно существует одновременно с отражаемым объектом⁹. [Напротив,] состояние рождения [входит в ту же самую] непрерывную последовательность, что и [состояние] смерти; это иллюстрируется¹⁰ тем, что она наступает в другом месте без [какого-либо] перерыва самотождественной последовательности состояний. Таким образом, [здесь] нет тождества с примером отражения

ввиду [его] появления по двум [причинам].

Отражение возникает благодаря двум причинам: отражаемому объекту и зеркалу. Оно появляется, опираясь на свою главную причину¹¹.

Что касается состояния рождения, то оно не возникает благодаря двум причинам: состоянию смерти и чему-то еще, что было бы его главной причиной¹². Таким образом, еще и поэтому пример [с отражением] не имеет ничего общего [с промежуточным существованием].

Было бы также логически несостоятельным утверждать, что главная причина [состояния рождения] — это семя и кровь как [его] внешние побудители¹³. Что же тогда вообразить относительно существ, рождающихся чудесным образом?¹⁴

Поэтому приведенное выше [возражение с примером отражения] не может считаться логически состоятельным. Возникновение состояния рождения не отделено от состояния смерти. Следовательно, промежуточное состояние существует.

[Оно] существует также согласно каноническому свидетельству¹⁵.

В сутре¹⁶ сказано: «Семь [форм] существования — это адское существование, существование животных, существование претов, существование богов, существование людей, существование действия и промежуточное существование». [Разве] они¹⁷ не помнят этой сутры? Тогда еще об этом:

Благодаря гандхарве¹⁸.

«Зародыш¹⁹ входит в материнское лоно при наличии трех условий: [когда] мать здорова и менструации регулярны, [когда] мать и отец, охваченные желанием, соединяются в половом акте и [когда] присутствует гандхарва»²⁰. — Что же такое гандхарва, как не промежуточное существо?²¹ Но они не помнят также и этого.

— А как же тогда [они трактуют последнее условие]?

— «...[когда] происходит распад групп [элементов]»²².

— Если это так, то как же понимать [сказанное] в «Ашвалаяна-сутре»: «Знают ли уважаемые господа, кто этот появившийся гандхарва? Кшатрий ли он или брахман, вайшья или шудра? Пришел ли он с востока или с юга, с запада или с севера?» Нельзя же полагать, что распад групп элементов [откуда-то] приходит! Но и эта [сутра] также не читается. Поэтому [еще одно доказательство]:

Ввиду того что названы пять,

Бахагван сказал: «Есть пять [типов] анагаминов²⁴ — те, кто достигает нирваны в промежуточном состоянии; те, кто достигает нирваны при рождении; те, кто достигает нирваны без соответствующего ментального усилия; те, кто достигает нирваны при соответствующем ментальном усилии, и те, кто идет к вершине»²⁵.

Если бы не было промежуточного существования, то откуда возникло бы понятие «те, кто достигает нирваны в промежуточном состоянии»?

Некоторые полагают, что существуют боги, которые называются промежуточными. Но в таком случае следовало бы допустить и существование богов, называемых рождающимися, и т. п. Поэтому данное предположение абсурдно. И еще:

На основании сутры о формах существования.

«Есть семь форм существования достойных людей», — [сказано] в этой сутре²⁶. Здесь называются три [типа] тех, кто достигает нирваны в промежуточном состоянии, в зависимости от различия их иерархии во времени и пространстве. Первый [тип] подобен маленькой искорке, которая угасает сразу же, едва возникнув. Второй подобен раскаленному куску [ме-

теоритного] железа, который сгорает во время падения. Третий [тип] подобен тому же куску железа, который сгорает, упав на землю.

[Поэтому предположение, что] существуют боги, называемые промежуточными, есть чистая фантазия, поскольку они не могут различаться по своей иерархии в пространстве и времени.

Некоторые²⁷, однако, полагают, что достигший нирваны в промежуточном состоянии — это тот, кто полностью устранил аффекты собственной психики либо в пределах данной жизни, либо же во время своего пребывания вместе с богами [соответствующей сферы существования]. Он достигает нирваны либо посредством вхождения в мир [форм], либо обретая понятия и представления [об объектах этого мира]²⁸, либо размышляя о них. Тем самым различаются три типа [тех, кто достигает нирваны в промежуточном состоянии].

Или [еще одно толкование]: первый тип — тот, кто достигает нирваны, обретая соответствующее существование в мире форм; второй — испытывая могущество, свойственное богам [этого мира]; третий — приняв участие в беседе богов об Учении²⁹.

Что касается достигающего нирваны после рождения, то он реализует это состояние, приняв участие в беседе с теми, кто наделен могуществом, либо же значительно сократив продолжительность [своей] жизни³⁰, а не одним лишь фактом рождения.

Однако все эти [персонологические типы] не имеют отношения [к приведенным выше] примерам с искрой и т. д., поскольку они не различаются относительно [своего] местоположения и формы существования. Кроме того, в мире не-форм также упоминается «Достигший нирваны в промежуточном состоянии» в силу ее реализации еще до исчерпания полной продолжительности жизни. Но это не находит подтверждения в «заключительном стихе»:³¹

*«Посредством йогических сосредоточений [достигается]
четыре десятка [нирванических состояний];
посредством сосредоточений [мира] не-форм — три семерки;
посредством “восприятия” — шестерка;
так составляется [этот] раздел»³².*

Поэтому все эти [толкования] суть чистое воображение.

Если и эти сутры неизвестны [оппонентам], то что можно поделаться? После того как Учитель вошел в паринирвану, [Благородное] Учение осталось без протагониста, и сегодня его [Учение] разделяют на множество частей, произвольно [толкуя и его] тексты, и его смысл³³.

Для тех же, кто полностью принимает канонические тексты как источник истинного знания, промежуточное существование установлено также и на их основании.

— Но что в таком случае означают [слова] сутры: «Тогда злой Мара всем своим телом рухнул³⁴ в великий ад “Без избавления”»?»³⁵

— Их следует понимать в том смысле, что Мара, еще будучи живым, был объят адским пламенем и после смерти оказался в аду, пройдя через промежуточное существование. Слишком значительные и полностью завершённые действия³⁶ не требуют обязательной смены физического тела. Поэтому его [Мары,] действия, [последствия] которых должны быть испытаны еще в этой жизни, сначала приносят результат, а затем [результат действия] испытывается уже после рождения [в аду «Без избавления»].

— Как в этом случае устанавливается [смысл высказывания]: «Совершив пять [злых] деяний, приносящих немедленный результат³⁷, накопив [их последствия, живое существо] рождается непосредственно в адах»?

— Оно означает: «не приходя к [какой-либо] иной форме существования» и имеет в виду действия, [результаты которых] неизбежно скажутся при следующем рождении. Если понимать это буквально, то получается: «сотворив пять [злых деяний]», а не одно, и «непосредственно после их сотворения», а не прожив еще [какое-то] время.

Кто же не признает, что [существо] в промежуточном состоянии обладает свойством быть рождающимся? Именно благодаря промежуточному существованию оно и рождается в адах, так как оно находится накануне [рождения, следующего] после смерти. Мы не говорим, что оно уже родилось.

— Но как в этом случае объяснить следующую строфу:

*«Жизнь твоя, о дваждырожденный, подошла к концу,
ты согбен старостью и находишься рядом с Марой;
нет для тебя места между ними
и нет у тебя снаряжения в дорогу?»³⁸*

— Смысл здесь в том, что [для него] нет места среди людей; или: для него нет места в промежуточном существовании ввиду решимости отправиться к месту обретения [нового] рождения.

— «Таков здесь смысл», «не таков смысл» — на чем основаны эти [ваши утверждения]? Аналогичный вопрос возникает также [и в данном случае]. Поскольку приведенная выше сутра не опровергает ни одно из этих двух [противоположных] утверждений, она не является доказательной в [вопросе] об отсутствии [или наличии] промежуточного существования. Доказательным называется лишь то, что может быть истолковано однозначно³⁹.

Далее, какова внешняя форма [живого существа] в промежуточном состоянии до того, как оно обретет [соответствующий] вид существования?

13. Она тяготеет к форме,
[обретаемой] в существовании в собственном смысле¹,
поскольку отражает одно [и то же действие].

То самое действие, которое обуславливает [соответствующий] вид существования, [обуславливает] также и промежуточное состояние, из которого это [существование] возникает². Поэтому существо в промежуточном состоянии имеет форму того будущего существования в собственном смысле, к которому оно и идет.

— Но в таком случае [получается, что] существо в промежуточном состоянии, ведущем к одному из пяти видов существования, может воплощаться в собачьем лоне и т. п. Не сожжет ли оно [несущее его] лоно, если ему предстоит родиться в аду?³

— В этом отношении даже обитатели ада в своем актуальном существовании отнюдь не вечногорящие⁴, [например, когда] они странствуют в дополнительных [адах]⁵. Что же [говорить о том], когда они находятся в промежуточном состоянии!

Но допустим, что [адское существо — вечно]горящее. Поскольку его физическое тело⁶ совершенно прозрачное, то его нельзя увидеть, подобно тому как его нельзя и осязать⁷. Поэтому [ваше сомнение] несостоятельно.

[Кроме того,] сжигание невозможно еще и потому, что существа в промежуточном состоянии не соприкасаются с [вмещающим их] лоном, а также благодаря противодействующей [этому] карме.

Размеры [такого существа] как у пяти-шестилетнего ребенка, но оно наделено шестью психическими способностями, подобно тому как Бодхисаттва [наделен всеми] первичными и дополнительными признаками⁸, [свойственными периоду] расцвета юности. Вот почему, когда, находясь в промежуточном состоянии, он входит в материнское лоно, то озаряет сто миллионов миров, [каждый из которых состоит] из четырех континентов⁹.

— Но почему тогда мать Бодхисаттвы увидела во сне молодого белого слона, который вошел [в ее лоно] через бок?

— То было лишь предзнаменованием¹⁰, ибо уже с древних времен Бодхисаттва не рождается в животном мире. Это подобно десяти снам царя Крикина:¹¹

«Слон, колодезь, овсяная крупа, сандаловое дерево, слоненок, парк, а также окропление обезьяны, нечистая обезьяна, ткань и ссора — десять [пророческих] снов, которые увидел царь Крикин»¹².

И кроме того, существо в промежуточном состоянии проникает в материнское лоно не через бок, а через влагалище. Вот почему тот из близнецов, который рождается последним, называется старшим, а тот, который первым, — младшим.

— Но как тогда понимать [строфу из] комментария к «Дхарма-сутре»: ¹³

*«Приняв [облик] белого слона
с шестью сияющими бивнями и четырьмя ногами,*

*ты пребываешь, [наделенный] особым знанием,
в лоне матери, подобно мудрецу в его ашраме»?*

— Нет никакой необходимости руководствоваться этим [текстом]; он ведь — не сутра, не виная и не абхидхарма. Это — поэтическое сочинение, а некоторые люди, находящие удовольствие в творениях поэтов, [часто] прибегают к фантазиям.

Либо же [содержание данного текста] следует определить так: о том, как мать [Бодхисаттвы] увидела во сне его вхождение [в свое лоно], и были написаны [эти] гатхи.

Существо в промежуточном состоянии, [принадлежащее] к сфере форм, рождается [здесь], уже обладая полным развитием и будучи одетым, поскольку у него преобладает чувство стыдливости. Бодхисаттва [также рождается] в одежде, как и бхикшуня Шукла¹⁴, которая в силу принятого обета остается одетой вплоть до своей кремации.

Всякое другое [живое существо рождается] голым, ибо в чувственном мире преобладает отсутствие стыда.

Далее, что означает это [понятие] «существование в собственном смысле»?

*То, что предшествует смерти
и [возникает] после момента рождения.*

Существование без уточнения значения [понятия] — это пять групп привязанности¹⁵. Оно разделяется на четыре вида: промежуточное существование, как уже было сказано; существование рождения — это момент зачатия в [соответствующей] форме существования; все существование после момента зачатия, за исключением момента смерти, — это существование в собственном смысле; существование смерти — это последний момент, после которого возникает промежуточное существование для тех, кто рождается среди существ, обладающих физическим телом¹⁶.

Такое существо в промежуточном состоянии

14. *может быть увидено [теми,
кто принадлежит] к одному с ним роду,
[а также] посредством чистого божественного глаза.*

Его видят только те существа в промежуточном состоянии, которые принадлежат к *общему с ним роду*. [Кроме того], его видят и те, кто наделен [способностью] наиболее чистого «божественного» зрения, порождаемой высшим знанием¹. Однако обычным зрением, получаемым при рождении², увидеть его нельзя, поскольку объекты, принадлежащие к его роду [существования], обладают свойством прозрачности³.

Другие говорят, что бог в промежуточном существовании видит все.

Соответственно и существа в промежуточном состоянии, [которым предстоит родиться среди] людей, претов, животных и обитателей ада, [также видят все,] за исключением [тех живых существ, которые принадлежат] к более высоким [формам будущего существования]⁴.

*[Существо в промежуточном состоянии]
обладает быстротой риддхических действий...*

Риддхическая способность [здесь] — передвижение в небесном пространстве. Риддхическая способность, [обретаемая] посредством действия, — риддхическое действие. Его быстрота, то есть быстрота риддхического действия, — [особая] скорость⁵. Тот, у кого она присутствует, [называется] Обладающим быстротой риддхических действий. Он не может быть остановлен даже буддами по причине высокой эффективности его действия.

...полнотой органов чувств...

[Существо в промежуточном состоянии] обладает всеми пятью органами чувств

и не испытывает противодействия.

Противодействие — это [материальное] сопротивление, или непроницаемость⁶. Тот, кто обладает им, называется испытывающим противодействие. Не встречающий сопротивления называется не испытывающим противодействия. Даже алмаз и т. п. не [являются для него чем-то] непроницаемым. Так, можно слышать, что если разрезать кусок [некогда] раскаленного железа, то внутри обнаруживаются размножившиеся там [мельчайшие] насекомые.

И в той из форм существования, в какой это [промежуточное существо] должно родиться, [это рождение] всегда и происходит

с неотвратимостью.

Так, существо, находящееся в промежуточном человеческом состоянии, никогда не становится существом божественной либо иной промежуточной формы существования. Оно с необходимостью должно родиться именно в той форме существования, которая с неизбежностью следует из его [промежуточного состояния], но не в какой-либо иной.

Далее, питается ли существо в промежуточном состоянии, относящееся к чувственному миру, материальной пищей⁷ так же [, как и живые существа чувственного мира]? [Автор] говорит: «Да, разумеется! Но только не грубой». А какой же тогда?

Оно питается запахом.

Именно поэтому оно и называется «гандхарва» — «тот, кто питается запахом». Поскольку значения корней многообразны, [здесь применяется сутра Панини VI, 1, 94] относительно краткости [гласного]⁸.

[Гандхарва,] принадлежащий к низшим разрядам [живых существ], питается дурным запахом, к высшим — приятным.

— Сколько времени длится [промежуточное существование]?

— Здесь нет установленной закономерности — так считает Достопочтенный. До тех пор, пока не достигается полнота [условий, необходимых] для рождения, нет и определенности относительно продолжительности жизни [промежуточного существа] в отдельности, поскольку [и то, и другое существования] относятся к одному ряду самотождественных состояний⁹. В противном случае из прекращения жизни [существа в промежуточном состоянии] можно было бы заключить о существовании смерти.

— Допустим, что имеется гора мяса величиной с Сумеру и вся она в сезон дождей начинает кишеть червями. Следует ли в таком случае полагать, что промежуточное существование [червей] дожидается их в этом [месте — в горе мяса] или что оно откуда-то приходит?

Ни сутра, ни шастра не отвечают на этот [вопрос].

— Вот возможное объяснение. [Есть] бесконечное множество мельчайших существ, обладающих короткой продолжительностью жизни и испытывающих жадное влечение к запаху и вкусу. Ощущая запах и постоянно испытывая жажду запаха и вкуса, они умирают, запечатлевая в сознании¹⁰ действие, которое ведет к существованию среди червей, и благодаря этой жажде они рождаются червями.

Или еще [одно объяснение]. Действия, которые ведут к реализации этой [формы существования], становятся эффективными при производстве следствия только тогда, когда возникает полная совокупность условий, но не в ином случае. Так, действия, ведущие к появлению [в качестве] чакравартина, порождают его только тогда, когда продолжительность жизни подданных достигает восьмидесяти тысяч или более лет¹¹. Вот почему Бхагаван сказал: «Созревание результата действия живых существ непостижимо».

Согласно Бхаданте Васумитре, [существо в промежуточном состоянии] пребывает семь дней. Если в течение этого времени совокупность [необходимых для рождения] условий не возникает, то оно умирает, а затем вновь возрождается [в этом же состоянии].

Другие утверждают, что [в промежуточном состоянии существо] пребывает семь недель¹². Вайбхашика, однако, утверждает, [что промежуточное состояние] очень кратковременно, ибо такое существо в силу страстного желания воплощения устремляется к рождению и *хватается* за него¹³. Если же совокупность условий [рождения] не полная, но [оно должно произойти] с необходимостью, то [такое существо] родится в том месте и в том

виде, [которые будут определены] самими действиями, приводящими к полноте условий¹⁴.

Другие считают, что при отсутствии предопределенности [рождения промежуточное существо] рождается в ином месте и в ином виде в силу сходства [ряда условий]. Например, брачный период у коров приходится на жаркий сезон, у собак — на осень, у черных медведей — на зиму и у лошадей — на весну. Однако у буйволов, а также у шакалов, ослов и гиен [таких регулярных] периодов нет. [Поэтому существо,] которое должно было бы родиться коровой или быком, рождается буйволом. Аналогичным образом вместо собак рождаются шакалы, вместо лошадей — ослы, а вместо черных медведей — гиены.

Здесь следует иметь в виду, что, поскольку принадлежность к определенному виду существования и соответствующее промежуточное существование обусловлены одним и тем же действием¹⁵, [такое существо] не может воплотиться в другом виде.

Поистине, существо в промежуточном состоянии для того и возникает, чтобы обрести свое место в [соответствующей] форме существования!

15. С замутненным сознанием¹, испытывая вожделение, оно устремляется к месту [своей будущей] формы существования.

Оно видит место своего рождения, даже если оно находится на большом удалении, с помощью [«божественного»] зрения», возникшего благодаря энергии действия². Увидев там соединение матери и отца, [существо в промежуточном состоянии] испытывает свойственное мужскому полу влечение к матери, если оно мужского рода; в том случае, когда оно женского рода, у него возникает свойственное женскому полу влечение к отцу. И наоборот, [у него возникает] враждебность [к родителю одинакового с ним пола]³.

Так, в «Праджняпти-[шастре]» говорится: «В это время у гандхарвы возникает одно из двух противоположных состояний сознания, сопровождаемое расположением либо сопровождаемое враждебностью. С сознанием, замутненным двумя этими [чувствами], испытывающий сильное влечение к наслаждению, он принимает к этому месту, страстно желая оказаться самому в таком же положении. Охваченный радостью, он попадает в те нечистые [субстанции], которые находятся в матке. После этого его группы⁴ начинают соединяться воедино, а группы промежуточного существования исчезают. Так возникает [зародыш]⁵.

Если он мужского пола, то он располагается в правой части материнской матки, спиной вперед и с поджатыми под себя ногами⁶, если же он женского пола, то располагается в левой части матки, лицом ко входу в нее. В случае, когда он не имеет пола, он принимает такое

положение, как если бы был охвачен желанием. Однако не бывает промежуточного существа без [половых] различий, поскольку оно обладает всеми органами. Поэтому оно попадает [в матку], уже будучи мужского либо женского пола, и принимает там соответствующее положение; только впоследствии, в процессе развития в матке, оно может стать бесполом».

[Теперь] рассмотрим следующее. Являются ли великие элементы семени и крови [единственными] субстратами органов чувств в силу [прошлого] действия, или же [органы чувств] порождаются действиями других элементов, которые опираются на них?⁷

Одни считают, что только [великие элементы семени и крови служат субстратами органов чувств]⁸. Семя и кровь [сами по себе] лишены чувствительности. Они разрушаются вместе с промежуточным существом, когда возникает обладающее чувствительностью [первое эмбриональное состояние], называемое «калала»⁹. [Это происходит] таким же образом, как разрушение семени и появление ростка¹⁰.

При подобном толковании становятся хорошо понятными следующие слова из сутры: «...у возникшего из калала, из нечистых [субстанций] отца и матери» и «в течение долгого времени, о монахи, вы увеличивали собой размеры кладбищ и присваивали каплю крови...»¹¹

Некоторые говорят, [что органы чувств эмбриона опираются] лишь на другие элементы, например, как у шелковичных червей¹². Однако, ввиду того что употребление слова «калала» указывает на возникновение [других элементов] в связи с опорой на [великие элементы] нечистых [субстанций], это не противоречит сутре.

Таким же образом рассматриваются и типы рождения, связанные с появлением из яйца и из хориона. В других случаях [типы рождений] следует описывать в зависимости от обстоятельств — так говорят [учителя Абхидхармы]¹³.

Здесь наблюдается такая закономерность:

*Другие [достигают места своего рождения],
испытывая влечение к запаху [или] местопребыванию.*

[Существо,] имеющее причиной рождения возникновение из испарений, идет к месту своего рождения, испытывая влечение к запахам¹⁴, соответственно неприятным или приятным. Что касается существа, которое по типу рождения [принадлежит к] саморождающимся, [то оно идет к месту своего рождения] в силу желания пребывать в нем.

— Но почему у обитателей ада [возникает] желание пребывать в [этих] местах?

— По причине извращенного сознания¹⁵. Такое существо видит себя то мучимым низвергающимися потоками холодного дождя и ветрами, то опа-

ляемым огнем [различных] адов. И оно устремляется туда, испытывая желание тепла. Либо, мучимое нестерпимым жаром раскаленного ветра и палящего солнца, оно видит прохладу адов и устремляется туда, испытывая желание прохлады.

Видя себя и другие существа в том состоянии, в котором оно должно родиться в силу того, что к нему ведут совершенные действия, оно и устремляется [туда] — так считают древние учителя¹⁶.

Напротив, существо в промежуточном состоянии, [которому предстоит родиться] среди богов, идет вверх, как бы поднявшись со своего сиденья. [Существа, которым предстоит родиться] среди людей, животных и претов, [передвигаются], как люди и т. д.

Обитатели ада, однако, — ногами вверх.

Поистине, те, кто оскорбляет риши, подвижников и аскетов, падают в ад вверх ногами и вниз головой, — говорится в гатхе¹⁷.

— Как было сказано выше: «С замутненным сознанием он идет...»¹⁸. Все ли существа в промежуточном состоянии входят в материнскую матку именно в таком состоянии?

— [Автор] говорит: нет.

— А как же в таком случае?

— В сутре¹⁹ говорится о четырех [состояниях] при вхождении в матку.

— Каковы же они?

16. *Первое: [существо] входит в полном сознании.*

Но не пребывает и не покидает [материнскую матку] в полном сознании¹.

Второе: так же, то есть в полном сознании, и пребывает.

Оно существует [в матке] в полном сознании. Слово *так же* означает: так же входит [в нее в полном сознании].

Третье: то же самое, и покидает.

То же самое: *входит и пребывает в полном состоянии.*

Последнее: все [это] в замутненном состоянии.

И наконец, некоторые [существа в промежуточном состоянии] совершают все это в бессознательном состоянии², то есть входят [в материнскую матку] в бессознательном состоянии, пребывают и покидают ее также в этом состоянии.

Таковы четыре [типа] вхождения в матку, изложенные в обратном порядке³ исключительно из метрических соображений.

Рожденное из яйца — всегда

[с замутненным состоянием сознания].

Существо, рожденное из яйца, всегда совершает все [эти действия] только с замутненным состоянием сознания.

— Но каким образом⁴ [существо], рожденное из яйца, входит в [материнскую] матку?

— Существо, которое родится [из яйца], также есть [существо,] рожденное из яйца. Либо же это объясняется через предвосхищающее обозначение⁵. Так, в сутре [читаем]: «он формирует причинно-обусловленное», а в обыденном словоупотреблении [говорят]: «он варит рисовую кашу» или «он мелет крупу». Поэтому в таком [обозначении] нет никакой ошибки.

Далее, как входит в материнскую матку, пребывает в ней и выходит [из нее существо] с замутненным сознанием и как [это происходит с существом] в полном сознании?

У низкого существа, входящего в материнскую матку, возникают ложные представления и привязанности:⁶ «Дует ветер, льет дождь; холодно и темно. Огромные толпы людей производят ужасный шум... Горе мне! Я спрячусь в густых зарослях или джунглях. Я заползу в шалаш из травы или листьев, в корни деревьев или за основание стены». У пребывающего [в матке возникает представление]: «Я нахожусь в этих [джунглях]» и т. д., а покидая [ее, он думает]: «Я оставляю эти [джунгли]...»

У высокого существа⁷ [возникают такие представления]: «Я вхожу в парк или в сад, я поднимаюсь во дворец или на террасу, я сажусь в паланкин... Я пребываю там... Я оставляю [их]...» Так существо входит [в материнскую матку]... и оставляет ее при отсутствии сознания.

[Существо,] пребывающее в полном сознании, обладает истинным знанием: «Я вхожу в материнскую матку... я нахожусь именно в ней... я оставляю ее», и у него нет ни ложных представлений, ни привязанности.

Далее дается объяснение:

17. Три [типа] вхождения в лоно — у чакравартина и двух самосущих¹.

О градации чакравартинов и двух самосущих — Пратьекабудды и [Истинно] Просветленного — говорится в конце [раздела]². Здесь первый [тип вхождения] — у чакравартина. Он лишь входит [в материнское лоно] в полном сознании, но не пребывает [там] и не оставляет его. Пратьекабудда так же³ и пребывает, а Просветленный и оставляет [материнское лоно в полном сознании]. В данном случае [эти] наименования тоже рассматриваются как относящиеся к будущим состояниям.

Градация — по причине всеобъемлющего характера их деятельности или знания, либо того и другого вместе.

Первый — ввиду грандиозности своей деятельности, то есть соверше-

ния огромного числа добродетельных деяний. Второй — ввиду всеобъемлющего характера своих знаний, то есть эрудиции⁴ и различения [дхарм]. Третий — ввиду всеобъемлющего характера добродетельной деятельности и знаний. Таким образом и устанавливается их градация — чакравартин и прочие.

У остальных [живых существ] — четвертый [тип вхождения в материнское лоно] — так это определено.

Между тем последователи *внешних школ*⁵, придерживающиеся учения об атмане, утверждают: «Если живое существо переходит в другой мир, то тем самым устанавливается существование атмана».

[Автор] отрицает это [умозаключение]:

18. *Атмана не существует.*

Какова природа атмана, который, как ложно предполагают¹, отбрасывает одни группы и принимает другие в качестве новой формы своего существования?² Такого Пуруши, субъекта деятельности³, не существует.

Сказал Бхагаван: «Есть действие, есть “созревание” [его результата], однако нигде не обнаруживается субъект действия, который отбрасывает одни группы и принимает другие как новую форму существования, помимо условного обозначения дхарм⁴. Суть данного обозначения в следующем: при наличии этого возникает то; в развернутом виде это причинно-зависимое возникновение»⁵.

— Что же такое тогда атман, [существование которого] не отрицается?

Только группы...

Если в метафорическом смысле [словом] «атман» обозначаются только группы⁶, то тогда он не отрицается.

— Но в таком случае именно группы и переходят в другой мир — так следует понимать [выражение] «только группы»?

— Нет, они не переходят.

...сформированные аффектами и действием⁷,
через посредство промежуточного существования
входят в [материнскую] матку;
это подобно [пламени] светильника.

Группы мгновенны и потому не обладают способностью передвигаться. Однако только группы⁸, усиленные энергией⁹ аффектов и [прежних] действий, попадают в материнскую матку через посредство непрерывности состояний, именуемой «промежуточное существование»¹⁰. Например, [пламя] светильника, [образуемое] мгновенными вспышками, также [переходит] на другое место благодаря непрерывной последовательности состояний [горения]. Поэтому здесь нет ошибки.

Таким образом, устанавливается следующее: даже при несуществовании атмана непрерывная последовательность групп, обусловленная аффектами и [прежними] действиями, входит в материнскую матку. Далее эта

19. непрерывная последовательность, развиваясь в соответствии с определившей ее [причиной], переходит затем благодаря аффектам и действиям в другой мир.

Поскольку действия, обуславливающие продолжительность жизни¹, различны, [причины], определяющие² непрерывную последовательность всех групп, не бывают одинаковыми. Поэтому каково определение [продолжительности жизни] той или иной группы, таково и ее последовательное развитие. Какова же эта последовательность?

Первым возникает калала, из калала — арбуда, из арбуда — пешин, из пешин рождается гхана, из гхана возникают прашакха, волосы на голове и теле, ногти и т. д., а также органы чувств и их материальные субстраты — так сказано в «Арья-[шалистамбха-сутре]»³.

Эти пять состояний — калала, арбуда, пешин, гхана и прашакха — суть пять эмбриональных состояний⁴.

По прошествии определенного времени, когда зародыш созрел, в материнской матке возникают ветра, порожденные следствием [прежних] действий. Переворачивая зародыш, они помещают его перед выходной дверью из материнского тела. Зародыш исторгается оттуда с огромными страданиями, как застрявший комок нечистот.

Если же из-за отсутствия у матери надлежащей пищи и жизненных условий, а также [из-за ее чрезмерной] работы или же в результате изъятий [в прежней] деятельности зародыш погибает, то тогда сведущая женщина или акушерка, вводя свою руку, вооруженную острым и тонким ножом и смазанную подогретым топленым или растительным маслом, пастой из истолченного порошка шалмали и другими [лекарственными снадобьями], в эту отвратительную рану, возникшую как следствие [прежней] деятельности, покрытую разодранной кожей, страшную на вид, скользкую, горячую, гниlostную, влажную от семени, крови, слизи и грязи, подобную выгребной яме, всегда сочащуюся, с ужасным запахом, темную трясику нечистот, кишашую великим множеством червей, извлекает зародыш, рассекая его на части. И он в результате прежних действий, следствия которых должны быть испытаны не в ближайшем, а в отдаленных рождениях⁵, идет к неизвестно какой форме существования.

Или же роды бывают благополучными. Тогда мать либо ее служанка принимают новорожденного, подходящего на живую рану, в свои руки, касание которых [для нежного тельца ребенка] подобно прикосновению ножа или едкой кислоты, и омывают его. И так он растет, питаясь молоком и свежим маслом, а потом и более грубой пищей. По мере роста у него разви-

ваются психические способности, начинают проявляться аффекты и накапливаться [результаты] действий. Благодаря этим [аффектам и действиям] после разрушения тела он вновь попадает в другой мир, [проходя] через состояние промежуточного существования, как [об этом говорилось] выше.

И так круговорот бытия не имеет начала.

Таким образом, рождение обусловлено действиями и аффектами; в свою очередь, аффекты и действия обусловлены рождением; благодаря аффектам и действиям [происходит новое] рождение — так следует понимать *безначальность круговорота бытия*.

Если бы можно было вообразить его начало, то оно не имело бы причины, а при отсутствии причинности все возникало бы без причины. Но на основании пространственно-временной закономерности видно⁶, что росток и т. п. обусловлены [в своем появлении] потенциальной способностью семени и прочего; готовность [пищи] и т. п. — способностью огня и т. д. Нет ничего, что возникало бы без причины⁷.

Что касается учения о существовании вечной причины, то оно уже было опровергнуто ранее⁸. Следовательно, процесс круговорота бытия *не имеет начала*. Однако установлено, что он *имеет конец вследствие исчерпания причины*. Так, росток не возникает, если семя погибло, поскольку рождение зависит от причины.

То, что было [выше] объяснено как непрерывная последовательность групп в трех состояниях существования⁹, есть

20. *причинно-зависимое возникновение¹,
включающее двенадцать компонентов в трех периодах.*

Двенадцать компонентов здесь — это неведение, формирующие факторы, сознание, имя и форма, шесть источников сознания, контакт, чувствительность, жажда, привязанность, существование, рождение, старение и смерть.

Три периода² — начальный, конечный и средний, то есть прошедшее, будущее и настоящее состояния [существования].

— Каким образом двенадцать компонентов распределяются по трем периодам?

В начальном и конечном — по два, в среднем — восемь.

Неведение и формирующие факторы — в начальном [периоде], рождение, старость и смерть — в конечном, а остальные восемь — в среднем.

— Все ли восемь компонентов присутствуют в [настоящем] существовании всех [живых существ]?

[Автор] говорит: нет.

У кого же тогда?

У полностью реализовавших [все состояния].

*Полностью реализовавшийся*³ — тот, у кого присутствует полнота [всех состояний]. Здесь имеется в виду индивид⁴, который проходит через все состояния [данного существования], а не тот, кто умирает преждевременно⁵ или принадлежит к сферам форм и не-форм.

Так, в «Маханиданапарья[-сутре]» речь идет об индивиде, пребывающем именно в чувственном мире, поскольку там сказано: «Если, Ананда, сознание не входит в материнскую матку...»⁶

Когда же упоминается причинно-зависимое возникновение двух видов, то есть в начальном и конечном [состояниях существования], семь его компонентов до чувствительности включительно относятся к начальному состоянию, а пять — к конечному, поскольку прошедшее рассматривается в связи со следствием, а будущее — в связи с причиной.

Что же такое неведение и т. д.?

21. *Неведение — это аффекты прежнего существования.*

*Неведением*¹ называется состояние аффективности в прежнем существовании, поскольку неведение сопровождается *аффектами*, а проявление² аффектов вызывается неведением. Это подобно тому как слова «прибытие царя» означают и прибытие его двора.

Формирующие факторы — от прежнего действия.

Имеется в виду [прежняя] жизнь. Состояния благой и прочей деятельности в прежнем существовании здесь³ получают название *формирующих факторов*; это — результат действия в данном существовании.

Сознание — это группы [в момент] зачатия.

Сознание — это пять групп в момент их вхождения в материнскую матку⁴.

Именем и формой названо [то, что] после этого

22. *и до появления шести источников сознания.*

*Имя и форма*¹ — это состояние, [существующее под таким названием] от сознания при зачатии до тех пор, пока не возникнут *шесть источников сознания*². Затем [оно] называется «шесть источников сознания»³. [В строгом смысле] следует говорить: до появления четырех последних источников сознания⁴, поскольку лишь тогда два первых [источника]⁵ объединяются [в целостную группу], именуемую *шесть источников сознания*.

*Они — до встречи трех*⁶.

При возникших шести источниках сознания это состояние называется так до тех пор, пока не происходит встреча всех трех: органа чувства, объекта и сознания.

Контакт — до появления способности осознавать причину удовольствия, страдания и т. д.

*Контакт*⁷ возникает из соединения трех [упомянутых выше факторов]. *Контактом* называется то состояние, которое существует до тех пор, пока не возникает способность различать причины трех видов чувствительности⁸. При наличии способности различения

23. *чувствительность*¹ [как состояние существует таким названием] до полового влечения.

Состояние *чувствительности*² [существует] до тех пор, пока не возникает влечение к половому контакту.

Жажда — у того, кто испытывает влечение к наслаждению и половому контакту.

Состояние, в котором активно проявляется влечение к чувственным объектам и половому общению, называется *жаждой*. [Оно существует] до тех пор, пока не начинаются поиски³ соответствующих объектов.

Привязанность — у того, кто постоянно стремится к получению наслаждения.

*Привязанностью*⁴ называется состояние, когда [индивид], стремящийся к обладанию объектами наслаждения⁵, ищет их повсюду. И так

24. он, [то есть индивид,] совершает действия, плод которых — будущее существование. Это и есть [его] существование¹.

Тот, кто ищет объекты наслаждения в целях обладания ими, накапливает [результаты] действий, обуславливающих новое существование. Это и есть его *существование*. А затем, оставив этот мир, он получает благодаря [прежней] деятельности новое воплощение². Это

воплощение — новое рождение.

Тот самый компонент [причинно-зависимого возникновения], который в этом существовании [называется] сознанием, и есть *рождение в другом существовании*. После него —

*старение и смерть до [появления] чувствительности*³.

От рождения и вплоть до появления чувствительности — *старение и смерть*. Те самые четыре компонента [причинно-зависимого возникновения], которые в этом существовании [называются] «имя и форма», шесть источников сознания, контакт и чувствительность, и есть *старость и смерть в другом существовании*.

Таковы двенадцать компонентов причинно-зависимого возникновения, о котором говорится также, что оно — четырех видов: мгновенное, универсальное, взаимосвязывающее и статическое⁴.

Почему мгновенное?

Поистине, и в одном мгновении присутствуют [все] двенадцать компонентов. Допустим, например, [что некто] из жадности намеревается лишить жизни живое существо. Его помраченность — это неведение; то, что выступает мотивацией⁵, — это формирующие факторы; реагирование на каждый объект⁶ — сознание; сосуществующие с сознанием четыре группы — это имя и форма; органы чувств, опирающиеся на имя и форму⁷, — это шесть источников сознания; направленное соединение шести источников сознания — это контакт; [содержание] опыта в контакте — это чувствительность; влечение — это жажда; связанные с ней проявления [аффектов] — привязанность; вызываемые ею физические и вербальные действия⁸ — существование; всплывание⁹ всех этих дхарм — рождение; созревание — старение; разрушение — смерть.

Говорят также, что [причинно-зависимое возникновение] — мгновенное и взаимосвязывающее, как, например, в «Пракаранах»: ¹⁰ «Каково причинно-зависимое возникновение? — [Это] все причинно-обусловленные дхармы».

Статическое [возникновение] — это двенадцать состояний, представляющие пять групп, которые связывают воедино три последовательных существования. Оно же и универсальное.

Какой [из четырех видов причинно-зависимого возникновения] имел в виду Бхагаван в данной [сутре]?¹¹

25. Как полагают вайбхашики¹,

это статическое [причинно-зависимое возникновение].

— Если каждый из его компонентов — пять групп, то почему [Бхагаван] упоминал лишь дхарму неведение и прочие?

Компоненты² [получили свое] обозначение

благодаря преобладанию [соответствующей дхармы].

Состояния, в которых преобладает неведение, названы неведением, [состояния, в которых] преобладают формирующие факторы, — формирующими факторами, старение и смерть — старением и смертью. Таким образом, [в определении] нет ошибки³.

— Но почему в сутре упомянуто [причинно-зависимое возникновение, включающее] двенадцать компонентов, а в «Пракаранах» [сказано] по-иному: «Каково причинно-зависимое возникновение? — [Это] все причинно-обусловленные дхармы»?

— [Объяснение] в сутре имеет наводящий характер, а в Абхидхарме —

сущностный⁴, поэтому [и вводится] различие [причинно-зависимого возникновения как] мгновенного, универсального, взаимосвязывающего, статического, относящегося к живым существам и неодушевленному [миру]⁵.

Почему в сутре [оно относится] лишь к живым существам?

*Чтобы устранить заблуждение
относительно начальных, конечных и настоящих
[форм их существования].*

Именно поэтому [причинно-зависимое возникновение и различается] по трем периодам. В этом случае устраняется заблуждение относительно прошлого, [когда возникает] сомнение: «Существовал ли я в прошлом или же не существовал? Кем я был? Почему я существовал?»

Устраняется заблуждение относительно будущего, [когда возникает] сомнение: «Буду ли я существовать в будущем?» и т. д.

Устраняется заблуждение относительно настоящего, [когда возникает] сомнение: «Как это? Кто мы? Кем мы будем?»

С целью устранить это тройственное заблуждение в сутре излагается причинно-зависимое возникновение по трем периодам, относящееся к живым существам. Это в принятой последовательности: неведение, формирующие факторы, старение и смерть, сознание и т. д. до существования включительно. Так, в сутре сказано: «У того бхикшу, о монахи, который достигает истинного понимания причинно-зависимого возникновения и дхарм, возникших в причинной зависимости, как они существуют в реальности⁶, появляется правильное видение. И он не обращается к первоначальному [вопросу]: “Существовал ли я в прошлом?”»

Другие полагают, что жажда, привязанность, а также существование [рассматриваются] с целью устранить заблуждение относительно будущего, [поскольку] именно они и выступают его причинами.

Далее, это причинно-зависимое возникновение, состоящее из двенадцати компонентов, должно быть рассмотрено в [аспекте своей] тройственной природы — аффектов, действия и [их] основы⁷. Здесь

26. три — это аффекты...

Три компонента суть аффекты по своей внутренней природе: неведение, жажда и привязанность.

...два — действие...

Два компонента по своей внутренней природе — действие: формирующие факторы и существование.

...семь — основа.

Семь компонентов — сознание, имя и форма, шесть источников созна-

ния, контакт, чувствительность, рождение, старение и смерть — по своей внутренней природе суть *основа*, поскольку они обладают свойством быть опорой аффектов и действия.

Насколько эти семь компонентов — *основа*,

настолько же [они и] плод.

Семь компонентов — *плод*¹, [то есть следствие,] остальные пять — *причина* в силу их свойства быть по своей внутренней природе аффектами и действием.

— Почему же плод и причина приурочены по преимуществу к среднему [периоду существования], если *основа* разделена на пять [компонентов], а аффекты — на два? [С другой стороны], в будущем периоде [существования] *плод* описывается сокращенно ввиду разделения [лишь] на два компонента, а в прошедшем периоде *причина* представлена только одним базовым аффектом².

Для двух [периодов] — краткое [изложение] следствия и причины, поскольку они выводимы из среднего [периода].

Уже на основании одного среднего [периода] можно логически вывести развернутое объяснение *причины и следствия* для начального и конечного [периодов существования]. Поэтому [они] не излагаются, дабы не предпринимать повторных усилий.

— Но если причинно-зависимое возникновение включает лишь двенадцать компонентов, то круговорот бытия имеет начало, поскольку *причина* неведения остается необъясненной, и конец, поскольку следствие старения и смерти также не объяснено. Поэтому должны быть введены дополнительные компоненты, к ним — другие, и таким образом получается дурная бесконечность³.

— Вводить их не следует, поскольку Бхагаван разъяснил в этой связи:

27. *Из аффекта рождаются лишь аффект и действие, из него [возникает] основа, из нее — вновь основа и аффекты; это принцип [круговорота] компонентов бытия.*

Из аффекта рождается аффект: из жажды — привязанность. *Из аффекта [рождается] действие:* из привязанности — существование, а из неведения — формирующие факторы.

Из действия [возникает] основа: из формирующих факторов — сознание, из существования — рождение. *Из основы [вновь возникает] основа,* из сознания — имя и форма и т. д... из контакта — чувствительность, из рождения — старение и смерть.

Из основы [вновь возникает] аффект, из чувствительности — жажда.

Поскольку для компонентов бытия установлена такая регулярная зако-

номерность, становится понятным, что неведение, внутренняя сущность которого — аффективность, [возникает] или из основы, или из аффекта и что благодаря чувствительности из старения и смерти как основы вновь возникает аффект [как следствие]. Таким образом, в этот [список двенадцати компонентов] ничего не нужно добавлять, ибо сказано: *«Так происходит возникновение всей этой огромной массы страдания»*¹. В противном случае в чем заключался бы смысл этого [высказывания]?

Другие² говорят [в этой связи], что в одной из сутр³ упоминаются неведение как причина поверхностной ментальной концентрации⁴ и поверхностная ментальная концентрация как причина неведения. Значит, эта [поверхностная концентрация] тоже имеется здесь в виду, поскольку она включена в привязанность.

Каким образом поверхностная ментальная концентрация входит в состав привязанности? Если по способу связи⁵, то [отсюда] следует вывод, что она входит также в состав жажды и неведения. Тогда в таком случае откуда известно, что поверхностная ментальная концентрация обусловлена неведением?

Если же существование причины и следствия познается лишь на том основании, что одно входит в состав другого, то в таком случае нельзя утверждать, что они являются отдельными компонентами, коль скоро жажда и неведение также входят в состав привязанности.

Другой [знаток]⁶ отмечает, что в одной из сутр в качестве причины неведения названа поверхностная ментальная деятельность и что она упомянута также в связи с контактом: *«В причинной зависимости от органа зрения и цвета-формы возникает замутненная, поверхностная ментальная деятельность, которая рождена заблуждением»*⁷. В момент чувствительности [она] с необходимостью возникает благодаря неведению: *«Жажда возникла в причинной зависимости от чувствительности, порожденной контактом с неведением»*, ибо так сказано в другой сутре.

Отсюда установлено, что поверхностная ментальная деятельность, возникающая в момент контакта, выступает условием неведения, которое сосуществует с чувствительностью. Таким образом, у неведения отсутствует свойство беспричинности, и [потому] нет необходимости в дополнительном компоненте⁸ [причинно-зависимого возникновения].

Точно так же [здесь] нет дурной бесконечности, поскольку о поверхностной ментальной деятельности говорится как о рожденной заблуждением: *«Замутненная ментальная деятельность рождена заблуждением»*.

— Но в таком случае все это, сказанное в других местах, должно быть повторено и здесь⁹.

— Нет, не должно.

— А как [тогда] понять то, что не сказано?

— Путем умозрения.

— Какого умозрения?

— Чувствительность у архатов, не будучи связанной с неведением¹⁰, не является причиной жажды, а лишенный ложного содержания контакт [не является причиной] чувствительности. Точно так же у лишенного неведения архата¹¹ контакт не имеет ложного содержания — [вывод] на основании этого умозрения. Таким образом, получается [логически] необоснованное расширение правила¹².

— Насколько [нечто] устанавливается посредством умозрения, настолько оно становится понятным из невысказанного [в тексте], поэтому [ваше] возражение не достигает цели. Оно вообще не является возражением: из того, что [в списке компонентов причинно-зависимого возникновения] нет упоминания каких-либо иных компонентов до неведения и после старения и смерти, делается абсурдный вывод, что круговорот бытия имеет начало и конец. Принятое изложение [компонентов] отнюдь не является неполным.

— Почему?

— Потому что у находящихся в замешательстве относительно смысла [всех этих дискуссий]¹³ учеников есть лишь желание [узнать], каким образом это существование связано с предшествующим существованием, а будущее существование — с настоящим. А об этом уже сказано ранее: *«Для того, чтобы устранить заблуждение относительно начальных, конечных и настоящих [форм существования]...»*

— Бхагаван сказал: *«Я изложу вам, о монахи, причинно-зависимое возникновение и дхармы, возникшие в причинной зависимости»*¹⁴. Каково различие между ними?

— Согласно шастрам¹⁵, нет никакого [различия]. То и другое — все причинно-обусловленные дхармы.

— Но почему тогда еще не возникшие [дхармы] называются будущими, настоящими?.. Почему будущие [дхармы], то есть еще не созданные, называются причинно-обусловленными?

— В силу того, что они обладают природой мотивации, формирования [своего следствия]¹⁶.

— Почему они не подвержены притоку [аффектов]?

— Они также выступают объектом благой мотивации в плане их обретения. [Тот же] вывод и относительно нирваны¹⁷.

Ввиду сущностного тождества их природы здесь [имеет место] перенос по аналогии [названия «причинно-обусловленные» на еще не возникшие дхармы]¹⁸, подобно тому как еще не проявляющиеся [цвета-формы] также называются цветом-формой, поскольку их природа тождественна. Поэтому [в таком названии] нет ошибки.

Смысл, который подразумевается в [приведенной выше] сутре, состоит в следующем:

28. *Здесь возникновение рассматривается как причина,
а возникшее — как результат.*

Компонент, выступающий в качестве *причины*, есть причинно-зависимое возникновение, поскольку из него [нечто] возникает, — такова интерпретация¹. Компонент, выступающий в качестве *результата*, есть возникшее в причинной зависимости. Таким образом, все компоненты устанавливаются в этой двойственности, так как [каждый из них] существует как причина и следствие. Если этого нет, то возникает неопределенность из-за различия референции:² [дхарма], которая выступает в качестве причинно-зависимого возникновения по отношению к другой [дхарме], не является возникшей в причинной зависимости от нее, например, причина и следствие, отец и сын.

И действительно, стхавира Пурнаша³ говорит: «Возможно причинно-зависимое возникновение, которое не является дхармами, возникшими в причинной зависимости». [Здесь] четыре альтернативы: первая — будущие дхармы;⁴ вторая — последние [дхармы] архата;⁵ третья — отличные от них прошлые и настоящие дхармы;⁶ четвертая — причинно-необусловленные дхармы⁷.

В этой связи саутрантики задают вопрос: «Считаются ли эти [альтернативы] только авторскими допущениями⁸, или же это [подлинный] смысл сутры? [Автор] говорит, что это — смысл сутры. Если это смысл [данной] сутры, то сутра неаутентична. На каком основании? — То, что там сказано: “Статическое причинно-зависимое возникновение — это двенадцать компонентов, представляющие состояния из пяти групп”, противоречит сутре, поскольку в ней дается иное объяснение: “Что такое неведение? — Отсутствие знания относительно прошлого...” и т. д. То, что выражено эксплицитно⁹, не требует дополнительного определения. Следовательно, это не является смыслом сутры».

— Поистине, не все объясняемое [в сутрах] имеет эксплицитный смысл, [некоторые] объяснения даются также и по [одному] существенному [свойству]¹⁰. Например, в [сутре] «О сравнении с шагом слона»¹¹ на вопрос: «Что такое великий элемент “земля”?» — [Бхагаван] отвечает: «Волосы на голове и на теле». Но в нем существуют и другие [свойства] — цвет-форма и т. д. Точно так же и здесь: определение [неведения] возможно по его существенному [свойству].

— Это не опровержение. В данной сутре волосы и т. д. не определяются посредством великого элемента «земля», поскольку такое определение было бы неполным. Напротив, здесь определяется великий элемент «земля» через посредство волос и т. д. Такое определение исчерпывающе, так как великий элемент «земля» не существует помимо [его производных свойств] — волос и т. п. Поэтому и в упомянутой [сутре] определение неведения также является исчерпывающим и к нему нечего добавить.

— Но разве помимо волос и т. п. элемент «земля» не присутствует в слезах, мокроте, слизи и т. д.? Это также [следует из] определения [в другой сутре]: «*Более того, то, что в этом теле твердое, плотное...*»¹²

— Пусть даже [определение] неведения и неполное, если, [разумеется], это можно показать! Но зачем же вводить [в определение] неведения то, что относится к другим родовым признакам?¹³ Если даже в число состояний, [описывающих причинно-зависимое возникновение], пять групп и входят, то [все равно] в качестве компонента [такой зависимости] устанавливается лишь то, существование или несуществование которого с неизбежностью обусловлено существованием или несуществованием¹⁴ [другого компонента причинно-зависимого возникновения]¹⁵.

Кроме того, хотя у архатов и существуют пять групп, но у них нет формирующих факторов, выступающих причинами пяти групп. Что в таком случае [было их причиной]?¹⁶ — Только неведение. Точно так же [у них нет] ни сознания, ориентированного на благое, неблагое или неколебимое¹⁷, ни жажды и т. д.

Поэтому смысл сутры [следует понимать так], как он выражен непосредственно.

Что касается толкования [Пурнаши]: «Возникновение — причина, возникшее — результат» и т. д. до «четырех альтернатив» включительно¹⁸, то оно также противоречит сутре, так как в ней говорится о другом: «*Что такое причинно-зависимое возникновение? — При существовании этого возникает то, или более подробно: то, что [существует] здесь как дхармичность, длительность дхарм и т. д. до незаблуждения включительно, — [все] это называется причинно-зависимым возникновением*».

Дхармичность¹⁹ обозначает [здесь] рождение дхарм, их способ функционирования. Поэтому дхармичность есть то, что имеет закономерный характер. Именно при наличии неведения и возникают формирующие факторы, но не иначе. Причинно-зависимое возникновение поэтому не есть *лишь* причина²⁰.

Что касается упомянутых четырех альтернатив, то, коль скоро здесь будущие дхармы не суть возникшие в причинной зависимости, это вступает в противоречие с сутрой: «*Каковы дхармы, возникшие в причинной зависимости? Это — неведение и т. д., включая рождение, старение и смерть*». Если допустить, что два эти [последних компонента] не включены в будущий период [существования], то тем самым нарушается классификация по трем периодам²¹.

Последователи некоторых школ утверждают, что причинно-зависимое возникновение есть абсолютная [дхарма], поскольку в [канонических текстах] сказано: «*Появляются ли татхагаты или не появляются, эта дхармичность незыблема...*»²².

В зависимости от намерения [истолкователей] это и так, и не так.

— Почему это так и почему это не так?

— Если намерение состоит в том [, чтобы показать]: рождаются ли татхагаты или не рождаются, формирующие факторы и прочее всегда возникают в зависимости от неведения и т. д., но не от чего-либо иного, или вне такой зависимости, а причинная зависимость вечна, — то подобное [толкование] вполне приемлемо. Если же намерение состоит в том [, чтобы показать]: существует некая отдельная вечная сущность, именуемая «причинно-зависимое возникновение», — то это не так, [и подобное толкование] должно быть отвергнуто.

— По какой причине?

— В силу того, что возникновение характеризуется свойством причинной обусловленности²³, а относительно вечной сущности²⁴ не может быть предсказано свойство не вечного. Возникновением называется то, что становится возникшим²⁵. Какова же его связь с неведением и прочим, благодаря которой и говорится о их причинно-зависимом возникновении?

И, наконец, референция²⁶ становится беспредметной: [нечто одновременно] называется и вечным, и причинно-зависимым возникновением.

— А каково значение [сложного] слова «причинно-зависимое возникновение»²⁷ (*pratītyasamutpāda*)?

— [Префикс] *prati* передает значение «получение», «обретение», [корень] *ī* (*gati*) — «движение». Поскольку благодаря префиксу происходит изменение значения корня, *pratītya* означает «обретая», «получив». [Корень] *pad* имеет значение существования; когда ему предшествуют [префиксы] *samut*, он означает «появление», «возникновение». Тем самым, *pratītyasamutpāda* употребляется [в значении] «обретая [или получив] возникновение».

— Такое значение слова совершенно неприемлемо²⁸.

— Почему же?

— При двух действиях, совершаемых одним субъектом, первое действие выделяется посредством суффикса герундива, например «совершив омовение, он ест»²⁹. В данном же случае до возникновения нет никого, кто сначала *получив*, затем *возникает*; кроме того, нет действия без субъекта³⁰.

В этой связи говорится:

Достигает ли он [чего-либо] еще до рождения?

Это невозможно, ибо он еще не существует.

А если [это происходит] одновременно?

Суффикс герундива здесь неприемлем,

*так как он обозначает предшествующее [действие]*³¹.

Таким образом, это не ошибка [в толковании]. Кроме того, грамматисту следует задать такой вопрос: «В каком состоянии возникает дхарма, в на-

личном или же в будущем?» Что отсюда вытекает? Если она возникает в качестве наличной, то как она может быть таковой, раз она еще не возникла? Если же дхарма возникает, будучи уже возникшей, то это приводит к абсурду.

[Если она] возникает в качестве будущей, то как можно установить свойство быть субъектом для того, что еще не существует, или как возможно действие без субъекта?

Поэтому то состояние, в котором дхарма возникает, и есть состояние получения [этого возникновения].

— В каком состоянии она возникает?

— В будущем, которое накануне рождения³². Именно о таком состоянии говорится, что оно обретает условия [своей реализации].

Между тем то, как грамматисты объясняют распределение субъекта и действия, весьма несовершенно: субъект — это тот, кто порождает, а действие — само порождение.

Мы, однако, не видим здесь никакого отличия порождения от того, кто порождает. Поэтому в обыденном словоупотреблении нет [ничего, вводящего в] заблуждение. Тот смысл, который передается высказываниями: «при наличии этого возникает то», «из рождения этого рождается то», и есть смысл «причинно-зависимого возникновения».

[Автор] говорит в этой связи:

Подобно тому как [нечто] возникает, не существуя прежде, точно так же оно, [это нечто,] получает [это существование, не существуя прежде]. Если оно возникает, возникнув как существующее прежде, то это — дурная бесконечность, либо же оно прежде также существовало. Суффикс герундива [указывает] на одновременность: «при обретении светильника темнота уходит», «открыв рот, он засыпает». Если потом, то почему [рта] не закрывает?³³

Другие предлагают иное толкование с целью снять все эти возражения. [Префикс] *prati* имеет дистрибутивное значение; *itya* — то, что уходит, неустойчивое, преходящее. [Корень] *rad* с префиксом *ut* означает возникновение. *Pratītyasamutpāda*, таким образом, — это совместное возникновение преходящих [дхарм] в зависимости от совокупности тех или иных причин³⁴.

— Такая умозрительная конструкция возможна только в данном случае. Но как быть здесь: «В зависимости от органа зрения и цвета-формы возникает зрительное сознание»? И, кроме того, почему Бхагаван говорит двояким образом: «при наличии этого существует то» и «по причине возникновения этого возникает то»?³⁵

— В целях уточнения смысла [высказывания]. Так, в другой связи он говорит: «При существовании неведения есть и формирующие факторы, но помимо неведения формирующие факторы не существуют»³⁶.

Либо [с целью] показать последовательность компонентов [причинно-зависимого возникновения]: при наличии этого компонента есть тот; благодаря возникновению этого компонента возникает тот.

Либо [с целью показать] последовательность состояний существования: при наличии предшествующего [состояния] есть настоящее; благодаря возникновению настоящего возникает будущее [состояние].

И наконец, он показывает непосредственность или опосредованность проявления условий: иногда формирующие факторы возникают непосредственно после неведения, иногда — опосредованно³⁷.

Некоторые³⁸ полагают, [что всякое определение причинно-зависимого возникновения дается] для того, чтобы опровергнуть учение об отсутствии причины и учение о вечной причине: «при несуществовании причины не существует и объекта» и «ничто не возникает из вечной причины — пракрити, пуруши и т. п., которая сама не обладает возникновением»³⁹. Однако при таком толковании первое высказывание оказывается лишенным смысла, поскольку для опровержения обоих учений [о причинности] было бы достаточным [сказать]: «По причине возникновения этого возникает то».

Однако есть некоторые [ученые], которые ошибочно полагают, что при существовании атмана в качестве субстрата⁴⁰ и возникают формирующие факторы и прочее — их появление обусловлено возникновением неведения и т. д. Поэтому, для того чтобы исключить такое предположение, было сделано уточнение: «Если [дхарма] возникает благодаря возникновению [другой дхармы], то она существует только при наличии данной [дхармы], но не иной». Так, [в сутре] говорится: *«Формирующие факторы обусловлены неведением и т. д.; таким образом и происходит становление всей этой огромной и безличной⁴¹ массы страдания»*.

[Древние] учителя⁴² считают, [что два определения причинно-зависимого возникновения] даны с целью прояснить неустранимость возникновения: «При неустранении неведения не устраняются формирующие факторы; они возникают благодаря возникновению именно неведения».

Другие⁴³ же считают, что это имеет целью указать на длительность и возникновение: «До тех пор, пока длится причина, длится следствие. Следствие возникает лишь благодаря возникновению причины». Но при главенстве возникновения какой смысл говорить о длительности? И почему Бхагаван излагает [здесь фундаментальные свойства] в обратной последовательности: сначала длительность, а затем возникновение?⁴⁴

[Шрилата] возражает на это, что [слова] «при существовании этого есть то» [означают] «при существовании следствия происходит гибель причины».

Но тогда можно было бы полагать, что следствие возникает, не имея причины; поэтому и говорится «небеспричинно», откуда [следует] «благодаря возникновению этого возникает то».

Если бы смысл сутры был в этом, то [Бхагаван] сказал бы так: «При существовании этого не существует того», либо же сначала разъяснил возникновение следствия, а затем [слова]: «*При существовании этого [то есть следствия], то, [то есть причина,] не существует*». Только такая последовательность [изложения] была бы правильной. В противном случае [на вопрос] «что такое причинно-зависимое возникновение?» и т. д. — зачем было бы объяснять разрушение? Следовательно, смысл сутры не в этом.

Далее, почему [в сутре] сказано: «*Формирующие факторы обусловлены неведением и т. д... старение и смерть обусловлены рождением*»? Мы покажем, [что все остальное возникает]⁴⁵ лишь в связи с этим.

Глупец, не понимая, что все возникшее в причинной зависимости есть не что иное, как формирующие факторы, и придерживаясь ложных взглядов относительно атмана и собственной индивидуальности⁴⁶, с целью обеспечить свое благополучие и избежать страдания совершает три вида действий, телесных и прочих:⁴⁷ добродетельные действия — в целях достижения будущего блаженства⁴⁸, неколебимые⁴⁹ — в целях достижения блаженства и безразличия [в мире форм], недобродетельные⁵⁰ — в целях достижения счастья в этом мире.

Формирующие факторы этих [действий] обусловлены неведением, а благодаря проективной силе действия⁵¹ непрерывный поток сознания и идет через промежуточное состояние к той или иной форме существования, подобно тому как движется огонь, связанный [с постоянным самовоспроизведением]. Сознание не обусловлено ничем, кроме формирующих факторов.

При таком истолковании становится понятным определение сознания как компонента [причинно-зависимого возникновения]: «Что такое сознание? — Это совокупность шести [видов] сознания»⁵².

А затем, предваряемые сознанием в той или иной форме существования, возникают имя и форма, то есть пять групп, после чего следует собственно рождение. Как сказано в разделе «Вибханги» «Анализ великих факторов»⁵³, «и так в силу созревания *“имени и формы”* последовательно [возникают] шесть источников сознания. Затем при *“получении”* объекта возникает восприятие».

Собрание трех [факторов] — контакт, ощущаемый как приятный, и т. д. Затем чувствительность трех видов. По причине чувствительности — жажда. Жажда приятных чувств у тех, кто подавлен страданием, — это жажда, присущая чувственному [миру]. [Жажда] блаженства и [эмоционального] безразличия — это жажда, присущая [миру] форм. [Жажда эмоциональной] невозмутимости — жажда, присущая [миру] не-форм.

Затем по причине жажды желаемых ощущений [возникает] привязанность к чувственному и т. д. Здесь чувственное — это пять чувственных свойств⁵⁴.

Шестьдесят два [вида ложных] «взглядов» [перечисляются] в соответствии с «Брахмаджала-сутрой»⁵⁵.

«Нравственное поведение»⁵⁶ — это воздержание от безнравственности.

Образ деятельности⁵⁷ — это поведение собак, коров и т. д. [Что касается людей,] то у лишенных оков⁵⁸ и у других это, как известно, хождение обнаженными, без одежды. У брахманов, последователей [системы] пашупата⁵⁹, странствующих аскетов и т. п. это — ношение посоха и шкуры антилопы, священный пепел и пучок волос, треножник, обритая голова и прочие знаки [избранного по убеждению образа жизни].

Что касается учения об атмане, [то это вера в] существование личности [вечной и неизменной], о которой говорится: «атман». Другие, однако, полагают, что это — ложные взгляды относительно «Я» и эгоизм⁶⁰.

— Почему то и другое [также относится] к учению об атмане?

— Потому что благодаря им и говорится: «атман».

Именно по той причине, что в действительности атмана не существует, учение об атмане получает название [ложной] привязанности, ибо оно — лишь вербальное обозначение⁶¹. Как сказано [в сутре], «глупый, необразованный, "обычный человек", о монахи, следующий обыденным представлениям, говорит: "Я, я", но в действительности не существует ни "Я", ни "мое"»⁶².

Привязанность ко всему этому и есть желание, страстное влечение к ним. Бхагаван везде так об этом и говорит: «Что такое привязанность? — Желание, страстное влечение к ним...»⁶³

Будучи обусловленным привязанностью, накапливается действие [как результат] нового существования. Это [и есть собственно] существование, как следует из сутры: «Действие, Ананда, которое в будущем превращается в новое существование, это и есть [внутренняя сущность] данного существования»⁶⁴.

Благодаря [данному] существованию, через посредство вхождения сознания [в материнское лоно происходит] в будущем новое возникновение, то есть рождение, представляющее пять групп [элементов]. А по причине рождения [наступает] старение и смерть. Как сказано в сутре, «таким образом и происходит становление всей этой огромной безличной массы страдания»⁶⁵. Безличная означает: [внесубъективная], лишенная [какого бы то ни было] отношения к «Я». Огромная масса страдания — это вся совокупность страдания, не имеющая ни начала, ни конца. Происходит становление, то есть возникновение. Такова концепция школы вайбхашика, которая была изложена выше⁶⁶.

— Что означает [слово] «неведение»?

— То, что не есть знание.

— Это абсурд, поскольку, [например], зрение и т. п. также [не есть знание].

— В таком случае [неведение] — отсутствие знания.

— Это [определение] также неприемлемо, поскольку тогда оно было бы ничем.

Следовательно,

*неведение — это отдельная дхарма
как противоположность знания,
подобно [понятиям] «враг», «ложь» и т. д.*

Так, враг через противопоставление другу есть его противоположность, а не что-то иное, чем друг или его отсутствие⁶⁷. Истинное [высказывание]⁶⁸ называется правдой, противоположное ему высказывание является ложью. Адхарма, несчастье, недозволенное⁶⁹ есть противоположность дхарме и т. д.

Аналогичным образом неведение также следует понимать как противоположность знанию, представляющее отдельную дхарму.

— Почему так?

— Потому что оно излагается в качестве причины.

Кроме того,

29. *потому что его называют оковами и т. п.*

Неведение именуется в сутрах оковами, цепями, аффективной предрасположенностью, потоком [страстей], узами¹. Поэтому оно не может быть просто отсутствием [определенного свойства]. Точно так же оно не является зрением и другим [как противоположностью знания]. Следовательно, неведение — это отдельная дхарма.

— Но ведь называют же «не-женой» плохую жену и «не-сыном» плохого сына. То же можно сказать и о неведении.

*Если же полагать, [что это] — «плохая» мудрость,
то это не так по причине [ложного] видения.*

Аффективная мудрость достойна осуждения; кроме того, по своей природе она [представляет] ложные взгляды². Поэтому было бы несостоятельным [считать ее] неведением³.

— В таком случае она будет тем, что не является ложными взглядами⁴.

— Она не может быть и этим.

— Почему?

*Потому что ложные взгляды имеют свойство
быть связанными с неведением⁵.*

Если бы неведение было [плохой] мудростью, [то допущение, что] ложные взгляды могли быть с нею связаны, оказывалось бы несостоятельным, поскольку связь между двумя [качественно различными] состояниями мудрости [в едином потоке психической жизни] невозможна⁶.

А следовательно,

и потому, что мудрость рассматривается как загрязненная [неведением].

Так, в сутре сказано: «Сознание, загрязненное влечением, не освобождается; мудрость, загрязненная неведением, не очищается». Кроме того, одна и та же мудрость не может быть [источником] загрязнения себя самой. Подобно тому как загрязнение сознания [вызывается] влечением, [то есть дхармой] иного рода, так и [загрязнение] мудрости [вызывается] неведением⁷.

— Но почему не допустить, что благая мудрость, смешивающаяся с мудростью загрязненной, не очищается, а следовательно, эта [вторая] и есть условие загрязнения первой?⁸ Или, если сознание, загрязненное влечением, не освобождается, разве оно с необходимостью охвачено влечением?⁹

Точно так же и мудрость, загрязненная неведением, не очищается; мы рассматриваем ее как подверженную воздействию неведения.

— Кто может запретить [все эти] умозрительные конструкции?¹⁰ [Учителя] рассматривают неведение как [дхарму] иного рода, [нежели мудрость]. Тем самым опровергается также и [точка зрения] тех, кто считает, что неведение — это все аффекты. Если бы оно обладало внутренней природой всех аффектов [в совокупности], то не перечислялось бы отдельно в числе оков и т. п. и не ассоциировалось бы с ложными взглядами, поскольку ложные взгляды и т. д. не связаны между собой, как и другие аффекты. Кроме того, тогда говорилось бы, что сознание загрязнено неведением [а не влечением].

Некоторые считают, что это сказано в целях уточнения смысла [определения]¹¹. Но тогда следует уточнить также, [что такое] неведение, [загрязняющее] мудрость.

— Пусть неведение — отдельная дхарма; какова же ее внутренняя природа?

— Отсутствие знания¹² относительно [Благородных] истин, [Трех] драгоценностей¹³, действия [и его] плодов.

— Здесь непонятно, каково значение термина «отсутствие знания». Если оно означает «незнание», или «несуществование знания», то в таком случае совершается та же ошибка, что и [в случае] с [понятием] «неведение».

— Это отдельная дхарма, существующая как противоположность знания.

— Однако и в этом случае остается непонятным, что это такое.

— Определение дхарм относится к следующему типу:¹⁴ «Что такое орган зрения? — Это тончайшая материя, субстрат зрительного сознания».

Бхаданта Дхарматрата определяет неведение как тщеславие¹⁵ живых существ [при мысли]: «Я есмь».

— Отличается ли это тщеславие от самомнения?

— Вот что сказано об этом в сутре: «Познав это как таковое, увидев это как таковое, благодаря полному устранению всех видов жажды, всех ложных взглядов, всех видов тщеславия, всякой привязанности к идее “Я”, “мое”, всякого самомнения, всякой предрасположенности [к неблагому] и благодаря полному постижению, я достиг беспрепятственного освобождения»¹⁶.

— [Но даже если] такое тщеславие и существует, почему [следует считать], что оно и есть неведение?

— Потому что его нельзя отнести ни к одному из других аффектов.

— Но разве [оно] не может быть чем-то иным, [например,] самомнением?

— Придется рассмотреть слишком многое, если продолжать эту дискуссию, так что на этом и остановимся.

Далее, что означает «имя и форма»? Что касается формы, [то есть материи,] то она уже была подробно изложена¹⁷.

30. *Имя — это нематериальные группы.*

— Почему [такое определение]?

— *Имя* означает: ¹ то, что направляет [сознание]² на объекты посредством названия, органов чувств и объекта³.

— Посредством какого названия?

— Того, которое в обыденном употреблении обозначает⁴ те или иные объекты, например, «корова», «лошадь», «цвет-форма», «вкус» и т. д.⁵.

— А чем обусловлено его свойство быть именем?⁶

— Тем, что оно направляет [сознание] на те или иные объекты.

Однако некоторые считают, что нематериальные группы [обозначаются термином] «имя» потому, что при распаде тела в этом мире они направляются⁷ к другому рождению.

Шесть источников сознания уже были объяснены⁸. [Теперь] следует рассмотреть контакт.

Контактов — шесть.

Это зрительный контакт и т. д. до ментального включительно.

Они возникают из столкновения.

Они [, контакты,] рождаются из столкновения трех [факторов]: органа чувства, объекта и [соответствующего вида] сознания⁹.

— Можно допустить столкновение пяти органов чувств, их объектов и [соответствующих] сознаний, поскольку все они возникают одновременно, но каким образом [происходит] столкновение ментального органа, представляющего непосредственно прошедшее [состояние сознания]¹⁰, с будущими и настоящими дхармами и ментальным, то есть нечувственным, сознанием?

— Их столкновение аналогично связи причины и следствия. Или столкновение означает единство следствия: все три [фактора] тяготеют к производству контакта¹¹.

Здесь мнения учителей расходятся. Некоторые из них трактуют контакт как непосредственно само столкновение и в подтверждение приводят известную сутру: «Совместное появление, встреча, столкновение, соединение трех этих дхарм и есть контакт»¹². Другие объясняют контакт как дхарму, связанную с сознанием и отличающуюся от собственно столкновения, и также ссылаются на сутру: «Что такое дхармический ряд из шести шестерок? — Это шесть внутренних источников сознания, шесть внешних источников сознания, шесть видов сознания, шесть видов контакта, шесть видов чувствований и шесть видов жажды»¹³. [Как можно видеть, в этой сутре] шесть видов контакта перечисляются отдельно от органов чувств, [то есть шести внутренних источников сознания,] объектов, [то есть внешних источников сознания,] и сознания. [Следовательно, они являющиеся отдельными дхармами, обладающими самостоятельным бытием.]

В этой связи те, кто утверждает, что контакт — это столкновение [трех факторов], выдвигают следующее возражение. Из того, что нечто перечисляется по отдельности, вовсе не следует, что оно обладает отдельным бытием. Так, чувствительность и жажда не существуют отдельно от дхармического источника сознания¹⁴.

В том нет никакой ошибки, поскольку существуют [и другие объекты] дхармического источника сознания, отличающиеся от чувствительности и жажды. Однако в таком случае [то есть если придерживаться теории, что контакт — это столкновение трех факторов,]¹⁵ не существует никакой другой триады, которая отличалась бы от триады, являющейся контактом, и которая была бы объектом высказывания сутры. [И действительно,] хотя органы чувств и объекты могут существовать и без наличия сознания, сознание не существует при отсутствии органов чувств и соответствующих объектов. Поэтому при объяснении триады [в сутре: «Шесть внутренних источников сознания, шесть внешних и шесть видов сознания»] упоминание контакта излишне.

Некоторые [учители считают]¹⁶, что не все органы зрения и видимые объекты [то есть цвета-формы,] выступают причиной всего зрительного сознания, точно так же как не все зрительное сознание является следствием [функционирования] всех органов зрения и видимых объектов. Отсюда вытекает, что только те [органы чувств, объекты и сознание], которые выступают как причины и следствия, рассматриваются [в сутре] в качестве контакта.

— Каким же образом обосновывают слова сутры: «Контакт — это совместное появление, встреча, столкновение, соединение трех [дхарм]» — те, кто утверждает, что контакт отличается от столкновения?

— Они читают эту сутру не так.

— А как же [они ее читают]?²

— Они читают: «В результате встречи, соединения, при совместном появлении...» или же говорят, что это [метафорическое обозначение] следствия через причину¹⁷.

Эта дискуссия, однако, заводит нас слишком далеко, так что достаточно об этом!

Абхидхармики утверждают, что контакт — совсем иная [дхарма, нежели столкновение].

Далее, из уже упомянутых шести контактов

пять обозначаются [по свойству] сопротивления,
а шестой — по названию.

Зрительный, слуховой, обонятельный, вкусовой и осязательный контакты называются пятью контактами [по свойству сопротивления], поскольку их субстратами являются органы [чувств, обладающие свойством] сопротивления (или свойством сталкиваться с объектом)¹⁸. Шестой, ментальный контакт считается контактом по названию (или обозначению)¹⁹.

— Почему?

— Обозначение — это называние, [приписывание] имени. И поскольку он действительно является преимущественным объектом ментального сознания, то он и называется *контактом по обозначению*. Сказано: «Посредством зрительного сознания он познает синее, но не познает [в словесной форме:] это — синее; посредством ментального сознания он познает синее и познает: это — синее»²⁰.

Первый [вид контактов] определяется опорой, или субстратом, второй — ментальным объектом.

Другие считают, что познание объектов посредством высказываний, [то есть понятий или суждений], представляет функцию ментального сознания, но не пяти [видов чувственного сознания]. Поэтому ментальное сознание есть [познание] по обозначению, или наименованию, а связанный с ним контакт называется *контактом по обозначению*.

Таким образом, один [вид контакта] определяется по опоре, а другой — по связи [с процессом наименования или обозначения].

Далее, эти шесть контактов различаются по трем типам:

31. Контакты знания, неведения и другие.

[То есть] контакт знания, контакт неведения и [контакт], отличающийся от того и другого, называемый *контактом ни-знания-ни-неведения*¹. Они должны рассматриваться в принятой последовательности как

чистые, загрязненные [и все] остальные;

Контакт знания — это чистый контакт, [то есть контакт, в котором отсутствует аффективность психики,] контакт неведения — *загрязненный*, поскольку он соответственно связан с ведением, или знанием, и неведением. Все остальное, не будучи связанным ни с тем, ни с другим, есть контакт *ни-ведения-ни-неведения*.

— Что такое *остальное*?

— Это *благое-загрязненное* и *непроявленное-неопределенное*².

Далее, если рассматривать ту часть содержания контакта, которой свойственна постоянная активность³, то здесь обнаруживаются две [разновидности] контактов:

Контакты злобы и привязанности,

поскольку они связаны соответственно с *антипатией* и *симпатией*.

В совокупности насчитывается

три [типа контактов]: ощущаемые как приятное и т. д.

Это контакты, при которых можно испытывать *приятное, неприятное и нейтральное*, [то есть *ни-приятное-ни-неприятное*], состояния, так как они способствуют порождению приятного и других ощущений. Или же потому, что оно ощущается или может ощущаться [само по себе, оно называется] *то, что можно испытывать*.

— Что такое «оно»?

— Ощущение. Контакт, в котором присутствует удовольствие от ощущения, — это контакт, который *ощущается как приятное*, [то есть контакт], при котором возникает ощущение приятного. То же самое [описание] применимо и к контактам, *ощущаемым как неприятное и нейтральное*.

Таковы шестнадцать [типов] контактов⁴, которые были рассмотрены выше. Теперь следует объяснить ощущение. Из шести видов контактов, о которых уже говорилось,

32. Возникают шесть видов ощущений.

Это — *ощущение*, порожденное контактом с органом зрения, *ощущения*, порожденные контактами с органами слуха, обоняния, вкуса, осязания и мышления¹. Из них

пять чувственных, последнее — ментальное.

Пять [видов] ощущений, возникающих благодаря контакту с органами зрения, слуха, обоняния, вкуса и осязания, называются чувственными, или телесными, ощущениями, так как они *опираются* на материальные органы чувств.

Ощущение же, возникшее благодаря контакту с манасом, то есть органом разума, называется ментальным, поскольку оно опирается только на сознание.

— Следует ли ощущение во времени за контактом или же оно существует одновременно с ним?

— Вайбхашики полагают, что оно одновременно, так как [контакт и ощущение] представляют сосуществующие, то есть взаимные, причины².

— Каким же образом можно установить для двух возникающих одновременно [дхарм свойство] быть порождаемой и порождающей?

— А почему это нельзя установить?

— Из-за отсутствия действительности, или эффективности³. Ни одна дхарма не оказывает воздействия на уже возникшую дхарму.

— [Этот аргумент] ничем не отличается от тезиса:⁴ «То, что здесь [формулируется как] “у двух возникающих одновременно дхарм не может быть свойства порождаемой и порождающей”, [представляет по смыслу] то же самое, что и утверждение: “Дхарма [не может оказывать воздействие] на уже возникшую дхарму”».

— В таком случае [это неприемлемо], поскольку отсюда вытекает, что они порождают друг друга⁵.

— Здесь нет никакой ошибки, так как мы принимаем [и это следствие]. То, что контакту и ощущению присуще свойство быть взаимными следствиями друг друга, допускается [в Абхидхарме]⁶, но не в сутрах, поскольку [там] сказано: «*В зависимости от контакта с органом зрения возникает ощущение, порожденное контактом с органом зрения*», а не: «*В зависимости от ощущения, рожденного контактом с органом зрения, возникает зрительный контакт*». [Таким образом, тезис, что две дхармы, возникающие вместе, не могут быть причиной и следствием,] ложен, поскольку он не учитывает [внутреннюю природу] порождающей дхармы. Та дхарма, которая известна как порождающая [причина другой] дхармы, существует, следовательно, в иной форме времени. Так, сначала возникает семя, а затем росток, сначала молоко, затем простокваша, сначала удар, затем звук, сначала манас, а затем ментальное сознание и т. д. В противном случае из-за последовательной зависимости следствия и причины все возникало бы либо одновременно, либо не возникало бы никогда, поскольку [здесь отвергается] различие между последующим [и предыдущим состояниями]⁷.

— [Мы,] разумеется, не утверждаем, что существование причины и следствия как предшествующего и последующего не установлено; однако в той же степени установлена и их одновременность, например, для зрительного сознания, органа зрения, цвета-формы и т. д., для первичных и производных элементов и прочего⁸.

— Но в этом же самом [примере] сначала возникают орган [как чувственная способность] и объект⁹, а затем — [чувственное] сознание, а первичные и производные элементы возникают из предшествующей им совокупности [причин]. Как можно отрицать это положение? Вайбхашики

утверждают, что в таком случае контакт и ощущение [возникают одновременно], подобно ростку и его тени. Другие же полагают¹⁰, что ощущение возникает в следующий за контактом момент.

Орган [чувства] и объект предшествуют сознанию; соединение всех троих — это и есть контакт;¹¹ затем, будучи обусловлено контактом, [возникает] ощущение — это третий момент.

— Но в таком случае ощущение возникает не всегда, когда есть сознание¹², а все сознание не является контактом, [поскольку он существует только в первые два момента].

— Здесь нет никакой ошибки. Ощущение, имея причиной предшествующий контакт, [существует в момент] последующего контакта; [следовательно], все контакты сопровождаются ощущением и все сознание есть контакт.

— Это недопустимо.

— Что именно недопустимо?

— То, например, что у [обоих контактов] имеются два различных объекта: первый является причиной контакта, второй — ощущения¹³.

— Что же, в таком случае ощущение, порожденное контактом, который имеет объект иной природы, также будет объектом [иной природы]? Или же оно, будучи нераздельно связано с сознанием, [обладает] иным, [чем сознание], объектом?

— Но тогда сознание в момент, [когда его объектом является звук,] будучи контактом, не связано с ощущением; а то сознание, которое предшествует ему и сопровождается ощущением, не является контактом, поскольку условия [для этого] недостаточны. А если это так, то какая же здесь ошибка?¹⁴

— [В этом случае] нарушается закономерность, [установленная для] фундаментальных [элементов психики]: «Всегда в [каждом] состоянии сознания присутствуют десять фундаментальных элементов»¹⁵.

— Где установлена эта закономерность?

— В шастре [, то есть в Абхидхарме]¹⁶.

— В качестве достоверных источников мы признаем сутры, но не шастры¹⁷, ибо Бхагаван сказал: «Жить следует, только полагаясь на сутры»¹⁸. Кроме того, это значение фундаментального неприемлемо [для высказывания]: «В каждом состоянии сознания всегда [присутствуют] десять фундаментальных элементов».

— Каково же в таком случае значение [слова] «фундаментальный»?¹⁹

— Это три уровня [сознания]: направленный-содержательный, ненаправленный — только содержательный и ненаправленный-несодержательный;²⁰ или это три [следующих уровня интерпретации дхарм]: благой, неблагой, нейтральный [, то есть кармически неопределенный]²¹. Это также уровни обучения, необучения, ни-обучения-ни-необучения²².

При таком толковании фундаментальное есть то, что существует на всех

этих уровнях: фундаментальное благое — на[уровне] благого, фундаментальное аффективное — на уровне аффективного и т. д.²³

Другие же считают, что эти [фундаментальные элементы] возникают в определенной последовательности, а не одновременно на всех [уровнях]. Что касается неблагих фундаментальных элементов, то они были приняты позднее в связи с текстами [сутр]; до этого они не упоминались²⁴.

— В таком случае, если ощущение [возникает] в следующий момент после контакта, необходимо опровергнуть [утверждение] сутры: *«В зависимости от органа зрения и цвета-формы рождается зрительное сознание; совокупность [всех] трех есть контакт, совместно с которым возникают ощущение, представления-идеи и мотивации»*²⁵.

— [В этом тексте] говорится «возникают совместно», а не «возникают совместно с контактом»; что же здесь должно быть опровергнуто? Кроме того, слово «совместно» выступает в значении «непосредственной последовательности»; это, например, становится ясным [из такого высказывания]: *«Он реализует фактор Просветления, [который называется] памятованием и который сопровождается всеобщей доброжелательностью»*²⁶.

— Но как сказано в сутре, *«ощущение, представления-идеи, мотивация — все эти дхармы смешаны»*²⁷ друг с другом, а не существуют по отдельности»; поэтому нет сознания, не смешанного с ощущениями.

— Здесь еще предстоит уточнить, каково же значение [слова] «смешаны». Так, в сутре говорится: *«То, что [человек] ощущает, того он желает; то, что он желает, то он различает; то, что он различает, он познает»*²⁸. [Отсюда] нельзя заключить, идет ли речь об объектной закономерности или же о временной²⁹.

— Поскольку слово «смешаны» употребляется для [обозначения связи] жизненной силы и тепла [организма], сосуществующих друг с другом³⁰, установлено, что [оно имеет значение] одновременности. Что же касается утверждения сутры: *«Контакт — это встреча, столкновение всех трех»*, то как может существовать сознание, если нет «встречи» всех трех, то есть контакта?

Однако довольно уводящих в сторону дискуссий! Вернемся к последовательно излагаемому предмету. [Выше] уже приводилось содержательное рассмотрение ментального ощущения.

Оно, в свою очередь, восемнадцати видов благодаря «оценке»³¹.

Это же самое ментальное ощущение может быть разделено на восемнадцать видов в соответствии с классификацией по восемнадцати оценочным отношениям. «В свою очередь» употреблено здесь для связи [с тем, что излагалось выше].

— Каковы же восемнадцать видов оценочных отношений?

— Это шесть видов, связанных с чувством удовлетворения, шесть видов, связанных с чувством неудовлетворения, и шесть видов, связанных с чувством безразличия (или равновесности).

— Как [возникла] такая классификация? Ведь если [все оценочные отношения] рассматривать в соответствии с их внутренней природой, то при этом [безусловно выделяются только] три вида: удовлетворение, неудовлетворение и безразличие. Однако [с точки зрения] связи [с психическим] они представляют лишь один вид, поскольку все они неразрывно связаны с манасом, [то есть ментальным сознанием]. Что же касается объектного рассмотрения, то таких оценок будет шесть, так как каждое из них имеет в качестве объекта цвет-форму и т. д., то есть шесть типов чувственных объектов.

— Их [количественная] классификация производится по трем [основаниям]³². У пятнадцати из них, представляющих оценки сознания, связанные с цветом-формой и прочим, всегда есть неизменные объекты, так как в их сферу деятельности входят только чувственные объекты, неизменно соответствующие [каждому из пяти видов чувственного сознания]. Три остальных оценочных отношения, связанные с дхармами как нечувственными сущностями, — двух видов, [то есть их объекты могут быть как постоянными, так и переменными].

— Каково значение [термина] «оценочное отношение»?

— Вайбхашики считают³³, что в зависимости от манаса³⁴ [дхармы, называемые] удовлетворение и т. д., примысливаются³⁵ к чувственным объектам. Другие [абхидхармики] считают, что [эти дхармы, известные как удовлетворение, неудовлетворение и безразличие], побуждают манас работать с объектами³⁶, ибо благодаря чувствам (и настроениям) манас вновь и вновь обращается к объектам³⁷.

— Почему же телесное ощущение не представляет оценочное отношение?

— Потому что оно никогда не опирается³⁸ [только] на манас; кроме того, не обладая свойством направленности, оно лишено избирательности³⁹, [поэтому гипотеза о телесном ощущении как об оценочном] неверна.

— Но почему [в таком случае] блаженство, реализуемое на третьей ступени йогического сосредоточения [и основывающееся исключительно на манасе]⁴⁰, не включено в число оценочных отношений?

[Вайбхашики] утверждают: «Потому, что на исходном уровне, то есть в чувственном мире, не существует психической способности блаженства, относящейся к ментальности как таковой⁴¹, а также потому, что здесь невозможно ее противопоставление “страданию”»⁴².

— Но если оценочные отношения связаны исключительно со сферой манаса, то [как понимать] сказанное в сутре: «Увидев глазами цвета-формы, они обращаются к тем из них, которые вызывают [состояние] удовлетворения...» и т. д.?

— Ведь, хотя они и обладают свойством быть произведенными пятью [чувственными] сознаниями, о них говорится следующее: «Именно они относятся к сфере манаса. Так, отвратительные [объекты созерцания]⁴³, вызываемые зрительным сознанием, проявляются на уровне манаса»⁴⁴. Кроме того, поскольку [в сутре] говорится «увидев... коснувшись», [а не «видя... касаясь»,] это высказывание не может быть взято под сомнение. Те, кто, не увидев... и не коснувшись [объекта, а только услышав о нем], делают его предметом оценочного отношения, [превращают его тем самым] в объект сферы манаса, [ибо] в противном случае в чувственном мире не было бы оценочного отношения к цвету-форме и т. д., являющимся объектами мира форм, а в мире форм — оценочного отношения к запаху, вкусу и осязаемому, выступающим объектами [только] чувственного мира.

[Сутра,] однако, говорит лишь о том, что [представляется] наиболее несомненным⁴⁵. И действительно, когда при виде цвета-формы обращаются к звукам [речи, словам, обозначающим объект зрительного восприятия], это обращение относится к сфере деятельности манаса, но чтобы избежать путаницы, [в сутре] сказано по отдельности об органах чувств и [соответствующих им] объектах.

— Является ли цвет-форма — [то есть объект зрительного восприятия] — единственно тем объектом, который вызывает состояния удовлетворения, [неудовлетворения] и безразличия?⁴⁶

— Нет, [эти состояния] определяются [общим характером] самотождественного течения сознания⁴⁷.

33. В чувственном мире [реализуются] все [оценочные отношения], обусловленные соответствующими объектами.

В мире чувственности [реализуются] восемнадцать видов оценочных отношений, [поскольку] этот мир является объектом их всех¹.

Мир форм [выступает] объектом двенадцати.

Мир форм выступает объектом двенадцати видов оценочных отношений; [здесь] соответственно исключаются три вида оценок, связанных с запахом, и три вида оценок, связанных со вкусом, так как в мире форм не существует ни того, ни другого².

Высший [мир] — трех,

то есть трех объектов. Три дхармических оценочных отношения имеют в качестве объекта мир не-форм, [а не другие миры,] поскольку в этом мире не существует форм³.

Таковы оценочные отношения, присущие миру чувственности. [«Иными словами, одушевленные существа мира чувственности обладают восемнадцатью видами оценочных отношений: их дхармические оценочные отношения

направлены на дхармы трех миров; их зрительные, слуховые и осязательные оценочные отношения имеют в качестве объектов цвета-формы, звуки и осязаемое двух первых миров; их обонятельные и вкусовые оценочные отношения направлены на запахи и вкусы, которые существуют только в чувственном мире»]⁴.

Что касается мира форм, [то в нем следует различать два первых уровня йогического сосредоточения и два последних].

На двух [первых] уровнях сосредоточения [их] двенадцать.

[Здесь из общего числа оценочных отношений] исключаются шесть отношений неудовлетворенности. Таким образом, на двух первых уровнях йогического сосредоточения реализуются шесть оценочных отношений удовлетворенности и шесть отношений безразличия.

[Все они] имеют в качестве объекта сферу чувственности.

Идут, то есть имеют в качестве объекта сферу чувственности. Здесь слово «идти» употребляется в значении «принимать в качестве объекта»⁵, подобно выражению: «Как идут дела? — Они идут так-то».

34. У восьми в качестве объекта — своя [собственная сфера].

Они существуют в сфере форм, которая выступает объектом восьми из них, исключая оценочные отношения к запаху и вкусу¹.

Сфера не-форм [выступает объектом] двух.

То есть в качестве объекта она имеет два дхармических оценочных отношения: [удовлетворенности и равновесности]².

На двух [последних] уровнях сосредоточения — шесть.

В третьей и четвертой дхьянах существуют лишь шесть оценочных отношений равновесности. Объект

[этих] шести — сфера чувственности.

Сфера чувственности является объектом этих шести оценочных отношений.

Их собственная [сфера — объект] четырех.

Сфера форм — объект четырех [оценочных отношений], так как в этой сфере не существует запаха и вкуса.

Высшая сфера, то есть сфера не-форм, является объектом единственно дхармического оценочного отношения [— отношения равновесности]³.

[«На двух последних уровнях йогического сосредоточения устраняются оценочные отношения неудовлетворенности и удовлетворенности и

остаются только шесть оценочных отношений равновесности, объектами которых выступают цвета-формы, звуки, осязаемое и дхармы сферы чувственности, цвета-формы, звуки, осязаемое и дхармы сферы форм и, наконец, дхармы сферы не-форм»]⁴.

Что касается сферы не-форм, то в ней следует различать граничное йогическое сосредоточение «бесконечности пространства» и сосредоточения последующих уровней⁵.

Таковы оценочные отношения [«материальных сфер»]. Что же касается нематериальных, то]

35. на уровне, граничащем со сферой не-форм, [их] четыре,

[Выражение карики] «граничащее со сферой не-форм»¹ означает «граничащее со сферой бесконечности пространства»². В состоянии этого йогического сосредоточения возникают четыре оценочных отношения равновесности, имеющие объектами цвета-формы, звуки, осязаемое и дхармы [четвертой дхьяны].

...и имеющие в качестве объекта сферу форм.

Их объектом выступает четвертая дхьяна. [«Таково мнение учителей, которые полагают, что состояние сознания»]³ при этом сосредоточении дифференцированно-объектное⁴, то есть оно направлено на различные объекты: [«цвета-формы, звук, осязаемое и дхармы четвертой дхьяны»]⁵.

[«Согласно другим учителям, это состояние сознания»] целостно-объектное:⁶ оно направлено на пять групп четвертой дхьяны, но не устанавливается никакого иерархического различия между ними. Для этих [учителей] данное [«йогическое сосредоточение включает, следовательно»]⁷, лишь одно ценностное отношение, имеющее в качестве объекта [«четвертую дхьяну, то есть дхармическую интенцию» на] нерасчлененную целостность⁸. В том же самом сосредоточении [существует] только одна дхармическая интенция [«на сферу не-форм»]⁹.

Одно [оценочное отношение] направлено на высшую [сферу]...

Единственно дхармическое оценочное отношение имеет объектом сферу не-форм. [Таково мнение тех, кто полагает, что в упомянутом пограничном сосредоточении существуют только четыре оценочных отношения]¹⁰.

Одно, в фундаментальной [сфере]...

Собственно в сфере не-форм, [известной также как фундаментальная в противоположность пограничной]¹¹, существует лишь одно оценочное отношение, объектом которого и выступает данная сфера.

...[имеет ее в качестве] своего объекта.

Объектом этого оценочного отношения выступает исключительно сфера не-форм, поскольку, как мы увидим в ходе дальнейшего изложения, сознание на основных ступенях йогического сосредоточения этой сферы не может быть направлено на объекты других, более низких сфер¹².

*Все восемнадцать [оценочных отношений]
характеризуются притоком аффектов.*

Не существует ни одного оценочного отношения, которое было бы чистым, то есть не подверженным притоку аффектов¹³. Живое существо, рожденное в чувственном мире и не обладающее благим сознанием¹⁴ мира форм, приобретает [при вхождении в состояние невозвращения] все восемнадцать оценочных отношений сферы чувственности и восемь отношений первой и второй ступеней йогического сосредоточения: [четыре оценочных отношения удовлетворенности и четыре — равновесности, имеющие в качестве объекта цвет-форму, звук, осязаемое и дхармы сферы форм¹⁵.]

Оценочные отношения удовлетворенности и равновесности, имея в качестве объекта запахи и вкусы, которые возникают в состояниях йогического сосредоточения, не являются аффективными, [то есть загрязненными]. Следовательно, живое существо, о котором идет речь, не может порождать эти оценки, [поскольку любое существо более низкой сферы существования обладает лишь загрязненными дхармами следующих, более высоких сфер существования], четыре оценочных отношения сферы двух последних дхьян и одно оценочное отношение сферы не-форм, также характеризующееся эмоциональной нестабильностью¹⁶.

Тот, кто обладает благим сознанием мира форм [благодаря вхождению в состояние невозвращения], но не освободился от влечения, [присущего чувственному миру,] наделен всеми оценочными отношениями чувственного мира, десятью оценочными отношениями первой и второй ступеней йогического сосредоточения, то есть четырьмя неблагими оценочными отношениями удовлетворенности, [за исключением тех оценочных установок, которые имеют своим объектом запах и вкус,] и шестью оценочными отношениями равновесности, [присущими состоянию невозвращения]. Что касается второй, третьей и четвертой дхьян, то к ним полностью относится все сказанное выше. При рассмотрении остальных проблем, связанных с оценочными отношениями, действуют те же самые принципы¹⁷.

Тот, [то есть живое существо,] кто рождается в сферах йогического сосредоточения, наделен единственным оценочным отношением чувственного мира — дхармической установкой равновесности, связанной с сознанием творения¹⁸.

Другой [абхидхармист — и здесь Васубандху имеет в виду самого себя]¹⁹ — говорит: «Таково значение [термина] “оценочное отношение”, согласно вайбхашикам, но нам представляется, что смысл сутры иной». Тот, кто

лишен влечения к чувственным объектам — цвету-форме и т. д., — не может быть определен как тот, кто порождает оценочную установку на эти объекты, так что все состояния удовлетворенности и т. д., даже эмоционально нестабильные, не являются оценочными отношениями. Таковыми отношениями выступают только те аффекты, благодаря которым сознание приспосабливается к объектам²⁰. Как оно приспосабливается? Оно привязывается к ним [или же испытывает отвращение и безразличие]. И для того, чтобы вытеснить эти оценочные установки, вводится наставление о шести способах существования, или постоянных методах.²¹ «Увидя цвета-формы посредством органа зрения, он не пребывает удовлетворенным, он не пребывает недовольным; он пребывает равновесным, в полной памяти и различающем знании»²². Мы показываем, что наше понимание является правильным, отмечая, что для архата возможно испытывание удовлетворения мирского порядка, [которое, следовательно, эмоционально нестабильно, хотя и] благое, имеющее своим объектом дхарму. То, что при этом должно быть отвергнуто, — удовлетворение, которое, будучи загрязняющим, [то есть обуславливающим аффективность психики,] является [ложным] оценочным отношением. Таков неявный смысл [слов сутры].

Оценочные отношения удовлетворения — неудовлетворения — безразличия, различаясь в зависимости от того, имеют ли они своей основой желание или отрешенность, образуют в сумме тридцать шесть «положений Учителя»²³, названных так потому, что они были выделены еще в наставлениях Учителя.

Таковы многочисленные функции компонента [формулы причинно-зависимого возникновения], называемого ощущением (чувствительностью).

*36. Другие [компоненты] уже были объяснены
или будут объяснены [в дальнейшем].*

Сознание уже было рассмотрено [в первом разделе этой шастры]; оно есть действительность психики и источник разумного познания¹, так же как и шесть источников сознания: «Тончайшая материя, [то есть орган зрения,] и т. д. — опоры [зрительного и других видов] сознания»².

Факторы мотивации и существование будут рассмотрены в разделе о действии (карме), а влечение и привязанность — в разделе об аффективности психики.

В суммарном изложении [формулы] причинно-зависимого возникновения, приведенном выше, было сказано, что оно есть аффективность психики, действие и [их] основа³.

*То, что рассматривается как аффективность психики,
подобно семени, наге, корню, дереву, слухе.*

Какое же сходство имеет она с семенем, нагой и т. д.? Подобно тому как

из семени возникают стебель, листья и прочее, так и из *аффективности психики* рождаются аффективность, действие и [их] основа.

Подобно тому как пруд, в котором обитают наги, не пересыхает, так не истощается и океан бытия, где обитает тот нага, который есть аффективность психики.

Подобно тому как дерево, которое не срубили под корень, можно рубить вновь и вновь, а оно не перестает расти, так и формы существования, корень которых есть аффективность, повторяются вновь и вновь.

Подобно тому как дерево в разные периоды [своей жизни] приносит то цветы, то плоды, так и аффективность психики есть неодновременная причина и аффективности, и действия, и [их] основы.

Подобно тому как зерно, хотя и здоровое, не прорастает, будучи лишено шелухи, так и действие должно обладать оболочкой, которая есть аффективность, чтобы вызреть для нового существования.

Именно в этом смысле аффективность подобна семени, наге и т. д.

*37. Действие подобно зерну, наделенному
шелухой, растению, цветку риса.*

Действие подобно зерну, имеющему оболочку. Оно подобно растению, которое погибает, когда погибает его плод; точно так же, прекратившись однажды, действие уже не может прекращаться много раз¹. Подобно тому как цветок есть ближайшая причина плода, так и действие есть непосредственная причина созревания следствия².

Основа определяется через уподобление пище и питью.

Подобно тому как пища и питье годятся только для употребления и не превращаются вновь в пищу и питье, точно так же и основа [не самовозобновляется], поскольку она есть не что иное, как результат. Из [данного] следствия не вытекает созревания следствия в новом существовании, ибо при допущении этой гипотезы освобождение было бы невозможно.

Поток существования групп³ в причинно-обусловленном процессе есть лишь последовательность четырех [видов] существования: промежуточное, существования-рождения, изначального и существования-смерти⁴.

*38. Из этих четырех [видов] существования
существование-рождение [всегда] загрязнено*

безусловно¹ [, то есть оно никогда не бывает благим или кармически нейтральным]. Какими же аффектами оно загрязняется?

*Посредством всех аффектов
соответствующей сферы [существования].*

Когда существование-рождение связано с определенной сферой существования, его загрязняют все *аффекты этой сферы*².

Абхидхармики утверждают: то, что представляется препятствующим зачатию, не является аффектом.

[Загрязнения вызываются] только актуализированными аффектами, но не эмоциональными взрывами³, имеющими самостоятельный характер, [например, завистью, эгоизмом, гневом и т. д.] Хотя определенное состояние [сознания, например при умирании,] может быть слабым, аффект, к которому индивидуум испытывает постоянное пристрастие, начинает функционировать в этот момент благодаря прежней привычке⁴.

Другие — трех видов.

Три других существования — *промежуточное и т. д. — трех видов: благое, неблагое и [кармически] неопределенные*. К какой из сфер бытия принадлежит каждое из этих существований?

Три — в сфере не-форм.

[Три потому, что] исключается промежуточное существование.

В *сфере не-форм*: [здесь] не вводится никакого ограничения для других сфер бытия, за исключением [самой сферы не-форм]; промежуточное существование и возникает для достижения этих сфер. Поскольку [в тексте] не вводится никакого ограничения⁵, из этого следует, что четыре вида существования присущи только чувственному миру и миру форм.

[Выше] было дано подробное объяснение причинно-зависимого возникновения живых существ. Спрашивается, благодаря чему сохраняется жизнь живых существ?

Мир [живых существ] сохраняется благодаря пище.

Бхагаван, достигший состояния Просветления⁶, сказал: «*Единственный закон [бытия] состоит в том, что все живое существует благодаря пище*»⁷.

— Какова же эта пища?

— Имеется четыре [разновидности] пищи. Материальная, то есть пища, [состоящая] из кусочков или глотков⁸, бывает *грубой* или *тонкой*. Тонкой пищей питаются существа, находящиеся на стадии промежуточного существования. Они питаются запахом, отсюда и их название — гандхарва. [Тонкую пищу потребляют также] боги и люди первой космической кальпы;⁹ эта пища, подобно растительному маслу, пролитому на песок, полностью проникает в их организм и не выводится наружу. Пища [называется] *тонкой* потому, что ею питаются и *тонкие* существа, например, существа, рождающиеся из испарений, эмбрионы и т. д.

Вторая [разновидность] пищи — контакт, третья — надежда¹⁰ и четвертая — сознание.

39. *Физическая пища [потребляется] в чувственном мире,*

но не [в мирах] форм и не-форм, поскольку только в них рождаются существа, лишённые влечения к такой пище. Она

включает в себя три источника сознания,

В чувственном мире обонятельный, вкусовой и осязательный источники сознания являются материальной пищей, так как ее потребляют после того, как она разделена на кусочки¹ посредством вкусовой, обонятельной и осязательной способностей.

— Но каким образом [запахи и т. д.], которые присущи тени, свету, пламени, сиянию и т. д., могут быть материальной пищей?

— Здесь определяется только общий случай. В действительности [запахи и т. д.], даже не будучи потребляемыми, являются тонкой пищей, как, например, купание и натирание благовониями².

— А почему источник зрительного сознания не является пищей, хотя он и потребляется по кусочкам [, то есть по частям]?

но не зрительный источник сознания,

поскольку он не стимулирует³

ни свой орган зрения, ни [орган зрения] освобожденных.

Пища — это то, что стимулирует [развитие] органов чувств и великих элементов. Однако зрительный источник сознания, когда он воспринимается, то есть когда потребляют по частям зрительный объект, не стимулирует [развития] ни своего органа зрения, ни великих элементов, [являющихся его материальным субстратом]⁴. Тем более он не стимулирует других органов чувств, объектом которых не является⁵. Без сомнения, он вызывает ощущение удовольствия или удовлетворения в то мгновение, когда воспринимается, но пищей в этом случае служит не сам объект, а контакт, то есть причина приятного ощущения, объектом которого и выступает цвет-форма. Зрительный источник сознания не стимулирует также тех, кто достиг освобождения, — анагаминов и архатов.

40. *Контакт, надежда и сознание служат пищей*

в трех [сферах существования, когда они] нечистые.

Контакт, порождаемый соединением трех¹, надежда, [возникающая в результате ментального акта], и сознание являются пищей в трех сферах существования, когда они нечистые² [, то есть когда они сохраняют инерциальность аффективного существования].

Почему же, будучи чистыми, [то есть не подверженными эмоциональной нестабильности,] они не являются пищей? Вайбхашики говорят: «Пищей называется то, что поддерживает жизнедеятельность³ живого существа; од-

нако, будучи чистыми, контакт, надежда и сознание имеют своим следствием прекращение [сансарного] существования»⁴.

С другой стороны, сутра [, определяя понятие «пища»,] утверждает, что пища обуславливает жизнедеятельность и способность движения⁵ живых существ, она благоприятствует тем из них, которые стремятся к новому рождению⁶.

Живое существо означает рожденное существо⁷, но что такое существо, стремящееся к новому рождению?

Здесь имеется в виду промежуточное существование или существо в этом состоянии, которое Бхагаван обозначает разными названиями.

*Сотворенное сознанием, стремящееся к новому рождению,
гандхарва и неотвратимо рождающееся —
это существо в промежуточном состоянии.*

Этими именами Бхагаван обозначает существо в промежуточном состоянии. *Сотворенное сознанием* [называется так потому, что оно] порождается только одним сознанием⁸, не имея внешней, [или физической], причины: семени, крови и т. д.

Стремящееся к новому рождению — потому, что его внутренняя сущность — это желание нового рождения. *Гандхарва* — потому, что оно питается запахом⁹.

*Неотвратимо рождающееся** (или обретающее существование)¹ — потому, что оно устремлено к рождению, ибо, как сказано в сутре: «Обретя тело страдания², оно рождается в мире страдания»³. Оно называется так потому, что его самореализация, то есть рождение, означает рождение в собственном смысле [, существование-рождение].

В сутре говорится также: «Есть существа, уничтожившие оковы стремления к рождению, но не оковы существования-рождения»⁴.

Здесь возможны четыре [случая]:

Анагамин [или невозвращающийся], отринувший привязанность к двум нижним сферам существования [, «уничтожает оковы стремления к новому рождению, поскольку в мире форм, в котором он пребывает, нет промежуточного существования, но он не уничтожает оковы существования-рождения, так как он может родиться в мире не-форм»⁵].

*Тот, кто достигает нирваны в промежуточном существовании*⁶ [, следовательно, может стремиться только к обретению существования].

Архат [, который уничтожил как стремление к обретению существования, так и существование-рождение].

Все остальные [одушевленные существа, не уничтожившие ни тех, ни других оков].

[По другому толкованию, термин] «живое существо»⁷ обозначает архат-

* Начало автокомментария к карики 41.

та, а «стремящееся к новому рождению» — существо, которое обречено на последующее существование.

Какова же *пища*, которая обуславливает жизнедеятельность живых существ и благоприятствует [повторяющемуся рождению] тех из них, кто стремится к новому существованию?

Согласно вайбхашикам, все [виды] пищи несут эту двойную функцию⁸, поскольку физическая пища способствует новому рождению живых существ, которые к ней привязаны. Как сказал Бхагаван, «Четыре [вида] пищи — это корень нарыва, болезни, занозы...» [а под этим понимается пять групп привязанности к новому существованию]. «...Они — причина старости и смерти» [которые относятся к новому существованию]⁹.

В свою очередь, надежда, [возникшая в результате ментального акта, и, следовательно, связанные с ней контакт и сознание]¹⁰ также способствуют поддержанию жизни живых существ. Рассказывают, что один человек во времена всеобщего голода хотел уйти в другую страну, но не мог оставить жену и двух маленьких детей. Предчувствуя, что он вскоре умрет, этот человек наполнил мешок пеплом, поместил его на полку и сказал своим детям, что в мешке рис. Оба ребенка долго жили надеждой, но в конце концов принесли мешок и развязали. Когда дети увидели, что в мешке только пепел, они утратили надежду и умерли. Или еще [один пример]. Люди, оказавшиеся в океане на потерпевшем крушение корабле, устремились к пенной массе, [приняв ее издали] за твердую землю, но когда они приблизились к ней [и поняли, что ошиблись], их охватило отчаяние, и они погибли от безнадёжности¹¹.

В «Сангитипарье»¹² рассказывается, что крупные морские животные выбрались из воды на сушу, отложили яйца на берегу, засыпали их песком и снова вернулись в море. В этом случае, [если] у матерей не исчезает память об отложенных яйцах, то яйца не протухают; [если же такая память исчезает,] то яйца портятся и погибают.

Но саутрантики отрицают [такую трактовку], так как здесь надежда не является единственной пищей. Они считают, что не погибают только те яйца, которые сохраняют память¹³ о своей матери, те же [яйца], [память] у которых не сохраняется, протухают. [Это происходит потому, что в первом случае] яйца хранят память о состоянии контакта с матерью.

— Почему, однако, [утверждают,] что существуют только четыре [вида] пищи? Разве не все загрязненные¹⁴ [или подверженные притоку аффектов] дхармы поддерживают жизнь одушевленных существ?

— Хотя это и так, но с целью выделить самое главное говорится:

41. Два [вида пищи] способствуют соответственно развитию опоры и опирающегося, а два других — порождению и реализации¹⁵ нового существования.

Опора, или субстрат¹⁶, — это тело, наделенное органами чувств. Физическая пища служит источником его жизнедеятельности и развития.

Опирающееся — это сознание и явления сознания¹⁷. Источник его сохранения и поддержания — контакт. Оба эти [вида пищи] являются основными для поддержания жизни живого существа.

Надежда, рожденная ментальным актом, проецирует новое существование. Это спроецированное¹⁸ существование возникает из семени (потенции) сознания, насыщенного действием¹⁹. Эти два [вида пищи — надежда и сознание] — играют главную роль в проецировании бытия еще не рожденного существа.

Итак, мы перечислили все четыре [вида пищи]. Два первых, поскольку они поддерживают жизнь одушевленного существа, являются как бы кормилицей, а два последних, порождающих его жизнь, — матерью²⁰.

— Все ли из того, что существует по кусочкам, — пища?

— Бывает физическая пища, которая не является действительной пищей. В этом случае [возможны] четыре альтернативы. Первая — физическая пища, благодаря которой происходит ослабление органов чувств и разрушение великих элементов [образующих материальное тело]. Вторая — три вида пищи [: контакт, надежда и сознание, не являющиеся физической пищей]. Третья — та физическая пища, благодаря которой происходит усиление органов чувств и развитие великих элементов [то есть физическая пища в собственном смысле]. Четвертая — когда исключаются три предыдущих случая, [то, что не является ни физической, ни ментальной пищей]²¹.

Эта тетралемма может быть последовательно применена к контакту, надежде, порожденной ментальным актом, и сознанию.

— Существуют ли контакт и другие [категории], в зависимости от которых происходит усиление органов чувств (и психических способностей) и развитие великих элементов²², но которые не являются пищей?

— Да, [если они относятся] к другим уровням существования²³ или если они не подвержены притоку аффектов²⁴.

Пища — это также и то, что, будучи поглощенным, причиняет вред тому, кто ее принимает, хотя в момент приема [она может быть] и приятной. Вайбхашики считают, что пища выполняет свою функцию дважды: когда ее поглощают и когда она переваривается²⁵.

— Далее, какие [виды] пищи характерны для той или иной формы существования?²⁶

— Во всех формах существования, а также типах рождения²⁷ обнаруживаются все [виды пищи].

— Какова материальная пища в [различных] адах?

— Куски раскаленного железа и расплавленная медь.

— Но если пища может причинять вред²⁸, то это вступает в противоречие с тетралеммой, [выдвигаемой в «Сангитипарье»], и «Пракараной», [где

сказано]: «Что такое материальная пища? Это поглощаемые кусочки [и глотки], благодаря которым происходит усиление органов чувств как психических способностей, развитие великих элементов, [образующих физическое тело]... и т. д., до сознания [как последнего вида пищи] включительно».

— Здесь нет никакого противоречия [с «Пракараной»], поскольку имеется в виду высказывание о пище, которая обуславливает развитие [органов чувств и т. д.] В адах же пища обладает свойством ослабления [органов чувств], но она помогает также и устранению голода и жажды. Впрочем, поскольку в каждом из адов есть пища, подобная человеческой, то [положение о наличии пищи во всех] пяти формах существования доказано.

Бхагаван сказал: «Если некто накормит сотню внешних [то есть небуддийских,] риши²⁹, отринувших влечение к объектам чувственного мира, и если некто [накормит] одного притхагджану, пришедшего в Джамбушанду³⁰, то из двух даров последний более всего плодотворен»³¹.

— Что означает выражение «притхагджана, пришедший в Джамбушанду»?

— Некоторые считают, что это обитатели Джамбудвипы, у которых есть желудок³². Однако это неверно, так как в выражении говорится только об одном [притхагджане]. Иначе было бы неудивительно, что кормление множества притхагджан обуславливает гораздо большую заслугу, [чем кормление] небольшого количества подвижников, отринувших чувственное влечение.

Другие же говорят, что здесь притхагджана — это живое существо, близкое к состоянию Просветления³³.

Вайбхашики не считают, что «дар, поднесенный ему, а не десяти миллионам архатов, обеспечивает неизмеримо большую добродетель». Поэтому здесь имеется в виду обычный человек, достигший состояния, «ведущего к проникновению»³⁴.

Однако этот термин не имеет непосредственной денотации³⁵, и, кроме того, ни в сутрах, ни в шастрах он никогда не интерпретируется [в том смысле], что пришедший в Джамбушанду — это тот, кто обрел [состояние], ведущее к проникновению. Поэтому все эти [толкования] — лишь чистое воображение.

[Это выражение] применяется исключительно для [обозначения] Бодхисаттвы, сидящего под кущей деревьев Джамбудвипы. Именно он и есть тот обычный человек, о котором говорится, что благодаря отказу от желаний он во много раз превосходит тех [внешних подвижников]. Он превосходит их бесконечно, но число «сто» [употребляется здесь] потому, что оно уже упоминалось ранее³⁶.

Таким образом, [в сутре подразумевается] именно Бодхисаттва, который, будучи исключением [из всех возможных сравнений], далеко превзошел внешних [подвижников] и обретшего плод вступления в поток³⁷. При ином [толковании] он превосходил бы пришедшего в Джамбушанду.

[Выше] было рассмотрено, что такое причинно-зависимое возникновение живых существ, что такое [их] длительность и развитие, а также что такое смерть в результате исчерпания жизненной энергии. Теперь предстоит рассмотреть следующее: при каком из существующих в данный момент состояний сознания наступает смерть и [новое] рождение.

42. *Отсечение, соединение, отрешение, прекращение,
смерть и рождение
рассматриваются только
[как свойства ментального] сознания.*

Отсечение корней благого¹, соединение с корнями благого², отрешение от сферы и уровня [существований]³, прекращение⁴, смерть⁵ и [новое] рождение⁶ — эти шесть дхарм истолковываются только [как свойства] ментального сознания, но не как что-либо иное.

Вхождение в промежуточное состояние существования следует рассматривать по аналогии с тем, что было сказано о рождении⁷. При чувстве

безразличия [наступает] и смерть, и рождение.

Смерть — это состояние умирания; рождение — [новое] возникновение. И то и другое происходит при состоянии чувствования, [именуемом] «ни-неприятное-ни-приятное»⁸, поскольку это [состояние] очень слабо проявляется в отличие от двух других, обладающих отчетливостью [проявления].

Ни смерть, ни рождение также не связаны с отчетливым состоянием сознания. При этом

43. *ни то, ни другое [не происходит] при концентрации
и бессознательном [сосредоточении].*

Имеется в виду смерть и [новое] рождение. Ни смерть, ни рождение не происходят при [йогической] концентрации сознания ввиду различия уровней [актуального функционирования ментального сознания]¹, либо потому, что [при концентрации требуется] определенное ментальное усилие², либо, наконец, потому, что [при сосредоточении] существует тенденция к устойчивому сохранению [данного состояния]³.

Точно так же и при бессознательном [сосредоточении]⁴: тот, кто находится в этом состоянии, не может быть убит⁵. Когда же его тело начинает разрушаться⁶, [только] тогда его сознание, с необходимостью связанное с телом⁷, вновь актуализируется, и лишь после этого наступает смерть, но не как-либо иначе. Состояние бессознательного [сосредоточения] также несовместимо с рождением, поскольку в нем отсутствует причина прекращения [потока] сознания и поскольку при отсутствии аффекта рождение невозможно⁸.

[Выше] говорилось о трех видах существования-смерти. Что касается архата, то он

*достигает нирваны при двух
неопределенных [состояниях сознания]⁹.*

[А именно:] при осознании положения тела¹⁰ и при сознании как следствии¹¹, если в чувственном мире безразличие есть следствие [некоторой причины]. Если же нет, то только при осознании положения тела¹².

— Почему [нирвана достигается] лишь при неопределенном [состоянии сознания], но не при других?

— Потому что, будучи слабым по своей интенсивности, [неопределенное состояние] благоприятствует прекращению [потока] сознания¹³.

— Итак, в какой части тела умирающего происходит разрушение сознания?

— При мгновенной смерти способность осязания¹⁴ исчезает одновременно с манасом. Если же смерть наступает постепенно¹⁵, то тогда

сознание умирает соответственно в ногах, пупке и сердце

44. у тех, кто идет вниз, к людям, богам [или] не рождается.

Те, кто идет вниз, — идущие вниз, то есть к неблагоприятным формам существования¹.

Те, кто идет к людям, — идущие к людям, то есть к человеческой форме существования.

Те, кто идет к богам, — идущие к сурам, то есть к божественным формам существования.

У всех у них сознание прекращается соответственно в ногах, пупке и сердце.

Нерождающиеся — те, кто более не рождается, то есть архаты. Сознание у них также прекращается в сердце. Другие, однако, полагают, что в голове².

— [А почему же сознание, непространственное по своей природе, ибо оно нематериально, погибает в той или иной части тела?]³

— Потому что у них прекращается способность осязания. Подобно тому как [постепенно] испаряется вода с поверхности раскаленного камня, так и у умирающего способность осязания исчезает в ногах и т. д. Именно так, постепенно, и наступает смерть. [При этом] живые существа по большей части⁴ испытывают мучительные ощущения от поражения жизненных органов.

*Поражение жизненно важных органов
[наступает вследствие разрушения] водой и т. д.*

Любые части тела, поражение которых приводит к смерти, называются *жизненно важными органами*⁵. Они как бы рассекаются непереносимыми ощущениями, словно дождем острых стрел...⁶ из-за того, что один из

фундаментальных элементов — вода, огонь или ветер — приходит в крайне активное состояние⁷. Они [жизненно важные органы], отнюдь не рассекаются, словно поленья [лишенные чувствительности]⁸. Или же они называются рассеченными потому, что в этом состоянии они более не функционируют.

— А почему [они] не [рассекаются] фундаментальным элементом земли?

— Потому что четвертого гумора⁹ не существует; их только три — ветер, желчь и слизь, и соответственно в каждом из них преобладает элемент воды, огня и ветра.

Другие полагают, что [гибель жизненно важных органов происходит] аналогично разрушению мира-вместилища¹⁰.

У богов жизненно важные органы не разрушаются; однако если бог находится накануне смерти, то у него появляются пять предзнаменований: от одежды и украшений исходит неприятный¹¹ звук; сияние тела ослабевает; капли воды после омовения остаются на теле; разум, будучи по своей природе весьма живым, останавливается на одном объекте; глаза [постоянно] открываются и закрываются, и взгляд их становится замутненным. Вскоре возникают и пять [основных] знаков смерти: одежды загрязняются, цветочные гирлянды увядают, из подмышек струится пот, от тела исходит неприятный запах, бог не испытывает наслаждения на своем сиденье.

Этот мир живых существ, так возникающий, развивающийся и умирающий¹², был разделен Бхагаваном на три группы¹³. Три группы — это группа [живых существ], утвердившихся в истине, группа [живых существ], утвердившихся в ложности, и группа [живых существ], не утвердившихся [ни в том, ни в другом]. Здесь

*утвердившиеся в истине [или] ложном —
это Благородные и те, кто совершает действия,
приносящие немедленный результат.*

— Что такое истинность?¹⁴

— «Когда происходит полное устранение влечения, полное устранение враждебности, полное устранение заблуждения, полное устранение всех аффектов, это и называется истинностью» — так [гласит] сутра.

— Кто такие Благородные?

— Те, для кого открылся чистый Путь¹⁵. Далеко ушедшие от дурных дхарм называются Благородными¹⁶, поскольку они достигли абсолютного разъединения [с ними]¹⁷. Они-то и есть *утвердившиеся в истине*, ибо они с неизбежностью приходят к устранению [всех] аффектов.

— [Но ведь и] те, кто обладает дхармами, ведущими к освобождению¹⁸, обладают [установкой] на полную нирвану¹⁹. Почему же они не являются утвердившимися в истине?

— Они могут быть *утвердившимися и в ложном*²⁰. [Кроме того,] они — не утвердившиеся в истине еще и потому, что время [их вхождения в нирвану] не установлено, как у тех, *кто может родиться самое большее еще семь раз*²¹, и других [Благородных].

— Что такое ложное?²²

— Ложное — [то, что обуславливает рождение среди] обитателей ада, претов и животных. Таким образом, *утвердившиеся в ложном* — это те, кто совершает действия, с неизбежностью приводящие их к адской форме [существования].

Неутвердившиеся — те, кто отличается от утвердившихся, — так установлено. Их принадлежность либо непринадлежность к одной из двух групп зависит от условий²³.

[Выше] был описан мир живых существ. Теперь следует рассмотреть мир-вместилище²⁴.

45. *Здесь принимается [следующее] строение¹ мира-вместилища: внизу — круг ветра высотой в один миллион шестьсот тысяч², неизмеримый [по окружности].*

Как полагают, *Вселенная*, состоящая из тройной тысячи великой тысячи миров³, имеет следующее строение. Внизу располагается покоящийся на акаше круг ветра⁴, который возник благодаря [совокупной] энергии действий живых существ⁵. Его высота — шестнадцать лакхов, то есть один миллион шестьсот тысяч йоджан⁶; по окружности он неизмерим;⁷ он настолько тверд, что даже великий богатырь⁸ не может рассечь его ваджрой. Над ним располагается круг

46. *воды высотой в один миллион сто двадцать тысяч.*

Благодаря энергии действий [то есть совокупной кармы,] живых существ на этот круг ветра из скопления облаков проливаются потоки дождя, [каждая капля которого величиной] с игральную кость¹. Так возникает *круг воды*, [размеры] которого — один миллион сто двадцать тысяч йоджан снизу вверх.

— Почему эти воды не растекаются по горизонтали?

— Одни считают, [что этого не происходит] из-за энергии действий живых существ: это подобно тому, как съеденная пища и выпитые напитки не попадают [в кишечник]², пока они не переварены [в желудке].

Последователи другой школы утверждают, [что воды] удерживаются ветром, подобно тому как зерно в амбарах [удерживается с помощью стен].

Затем эти же воды, приводимые в движение ветрами, которые порождены [совокупной] энергией действий живых существ, превращаются в верхней своей части в золото, подобно тому как кипяченое молоко превращается в сливки. Так возникает круг воды.

Снизу [вверх] высота его — восемьсот тысяч;

остальное — золото.

— Что значит *остальное*?

— Триста двадцать тысяч [йоджан] — такова [высота] золотой земли³, [расположенной] над водой. [Итак,] высота кругов воды и золота описана.

47. В диаметре¹ круги воды и золота —
один миллион двести три тысячи четыреста².

Эти два круга — одинакового диаметра.

48. По окружности же [эти круги] в три раза [больше]¹.

При подсчете их охвата, то есть по окружности, [размеры] — в три раза [больше]: три миллиона шестьсот десять тысяч двести йоджан.

На круге земли из золота, расположенном над водой, [возвышаются]

там [горы] Меру, Югандхара, Ишадхара, Кхадирака,
а также гора Сударшана,

49. Ашвакарна, Винитака, гора Ниминдхара¹.

На этом золотом круге возвышаются восемь великих [цепей] гор. В центре — Сумеру. Остальные расположены вокруг нее. Ниминдхара — это внешняя горная цепь, которая словно стеной окружает семь других гор.

За ними — континенты.

За ними, то есть за пределами этих [горных цепей], — четыре континента. А затем

снаружи — Чакравада.

Она окружает [Вселенную, состоящую из] четырех континентов. Из этих [горных цепей]

семь — золотые, та, [последняя], — из железа.

Семь гор — Югандхара и т. д. — из золота, Чакравада — из железа.

50. Меру — из четырех драгоценностей.

Ее четыре стороны, в порядке перечисления, состоят из золота, серебра, лазурита и хрусталя. В зависимости от того, из какого [материала] образована каждая из сторон Сумеру, небо над ней благодаря сиянию [драгоценности] кажется соответствующего цвета. Та ее сторона, [которая развернута] к Джамбудвипе, состоит, как говорят, из лазурита, и небо здесь кажется лазоревым благодаря отражению цвета ее сияния.

— А как эти [четыре драгоценности] возникают?

— На землю, состоящую из золота, вновь и вновь обрушиваются потоки воды. Эти воды несут в себе зародыши различного вида семян¹ и, будучи постоянно приводимыми в движение разными ветрами, наделенными многообразной энергией, преобразовываются в [драгоценные материалы] того или иного рода.

Таким образом они и трансформируются, поскольку они существуют в качестве причин, не одновременных [своим следствиям]² и порождающих различного рода специфические результаты³. Но это отнюдь не та трансформация, которую [признают] санкхьяики⁴.

— Что такое трансформация [по учению] санкхьяиков?

— В неизменной субстанции при исчезновении одного качества возникает другое.

— В чем здесь заблуждение?

— Такого носителя качеств [, или субстанции], относительно которого можно было бы примыслить трансформацию неизменных качеств, не существует.

— А если [санкхьяик] говорит, что носитель качеств есть иное, нежели качества, и что трансформация — это лишь видоизменение⁵ той же самой субстанции?

— Это также [логически] несостоятельно.

— Что здесь несостоятельно?

— «То и есть это, но это не есть то же самое [, что и то]» — это ваше рассуждение весьма сомнительно.

Затем возникшие таким образом золото и другие [драгоценные материалы], будучи соединенными вместе ветрами, которые пришли в движение благодаря [совокупной] энергии действий [живых существ], образуют плотную массу и превращаются в горы и континенты. Эти горы — Сумеру и прочие, кончая Чакравадой, —

погружены в воду на восемьдесят тысяч.

[Опирающиеся] на золотую землю, они погружены здесь в воду на [глубину в] восемьдесят тысяч йоджан.

Меру возвышается над водой на восемьдесят тысяч.

Таким образом, полная высота Меру — сто шестьдесят тысяч йоджан.

51. [Высота] каждой из восьми — наполовину меньше [предыдущей].

Югандхара [возвышается] на сорок тысяч йоджан, [то есть ее высота] наполовину меньше той, на которую поднимается над водой Сумеру. Ишадхара — вполвину ниже [Югандхары]. Так следует понимать [определение высоты] и других [гор, то есть высота каждой последующей горной цепи] вполвину меньше [предыдущей], и так до Чакраведы вклю-

чительно, [высота которой составляет] половину высоты Ниминдхары, то есть триста двенадцать йоджан с половиной.

По высоте и ширине они одинаковы.

Какова у них высота над водой, точно такова у них и толщина, то есть ширина.

Между ними — семь внутренних [морей, именуемых] «шита»¹.

Между ними, то есть между горами, кончая Ниминдхарой, — семь внутренних [морей, которые] называются *шита*, [то есть «прохладные»,] полных воды, имеющей восемь отличительных свойств. Эта вода прохладная, сладкая, легкая, мягкая, прозрачная, благовонная, при питье не вредит горлу, а выпитая не отягощает желудок. Из них

первое — восемьдесят тысяч.

Первое шита, [располагающееся между Сумеру и Югандхарой,] шириной восемьдесят тысяч йоджан.

52. Это внутренний океан.

Есть два океана: внутренний и внешний. В данном случае *шита* — это *внутренний океан*.

По окружности он в три раза [больше].

Его ширина, как было сказано, составляет восемьдесят тысяч йоджан. По окружности же, если считать по берегу Югандхары, он в три раза больше — двести сорок тысяч [йоджан].

Другие шита [составляют] половину каждого [предыдущего].

Второе [внутреннее море] *шита* между Югандхарой и Ишадхарой, [по ширине составляет] половину первого, то есть сорок тысяч йоджан. *Третье*, в свою очередь, [составляет] половину второго. Таким образом, *каждое [следующее] шита* наполовину [меньше по ширине, чем предыдущее], и так до *седьмого шита* включительно, [ширина которого] — тысяча двести пятьдесят йоджан. Что же касается длины [по окружности], то она не подсчитывается ввиду чрезмерно большой величины¹.

Остальное [составляет] внешний Великий океан.

— Что такое «остальное»?

— То, что находится между Ниминдхарой и Чакравадой. Это и есть внешний Великий океан, наполненный соленой водой. И он простирается в йоджанах на

53. триста двадцать две тысячи¹.

В нем [и расположены] четыре континента соответственно сторонам Сумеру.

*Здесь же [континент] Джамбудвипа,
который имеет форму колесницы
и три стороны которого по две тысячи,...*

Три стороны его по две тысячи [йоджан длиной каждая], а форма — как у колесницы. В центре его на земле из золота появился² алмазный трон³, сидя на котором, все бодхисаттвы практикуют [йогическое] сосредоточение, подобное алмазу⁴. Никакое другое тело или место не может служить ему опорой.

54. а одна — три с половиной йоджаны.

Четвертая сторона [континента] Джамбудвипы три с половиной йоджаны [длиной]; именно поэтому форма его [и напоминает] колесницу.

Пурравидеха подобен полумесяцу.

С восточной стороны Сумеру [находится] континент Пурравидеха, который имеет форму полумесяца. Его размеры:

Три стороны такие же, как у того,

как у Джамбудвипы: по две тысячи йоджан [длиной каждая].

Одна — триста пятьдесят йоджан,

четвертая сторона — триста пятьдесят йоджан.

55. Годания — круглый, семь тысяч пятьсот.

С западной стороны Сумеру [находится] континент Годания, [его полная длина] по окружности — семь тысяч пятьсот йоджан. Он круглый, подобно полной луне.

В диаметре — две с половиной.

В диаметре он две с половиной тысячи йоджан.

Куру — четырехугольный, с равными [сторонами], восемь.

Здесь с северной стороны Сумеру [находится] континент Уттаракуру. Он четырехугольный, [длиной по периметру] восемь тысяч йоджан и по форме подобен сиденью. Все его стороны равны: подобно тому как одна сторона две тысячи йоджан [длиной], так и остальные, не более.

Какова форма каждого из континентов, такова и форма лица у людей, [живущих] на них¹.

Но ведь между этими континентами расположены [также и] промежуточные континенты². Каковы они и сколько их?

56. Между ними восемь промежуточных континентов:
Деха, Видеха, Куру, Каурава, Чамара, Авара, Гатха
*и Уттарамантрина*¹.

Из них Деха и Видеха [расположены] вблизи Пурравидехи; Куру и Каурава — [вблизи] Уттаракху; Гатха и Уттарамантрина — [вблизи] Апарагодани, а Чамара и Авара — вблизи Джамбудвипы. Все они населены людьми. Некоторые считают², что один [промежуточный континент населен] ракшасами.

57. Здесь, к северу от девяти черных гор¹, — Химават.

Здесь, то есть на Джамбудвипе. На севере Джамбудвипы [возвышаются] три черные горы. Если их миновать, то дальше — еще три горы, а затем — еще три. За этими девятью — горы Химават.

[Далее] от нее, по другую сторону [горы]
 «С опьяняющим запахом», —
 озеро, простирающееся в длину на пятьдесят.

Далее от нее, то есть от гор Химават, за [горой] «С опьяняющим запахом»² [лежит] озеро под названием Анаватапта («Ненагреваемое»), из которого вытекают четыре реки: Ганга, Синдху, Шита и Вакиш³. Оно простирается на пятьдесят йоджан, то есть длина озера — пятьдесят йоджан, и наполнено водой, обладающей любым из восьми свойств⁴.

Людям, не наделенным риддхическими способностями, попасть [сюда] нелегко⁵. Именно вблизи этого [озера] находится [дерево] Джамбу, плоды которого сладкие и очень вкусные. Благодаря ему этот континент и называется Джамбудвипа, или же он [называется так] из-за плодов этого [дерева].

Где располагаются ады и каковы их размеры?⁶

58. Под ним, на [глубине] двадцати тысяч [йоджан,] —
 [ад] Авичи, того же размера.

Под ним, то есть под Джамбудвипой на [глубине] двадцати тысяч йоджан [находится] великий ад Авичи, то есть ад «Без избавления». Его высота и ширина составляют по двадцать тысяч йоджан, следовательно, основание ада¹ расположено на глубине сорок тысяч йоджан [от поверхности Джамбудвипы].

Авичи [называется так] потому, что страдание в нем непрерывно². В других же [адах] — страдание с перерывами. Так, в [аду] Санджива, например, разрезанные или разрубленные на части тела погибают, [но затем] начинают дуть прохладные ветры, которые вновь оживляют [находящиеся там] существа. Поэтому он и называется Санджива, или «Оживляющий».

Некоторые же считают, что там нет приятных перерывов [в страдании], отсюда и название Авичи, то есть «Без избавления».

В других [адах] также нет приятных ощущений как результата [прежних действий]. Но в качестве следствий, естественно вытекающих³, они не отрицаются.

Над ним — семь адов.

Над ним, то есть над Авичи, семь адов, расположенных один над другим: Пратапана, Тапана, Махараурава, Раурава, Сангхата, Каласутра и Санджива. Другие полагают, [что эти ады расположены] по краям Авичи. В свою очередь,

у всех восьми — по шестнадцать дополнительных адов⁴.

Ибо, как сказал Бхагаван, «это и есть восемь упомянутых адов, трудно преодолимых, заполненных [существами, избывающими следствия] ужасных деяний⁵. У каждого из них, этих адов, — шестнадцать дополнительных, четыре стороны и четверо ворот. Они разделены на [множество] отдельных частей, окружены железной стеной и покрыты железным сводом. Твердь в них из раскаленного железа, пылающего и искрящегося, а языки пламени распространяются не на одну сотню йоджан»⁶.

Каковы шестнадцать дополнительных адов?

59. По их четырем сторонам — Кукула и Кунапа, а также Кшурамарга и т. п., кроме того, река.

У каждых ворот этих [адов] — по четыре дополнительных ада¹.

Кукула — «Горящие угли», [ад, где горящие угли — на] глубину по колено. Когда [пребывающие здесь] существа погружают в него ноги, то кожа, мясо и кровь обугливаются, разрушаются; когда же они поднимают ноги, то кожа, мясо и кровь появляются на них вновь.

Кунапа² — «Грязь из нечистот», где обитают черви, называемые остроклювыми; они белого цвета с черными головами и иглообразным ртом; прогрызают [находящиеся в этом аду] существа до костей.

Кшурамарга³ — «Великий путь», утыканный острыми лезвиями; когда обитатели [этого ада] ступают по нему, опуская ноги, то [лезвия] разрезают кожу и мясо на них и [т. д., как об этом уже было сказано] выше.

Асипаттравана⁴ — «Лес с листьями-мечами», где [сверху] падают острые мечи и отсекают части и куски [тела] у [находящихся в этом аду] существ, и собаки Шьямашабала⁵ пожирают их.

Аяхшамаливана⁶ — «Лес железных деревьев шалмали», [на которых растут] острые шипы в шестнадцать пальцев длиной. Когда [находящиеся там] существа взбираются на деревья, то шипы поворачиваются вниз и

вонзаются в тело, [а когда обитатели этого ада] спускаются вниз, то шипы поворачиваются вверх [и вновь вонзаются в тело]. Вóроны с железными клювами⁷ выклевывают глаза и съедают их.

Эти три — Кшурамарга и прочие — составляют один [дополнительный ад], поскольку общее у них — причинение страданий [острым] оружием.

Четвертый дополнительный ад — река Вайтарани, то есть «Непереходимая»⁸, наполненная кипящей соленой водой. [Пребывающие] здесь существа, которым стражники, вооруженные мечами, копьями и палицами, не дают выйти ни на тот, ни на другой берег, плывут то вниз [по течению] и свариваются заживо, то вверх или поперек и также свариваются, подобно зернам сезама, риса и т. п., брошенным в котел с кипящей водой. Эта [река] Вайтарани, как защитный ров, окружает великий ад.

Эти четыре дополнительных ада дают [в сумме] шестнадцать ввиду ориентированности по сторонам света⁹. Дополнительными ады называются потому, что они служат местом дополнительных мучений. Попад в [основные] ады, [живые существа] затем мучаются еще и здесь.

Другие полагают¹⁰, что после заключения в аду [существа] оседают¹¹ в них — отсюда и название «дополнительные ады».

Один вопрос порождает другой: считаются ли хранители ада живыми существами или нет? Некоторые утверждают, что нет¹².

— Но как же в таком случае они [эти хранители ада,] действуют?¹³

— С помощью [совокупной] энергии действий живых существ, подобно потенциальной причине — ветру — при начале космической эволюции¹⁴.

— Но как [понимать] в таком случае сказанное достойным Дхармасубхути:¹⁵ *«Те, кто преисполнен ярости, кто испытывает удовольствие от жестоких деяний и грехов, кто радуется страданиям [других], рождаются ракшасами Ямы»*?¹⁶

— Ракшасами Ямы называются те, кто, повинуясь приказам Ямы, бросает живые существа в [различные] ады, но не те, кто подвергает их там страданиям¹⁷. Некоторые полагают, что [ракшасы Ямы] причислены к живым существам.

— Где в таком случае реализуются следствия их действий?

— У тех, кто совершает действия, приводящие к немедленным результатам, реализация [следствий] происходит в этих же самых адах. Что может служить тому препятствием?

— Но почему же они не сгорают в огне [этих адов]?

— Потому что [сила] огня, несомненно, ограничена совершенными ими действиями или же потому, что [их тела] состоят из специфических элементов¹⁸.

Что касается упомянутых выше восьми великих адов, то они называются горячими.

Восемь других — холодные: Арбуда и т. д.

Другие — восемь *холодных адов*: Арбуда, Нирарбуда, Атата, Хахава, Хухува, Утпала, Падма и Махапада¹⁹. Эти названия [даны] в соответствии с изменениями тел и звуками²⁰, издаваемыми живыми существами под воздействием сильного холода.

Холодные ады также расположены под Джамбудвипой на одном уровне с великими адами.

— Но откуда же [взялось] столь большое пространство под Джамбудвипой, которое занимают Авичи и прочие [ады]?

— Континенты ведь расширяются к основанию, подобно гряде зерна. Следовательно, глубина Великого океана [здесь] постепенно уменьшается²¹.

Эти шестнадцать адов порождены энергией [совокупных] действий всех живых существ. Каждый из [конкретных] адов²², однако, обусловлен собственными действиями многих живых существ, двух или одного. Их формы многообразны, а местоположение неопределенно: они могут быть в реках, горах, пустынях, других местах, а также внизу.

Таково расположение адов — вместилищ [живых существ].

Сферы распространения животных — суша, вода и воздушное пространство. Поистине, их первоначальное местопребывание — Великий океан; отсюда животные распространились и в другие места²³

Царь претов — Яма. Его столица — главное местопребывание [претов] — размером пятьсот йоджан и находится под Джамбудвипой²⁴. Отсюда преты распространились и в другие места. Некоторые из них, обладающие великими риддхическими способностями, пользуются поистине божественной славой. Остальные — как [об этом рассказывается] в «Аваданах претов»²⁵.

— Далее, на что опираются Луна и Солнце?

— На ветер. Ветры в небесном пространстве, порожденные энергией [совокупных] действий всех живых существ, кружатся вокруг Сумеру подобно вихрю, [вызывая] движение Луны, Солнца и звезд.

— На каком расстоянии отсюда [находятся] луна и солнце?

60. Луна и Солнце — на половине [высоты] Меру.

Они движутся на одном уровне с вершиной горы Югандхара.

— Каковы их размеры?

— Соответственно

пятьдесят и [пятьдесят] один.

Размер диска Луны — пятьдесят йоджан, а диска Солнца — пятьдесят один. Наименьший размер звездных дворцов¹ — один кроша, или четверть йоджаны².

Под дворцом Солнца с внешней стороны [находится] хрустальный диск, образованный [солнечным] сиянием³ и дающий тепло и свет.

Под дворцом Луны — водяной [диск]⁴, светящийся и дающий прохладу.

[В результате] действий живых существ [оба диска] либо благоприятствуют существованию физического тела, зрения, плодов, цветов, злаков и растений, либо, [наоборот], вредят им⁵.

В [мире из] четырех континентов действуют⁶ одно Солнце и одна Луна.

— Спрашивается, светит ли Солнце одновременно на всех четырех континентах?

— Нет!

— Как же в таком случае?

— На них [бывает]

полночь, закат, полдень, восход в одно время.

Когда в Уттарактуру полночь, то в Пурравидехе заход Солнца, в Джамбудвипе полдень, а в Годании восход. Точно так же это следует рассматривать и при других [способах перечисления]⁷. В силу изменений в движении Солнца происходит прибывание и сокращение дня и ночи. В этой связи

61. с девятого [дня] второй [половины]
второго месяца дождей ночь удлиняется...

С девятого [дня] второй половины бхадрапады, то есть второго месяца дождей¹, ночь удлиняется.

...а с четвертого [месяца] зимы — сокращается.

Начиная с четвертого зимнего месяца ночь вновь становится короче. Это начинается с последнего девятого [дня], то есть с девятого дня второй половины месяца пхалгуна².

День же — наоборот.

Когда ночь удлиняется, то день сокращается; когда же день сокращается, то ночь становится длиннее.

— Насколько она удлиняется?

62. День и ночь увеличиваются на один лава¹.

День или ночь [соответственно] удлиняются на один лава. И они уменьшаются или увеличиваются по мере того, как

Солнце движется на юг или на север.

При движении Солнца на юг от Джамбудвипы ночь удлиняется; когда же Солнце движется на север, то удлиняется день.

В начале светлой половины месяца диск Луны кажется ущербным. Какова причина этого?

*Благодаря собственной тени,
[возникающей] из-за близости к Солнцу,
Луна кажется неполной.*

«Когда Лунный дворец проходит вблизи Солнечного, то свет Солнца падает на него, и поэтому диск [Луны], на который с другой стороны распространяется тень, кажется неполным», — таково объяснение в «Праджняпти[-шаштре»]².

Однако, согласно древним учителям³, такова закономерность ее движения: иногда видна только половина [Лунного] дворца.

— Далее, какие живые существа обитают в этих [небесных] дворцах — Солнечном и т. д.?

— Боги, принадлежащие к группе Четырех Великих Правителей мира⁴.

— Это и есть их единственное местопребывание?

— Нет, это местопребывание [только] тех, кто живет в [небесных] дворцах. У обитающих на земле [местопребывания] — террасы на склонах Сумеру и т. п.⁵

— Сколько же этих террас и каков их размер?

63. Террас четыре: расстояние между ними — по десять тысяч¹.

Первая из них возвышается на десять тысяч йоджан [над внутренним морем]; так же [и остальные], до четвертой террасы включительно. Они достигают, таким образом, половины [высоты] Сумеру. Соответственно, над ее склонами они

выступают на шестнадцать, восемь, четыре и две тысячи.

Первая терраса выступает над [склонами] Сумеру на шестнадцать тысяч йоджан, вторая — на восемь тысяч, третья — на четыре тысячи и четвертая — на две тысячи йоджан.

64. На них [пребывают] Каротани, Маладхара, Садамада и боги Махараджика.

На первой террасе обитают якши¹, называемые «Держащие в руках чашу»; на второй — «Носящие гирлянду»; на третьей — «Всегда опьяненные»². Все они относятся к группе Четырех Великих Правителей мира.

На четвертой террасе находятся сами Четыре Великих Правителя³ вместе со своей свитой. Поэтому [все] они и называются «Боги, принадлежащие к группе Великих Правителей».

Боги, принадлежащие к группе Четырех Великих Правителей [и обитающие] на этих террасах, точно так же [обитают]

и на семи горах.

Их селения и города [расположены также] на Югандхаре и других

горах⁴. Именно поэтому данная группа богов наиболее многочисленна среди всех остальных.

65. *На вершине Меру — [боги группы] Тридцати трех*¹.

— А каковы размеры ее вершины?

Ее стороны — по восемьдесят тысяч.

Каждая из ее сторон — восемьдесят тысяч [йоджан длиной], точно так же, как и внизу, у основания.

Другие, однако, говорят: «Ее стороны — по двадцать тысяч йоджан». Четыре склона Меру — это четыре стороны. Каждая из сторон — по двадцать тысяч йоджан [длиной], а в сумме по периметру [получается] восемьдесят тысяч.

По углам — четыре пика², на которых обитают Ваджрапани.

Вершина Сумеру [представляет собой] четырехугольное плато. По его углам возвышаются четыре пика размером в пятьсот йоджан [каждый], на которых обитают якши, именуемые Ваджрапани, то есть «С ваджрой в руке». И на этой вершине Меру

66. *посредине — город, называемый Сударшана,
со сторонами по две тысячи пятьсот [и высотой] полторы,
из золота, с поверхностью разноцветной и упругой.*

Посредине плато Сумеру находится город под названием Сударшана — «Прекрасный»;¹ каждая из его сторон длиной в две тысячи пятьсот йоджан, окружающая его стена — из золота, высотой полторы йоджаны.

Земля [в этом городе] пестрит сто одним цветом², она на ощупь мягкая, словно хлопок, и пружинит под ногами³. Это — столица Шакры, владыки богов.

67. *В нем — Вайджаянта, со сторонами по двести пятьдесят.*

В центре города находится дворец владыки богов Шакры, называемый Вайджаянта¹, который своими бесчисленными сокровищами и совершенством расположения и убранства [внутренних] помещений превосходит роскошь и величие всех других дворцов. Каждая из его сторон длиной в двести пятьдесят йоджан. [Дворец] этот — поистине главное украшение города.

*Снаружи он украшен [парками] Чайтрататха,
Парушья, Мишра и Нандана².*

За городом по четырем его сторонам [располагаются] парки и прочие места развлечения богов. Это парк Чайтрататха и рощи Парушьяка, Мишрака и Нандана. Они украшают город извне.

68. По четырем сторонам от этих [парков]
на расстояние двадцать [йоджан] — Прекрасные земли¹.

С четырех сторон этих парков четыре Прекрасные земли, которые простираются на двадцать йоджан и словно связываются между собой в красоте; это любимые места развлечений богов².

На северо-востоке — Париджата, на юго-западе — Судхарма.

Дерево ковидара³, которое называется Париджата, — основное место чувственных наслаждений богов, принадлежащих к группе Тридцати трех. Корни этого дерева уходят вглубь на пять йоджан⁴, его высота — сто йоджан. Крона дерева, [образованная] ветвями, листьями и цветами, простирается на пятьдесят йоджан. Поистине, запах его раскрывшихся цветов распространяется на сто йоджан по ветру и на пятьдесят против ветра.

— По ветру — пожалуй, но каким же образом против ветра?

— Одни полагают, что здесь говорится о расстоянии, не превышающем [размеры кроны] дерева⁵. Но это, разумеется, не означает, что ветер дует, [распространяя запах] во встречном направлении⁶. Здесь имеется в виду, что этот запах обладает такой способностью, что, даже будучи остановленным легкими божественными ветрами, самовоспроизводится как другой запах [тождественный прежнему]. Все более и более ослабевая, этот поток [запаха] быстро исчезает и поэтому не распространяется на большое расстояние⁷.

— Основана ли самоидентичность запаха лишь на собственных [великих] элементах⁸ и, таким образом, не зависит от цветов, или же ветер возникает, уже будучи наделенным запахом?

— Здесь нет установленной закономерности, и намерение учителей [может быть понято] в обоих смыслах.

— Между тем Бхагаван сказал: «Запах цветов не распространяется против ветра, [будь то цветы] травы⁹, кустарника тагары или сандалового дерева, но благоухание праведных [действий] распространяется и против ветра; [так и] достойный человек следует во всех направлениях»¹⁰.

— Сказанное относится к запаху цветов человеческого [мира], где, как известно, запах не обладает подобной силой.

Махишасаки¹¹ же считают: «Запах распространяется на сто йоджан по ветру и на пятьдесят йоджан против ветра».

В юго-западной части [Сумеру расположено] здание совета богов, называемое Судхарма; сидя в нем, боги тщательно оценивают праведные и неправедные деяния¹².

Таковы местопребывания богов группы Тридцати трех¹³.

69. Над ними — боги, пребывающие в зámках¹.

Выше Тридцати трех — боги, которые пребывают в [воздушных] зámках. Это [боги групп] Ямы, Тушита, Нирманарати («Наслаждающиеся [собственными] магическими творениями»), Паранирмитавашаварти («Контролирующие [наслаждения], магически созданные другими»), а также Брахмакайика («Относящиеся к группе Брахмы») и другие, о которых говорилось выше². Они находятся в шестнадцати различных местах пребывания. Всего, таким образом, [насчитывается] двадцать два класса богов с соответствующими местопребываниями.

Шесть из них способны к чувственным наслаждениям.

Из них лишь шесть классов богов, принадлежащих к сфере чувственности, способны к чувственным наслаждениям. Это боги, относящиеся к группе Четырех Правителей мира и т. д., кончая [классом богов] Контролирующих [наслаждения], магически созданные другими³.

Они предаются любви посредством соединения, объятий, прикосновений, улыбок и взглядов.

[Боги,] относящиеся к группе Четырех Правителей мира и к группе Тридцати трех, будучи связаны с твердой землей, предаются любви посредством соединения, как и люди. Однако ввиду отсутствия семени они освобождаются от накала страсти испусканием воздуха.

Боги группы Ямы предаются любви посредством объятий и освобождаются от страсти только благодаря объятиям; [боги] Тушита — соприкосновением рук, Наслаждающиеся магическими творениями — смехом, а Контролирующие [наслаждения], магически созданные другими, — взглядами.

Вайбхашики считают, что сказанное в «Праджняпти[-шастре] — «объятия и т. д.» — касается не обозначения способа соединения у богов⁴, поскольку все они соединяются, но длительности самого акта. Чем сильнее привлекательность объектов, [вызывающих страсть,] тем острее страсть [и короче продолжительность соития]⁵.

Бог-мальчик или богиня-девочка, родившиеся на коленях у бога или богини⁶, становятся их сыном или дочерью. Какого же размера они рождаются?

70. У них рождается младенец, подобный [ребенку в возрасте] от пяти до десяти лет.

[Это происходит] соответственно в любой из шести групп богов [чувственного мира]. Такие [новорожденные] быстро вырастают.

В мире форм — уже взрослые и одетые.

Боги мира форм рождаются уже с развитыми телами и в одежде.

Все боги говорят на языке арья¹.

Что касается чувственного мира, то следует объяснить, что в нем

71. три состояния существования:

боги чувственного [мира] вместе с людьми.

— Как это понимать?

— Есть живые существа, которые поглощены [только] чувственными объектами; они живут, полностью подчиненные желанию господства над чувственными объектами¹, — это люди и боги [первых] четырех классов.

Есть живые существа, [поглощенные только] чувственными объектами, созданными магическим образом;² они живут, подчиненные желанию господства над магически сотворенными чувственными объектами. Это боги [класса] Наслаждающиеся магическими творениями.

Есть живые существа, [поглощенные только] чувственными объектами, магически созданными другими [существами]; они живут, охваченные желанием господства над чувственными объектами, магически сотворенными другими. Это боги [класса] Контролирующие [наслаждения], магически созданные другими.

Таким образом, вследствие наслаждения наличными [чувственными объектами], вследствие наслаждения [чувственными объектами], сотворенными магическим образом по собственному желанию, и вследствие наслаждения [чувственными объектами], сотворенными магическим образом другими по их собственному желанию, говорится о трех состояниях существования [в чувственном мире].

В мире форм

три счастливых состояния существования —

девять ступеней трех йогических сосредоточений.

Девять ступеней, которые [различаются] в трех йогических сосредоточениях, — это три счастливых состояния существования. Боги [мира форм] длительное время пребывают в счастливом состоянии благодаря счастью, порожденному разъединением³, благодаря счастью, дающему радость, порожденную концентрацией⁴, и благодаря счастью, свободному от [нарушающей устойчивость сознания] радости⁵.

Поэтому [перечисленные] состояния существования вследствие [того, что они характеризуются] свойством длительного переживания счастья, суть счастливые состояния существования.

Что касается промежуточной ступени йогического сосредоточения⁶, то, поскольку на ней отсутствует счастье, порожденное радостью, ее свойство быть счастливым состоянием существования следует рассматривать конкретно⁷.

— Каковы размеры упомянутых выше местопребываний двадцати двух [классов] богов, [считая] от основания до верха?

— Их нелегко рассчитать, если пользоваться мерой длины в йоджанах. Тем не менее,

72. *насколько то или иное местопребывание ниже другого, настолько же это [последнее] выше его*¹.

Насколько то или иное местопребывание выше, считая от [поверхности] Джамбудвипы, настолько же Джамбудвипа ниже его и настолько же выше его другое местопребывание. Так, четвертая терраса, главное местопребывание Четырех Правителей мира, выше [поверхности] Джамбудвипы на сорок тысяч йоджан. Сколько отсюда вниз, до [поверхности] Джамбудвипы, столько же отсюда и вверх, до местопребывания [богов, принадлежащих к группе] Тридцати трех.

И далее, сколько от него вниз, до [поверхности] Джамбудвипы, столько же от него и вверх, до местопребывания [богов класса] Ямы. Сколько отсюда вниз, до Джамбудвипы, столько же отсюда и вверх, до местопребывания [богов класса] Тушита.

Аналогичным образом рассматриваются и все [остальные местопребывания]: насколько Джамбудвипа ниже [местопребывания богов] Сударшана, настолько же местопребывание [богов класса] Акаништха выше [местопребывания богов Сударшана].

Выше Акаништха нет [никаких] местопребываний. Именно поэтому, будучи самыми высшими, [эти боги] и называются Акаништха.

Согласно другому [мнению], [сфера пребывания этих богов называется] Агхаништха, то есть *предел плотной материи*².

— Могут ли [живые существа], рожденные в более низких сферах, оказаться во дворцах высоких [сфер и] видеть [их обитателей]?

Помимо риддхических способностей и помощи других, не существует видения высоких [сфер].

[Боги, принадлежащие к группе] Тридцати трех, могут попасть [в сферу богов класса] Ямы либо посредством [собственных] риддхических способностей, либо с помощью других, когда их ведут те, кто обладает такими способностями, либо же с помощью бога этой сферы. Так же и остальные.

[Живое существо] более высокой сферы существования можно увидеть, когда оно спускается [в более низкую сферу], но не когда оно находится в более высокой сфере или на более высокой ступени [существования]³, подобно тому как нельзя коснуться объекта осязания, когда он не входит в сферу деятельности [органа осязания]⁴. Именно по этой причине [боги высоких сфер существования] не спускаются [в более низкие сферы] в собственном физическом облике⁵.

— А как же в таком случае [они спускаются]?

— В магически сотворенном [теле] более низкой сферы существования.

Согласно другой школе, [существо более высокой сферы] может быть увидено лишь по его желанию, как если бы оно действительно находилось здесь⁶.

Далее, каковы размеры этих замков [богов класса] Ямы и других?

Согласно мнению одних, [эти замки] в четыре раза больше, чем [размеры] вершины Меру. По мнению других, [размеры замков богов] более высокой сферы в два раза превосходят [размеры замков предыдущей сферы].

Одни полагают, что первая ступень йогического сосредоточения [точно] такая же, как [Вселенная, состоящая] из четырех континентов;⁷ вторая ступень — как малая Вселенная, состоящая из тысячи миров; третья ступень — как [Вселенная, состоящая] из двух тысяч миров; четвертая — как [Вселенная, состоящая] из трех тысяч миров.

Однако иные считают, что размеры первой и следующих [двух ступеней йогического сосредоточения составляют Вселенную] из одной тысячи [миров] и т. д., а четвертая ступень безмерна.

Далее, что же представляют собой эти малая Вселенная, состоящая из тысячи миров, и Вселенные из двух и трех тысяч миров?

73. Тысяча четырех континентов, лун, солнц, местопребываний богов чувственных [сфер] и миров Брахмы рассматриваются как малая [Вселенная, состоящая] из тысячи [миров].

Тысяча [таких континентов, как] Джамбудвипа, Пурравидеха, Апарagodания и Уттаракору, тысяча солнц, лун, [гор] Сумеру, тысяча [классов] богов от Принадлежащих к группе Четырех Правителей до Контролирующих [наслаждения], магически созданные другими, и тысяча миров Брахмы называются малой Вселенной, состоящей из тысячи [миров]¹.

74. Тысяча таких — это средняя Вселенная, состоящая из двух тысяч миров.

Тысяча таких малых Вселенных — [это] средняя Вселенная, состоящая из двух тысяч миров¹.

Тысяча таких — [Вселенная из] трех тысяч.

Тысяча таких [средних] Вселенных, состоящих из двух тысяч миров, — это Вселенная, состоящая из трех тысяч великой тысячи миров².

Все эти [Вселенные]

разрушаются и возникают одновременно.

Они одновременно разрушаются³ и одновременно развиваются. Упомянутое выше возникновение — это развитие, или эволюция;⁴ оно будет рассмотрено в дальнейшем.

— Существует ли различие в размерах живых существ, подобно тому как оно существует в размерах их местопребываний?

— Да, такое [различие] существует. В этой связи

75. *рост жителей Джамбудвипы — три с половиной — четыре локтя.*

Люди, живущие на [континенте] Джамбудвипа, ростом три с половиной локтя, некоторые из них — четыре локтя.

*Те, кто именуются «пурва», «года» и «уттара»,
ростом вдвое больше [каждого из предыдущих]¹.*

Обитатели Пурравидехи, Годании и Уттаракхуры [ростом] соответственно восемь, шестнадцать и тридцать два локтя.

76. *Тела обитателей чувственного мира
в божественных местопребываниях
[последовательно] увеличиваются
на четверть, достигая полутора кроши¹.*

Четверть составляет четвертую часть кроши. [Рост богов,] принадлежащих к группе Четырех Правителей мира, именно таков; [рост богов класса] Тридцати трех — две четверти, класса Ямы — три, Тушита — четыре, Наслаждающихся магическими творениями — пять, [то есть кроша с четвертью], и Контролирующих [наслаждения], магически созданные другими, — полтора кроши.

У обитателей мира форм в первой [сфере] — пол-йоджаны.

[Высота] тела богов мира форм, пребывающих на первой его ступени, только половина йоджаны.

У тех, кто выше их,

77. *[рост последовательно] увеличивается наполовину.*

На трех [последовательных] ступенях мира форм [рост богов класса] Жрецов Брахмы — один йоджана, Великих брахманов — полтора йоджаны, Ограниченного сияния — два йоджаны.

*У тех, кто над [богами] Ограниченного сияния,
тело [соответственно на каждой ступени]
выше вдвое; у Безоблачных — на три йоджаны меньше.*

Рост [богов класса] Безграничного сияния — четыре йоджаны, Лучезарных — восемь. И так [рост богов мира форм] соответственно увели-

чивается [на каждой последующей ступени] вдвое, составляя у богов [сферы] Полного благоденствия¹ шестьдесят четыре йоджаны. У [богов класса] Безоблачных, следовательно, рост — сто двадцать пять йоджан, то есть вдвое больше, [чем на предыдущей ступени,] минус три йоджаны.

Отсюда и выше, то есть от [сферы] Всевозрастающей добродетели, [рост богов на каждой ступени] увеличивается вдвое, и так включительно до Высших, рост которых — шестнадцать тысяч йоджан.

— Есть ли различие также и в продолжительности жизни [живых существ], имеющих разные размеры?

78. У обитателей Куру продолжительность жизни тысяча.

То есть тысяча лет.

На двух — наполовину меньше.

На двух других континентах [продолжительность жизни], уменьшаясь соответственно вдвое, составляет: у обитателей Годании пятьсот лет и у обитателей Пурравидехи двести пятьдесят лет.

Здесь, [то есть на Джамбудвипе, продолжительность жизни] неопределенная.

На Джамбудвипе нет установленной продолжительности жизни — иногда она больше, иногда меньше.

Однако в конце — десять лет.

Год — это год астрономический¹. В конце [кальпы], при максимальном сокращении, продолжительность жизни [уменьшается до] десяти лет.

С начала [кальпы] — бесконечна.

Сначала продолжительность жизни людей, живущих в первой кальпе [нового космического цикла]², бесконечна. Ее невозможно измерить, считая на тысячи или другие числа.

[О продолжительности жизни] людей уже говорилось. Теперь следует сказать о ней у богов. Установив длительность их суток, можно будет тем самым определить и продолжительность их жизни.

*79. Пятьдесят человеческих лет —
это одни сутки в местопребываниях богов
нижних сфер чувственного мира.*

То, что у людей составляет пятьдесят лет, у богов группы Четырех Правителей мира, пребывающих в основании [местопребываний богов] чувственной сферы¹, равно одним суткам.

*[Считая] на такие [сутки],
продолжительность жизни у них — пятьсот лет.*

На такие, то есть на сутки [в указанных местопребываниях]. Продолжительность жизни у них — пятьсот божественных лет, [когда каждый год состоит] из двенадцати месяцев, а месяц — из тридцати суток [упомянутой длительности].

80. *На более высоких ступенях то и другое
увеличивается вдвое.*

У богов более высоких ступеней то и другое, то есть длительность суток и продолжительность жизни, увеличивается вдвое.

— Как это следует понимать?

— То, что у людей — сто лет, у богов группы Тридцати трех — одни сутки. Продолжительность их жизни — тысяча лет, считая на такие сутки.

Таким же способом [производится подсчет длительности суток и продолжительности жизни] богов класса Ямы и т. д. Соответственно одни сутки для них составляют двести, четыреста, восемьсот, тысячу шестьсот человеческих лет. Считая на такие сутки, продолжительность их жизни равна двум, четырем, восьми, шестнадцать тысячам божественных лет.

— Коль скоро над [горной цепью] Югандхара нет ни Солнца, ни Луны, как определяются там день и ночь [и, или продолжительность суток], богов и что служит для них источником света?

— [День и ночь] определяются там по раскрыванию и закрыванию цветов, как у белой лилии при восходе Луны [на Джамбудвипе]¹, по пению или молчанию птиц, по тому, наступает или пропадает сонливость. Источником света [для богов здесь] служит их собственное сияние.

Итак, о продолжительности жизни обитателей чувственного мира рассказано.

*У богов мира форм не существует ни дня, ни ночи;
продолжительность их жизни [измеряется] кальпами,
соответствующими размерам их тел.*

У богов мира форм, тела которых пол-йоджаны [высотой], продолжительность жизни [равна] половине кальпы; у тех, у кого йоджана, — кальпе. Иными словами, у кого рост столько-то йоджан, продолжительность жизни столько же кальп, и так до Высших богов включительно; продолжительность жизни последних — шестнадцать тысяч кальп.

81. *У пребывающих в мире не-форм — [в каждой сфере]
на двадцать тысяч кальп больше.*

В сфере бесконечного пространства продолжительность жизни составляет двадцать тысяч калып. В сфере бесконечного сознания она соответственно на двадцать тысяч калып больше. В сфере ничто — на столько же больше. И наконец, в Высшей точке существования¹ — еще на столько же больше. Таким образом, продолжительность жизни у тех [, кто пребывает в мире не-форм,] соответственно двадцать, сорок, шестьдесят и восемьдесят тысяч калып².

Но о какой калыпе здесь идет речь — промежуточной, то есть малой, калыпе, о калыпе разрушения, или о калыпе созидания, либо же о великой калыпе?

Начиная от [сферы богов] Ограниченного сияния — великая калыпа, ниже — половина.

Продолжительность жизни [богов], начиная от богов класса Ограниченного сияния [и выше], определяется в великих калыпах, а продолжительность жизни богов [класса] Великих брахманов и т. д., находящихся ниже их, исчисляется в калыпах, составляющих половину великой калыпы.

— По какой причине?

— Двадцать малых калып, в течение которых происходит созидание мира, двадцать малых калып, в течение которых мир пребывает в состоянии развития³, и двадцать малых калып, в течение которых мир разрушается, — эти шестьдесят малых, или промежуточных, калып составляют полторы калыпы Великих брахманов. Таким образом определяется продолжительность их жизни, при подсчете которой сорок малых калып принимаются за половину великой калыпы⁴.

Итак, продолжительность жизни в благих формах существования определена. Теперь следует определить ее продолжительность в несчастных [, то есть адских,] формах существования.

В этой связи

*82. в шести [адах] — Оживляющем и прочих —
сутки равны соответственно продолжительности жизни
богов чувственного мира.*

Какова указанная выше продолжительность жизни шести классов богов чувственного мира, такова соответственно продолжительность суток в шести [великих] адах — Санджива («Оживляющий»), Каласутра («Черная нить»), Сангхата («Сокрушающий»), Раурава («Стенание»), Махараурава («Великий плач») и Тапана («Раскаленный»).

*Продолжительность жизни их [обитателей,
считая] на сутки богов чувственного мира,*

Какова продолжительность жизни шести [классов] богов чувственно-

го мира, такова она соответственно и у [обитателей] этих адов, в пересчете на сутки [этих богов].

— Как это понимать?

— Какова длительность жизни богов, принадлежащих к группе Четырех Правителей, точно такая¹ же продолжительность одних суток в великом аду Санджива; [то есть в пересчете] на сутки [таких богов], образующие годы из двенадцати месяцев, обитатели этого ада живут здесь пятьсот лет.

Какова длительность жизни богов, принадлежащих к группе Тридцати трех, такова продолжительность одних суток в великом аду Каласутра. Считая на такие сутки, продолжительность жизни в этом аду составляет тысячу лет.

Таким же образом следует рассматривать и остальные соотношения [между классами богов и адами]:² какова длительность жизни [богов класса] Контролирующих [наслаждения], магически созданные другими, такова продолжительность одних суток в [аду] Тапана, обитатели которого живут здесь шестнадцать тысяч лет,

83. в Обжигающем — половина,

Продолжительность жизни в великом аду Пратапана («Обжигающий») — половина промежуточной кальпы,

в [аду] «Без избавления» — промежуточная кальпа.

У животных [продолжительность жизни] не установлена.

У животных же наибольшая — кальпа.

Наибольшая продолжительность жизни у животных — одна кальпа; [такова] она у нагов Нанды, Упананды, Ашватали и других¹. Как сказал Бхагаван: «Есть, о монахи, восемь нагов: это великие наги, которые живут одну кальпу и поддерживают землю»².

У претов — пятьсот, а сутки — один месяц.

То, что у людей — один месяц, у претов — одни сутки. Считая на такие сутки, продолжительность их жизни — пятьсот лет.

Какова продолжительность жизни в холодных адах?

84. [Если] из меры веса в один ваха¹ раз в сто лет
убирать по одному зернышку, [то время,
чтобы ее] исчерпать, — [это] продолжительность жизни
обитателей Арбуда;
в других [адах] продолжительность жизни
возрастает [соответственно] в двадцать раз.

Бхагаван определил продолжительность жизни [обитателей холодных адов] только с помощью аналогии:² «К примеру, о монахи, если бы

здесь был магадхийский ваха сезама емкостью двадцать кхари³, наполненный зерном до самого верха, и если бы некто по прошествии [каждых] ста лет убирал бы из него по одному зерну, то и при такой процедуре магадхийский ваха сезама емкостью двадцать кхари опустошился бы скорее, нежели исчерпалась бы продолжительность жизни рожденных в [аду] Арбуда, — именно это я и говорю.

Поистине, о монахи, какова [продолжительность жизни] в двадцати Арбуда, такова она в одном [аду] Нирарбуда... и т. д. Поистине, о монахи, какова она в двадцати Падма, такова она в одном [аду] Махападма».

— Подвержены ли живые существа, продолжительность жизни которых установлена, преждевременной смерти, то есть неполному исчерпанию жизни⁴, или же нет?

— Повсюду,

85. за исключением Куру¹, [возможна] преждевременная смерть.

Продолжительность жизни обитателей [континента] Уттаракуру предопределена: они с необходимостью проживают полную жизнь². У других такой установленности нет.

Однако многие индивиды³ не подвержены преждевременной смерти: [например, ее не может быть] у пребывающего среди [богов] Тушита Бодхисаттвы, которому предстоит еще одно рождение;⁴ у живого существа в его последнем существовании;⁵ у того, [чья продолжительность жизни] была предсказана Победоносным;⁶ у посланца Победоносного;⁷ у того, кто следует путем веры или путем Учения;⁸ у матери, беременной Бодхисаттвой или чакравартином, и у [некоторых] других⁹.

Выше были указаны размеры местопребываний и тел [живых существ] в йоджанах, и продолжительность их жизни в годах, однако сами эти размеры объяснены не были. Все они соответственно определяются с помощью слова [— носителя значения]¹⁰. [Здесь] поэтому следует установить его минимальный предел¹¹.

*Атом, слогафонема, момент — пределы [делимости]
материи, слова и времени¹².*

Предел [делимости], к которому может быть сведена материя, — атом. Предел [делимости] времени — момент. Предел [делимости] слова — слогафонема, например, «гау»¹³.

— Какова [предельная единица времени] — «момент»?

— [Это время,] необходимое для возникновения дхармы при наличии совокупности [необходимых] условий, или же [единица времени, в течение которой] дхарма, находящаяся в движении, переходит от одного атома к другому¹⁴.

Согласно абхидхармистам, щелчок пальцами сильного мужчины занимает шестьдесят пять моментов¹⁵.

86. Итак, атом, мельчайшая частица, металлическая и водяная пыль, кончик волоса зайца, овцы, коровы, пылинка в воздухе, ликша¹ и то, что появляется из нее, ява², а также фаланга пальца известны как [единицы размерности], каждая из которых в семь раз больше предыдущей.

Атом и т. д. нужно рассматривать в плане последовательного семикратного увеличения. Таким образом, семь атомов — это один ану (мельчайшая частица); семь ану — одна металлическая пылинка; эти семь [пылинок] — водяная пыль; семь таких [водяных пылинок] — кончик заячьего волоска; семь таких [кончиков] — кончик овечьего волоса; эти семь — кончик коровьего волоса; семь таких [кончиков] — пылинка, [видимая в солнечном луче]; семь таких пылинок — одна ликша; семь ликша — одна юка; семь юка — один ява; семь ява — одна фаланга пальца; три фаланги — один палец. Последнее не объясняется, поскольку это и так хорошо известно.

87. Двадцать четыре пальца составляют один локоть;¹
четыре локтя — один лук.

Здесь имеется в виду длина [натянутой тетивы]².

Пятьсот таких [луков] — один кроша;
это считается [приемлемой удаленностью]
места] лесного отшельничества.

Пятьсот луков составляют один кроша — [минимальное] расстояние от деревни и т. д. до места лесного отшельничества³.

88. Восемь таких крош получают название «йоджана».

Величина йоджаны, таким образом, определена. Теперь следует сказать о продолжительности года.

Сто двадцать моментов — одно мгновение.

Сто двадцать моментов составляют [во времени] одно мгновение¹.

А шестьдесят последних — один лава.

Шестьдесят мгновений называются лава².

[Соответственно] в тридцать раз больше

89. [каждая] из трех мер [времени] — мухурта, сутки, месяц.

Тридцать лава составляют один *мухурта*;¹ тридцать мухурта — одни *сутки*.² Иногда ночь длиннее, [чем день,] иногда — короче, а иногда — равна [дню]. Тридцать суток равны *месяцу*.

Двенадцать месяцев вместе с исключаемыми днями
[*составляют*] один год.

Четыре зимних месяца, четыре жарких месяца и четыре дождливых месяцев³ — эти двенадцать месяцев вместе с исключаемыми днями образуют один год.

*Исключаемые дни*⁴ — шесть дней, которые вычитаются в течение года [при пересчете на лунные месяцы].

Почему так?

[Сказано:] когда проходит по полтора месяца [сезонов] зимы, жары и дождей, то из оставшейся половины месяца мудрые вычитают⁵ по одному исключаемому дню.

Итак, продолжительность года определена. Теперь следует рассмотреть длительность калпы, или космического периода.

Калпа — разных видов.

[Это] промежуточная, или малая, калпа, калпа разрушения, калпа созидания и великая калпа. Здесь

90. калпа разрушения — [период]
от прекращения рождения в адах
до разрушения местопребываний.

[Продолжительность калпы разрушения —] начиная от прекращения рождений в адах и до разрушения местопребываний, или вместилищ, включительно.

Существует два [вида] разрушения: разрушение, или рассеяние, форм существования¹ и разрушение миров². [Другими словами, это] рассеяние живых существ³ и разрушение [их] вместилищ⁴.

Наступает время, когда живые существа в адах только умирают, но не рождаются, — это и есть начало калпы разрушения. Поэтому говорится, что период в двадцать промежуточных, или малых, калп, в течение которого этот мир находился в состоянии развития⁵, завершен, и начался период в двадцать промежуточных калп, в течение которого мир будет разрушаться.

Когда в адах не остается больше ни одного живого существа, в той же мере разрушается и [соответствующий] мир ввиду исчезновения обитателей ада. [Если] у кого-нибудь в это время еще остается [какое-либо следствие прошлой] деятельности, которое с необходимостью должно быть исчерпано в адских формах существования, то такое [живое существо] ввергается⁶ в [соответствующие] ады другой мировой системы⁷.

Аналогичным образом следует рассматривать и исчезновение животных и претов⁸. Животные, обитающие в Великом океане, исчезают первыми. Что касается домашних животных⁹, то [они рассеиваются] вместе с людьми.

В это же самое время некто из множества людей [живущих на Джамбудвипе,] сам, без помощи учителя¹⁰, будучи пригодным для реализации дхарматы¹¹, входит в состояние первого йогического сосредоточения. Выйдя из него, он восклицает: «Какое это блаженство — радость и счастье, порожденные отвлечением [от неблагих дхарм]! Какой покой — радость и счастье, порожденные отвлечением!»

Услышав эти слова, другие живые существа также входят в состояние йогического сосредоточения и затем, после смерти, рождаются в мире Брахмы¹². И когда на Джамбудвипе не остается больше ни одного живого существа, соответственно разрушается и этот мир [вместилище] ввиду рассеяния [обитателей] Джамбудвипы.

То же самое можно сказать и о разрушении Пурравидехи, Годании и Уттаракату. Когда среди обитателей [этих континентов] не остается ни одного живого существа, тогда ввиду исчезновения человеческой формы существования исчезает соответственно и этот мир. Однако обитатели Уттаракату после смерти рождаются среди богов чувственных сфер, поскольку они не обладают отрешенностью¹³.

Подобным же образом [некоторые] из богов, принадлежащие к группе Четырех Великих Правителей, также войдя в состояние первого йогического сосредоточения, рождаются в мире Брахмы. Затем, когда здесь больше не остается ни одного живого существа, тогда ввиду рассеяния группы Четырех Великих Правителей происходит разрушение и этого мира¹⁴.

То же самое следует сказать и [о других богах] до класса Контролирующих [наслаждения], магически созданные другими, включительно. Когда среди богов чувственных сфер не остается больше ни одного живого существа, тогда ввиду рассеяния [обитателей] всех его сфер происходит разрушение чувственного мира.

В мире Брахмы также некто из множества [пребывающих в нем] живых существ входит в состояние второго йогического сосредоточения, будучи пригодным для реализации дхарматы, и, выйдя из него, восклицает: «Какое это блаженство — радость и счастье, порожденные концентрацией [сознания]! Какой покой — радость и счастье, порожденные концентрацией!» Услышав эти слова, другие живые существа также входят в состояние сосредоточения и после смерти¹⁵ рождаются среди Лучезарных богов. Когда в мире Брахмы не остается больше ни одного живого существа, тогда ввиду их рассеяния происходит разрушение и этого мира.

Затем, когда [мир-]вместилище уже пуст и [совокупное следствие] деятельности живых существ, породившее его¹⁶, полностью исчерпано, со всех

сторон [Вселенной]¹⁷ последовательно восходят семь солнц и сжигают дотла всю землю, включая [гору] Сумеру.

Из этого, таким образом испепеленного [мира] пламя, раздуваемое ветром, достигает пустого дворца Брахмы и сжигает его¹⁸. Это пламя следует рассматривать как присущее только данной сфере [существования]¹⁹, ибо [качественно] различные²⁰ бедствия²¹ не распространяются [на разные сферы Вселенной]. «Из этого... [мира]» — сказано потому, что [пламя] возникает в связи с тем [пламенем], то есть огонь чувственного мира связан с огнем мира форм.

Аналогичным образом следует рассматривать и другие разрушения²².

[Итак, кальпа разрушения —] это период, начинающийся со смерти и прекращения рождения в адах и завершающийся полным разрушением вместилищ [-местопребываний живых существ].

Кальпа созидания — от первоначального ветра до возникновения обитателей ада.

Время от первого ветра до появления живых существ в различных адах называется *кальпой созидания*.

Мир долгое время пребывает в состоянии такого рассеяния, когда остается лишь акаша; затем вновь, благодаря энергии [совокупных] действий живых существ, в акаше начинают веять очень легкие ветры как знаки, предвещающие²³ будущее появление вместилищ. Тогда этот мир, который двадцать промежуточных, или малых, калып пребывал в состоянии рассеяния, следует рассматривать как завершивший свое существование, а мир, который будет еще разворачиваться, — как возникший²⁴.

Затем эти ветры, все более усиливаясь, образуют, как уже было сказано, круг ветра²⁵, после чего постепенно возникают в последовательности, уже рассмотренной [ранее], круг воды, Великая земля из золота, континенты, Сумеру и т. д. Первым появляется дворец Брахмы, затем — остальные [дворцы до сферы богов] Ямы; однако [все это происходит] после возникновения круга ветра²⁶. И так благодаря разворачиванию вместилищ²⁷ разворачивается и этот мир.

Тогда одно из многочисленных живых существ, умершее последним в Лучезарной сфере, рождается в пустом дворце Брахмы. Другие живые существа, также умершие в этой сфере, рождаются среди Жрецов Брахмы и ниже — в сфере [богов] Контролирующих [наслаждения], магически созданные другими. И так в указанной последовательности [живые существа] рождаются на [континентах] Уттаракуру, Годания, Пурравидеха и Джамбудви́па, среди претов, животных и в адах. Закономерность здесь следующая: тот, кто погибает последним, появляется первым.

И когда в адах рождается первое живое существо, процесс разворачивания этого мира, охватывающий двадцать промежуточных, или малых, калып, [оказы-

вается] *завершенным* и начинается период его существования²⁸ в *развернутом* состоянии, [также] *продолжающийся* двадцать промежуточных кальп.

91. *Промежуточная кальпа — от бесконечности до десяти лет продолжительности жизни.*

При созидании мира проходит девятнадцать кальп¹, в течение которых продолжительность человеческой жизни *безгранична*. Постепенно продолжительность жизни сокращается от *безграничной* до *десяти лет*; это происходит в течение первой промежуточной кальпы существования уже созданного [мира]².

Затем — восемнадцать других кальп увеличения или уменьшения.

Затем следуют еще *восемнадцать других промежуточных кальп* увеличения и уменьшения [продолжительности жизни].

— Как это понимать?

— Начиная от этих десяти лет продолжительность жизни, последовательно возрастая, достигает восьмидесяти тысяч лет, а затем, так же [последовательно] уменьшаясь, вновь доходит до десяти лет. Так происходит во второй промежуточной кальпе и в других восемнадцати.

92. *Одна — [кальпа] увеличения.*

Из двадцати — *одна промежуточная кальпа* только *увеличения*, но не *уменьшения*. Продолжительность человеческой жизни в ней увеличивается от десяти до восьмидесяти тысяч лет.

— До каких пределов возможно такое увеличение?

Оно — до продолжительности жизни в восемьдесят тысяч.

Увеличение [продолжительности жизни] не превышает этого предела. Какова длительность ее увеличения и уменьшения в других промежуточных кальпах, такова длительность уменьшения в первой [кальпе] и увеличения в последней. Таким образом, длительность всех [промежуточных кальп] одинакова.

И так этот мир пребывает сотворенным двадцать кальп.

И так этот мир *покоится*¹ в *сотворенном состоянии* в течение двадцати промежуточных, или малых, кальп, [при определении длительности] промежуточной кальпы указанным выше способом.

Сколько времени [мир] пребывает сотворенным, столько же времени

93. *он созидается,
а также пребывает в разрушенном состоянии
и разрушается.*

[Мир] создается в течение двадцати промежуточных калып, разрушается, или рассеивается, также в течение двадцати промежуточных калып и столько же пребывает в разрушенном состоянии. И хотя в эти периоды не происходит ни увеличения, ни уменьшения [продолжительности жизни], время их длительности считается одинаковым.

При этом вместилища [- местопребывания живых существ] создаются в течение одной промежуточной калыпы, в течение девятнадцати промежуточных калып они заселяются [живыми существами], в течение одной промежуточной калыпы они разрушаются и в течение девятнадцати — пустеют.

Четверка этих промежуточных калып составляет восемьдесят.

Эти восемьдесят — великая калыпа.

Это и есть величина великой калыпы.

— Какова ее внутренняя сущность?

— [Это —] внутренняя сущность пяти групп¹.

— Как было сказано, «свойство просветленности² обретается в течение трех неисчислимых калып». Какая из упомянутых калып [имеется здесь в виду]?

— Великая калыпа, о которой говорилось [выше]. Из трех таких неисчислимых [калып]³ и возникает

94. состояние Просветления.

То есть в течение трех неисчислимых калып [достигается Просветление].

— Но в неисчислимом нет предела числового [ряда]; почему же говорится о трех?

— Это следует понимать не так.

— А как же?

— В стоящей особняком сутре¹ читаем: «Неисчислимое — через шестьдесят позиций»².

— Какие это шестьдесят [позиций]?

— Единица сама по себе³ — первая позиция; десять раз по единице — вторая позиция; десять раз по десять — сто, или третья позиция; десять раз по сто — тысяча, или четвертая позиция; десять раз по тысяче — десять тысяч, или прабхеда; десять раз по прабхеде — один лакша, или сто тысяч; десять раз по лакше — атилакша, или один миллион; десять раз по атилакше — коти, или десять миллионов, и т. д.⁴ [кончая десятью в шестидесятой степени, или неисчислимым]. Восемь чисел из середины [списка] были забыты⁵.

Калыпы, соответствующие числу, полученному в шестидесятой позиции, называются неисчислимыми. Следовательно, ограниченные [таким способом], они могут быть исчислены. Поэтому и говорят о трех неисчислимых калыпах, не имея в виду, что их нельзя подсчитать.

— Но почему же давшие обет⁶ бодхисаттвы идут к состоянию Просветления в течение столь длительного времени? Почему Просветление может наступить только так?

— Бодхисаттвы достигают состояния высшего совершенного Просветления на протяжении трех неисчислимых кальп благодаря великому накоплению добродетели⁷ и знания посредством шести совершенств⁸ и свершению сотен тысяч дел, крайне трудных для выполнения.

— Но ведь существует и другая возможность освобождения;⁹ почему же они предпринимают столь огромные усилия?

— Они предпринимают столь огромные усилия ради блага других [живых существ], для того чтобы обрести способность извлечь также и их из великого потока страданий¹⁰.

— Какую же пользу для себя они находят в благе других?

— То, что представляет пользу для других, для них — польза для себя, поскольку они стремятся к этому.

— Кто же сейчас в это поверит?

— Действительно, в это трудно поверить тем, кто заботится только о себе и лишен сострадания. Однако те, кто наделен способностью сострадания, верят именно в это. Подобно тому как и сейчас некоторые люди, привыкшие к жестокости, получают радость от несчастья других, хотя для них самих в этом нет никакой пользы, точно так же следует допустить, что и [бодхисаттвы], привыкшие к состраданию, находят радость в делах, приносящих пользу другим при отсутствии пользы для себя.

Или подобно тому как [многие], не постигая природу причинно-обусловленных [дхарм] и в силу закрепившейся привычки укореняясь в привязанности к «Я», [которое они ошибочно усматривают] в формирующих факторах, лишенных «Я», обрекают себя по этой причине на страдания, точно так же можно допустить, что и [бодхисаттвы], освободившись посредством [длительной] практики от привязанности к «Я»¹¹ и возвращая [в себе] заботливость¹² по отношению к другим, испытывают по этой причине страдание. Это отличная от других категория [индивидуумов], природа которых реализуется в том, что они страдают от страдания других и радуются радости других; их не [затрагивает то, что касается] их самих. И они не видят какой-то иной цели, помимо этой. Сказано:

«Низший¹³ всеми способами стремится к собственному счастью; средний¹⁴ — только к освобождению от страданий, но не к счастью, ибо оно — опора страдания.

Высший¹⁵ же через собственные страдания стремится к счастью других и к окончательному избавлению их от страдания, ибо он страдает от страдания других».

— Когда появляются будды — в периоды [увеличения продолжительности жизни] или же в периоды ее сокращения?

— Их [будд.]

появление — в периоды сокращения до ста.

Будды появляются в период, когда продолжительность жизни живых существ начинает уменьшаться от восьми тысяч лет¹⁶ до ста лет у людей.

— Но почему не в период увеличения?

— Тогда живые существа мало подвержены скорби¹⁷.

— А почему не в период [уменьшения продолжительности жизни] от ста [лет до десяти]?

— Тогда пять упадков¹⁸ становятся наиболее интенсивными. Это — упадок индивидуальной жизни, упадок возраста мира¹⁹, упадок чувств, упадок убеждений и упадок живых существ. В конце периода сокращения жизнь и прочее, будучи соответственно загрязненными и низменными, называются *упадочными*.

Два [первых] упадка являются бедствием для жизненной силы и для средств существования²⁰, два [следующих] — для всего нравственного, так как они способствуют усилению чувственных наслаждений и самоизнурению соответственно у мирян и странствующих аскетов. Последний [упадок] — бедствие для психофизического организма²¹ ввиду уменьшения роста, красоты, здоровья, силы, памяти, энергии и самообладания.

Далее, в какое время появляются пратьекабудды?

Пратьекабудды — [во время] двух.

То есть в двух периодах — увеличения [продолжительности жизни] и ее сокращения. *Пратьекабудды* — двух видов: живущие в сообществах и подобные носорогу²².

Живущие в сообществах — это первые шраваки²³, которые называются победителями только для себя.

Согласно другой точке зрения, это также и первые обычные люди, которые, еще прежде²⁴ реализовав [дхармы], ведущие к [четырем ступеням] проникновения²⁵, сейчас достигают полного Просветления собственным путем. Так, [в подтверждение этого] ссылаются на «Пурвайогу»: ²⁶ «Как рассказывают, некогда пятьсот отшельников предавались на горе суровому подвижничеству, пока не появилась обезьяна, [долгое время] пребывавшая с пратьекабуддой. И тогда, благодаря наблюдению [за тем, как она имитировала] его поведение²⁷, они достигли Просветления, свойственного пратьекабуддам». [Следовательно, эти аскеты] не могли быть *Благородными*, [или шраваками²⁸, поскольку последние] не должны предаваться изнурительному подвижничеству.

Что касается подобных носорогу, то они живут в полном уединении. Среди [двух видов] пратьекабудд

носорог — [состояние, реализующееся] в связи²⁹ со ста кальпами.

Подобным носорогу становится тот, кто на протяжении ста великих кальп практикуется в реализации условий обретения Просветления³⁰. Пратьекабудды, или просветленные только для себя, — это те, кто достиг Просветления собственными усилиями, без [слушания] наставлений. Они побеждают самих себя, но не других³¹.

В чем здесь причина? Дело не в том, что они не могут проповедовать Учение, ибо обладают специальным знанием³². [Если бы даже они и не обладали таким знанием,] то, вспомнив наставления прежних будд, они могли бы заниматься проповедью Учения.

Нельзя также [сказать, что они] лишены сострадания, поскольку они прибегают к риддхическим способностям для пользы живых существ, или что [в период их жизни] живые существа не способны [воспринимать Учение], ибо даже тогда³³ многие избавляются от влечения [к чувственным объектам] благодаря *мирскому пути*³⁴.

— Так в чем же тогда причина?³⁵

— В силу своей прежней привычки [к уединению] и преимущественной заинтересованности в отсутствии [какого-либо] беспокойства они не отваживаются посвятить себя делу объяснения другим глубокого Учения. Поистине, очень трудно вести против течения [все] человечество, которое стремится вниз по течению!

Или [другое объяснение]: поскольку они боятся отвлечения [от глубокого сосредоточения] и контакта [с другими людьми], они избегают всякого общения, дабы не привлечь к себе группу [учеников]³⁶.

Далее, когда появляются чакравартины?

95. *Появление чакравартинов —
[в периоды продолжительности жизни]
не ниже восьмидесяти тысяч.*

Чакравартины появляются [в периоды] продолжительности человеческой жизни *от бесконечности до восьмидесяти тысяч лет, не меньше*, ибо когда жизнь короче этого, [то мир] не есть подходящее вместилище для их славного предназначения.

Их сущность — управление миром; отсюда и наименование — чакравартин, или Вселенский Правитель¹. Чакравартины — четырех типов:

с золотой, серебряной, бронзовой и железной чакрами.

У них [соответственно] золотая, серебряная, бронзовая и железная чакры.

Первый из них — высший, второй — менее высокий, третий — средний, четвертый — низший.

Они, в обратном порядке [перечисления],

96. [правят] одним, двумя, тремя и четырьмя континентами.

Тот, у кого железная чакра, — владыка одного континента, у кого бронзовая — двух, у кого серебряная — трех и у кого золотая — четырех. Это объяснение дается в «Праджняпти[-шастре]»¹.

В сутре, однако, [говорится] только о золотой чакре ввиду ее превосходства:² «Если посвященному на царство царю из [варны] кшатриев, который в пятнадцатый день упошадха³, омыв голову и выполнив [все] требуемые нравственные предписания, поднялся на верхнюю террасу дворца в сопровождении множества министров, в тот же день на востоке является драгоценная чакра с тысячью спиц[-лучей], со ступицей и ободом, совершенная во всех отношениях, прекрасная, несотворенная, божественная, вся из золота, то [именно] этот царь и есть чакравартин»⁴.

Так появляется чакравартин.

Как и будд, двух [чакравартинов] одновременно не бывает⁵.

В сутре сказано: «Невозможно [как в настоящее время, так] невозможно [и в будущем]»⁶ появление двух татхагат, архатов, Истинно Просветленных без того, чтобы один не предшествовал второму. Такой возможности не существует, однако возможно существование одного татхагаты. Как татхагата, так и чакравартин»⁷.

Здесь необходимо прояснить следующее: обозначает ли [слово] «мир» Вселенную, состоящую из трех тысяч великой тысячи миров, или же все мировые системы?

Одни полагают, что в других [Вселенных] будды не появляются одновременно⁸.

— Почему?

— Не существует препятствия для силы Бхагавана. И один Бхагаван всесилен повсюду. Где один будда не был бы в состоянии обратить [в Учение] тех, кто должен быть обращен, там и другой также не мог бы [это сделать]. Как сказано в сутре:

«Если бы некто, о Шарипутра, приблизившись к тебе, спросил бы: “Есть ли какой-либо ишман или брахман, кто был бы равен ишману Гаутаме, тому, кто достиг Совершенного Просветления?”, то что ответил бы ты на такой вопрос?

— Если бы некто, о достопочтенный, приблизившись ко мне, задал бы такой вопрос, то я ответил бы ему так: “Сейчас нет никого — ни ишмана, ни брахмана, — кто был бы равен Бхагавану”, то есть тому, кто достиг Совершенного Просветления.

— А почему это так?

— От самого Бхагавана я слышал, от него самого я воспринял, что невозможно [как в настоящее время, так] невозможно [и в будущем], чтобы в мире появились двое татхагат без того, чтобы один не предшествовал бы второму. Такой возможности не существует»⁹.

— Но как [понимать] в таком случае сказанное Бхагаваном в «Брахма[раджа]-сутре»: «Мое господство распространяется здесь на Вселенную, состоящую из трех тысяч великой тысячи [миров]?»

— Это объяснение [следует понимать] не в буквальном смысле¹⁰.

— А каков здесь переносный смысл?

— [Бхагаван] взирает [на Вселенную] в указанных пределах, не прилагая ментальных усилий¹¹. В случае же специальных усилий сфера, охватываемая зрением будд, беспредельна¹².

Последователи других школ¹³ полагают, что будды существуют и в иных мировых системах.

— Почему это так?

— Можно видеть, как множество [живых существ] в одно и то же время занимаются накоплением условий [Просветления]. Появление многих будд одновременно в одном и том же месте, [то есть в одной Вселенной,] разумеется, невозможно, но, с другой стороны, не существует никаких препятствий для их появления [в одно и то же время]. Следовательно, они с необходимостью появляются в разных мировых системах. [Поскольку число] мировых систем беспредельно, постольку Бхагаван, хотя продолжительность его жизни — одна кальпа, не может действовать¹⁴ в других бесчисленных мировых системах так же, как в этом мире; тем более [если, как вы полагаете,] продолжительность его жизни как у обыкновенного человека.

— А каким образом Будда действует в этом мире?

— Если у такого-то индивида в такое-то время и в такой-то стране должна проявиться такая-то способность [веры и т. д.]¹⁵, то благодаря устранению изъянов [психики, то есть аффектов и прочего,] этого индивида и созданию соответствующих условий [такая способность, будучи еще] непроявленной, проявится, а несовершенная станет совершенной.

Что же касается приведенной здесь сутры: «Невозможно [как в настоящее время, так] невозможно [и в будущем] появление в этом мире двух татхагат без того, чтобы один не предшествовал другому», то необходимо прояснить, имеет ли она в виду одну эту космическую систему или же все¹⁶.

Существование [нескольких] чакравартинов в этой мировой системе также невозможно, поскольку их одновременное появление отрицается, как и [в случае] с буддами. Если же допустить это¹⁷, то почему в таком случае не допустить также и [одновременного] появления во Вселенной [нескольких] будд, что само по себе есть благо?¹⁸

Если появление многих [будд и чакравартинов] во многих Вселенных и возможно, то [от этого] не может быть ничего плохого. [Напротив,] для многих миров благодаря процветанию¹⁹ и окончательному освобождению²⁰ от этого может быть лишь польза.

— Итак, почему же в одной [Вселенной] не появляются двое татхагат одновременно?

— Потому что в этом нет необходимости, а также в силу принятого обета. Так, Бодхисаттва принимает следующий обет: *«В этом слепом мире, лишенном поводыря, да явлюсь я Буддой, защитником всех беззащитных!»* [Кроме того,] по причине почитания, или благоговения, и необходимости торопиться²¹ при одном будде благоговение перед ним возрастает в крайней степени, и [люди,] понимающие, что трудно обрести подобного ему и что после его ухода или паринирваны они останутся беспомощными, очень торопятся практически претворить его наставления²².

Каким же образом чакравартины, господствующие над всей землей благодаря золотой и прочим чакрам, достигают такого господства?

Они торжествуют победу благодаря приглашению, собственному приходу, сражению и оружию.

К тому, кто владеет золотой чакрой, мелкие правители сами обращаются с приглашением: *«Эти страны процветают для Вашего Величества, они изобильны, проникнуты миром и покоем, щедры на подаяние, населены множеством простого народа²³ и образованными людьми. Правьте ими, о Владыка! Мы же станем слугами Вашего Величества».*

Тот, у кого серебряная [чакра], сам приходит к ним, а затем они скромно покоряются ему.

Тот, у кого бронзовая [чакра], придя к ним, устраивает сражение, а затем [все] покоряются ему.

Тот, у кого железная [чакра], приходит к этим [правителям малых государств], они взаимно бряцают оружием, затем [правители] склоняются перед ним.

Однако все чакравартины [достигают господства]

без насилия.

Даже одерживая победу с помощью оружия, они [никого] не убивают, а победив, наставляют живые существа на десять благих путей деятельности²⁴. В результате эти [живые существа] рождаются среди богов.

В сутре сказано: *«Ввиду появления в мире царственных чакравартинов в нем появляются также семь сокровищ: сокровище-чакра, сокровище-слон, сокровище-лошадь, сокровище-драгоценность, сокровище-жена, сокровище-казначей и сокровище-министр»*²⁵.

— Каким образом слон и т. д., перечисленные среди живых существ, рождаются благодаря действию, то есть карме, другого?²⁶

— Никто не может родиться благодаря чужой деятельности. Однако если живое существо накопило [следствия прошлой] деятельности, ведущие [к рождению] в связи [с рождением] чакравартина, то при появлении чакравартина эти прошлые действия порождают и само живое существо²⁷.

— Только это и отличает чакравартина от других царей?

— Есть и другое отличие: например, тридцать два признака Великой личности²⁸, как и у будд.

При этом, однако,

97. признаки мудреца вне сравнения —

по причине их [лучшего] расположения, сияния¹ и совершенства.

Признаки будд имеют лучшее расположение, они более чистые и совершенные — в этом их отличие.

— Был ли царь у людей, живших в первой космической кальпе?

— Нет!

— Что же тогда [было]?

Живые существа первой [кальпы]

были подобны обитателям мира форм.

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, самосветящиеся, передвигающиеся по воздуху, живущие радостью, то есть имеющие радость в качестве пищи, с долгой продолжительностью жизни, то есть живущие долго»².

А затем постепенно, из-за влечения к вкусу,

98. из-за лени [они] начали создавать запасы¹ [пищи],

и, поскольку их разговаривали², был нанят хранитель полей.

У этих [живых существ], пребывающих в таких условиях, появился сок земли³, по вкусу напоминающий мед. И тогда одно из этих существ, обладающее самой нетерпеливой природой, почувствовав запах сока, попробовало его на вкус и съело. Затем и другие сделали то же самое. Это и явилось началом [потребления] материальной пищи.

Благодаря постоянной практике потребления такой пищи тела этих [живых существ] стали плотными и тяжелыми, а сияние исчезло. В результате наступила темнота, [а затем] появились Солнце и Луна.

Постепенно у этих [существ], охваченных страстным желанием [ощущать] вкус, исчез также и сок земли и появился тонкий земляной пирог⁴.

[Они стали испытывать] жадное влечение и к нему, и со временем этот [земляной пирог] тоже исчез. Затем появились ползучие лесные растения. К ним также [возникло] жадное влечение, и они исчезли.

Потом появился дикорастущий рис — стали есть и его. Поскольку он был грубого качества, для выведения шлаков у живых существ появились каналы для [выделения] мочи и кала, а также женские и мужские половые органы, различающиеся по форме. [И теперь,] видя друг друга, в силу прежней привычки [радоваться друг другу] живые существа становятся жертвой ошибочных представлений [о причинах этой радости], вызывающих [в дальнейшем] чувственное влечение; с этого времени они деградируют⁵. Для обитателей чувственного [мира] это и есть начало их одержимости злым духом желания.

Раньше [живые существа] вечером приносили рис для вечерней еды⁶, а утром — для утренней. И вот одно из этих [существ], будучи ленивым по природе, сделало запас. Другие, [глядя на него], также начали делать запасы. И тогда у них возникло понятие «мое».

Рис, который все время продолжали срезать, перестал родиться. Поэтому, разделив между собой поля, они присвоили их и стали грабить чужие. Так появилось воровство.

Для того чтобы воспрепятствовать [воровству], люди собрались и выделили из своей среды специального человека, который за шестую часть [урожае] должен был охранять поля. Этот хранитель полей [стал называться] кшатрием; так появилось понятие «кшатрий». [Поскольку он был тем избранным царем], относительно которого множество людей пришли к согласию, и устраивал [всех] подданных, возникло наименование «Царь Махасаммат»⁷. Таково начало династии царей.

Тех, кто отказался от жизни в доме и избрал уединение, стали называть «брахманами».

Впоследствии при одном из царей начало процветать воровство среди тех, кто из жадности не делился [установленной] долей. Царь использовал против них оружие. Поэтому другие стали говорить: «Мы так не поступали». Это положило начало лжи.

*С этих пор из-за преобладания пути [дурных] действий
[началось] сокращение продолжительности жизни до десяти.*

С тех пор при таком распространении [дурного] образа действий⁸ продолжительность человеческой жизни начала постепенно сокращаться, и [в конце концов] стали рождаться люди, продолжительность жизни которых — [только] десять лет.

Следовательно, порождающая причина этого всеобщего потока [бедствий] и несчастий⁹ — две дхармы: страстное влечение к ощущению вкуса и лень.

Когда продолжительность человеческой жизни достигает десяти лет, наступает конец промежуточной, или малой, калпы. Как это происходит? Сказано:

99. Конец калпы — по причине оружия и болезней, а также голода.

Конец калпы вызывается тремя [бедствиями — истреблением] оружием, болезнью и голодом¹.

В период, когда малая калпа подходит к концу, люди, продолжительность жизни которых — десять лет, одержимы безнравственными влечениями, крайней жадностью² и ложными учениями³. Злоба их настолько сильна, что, когда они видят друг друга, как охотник на оленей — лесную антилопу, их быстро охватывает чувство ненависти и отвращения. Все, что ни попадает им под руку — палка, комья земли и т. п., — становится для них оружием, с помощью которого они лишают друг друга жизни.

Помимо этого, когда при окончании калпы продолжительность жизни людей достигает десяти лет, из-за их грехов демоны⁴ насылают на них [все-возможные] бедствия. У людей возникают неизлечимые болезни и прочие [несчастья], от которых они умирают. Кроме того, когда продолжительность жизни людей достигает десяти лет, из-за их грехов боги не посылают больше дождей, и начинается голод — «сундук»⁵, «белая кость» и «бросание жребия»⁶.

— Почему [голод называется] «сундук»?

— По двум причинам. То, что теперь [известно как] «собрание» или «сообщество»⁷, тогда именовалось «чанча». «Чанча» — это также и закрывающийся сундук. Люди, страдающие от голода и теряющие силы, умирают вместе, и для того, чтобы быть полезными будущим поколениям⁸, они собирают семена в сундуки с закрывающимися крышками. Отсюда этот голод и получает такое название.

— А почему «белая кость»?

— [Тоже] по двум причинам. У только что умерших людей, тела которых высохшие и жесткие, кости быстро белеют. [Еще живые люди,] страдающие от голода, собирают эти белые кости, готовят из них отвар и пьют его.

— А почему «бросание жребия»?

— По двум причинам. Эти люди честно распределяют [пищу в своих] домах по выпавшему жребию: «Сегодня будет есть хозяин дома, а завтра наступит очередь хозяйки и т. д.». С помощью палочки они выгребают из щелей зернохранилища [просыпавшееся туда] зерно, варят его в большом количестве воды и пьют отвар.

Как говорится [в сутрах], «тот, кто в течение хотя бы суток воздерживается от причинения зла живым существам, или с почтением преподносит сангхе миробалан, или кладет пищу в горшок для сбора

монашеских подаяний, [никогда] не рождается в этих малых кальпах оружия, болезней и голода».

Итак, сколько же длится [несчастья] живых существ, причиняемые оружием, болезнями и голодом?

Соответственно семь дней и месяцев и лет.

Уничтожение жизни посредством оружия длится семь дней, посредством болезней — семь месяцев и [семь] дней, посредством голода — семь лет, [семь] месяцев и [семь] дней. Союз «и» [употребляется в карики] в целях соединения [разных единиц длительности].

В этот период [бедствия и несчастия] на двух других континентах⁹ проявляются иным образом. [Здесь] получают распространение злоба, нехватка одежды, слабость, недоедание и жажда¹⁰.

Как уже говорилось, аналогичным образом следует в зависимости от обстоятельств рассматривать и другие разрушения [мира].

Итак, сколько же таких разрушений?

100. Существует три [вида] разрушений: огнем, водой и ветром.

Когда живые существа собираются все вместе в сферах йогического сосредоточения, происходит разрушение этого [мира]: огнем, [вызываемое] жаром семи солнц, водой, [вызываемое] дождями, и ветром, [вызываемое] яростной силой ветров. В результате этих [разрушений] не остается даже мельчайшей частицы от [миров-]вместилищ.

В этой связи, однако, некоторые тиртханкары¹ утверждают, что атомы вечны и, [следовательно], сохраняются при разрушении мира.

— Почему они так считают?

— Потому что возникновение материальных тел² невозможно без причины³.

— Но разве не было сказано, что ветер, обладающий особой энергией, которая порождена [совокупной] деятельностью живых существ, является причиной [нового мира-вместилища] и что его инструментальной причиной⁴ будет верхний ветер [периода] разрушения мира? Как говорится в сутре махишасаков, «семена, [то есть материальные источники], приносятся ветром из других миров»⁵. Но даже и в таком случае [тиртхики] не признают, что росток и прочее возникают из семени и т. п.⁶.

— А что же [происходит] в действительности?

— Росток и прочее [возникают] из своих частей, а те — из своих и т. д. [до частей] включительно, которые порождены атомами.

— Но в чем здесь действенность⁷ семени и прочего по отношению к ростку и т. п.?

— Ни в чем ином, кроме соединения атомов.

— Почему же они так считают?

— Возникновение [какого-либо объекта] из объекта качественно иной природы логически недопустимо.

— Почему оно логически недопустимо?

— [Потому что иначе] не было бы неизменной закономерности⁸.

— Это невозможно по причине закономерности, присущей действительности⁹, например, возникновение звука или того, что производится нагреванием¹⁰.

— Качества действительно разнообразны¹¹, но что касается субстанции, то это не так. Возникновение однородных [объектов] наблюдается только из однородных субстанций, например [возникновение] циновки из травы вирана, а ткани — из хлопчатобумажных нитей.

— Логически это несостоятельно.

— Что же здесь несостоятельно?

— В качестве примера доказательства приводится то, что логически не доказано¹².

— А что же логически не установлено [в высказывании], что циновка есть нечто иное, чем [волокна травы] вирана, а ткань — иное, чем нити?

— Именно они, [эти волокна и нити,] будучи расположены соответствующим образом, и получают то или иное название, подобно [наименованию] «цепочка муравьев»¹³.

— Каким образом можно прийти к такому заключению?

— При соединении [органа зрения] с одной нитью восприятия ткани не возникает¹⁴. Что в этом случае служит препятствием для восприятия существующей ткани?

Если ткань в своей целостности не существует [в каждой нити], но только как часть ткани, то тогда ткань — это лишь совокупность [своих частей]. Что же такое часть ткани как [нечто], отличное от [составляющих ее] нитей?

[Если же допустить, что восприятие ткани] зависит от соединения [органов чувств] с множеством элементов, [образующих в своей совокупности ткань]¹⁵, то тогда при соединении [органов чувств] лишь с бахромой ткани возникло бы целостное восприятие ткани. Но этого никогда не происходит, поскольку контакт органов чувств со средней и крайними частями ткани отсутствует¹⁶.

При последовательном контакте органов зрения и осязания с частями [ткани] восприятия целого [также] не возникает¹⁷. Таким образом, ввиду того что постижение целого [происходит здесь] благодаря последовательному контакту, идея целого [относится лишь] к его частям, как при [восприятии] огненного круга¹⁸.

[Ткань, следовательно, есть не что иное, как нити,] так как при различном цвете, природе и расположении нитей у ткани не было бы ни цвета, ни всего остального.

[Допущение, что предмет представляет] пестроту цветов и прочего, [оз-

начало бы,] что он может возникнуть из качественно разнородных [причин]. В случае же если одна из составляющих не является пестрой, то ткань либо не воспринимаема¹⁹, либо же воспринимается как пестрая.

При многообразном расположении [нитей ткань становится поистине] слишком *разнообразной* [чтобы быть реальной сущностью]²⁰

[Еще один пример такой целостности, как] горение огня: при различии его теплотворящей и освещающей [способностей] в начале, середине и конце [горения] его цвет и осязаемость не могут быть установлены [как принадлежащие одной субстанции].

[«Но если целое — ткань и т. п. — не отличается от своих частей — нитей и т. п., если атомы, не воспринимаемые органами чувств, не образуют частей, то есть объектов, доступных чувственному восприятию, то тогда весь предметный мир становится невоспринимаемым»²¹.]

— Хотя атомы сами по себе сверхчувственны, они, соединяясь между собой [в более сложные образования], становятся воспринимаемыми, подобно тому как атомы [в системе вайшешики] образуют субстанций-следствия, воспринимаемые органами зрения и прочими [органами чувств], или подобно тому как люди, страдающие глазными болезнями, когнуг волос воспринимают, а один волос, [как и отдельный атом,] является для них [чем-то] сверхчувственным.

Поскольку понятие «атом» относится к цвету и т. п.²², тем самым установлено, что при их разрушении разрушаются и атомы.

— Атом есть субстанция, а поскольку субстанция есть иное, нежели [качества] — цвет и подобное, то из их гибели отнюдь не следует разрушение атомов!

— Такое различие совершенно бессодержательно. Ведь никто же не уточняет: «Это — земля, вода, огонь, а это — их цвет, форма и т. д.». [Земля и прочее] познаются благодаря зрительному, тактильному [и другим] восприятиям [что признают и вайшешики]²³.

Поскольку при сгорании шерсти, хлопка, шафрана и т. д. представление о них исчезает, [можно заключить, что] оно относится к их различным [качествам] — цвету, форме и т. п.²⁴. Узнавание горшка при его возникновении в результате обжига происходит благодаря общности формы, подобно тому как узнается цепочка [муравьев]. Если не видеть характерных признаков [объекта], то его узнавание невозможно.

Но кто принимает во внимание эти ученические рассуждения?²⁵ Пусть они таковыми и остаются без [всякого] опровержения!

Итак, каков же верхний предел тех или иных разрушений?

*Их верхний предел — соответственно три сферы
йогического сосредоточения: вторая и следующие.*

Верхние пределы трех разрушений [таковы]: верхним пределом разру-

шения огнем выступает вторая сфера йогического сосредоточения, ибо все, что ниже ее, сгорает; верхним пределом разрушения водой выступает третья сфера йогического сосредоточения, ибо все, что ниже ее, распадается;²⁶ верхним пределом разрушения ветром выступает четвертая сфера йогического сосредоточения, ибо все, что ниже ее, рассеивается.

— То, что остается после разрушения, называется *верхним пределом*.

Почему же первая, вторая и третья сферы йогического сосредоточения погибают от огня, воды и ветра?

101. Из-за сходства [присущих им] несовершенств¹.

На первой ступени йогического сосредоточения такими несовершенствами выступают свойства направленности и содержательности сознания². Поскольку они способны воспламенять интеллект, они подобны огню.

Несовершенство второй ступени йогического сосредоточения — радость³. Поскольку она делает тело гибким и эластичным вследствие своей способности снимать напряжение [сознания], она подобна воде. Поэтому в сутре сказано, что именно на этой ступени, когда устранена ригидность⁴ всего тела, устраняется способность испытывать страдание.

На третьей ступени йогического сосредоточения [несовершенством] выступает дыхание, то есть [вдох и выдох]⁵, а они суть ветры.

Таким образом, каковы внутренние несовершенства при достижении [соответствующих] ступеней йогического сосредоточения, таковы и внешние [дефекты] при существовании в [соответствующей сфере] йогического сосредоточения⁶.

— Почему не существует разрушения земель?⁷

— То, что называется [миром-]вместилищем, — это и есть земля. Противодействие ей оказывается посредством огня, воды и ветра⁸, но отнюдь не земли.

Итак, почему же нет разрушений в четвертой сфере йогического сосредоточения?

[Их] нет на четвертой ввиду неколебимости⁹.

Бхагаван сказал, что *четвертая ступень йогического сосредоточения неколебима*¹⁰, поскольку она лишена внутренних дефектов. На нее, следовательно, не распространяются и внешние несовершенства; поэтому здесь нет разрушения.

Другие полагают, [что неразрушимость этой сферы] обусловлена силой [богов] Обладающих чистым местопребыванием¹¹. Они не могут ни подняться в мир не-форм, ни перебраться в какое-либо иное место¹².

В таком случае четвертая сфера йогического сосредоточения как вместилище считается вечной?

[Она] не вечна, так как ее дворцы возникают и исчезают вместе с живыми существами¹³.

Четвертая сфера йогического сосредоточения не связана с [какой-либо] одной ступенью.

— А как же в таком случае?

— Она разделена на различные местопребывания, подобные звездам. И когда там рождается или умирает живое существо, вместе с ним возникает и исчезает и [соответствующий] дворец. Таким образом, эта [сфера] не вечна.

— В какой последовательности происходят разрушения?

— Без [какого-либо] перерыва.

102. Семь — посредством огня.

Семь разрушений производятся огнем. Затем

одно — водой.

После семи [последовательных] разрушений огнем одно разрушение производится водой.

После того как произошло семь таких [разрушений] водой, вновь — семь [разрушений] огнем.

После того как в указанной последовательности произошло семь разрушений водой, вновь происходят семь разрушений огнем.

После этого — разрушение ветром.

Затем происходит одно разрушение ветром.

— Почему [столько разрушений]?

— Каково различие в продолжительности существования тел живых существ¹ ввиду особенностей достигнутых ими состояний [йогического сосредоточения], таково различие и [в длительности существования соответствующих] вместилищ².

Таким образом, насчитывается пятьдесят шесть разрушений огнем, семь разрушений водой и одно — ветром, и это полностью подтверждает сказанное в «Праджняпти[-шастре]»: «Продолжительность жизни богов [класса] Полного благоденствия³ — шестьдесят четыре кальпы»⁴.

Третий раздел комментария к «Энциклопедии Абхидхармы», носящий название «Учение о мире», завершен.



КОММЕНТАРИЙ

1.1. Согласно классической буддийской традиции, в чувственном мире существуют все восемнадцать классов элементов (*kāmadhātūvāptāḥ sarve* — см.: [АК, I, 30]), в мире форм, т. е. в четырех последовательных сферах йогического сосредоточения (*dhyāna*), — четырнадцать (здесь отсутствуют классы запаха и вкуса и соответствующие им два класса сознания, представленные обонятельными и вкусовыми восприятиями) и в мире не-форм — только три класса: разума, дхармических элементов (*dharmadhātū*) и ментального сознания. Подробно об этом см.: [ЭА—I, с. 74 — 76].

Абхидхармистская классификация типов сознания, присущих всем трем мирам буддийского психокосма, дается Васубандху в разделе «Учение о факторах доминирования в психике» (см.: [АКВ, II, 66 — 73, с. 203 — 210]).

1.2. В санскритском оригинале: *calasro galayaḥ*. В буддологической литературе «форма существования» (*gati*) часто передается словом «судьба» (см., например, [L'АК, III, с. 1, 11 — 12]), что едва ли можно признать удачным.

В палийской традиции к чувственному миру относятся четыре неблагих формы существования (обитатели ада, преты, животные и асуры), человеческая форма существования и шесть типов богов (см.: [АТS, 62]).

Подробное описание этих форм существования см.: [LP, т. 1, с. 89 — 130; Les trois mondes, с. 21 — 150].

1.3. В санскритском оригинале: *ṣaḍ devanikāyāḥ*. Ср. традиционные списки богов чувственного мира, приводимые в первом разделе буддийского канонического корпуса [SN, I, с. 133; DN, I, с. 215; AN, I, с. 210].

1.4. Объяснение названий шести классов богов см. в комментарии Яшомитры [SAKV, с. 254], основываясь на котором, мы и передаем *nirmāṇaratayaḥ* как «Наслаждающиеся магическими творениями», а *paranimitavaśavartīnaḥ* как «Контролирующие [наслаждения], магически созданные другими».

1.5. В санскритском оригинале: *bhājanaloka*. Подробному описанию мира-вместилища, т. е. физического мира как местопребывания всех типов живых существ, посвящена вся вторая половина «Учения о мире» (см.: [АКВ, III, 45 — 102]).

1.6. Объяснение названий адов см.: [SAKV, с. 254], их подробное описание см. ниже, а также [LP, т. 1, с. 89 — 106; Les trois mondes, с. 21 — 44].

1.7. *Vāyumaṇḍala*. Подробнее о «круге ветра» см.: [АКВ, III, 45, с. 155].

2.1. Схематическое изображение корреляции между «местопребываниями», или ступенями существования (*bhūmi*), и соответствующими измененными состояниями сознания (*dhyāna*) см.: [Govinda, 1961, с. 89; Three Worlds, с. 358].

На обеих схемах в соответствии с тхеравадинской (палийской) традицией отдельно выделена пятая ступень йогического сосредоточения (*dhyāna*) мира форм, которая в классических системах буддийской психотехники ассоциируется с пятью «Чистыми местопребываниями» (*śuddhāvāsa* — см.: [BHSD, с. 530 — 531]), относящимися к четвертой дхьяне.

2.2. Согласно Яшомитре, каждой из четырех ступеней йогического сосредоточения соответствуют три уровня его интенсивности: слабый, средний и сильный. Таким образом, четвертой дхьяне соответствуют местопребывания, или ступени существования, богов, относящихся к классам «Безоблачных» (*anabhraka*), «Обладающих избытком добродетели» (*ripyaragasava*) и «Обладающих всевозрастающим плодом» (*brhatphala*). Однако сильный по интенсивности сосредоточения последний уровень четвертой дхьяны качественно не отличается от сосредоточения, лишённого притока аффектов (*apāsava* — см.: [AKB, VI, 43, с. 363]), которое присуще обитателям пяти «Чистых местопребываний». Поэтому пять классов богов сферы «Чистых местопребываний» также относятся к последнему уровню четвертой дхьяны, в которой, таким образом, насчитывается восемь ступеней (см.: [SAKV, с. 254 — 255]).

2.3. Объяснение названий этих классов богов см.: [SAKV, с. 255]. В «Махавьютпатти», однако, приводится ещё одно название: *brahmapariśadya*, «Входящие в совет Брахмы». В [AKB] боги «Сонмища Брахмы» — общее название всех трех классов богов, относящихся к первой ступени йогического сосредоточения мира форм.

2.4. Объяснение названий этих классов богов см.: [SAKV, с. 255], а также [Les trois mondes, с. 6].

2.5. Традиционное объяснение названия этих классов богов третьей ступени йогического сосредоточения см. в комментарии Яшомитры [SAKV, с. 255]. Ср., однако, [Three Worlds, с. 57 — 58, 358], где в соответствии с тхеравадинской традицией названия классов богов третьей дхьяны интерпретируются иначе: боги (*brahma*) «Ограниченной ауры», боги «Безграничной ауры» и боги «Постоянной ауры».

2.6. Объяснение названий этих классов богов см.: [SAKV, с. 255], а также [Les trois mondes, с. 7, 174].

2.7. Пять сфер богов — от «Не [самых] великих» (*abhrā*) и до «Высших» (*akaniṣṭhā*) включительно — носят название «пять Чистых местопребываний» (см.: [Les trois mondes, с. 7], а также [AKB, VI, 43, с. 363]).

2.8. Согласно Яшомитре, это — точка зрения бахирдешаков (букв.: «находящихся за пределами страны», т. е. Кашмира), или пашчатьев (букв.: «находящихся на западе» [от Кашмира]), т. е. сарвастивадинов (вайбхашиков) Гандхары. См.: [SAKV, с. 255], а также [L'AK, III, с. 2 — 3, примеч. 5].

2.9. В санскритском оригинале здесь синтаксическая частица *kila*, которая употребляется в «Энциклопедии Абхидхармы» в строго фиксированном значении. Это становится очевидным из комментария Яшомитры, который говорит, что данная частица служит формальным показателем того, что Васубандху излагает концеп-

цию абхидхармистов в узком смысле, т. е. кашмирских вайбхашиков. См.: [SAKV, с. 11, 57].

2.10. Местопребывание, или Небо Великого Брахмы, соответствует пограничной (т. е. располагающейся на грани) ступени йогического сосредоточения — *dhyānāntarikā*. См.: [AKB, II, 41, 68].

3.1. В санскритском оригинале: *asthāna*, т. е. отсутствие определенного положения в пространстве. В восьмом разделе «Энциклопедии Абхидхармы» — «Учение о йогическом созерцании» — Васубандху излагает существо спора по вопросу возможности существования в мире не-форм тончайшей материи, порождаемой сознанием (см.: [AKB, VIII, 3, с. 434 — 435]). Однако эта материя по определению также непространственна.

3.2. *Avijñapti* интерпретируется обычно как неинформативный элемент. В доктринальном плане термин «*avijñapti*» подробно рассматривается в четвертом разделе «Энциклопедии Абхидхармы» — «Учение о карме». См.: [AKB, IV, 4 — 6, с. 196 — 200]. Как следует из контекста, «непроявленное» осмысливается здесь как психофизический эпифеномен, представляющий материальный субстрат кармы.

3.3. В санскритском оригинале здесь: *upapattiyā*. О спектре значений семантической переменной *upapatti* см.: [BHSD, с. 138 — 139].

3.4. Соответственно, *ākāśānantyāyatana*, *viññānānantyāyatana*, *ākīṃcanyāyatana* и *paivasatijñānāsatijñāyatana* — четыре высшие ступени концентрации сознания, которыми в классической буддийской психотехнике характеризуется мир не-форм. Подробное описание этих ступеней как измененных состояний сознания см.: [AKB, VIII, 4, с. 436], а также [AS, с. 60, 110, 164].

3.5. В санскритском оригинале: *cyavante*. Согласно буддийской доктрине, определенные виды концентрации сознания (*samāpatti*) обуславливают рождение (*upapatti*) в мире не-форм. См.: [SAKV, с. 250].

3.6. *Antarābhava* — промежуточное существование или, в зависимости от контекста, существо, находящееся в этом состоянии. Подробно о промежуточном существовании см.: [AKB, III, 10 — 15] и с. 195 нашего перевода.

3.7. В санскритском оригинале здесь: *cittasatpati* — как синоним *satpātana*, т. е. непрерывный поток состояний сознания, обуславливающий самотождественность каждого эмпирического индивида. О спектре значений этого доктринального понятия см.: [BHSD, с. 555].

3.8. Как отмечает Яшомитра, поскольку атмана как вечной и неизменной психической субстанции не существует, условием функционирования сознания и состояний психики эмпирического индивида в чувственном мире и в мире форм является наличие физического тела. См.: [SAKV, с. 256].

3.9. В тексте карики здесь: *nikāyaṃ*, ключевое слово, которое разъясняется в автокомментарии как *nikāyasabhāga* (см.: [AKB, III, с. 112]).

Это понятие Васубандху подробно анализирует во II разделе «Энциклопедии Абхидхармы» (см.: [AKB, II, 41, с. 67 — 68]). Как следует из автокомментария, *sabhāgatā*, или *nikāyasabhāga* — это, в данном случае, общее свойство принадлежности к роду живых существ: «Сходство живых существ — двух видов: общее и особенное. Первое обнаруживается во всех живых существах, это то, что обуславливает их принадлежность к роду живых существ. Особенное [предполагает дифференциацию живых существ], ибо они различаются по сферам существования, по

ступеням этих сфер, по формам существования и рождения, а также по половой принадлежности, социальному положению и т. д.» [АКВ, II, 41, с. 67].

Ср. также определение, которое приводит Асанга: «Что такое “общее родовое сходство”? — Это номинальное понятие, указывающее на сходство различных индивидов, принадлежащих к одному и тому же роду живых существ». [AS, с. 15].

3.10. В санскритском оригинале: *jīvitam*, что в автокомментарии Васубандху определяется как жизнеспособность или установка на психофизическую целостность: «Что такое дхарма, называемая “жизнеспособность”? — То, что служит основой [внутреннего] тепла и сознания. Бхагаван сказал: “Когда жизнь, тепло и сознание оставляют тело, оно становится брошенным [пристанищем], как бесчувственное бревно”. Та дхарма, которая, будучи основой тепла и сознания, является причиной сохранения [психофизической целостности], называется жизнеспособностью» [АКВ, II, 45, с. 73].

3.11. В санскритском оригинале: *durbalatvāt* — «по причине слабости».

3.12. В санскритском оригинале: *samāpativiśeṣa* — специфическое состояние йогического сосредоточения.

3.13. В санскритском оригинале здесь: *ākṣepahetu*, что Яшомитра интерпретирует как причину, проецирующую самотождественность сознания, которое характеризуется деятельностью и аффективностью. См.: [SAKV, с. 256]. Ср. также комментарий Стираматти к [VMS]: «Деятельность и аффективность — вот причины крутоворота существований, причем аффекты — главная причина» [VMS, с. 38 — 39].

3.14. В санскритском оригинале: *svalakṣaṇadharaṇāḍ — dhātu*. Ср. тождественное определение дхармы в первом разделе [АКВ]: «...дхарма [так именуется], поскольку несет свой собственный сущностный признак» [АКВ, с. 2].

3.15. Подробно об этой характеристике материального см.: [АКВ, I, 24, с. 16].

3.16. [SAKV, с. 257]. Ср. также [SN, I, 22]. О Шарипутре см.: [Migot, 1954].

3.17. В санскритском оригинале следует читать: *ājīvaka*. Подробно об этой школе древнеиндийских мыслителей небрахманистского направления см.: [Basham, 1951].

3.18. Об отождествлении источников, цитируемых Васубандху, см.: [L'AK, III, с. 8].

3.19. В санскритском оригинале: *anuśerate* от *anuśi* — «быть предрасположенным». Отсюда *anuśaya* — наличие латентной, неактуализированной аффективности. Анализу психологии аффектов посвящен весь пятый раздел «Энциклопедии Абхидхармы».

3.20. В санскритском оригинале: *yastrānuśete*. Ср.: [AK, I, 4]: «За [единственным] исключением Истины Пути все остальные причинно-обусловленные дхармы подвержены притоку аффектов. — По какой причине? — [По той причине,] что аффекты [как бы] прилипают (*samanuśerate*) к ним».

3.21. *Nirmāṇacitta*. В буддийской доктрине это особое состояние сознания, возникающее в результате йогического сосредоточения и способное к «магическому творению» (*nirmāṇa*) объектов чувственного мира (см.: [SAKV, с. 258]). В комментарии к этой фразе из [АКВ] Яшомитра далее отмечает: «В действительности это магически создающее состояние сознания не возникает у живых существ, не вышедших за пределы чувственного мира. Когда же оно возникает у существ, не находящихся в чувственном мире, оно не может стать для них объектом влечения, присущего чувственному миру. Такое толкование, однако, противоречит абхидхармистскому определению сфер психокосма» [SAKV, с. 259].

3.22. Подробнее см. в комментарии Яшомитры: «Это относится [только] к чувственному миру, поскольку влечение [к магически творящему состоянию сознания], присущее сфере чувственности (*kāmāvacaratu*), возникает у человека, который намеревается говорить об этом состоянии сознания как о принадлежащем другому, или который вспоминает о таком состоянии как о том, чем он когда-то обладал, или который видит магические творения.

Либо [другое объяснение]: это [состояние сознания, способное к магическому творению], относится к чувственному миру потому, что оно творит запахи и вкусы. Между тем сознание мира форм не может творить ни запахи, ни вкусы (см.: [AKB, III, 30, с. 20 — 21] — *Пер.*), поскольку живое существо, пребывающее в таком мире, не обладает ни первым, ни вторым» [SAKV, с. 259].

3.23. В санскритском оригинале здесь: *traidhātuka*, т. е. психокосм, состоящий из трех миров: чувственного мира, мира форм и мира не-форм.

3.24. Об акаше как пространстве психического опыта см.: [ЭА—I, с. 149].

3.25. В санскритском оригинале: *tiryak*. Ср.: [BHSD, с. 253 — 254].

3.26. Согласно Л. де ла Валле Пуссену, это сутра, входящая в «Самьюкта-агаму» и цитируемая в самом начале санскритского абхидхармистского текста «Лока-праджняпти» (см.: [L'AK, III, с. 10]).

3.27. В санскритском оригинале: *ūrdhvamapyadho'pi* — букв.: «и вверху, и внизу». В переводе Сюань-цзана: «Вселенные располагаются в направлении зенита и надира, так как, согласно другим сутрам, они ориентированы по десяти странам света» [L'AK, III, с. 10].

3.28. *Akaṇiṣṭha* — высшая ступень, или сфера, мира форм (см.: [AKB, III, 2]).

3.29. Подробно о магически творящем состоянии сознания как следствии различных ступеней йогического сосредоточения см.: [AKB, VII, 50, с. 427]. В санскритском оригинале следует читать: *saṃniśrayaṛddhi*.

3.30. *Brahmaloka* буддийской космологии соответствует миру форм, или сфере, включающей четыре (в тхеравадинской традиции — пять) ступени йогического сосредоточения (*dhyāna*). Подробно см.: [Les trois mondes, с. 171 — 176].

4.1. Согласно буддийской космологии, в пятую форму существования включены шесть классов богов, или обитателей небес (*divaukasaḥ*), относящихся к чувственному миру (*kāmadhātu*). См.: [AKB, III, 1, с. 111].

4.2. В санскритском оригинале: *gaṇinirmuktāḥ santi dhātavaḥ*. Этот и аналогичные контексты употребления ключевого слова (термина) «*gaṇi*» доказывают, что здесь имеется в виду именно воплощенная форма существования, а отнюдь не «судьба» в том смысле, как это понимается в иудео-христианской религиозной традиции.

4.3. *Kuśala* — благая установка сознания как фундаментальное условие постепенного устранения аффективности. В абхидхармистской психологии общее состояние сознания, определяемое как благое, включает три фактора, влияющие на каждый момент протекания психических процессов: безошибочность, эффективность и принесение хороших результатов (см.: [ATS, II, 8], определение благого [AS, с. 34]).

Как отмечает автор комментария к [DhS], благая установка называется так (т. е. *kuśala*) потому, что, подобно траве *куша*, имеющей острые листья, она срезает аффективность сознания и в его актуальных проявлениях, и в потенциальности (см.: [ATS, II, 10, с. 39]).

В данном контексте ключевое слово *dhātu* обозначает индивидуализированный

мир психического, характеризующийся той или иной установкой — благой, неблагодой или нейтральной.

4.4. В санскритском оригинале: *kliṣṭa* — букв.: «загрязненное», т. е. подверженное притоку аффектов. Здесь имеется в виду обычное сознание эмпирического индивида, а также сознание на различных ступенях йогического сосредоточения, поскольку оно не избавлено от притока аффектов (*sāsrava*), см.: [АКВ, I, 4, с. 3]. Именно такое состояние сознания и характеризуется неблагодой установкой (*akuṣala*).

Развернутое определение загрязненных классов элементов, конституирующих психофизическую самотождественность (*saṃlāna*), см.: [AS, с. 33].

4.5. *Bhājana* — [мир-]вместилище как соответствующее местопребывание того или иного вида живых существ. Мир-вместилище не является формой существования по определению.

4.6. *Antarābhava* — букв.: «промежуточное существование». Подробно см.: [АКВ, III, 13 — 15]. Поскольку это — развоплощенное состояние, в котором отсутствуют группы соотнесения (*skandha*) или классы элементов (*dhātu*), оно также не является формой существования по определению.

4.7. В санскритском оригинале: *akliṣṭāvyākṛta* — букв.: «незагрязненное-неопределенное». Васубандху рассматривает эту характеристику дхарм, обуславливающих психофизическую целостность, во втором разделе «Энциклопедии Абхидхармы» — «Учение о факторах доминирования в психике» (см.: [АКВ, II, 39, с. 66]). Согласно концепции абхидхармистов, необладание (*apṛāpti*) теми или иными дхармами, связанными с притоком аффектов (*sāsrava*), определяется как незагрязненное (*akliṣṭa*), поскольку оно характеризует самотождественность сознания, не замыкающуюся на эгоцентрированную установку (*kleśaviyuktātman* — см.: [AS, с. 33]), и как неопределенное (см. примеч. 4.8).

4.8. В санскритском оригинале: *anivṛtāvyākṛta* — букв.: «беспрепятственное-неопределенное». В абхидхармистской психологии такое название получают дхармы, рассматриваемые в аспекте причинности. Как отмечает Васубандху, созревание кармического следствия (*vipāka*) и есть беспрепятственная-неопределенная дхарма, входящая в психофизический континуум и порожденная определенным (*vyākṛta*) действием (см.: [АКВ, II, 57, с. 95]). Действие называется определенным потому, что оно с неизменной закономерностью порождает кармическое следствие, которое и реализуется в той или иной форме существования.

4.9. Яшомитра разъясняет в этой связи, что человек может совершать различные действия, следствием которых будет рождение в аду, в божественных сферах и т. д. Если бы действие было включено в форму существования непосредственно, то в таком случае данный человек должен был бы обрести одновременно и адскую, и божественную формы существования (см.: [SAKV, с. 259]).

4.10. Название трактата канонической Абхидхармы, авторство которого приписывается в индийско-тибетской экзегетической традиции Маудгальяне, а в китайской — Катьяянипутре.

4.11. Название трактата канонической Абхидхармы, авторство которого приписывается соответственно Шарипутре и Маудгальяне. Подробнее о санскритской канонической Абхидхарме см.: [Banerjee, 1957, с. 51 — 70].

4.12. Об отождествлении этой сутры см.: [L'AK, III, с. 13, примеч. 2].

4.13. Здесь имеются в виду кашмирские вайбхашики.

4.14. Согласно Яшомитре, автор «Абхидхармакоши» ссылается здесь на сутру, не входящую в «Агамы» (*muktaka*). См.: [SAKV, с. 259].

4.15. Как разъясняет Яшомитра, эта формулировка «Пракарана-шастры» не может быть признана строгой, так как если все формы существования незагрязненные-неопределенные (см.: [AKB, III, 4]), то конституирующие их дхармы «с притоком аффективности» могут быть устранены только посредством психотехнической процедуры (*bhāvanā*), см.: [AK, I, 40]. Поэтому тезис, выдвигаемый в «Пракаране», должен быть переформулирован: «[Во всех пяти] формах существования благоприятную почву для развития обретают лишь те потенциальные аффекты, которые устраняются посредством йогического сосредоточения, а также те актуализировавшиеся аффекты, которые имеют универсальный характер» [SAKV, с. 260].

4.16. В санскритском оригинале здесь: *pratisaṃdhicitta*, т. е. состояние сознания в момент нового рождения (ср.: [AKB, III, 13, с. 124]).

4.17. Подробно о пяти «упадках» (загрязнениях) см.: [AKB, III, 94, с. 183] и наш перевод, с. 281.

4.18. Согласно Яшомитре, «те, кто устремлен к миру не-форм, рождаются в том же самом месте, где они умирают, — в доме, у подножия дерева или в состоянии йогического сосредоточения четвертой ступени» [SAKV, с. 260].

4.19. В абхидхармистской концепции рождение в той или иной форме существования обусловлено не только созреванием кармического следствия, но и другими факторами причинного комплекса (см.: [SAKV, с. 260]).

4.20. В санскритском оригинале: *aupacayika*. Подробно об этом виде причинности см.: [ЭА—I, с. 136].

5 — 6.1. Об отождествлении этой сутры по китайским переводам см.: [L'AK, III, с. 16].

5 — 6.2. В санскритском оригинале: *prathamābhiniṣṭhita*; в обоих китайских переводах: «те, кто рождается в начале калпы» (см.: [Index to AKB, с. 253], а также [SAKV, с. 261]).

5 — 6.3. В санскритском оригинале: *viññānasthiti*. Об устойчивых состояниях сознания в тхеравадинской традиции см.: [DN, II, с. 68].

5 — 6.4. Согласно космологической концепции [AKB, III, 90], рождение Брахмы предшествует появлению обитателей мира форм на трех первых его ступенях.

5 — 6.5. В санскритском оригинале: *ābhāsvara* — «сфера Лучезарного сияния», соответствующая третьей ступени второй дхьяны (ср.: [Three Worlds, с. 358]).

5 — 6.6. В санскритском оригинале: *śilavatāparāmarśa*, что интерпретируется как привязанность к определенной практике ритуалов, обеспечивающей в конечном итоге освобождение. В абхидхармистской психологии ложные взгляды относительно такой практики и ритуалов рассматриваются как один из фундаментальных аффектов, поскольку они выступают мотивацией к деятельности, не приносящей никаких результатов (см.: [AS, с. 10]).

5 — 6.7. О продолжительности промежуточного существования см.: [AKB, III, 14, с. 126] и с. 204 нашего перевода.

5 — 6.8. В санскритском оригинале здесь: *maṭulya bhūmi*, т. е. базовая сфера второй ступени йогического сосредоточения, которая характеризуется субъективным состоянием ментального удовлетворения.

5 — 6.9. Подробно о структуре и последовательности этапов психотехнической процедуры см.: [AKB, VIII, 22 — 23, с. 447 — 449].

5 — 6.10. В традиции вайбхашиков — это третья сфера третьей ступени йогического сосредоточения; она называется обычно «сферой Совершенного, или Целостного, блаженства» (см.: [AKB, III, 21]). В тхеравадинской традиции она известна также и как «сфера Совершенной ауры» (см.: [Three Worlds, с. 358]).

5 — 6.11. В санскритском оригинале: *cetasa utplāvakatvāt*.

5 — 6.12. Согласно толкованию Яшомитры, загрязненность сознания на первой ступени йогического сосредоточения обусловлена привязанностью к определенной практике ритуалов. Именно это и порождает единство представлений тех, кто находится на данной ступени йогического сосредоточения (см.: [SAKV, с. 262]).

5 — 6.13. Различие представлений на этой ступени йогического сосредоточения обусловлено двумя последовательными этапами психотехнической процедуры. Подробно см.: [AKB, VIII, 22].

5 — 6.14. Единство (точнее, тождество) представлений обусловлено здесь созреванием кармического следствия (см.: [AKB, I, 37; SAKV, с. 262]).

5 — 6.15. Яшомитра полностью приводит соответствующий фрагмент этой сутры в своем комментарии (см.: [SAKV, с. 262]).

6.16. В санскритском оригинале: *durgati* (синоним *arāya*). К дурным формам существования относятся пребывание в адах, животное существование и существование претов. Описание этих форм существования в тхеравадинской традиции см.: [LP, т. 1, с. 89 — 120], где после раздела о животных следует очень краткое описание асуров [LP, т. 1, с. 119 — 120].

6.17. Вершина опыта (*bhavāgra*) — последний (четвертый) тип сосредоточения мира не-форм, который характеризуется полной остановкой сознания. См.: [AKB, II, 43].

6.18. Об этой ступени йогического сосредоточения см.: [AKB, II, 41 — 42].

6.19. В санскритском оригинале: *śuddhāvāsa* — пять последних ступеней, соответствующих четвертому состоянию йогического сосредоточения мира форм. Подробно см.: [AKB, VI, 43, с. 363], а также [Les trois mondes, с. 7; L'AK, III, с. 22, примеч. 2].

6.20. Подробно о девяти «благих» местопребываниях живых существ как корелятах определенных состояний сознания в палийской традиции см.: [DN, II, с. 263].

7.1. О ракшасах Ямы см.: [AKB, III, 59] и с. 258 нашего перевода.

7.2. В санскритском оригинале: *pūropagā*. О значении термина см.: [L'AK, III, с. 23, примеч. 3].

7.3. Васубандху перечисляет здесь четыре первых группы соотношения, которые выступают объектом пятой группы — сознания (ср.: [AKB, I, 7, с. 4]).

7.4. О дхармах с притоком аффектов см.: [ЭА—I, с. 112].

7.5. О сознании как четвертом виде пищи см.: [AKB, III, 40] и с. 245 — 246 нашего перевода.

7.6. В санскритском оригинале: *adhirūḍham*.

7.7. В комментарии Яшомитры здесь: *skandha-svabhāva*, что предельно проясняет смысл всей дискуссии (см.: [SAKV, с. 264]). Аналогичное исправление должно быть сделано и в санскритском оригинале [AKB].

7.8. В переводе Сюань-цзана далее следует: «Сознание, однако, не может слу-

жить причиной загрязнения сознания, так как два состояния сознания никогда не сосуществуют [в одном и том же моменте]» [L'AK, III, с. 25].

7.9. В санскритском тексте карики здесь: *kevalam*, что Яшомитра объясняет как синоним *prthak* (см.: [SAKV, с. 264]).

8.1. Как следует из контекста, приведенного в комментарии к [AKB], *sthiti* употребляется здесь в значении синхронной опоры (*āśraya*). См.: [SAKV, с. 264].

8.2. Ср.: [SN, III, с. 54]. Соответствующий санскритский фрагмент сутры о поле и семени приводится в комментарии Яшомитры. См.: [SAKV, с. 264], где *sopādānaṁ* («совместно [с группами] привязанности») истолковывается в специфическом значении «жажды» (*tṛṣṇā*) как одного из фундаментальных аффектов.

8.3. В санскритском оригинале здесь: *abhiprāya* — подразумеваемый, или неявный, смысл в противоположность смыслу в его логико-дискурсивной полноте (*lakṣaṇika*). Подробно об этом см.: [Broido, 1985, с. 327 — 339].

8.4. В санскритском оригинале: *caluṣkoṭi tu saṁgrāhe*.

8.5. При четвертой альтернативе по правилу обращения имеются в виду все исключения из второго случая (см.: [SAKV, с. 265]).

8.6. В санскритском оригинале: *yonī* в значении вида, или формы, рождения.

8.7. *Jarāyuṣā* — обычный перевод: «живорожденные». Яшомитра дает следующее объяснение: «...*jarāyuṣ* — это хорион, т. е. оболочка, которая покрывает зародыш, находящийся в материнской матке. Рожденный из нее [означает] рожденный из хориона, или матки» [SAKV, с. 265].

8.8. *Saṁsvedajā* — «рожденные из испарений [великих элементов], т. е. из таких свойств земли и прочих элементов, как влажность» [SAKV, с. 265]. О свойствах великих элементов — земли, воды, огня и ветра — см.: [AKB, I, 12, с. 8], а также [SAKV, с. 33].

8.9. *Uparādukā*. Как объясняет Яшомитра, «они рождаются самопроизвольно и не походят на обычный зародыш, который пребывает сначала в послезачаточной стадии и т. д., а также на тех, кто рожден из яйца. Они называются саморождающимися потому, что они возникают сразу, без семени, крови и подобного» [SAKV, с. 265].

8.10. В санскритском оригинале: *miśrībhavanī* — букв.: «перемешиваются».

8.11. В санскритском оригинале: *ahinendriyāḥ*.

8.12. *Antarābhavikāḥ*, т. е. находящиеся в промежуточном состоянии существования.

9.1. Или самки журавля (*kroñci*). В комментарии к [AKB] Яшомитра приводит легенду о том, что стхавиры Шайла и Упашайла произошли от двух выброшенных на берег после кораблекрушения купцов и скопы (см.: [SAKV, с. 265]).

Л. де ла Валле Пуссен приводит и другой источник, согласно которому Шайла — название горы, а Упашайла — холма. Самка журавля отложила на них два яйца, из которых затем появились два человека, получившие соответственно имена Шайла и Упашайла (см.: [L'AK, III, с. 28, примеч. 3]).

9.2. О тридцати двух сыновьях матери Мригары, т. е. Вишакхи, см.: [L'AK, III, с. 28, примеч. 4], где приводятся и соответствующие источники.

9.3. В комментарии к [AKB] Яшомитра приводит легенду о том, что однажды жена царя панчалов принесла пятьсот яиц, которые положила в ящик, а его бросили в Ганг. Ниже по течению личхавы выловили этот ящик и обнаружили в нем пятьсот младенцев мужского пола (см.: [SAKV, с. 265]).

9.4. Согласно легенде, которую приводит Яшомитра, на голове царя Упошадхи образовалась опухоль, которая все увеличивалась и увеличивалась, пока наконец не лопнула. Из хлынувшей из нее жидкости и родился сын царя Упошадхи — Мандхатар. В свое время на колене Мандхатара также образовалась опухоль, из которой родились Чару и Упачару, ставшие затем Вселенскими правителями (см.: [SAKV, с. 265]).

9.5. Капотамалини родилась из опухоли на груди царя Брахмадатты, а Амрапали — из ствола бананового дерева (см.: [SAKV, с. 265]). По буддийской традиции, Амрапали — имя женщины из племени личчавов, которая подарила Будде манговую рощу. См.: [BHSD, с. 101], где приводятся и соответствующие источники.

9.6. В санскритском оригинале: *prāthamakalpikāḥ*. Подробно о них см.: [AKB, III, 97], а также с. 286 нашего перевода.

9.7. Л. де ла Валле Пуссен полагает, что Васубандху основывается здесь на материалах «Вибхаши», а также «Каранапраджняпти» (перевод соответствующего фрагмента тибетской версии см.: [Cosmologie bouddhique, с. 345 — 346]): «Преты — всегда только саморождающиеся. Однако некоторые [абхидхармисты] считают, что преты рождаются также и из материнского лона» [L'AK, III, с. 29, примеч. 3].

9.8. Как отмечает Яшомитра, на основании этой жалобы прети можно заключить, что пожираемые ею сыновья — саморождающиеся, так как если бы они рождались из материнского лона, то прети могла бы в конце концов насытиться (см.: [SAKV, с. 265], ср. также [Three Worlds, с. 98]).

9.9. В санскритском оригинале: *caramabhavika* — Бодхисаттва, который родился последний раз. Ср. с анагамином хинаянской традиции, для которого данное рождение также последнее (см.: [AKB, VI, 36, с. 358 — 359]).

9.10. В санскритском оригинале здесь: *jñātisambandhena*.

9.11. В санскритском оригинале: *vineyānām utsāha*.

9.12. Согласно комментарию Яшомитры, здесь речь идет о Маскари (Маккхали Госала в палийской традиции) и других тиртхиках, т. е. странствующих аскетах и проповедниках небрахманистского направления. Подробно см.: [Dutt, 1960, с. 27 — 35].

9.13. В санскритском оригинале здесь: *bhakṣayati*, что, согласно Яшомитре, истолковывается как *upajīvati*, т. е. «живет за счет этого мира». См.: [SAKV, с. 266]).

9.14. Как следует из комментария Яшомитры, данное высказывание тиртхиков имеет в виду Гаутаму Будду: «В «Ниргрантха-шастре» (т. е. в одном из джайнских трактатов. — Пер.) сказано: «Кто, о почтеннейший, демонстрирует свои ридхические способности? — Маг (*māyāvi*) Гаутама»» [SAKV, с. 266].

Л. де ла Валле Пуссен также приводит в этой связи соответствующие места из «Вибхаши»: «Тиртхики клеветуют на Будду, говоря, что он великий маг, который смущает сознание людей». И далее: «Тиртхик Патали говорит: «Гаутама, знаешь ли ты магию? Если ты ее не знаешь, то не всеведущ. Если же ты ее знаешь, то в таком случае ты маг»» [L'AK, III, с. 30, примеч. 3].

9.15. В санскритском тексте вместо: *prajāṇ* следует читать: *pūjāṇ*.

9.16. *Svargaṇ ca prāptā apavargaṇ ca*. В автокомментарии к этой карике в целом прослеживается заметное махаянское влияние, что, в частности, выражается и в

выборе соответствующих семантических средств при обозначении в обыденном языке высших доктринальных ценностей. Интересно отметить, что и *svarga* (небо как место будущего пребывания в результате праведного образа жизни) и *pravarga* (конечное освобождение от круговорота существований) являются идеологемами брахманистской религиозной традиции.

9.17. В санскритском оригинале: *uparādukā* (см. примеч. 8.9).

9.18. В санскритском оригинале здесь: *ādhiṣṭhānikīm rddhiṃ... icchatām*. Яшомитра дает следующее пояснение: «Проявление (*adhiṣṭhāna*) риддхических способностей Татхагаты есть [следствие] его пожелания: "Пусть это будет именно таким образом!" Риддхическая способность называется *ādhiṣṭhānikī*, поскольку она является целью такого пожелания или же потому, что эта способность проявляется в таком пожелании» [SAKV, с. 266].

9.19. О гарудах и нагах в буддийской мифологии см.: [SN, III, с. 240; LP, т. 1, с. 115 — 118], а также [Visser, 1913].

9.20. К этому типу относятся обитатели ада и боги чувственного мира и мира форм. См.: [SAKV, с. 266].

9.21. Точнее: «и часть [других] трех [форм существования]», т. е. животных, претов и людей. См.: [SAKV, с. 266].

10.1. В санскритском оригинале: *ātmabhāva*, обычно как синоним *śarīra* — «тело» или «физическое воплощение» (см.: [BHSD, с. 92]). В данном контексте, однако, поскольку речь идет о промежуточном существовании, это ключевое слово имеет значение некоторой потенциальной индивидуации, индивидуализированной целостности, которая еще не реализована (см. также [AKB, III, с. 131]).

10.2. *Pader gati* (см.: [Dhātupāṭha, 4, 60; 10, 350]).

10.3. В санскритском оригинале: *ākṣipta* — букв.: «брошенное» или «введенное». В аналогичных контекстах это ключевое слово передает значение обусловленности наличного состояния прежними действиями (см.: [SAKV, с. 267]).

10.4. Здесь Васубандху имеет в виду прежде всего махасангхиков, отрицающих какое бы то ни было промежуточное существование (см. также [Masuda, 1925, с. 31]).

10.5. В санскритском оригинале: *vicchinna*. Так, согласно махишасакам, последователям одной из школ раннего буддизма, «вхождение в лоно — это начало, а смерть — конец [человеческой жизни]. На протяжении жизни великие элементы, образующие субстрат органов чувств и психических способностей, подвержены непрерывным изменениям; сознание и его состояния также непрерывно изменяются» (см.: [Masuda, 1925, с. 61]). Можно предположить, что некоторые буддийские мыслители, придерживавшиеся дискретистского стиля мышления, отрицали качественное тождество психофизического континуума (*saṃtāna*).

11.1. В переводе Сюань-цзана: «Мгновенные дхармы существуют как непрерывная последовательность состояний; когда они появляются в [новом] месте, отдаленном от места, где они находились прежде, это происходит потому, что они непрерывно самовоспроизводятся во всех промежуточных местах, находящихся между этими двумя» [L'AK, III, с. 33 — 34].

11.2. В связи с этим примером Яшомитра приводит в своем комментарии точку зрения учителей Гунамати и Васумитры, согласно которой зерна риса сохраняют самотождественность непрерывно сменяющегося ряда состояний при перевозке из одной деревни в другую (см.: [SAKV, с. 267]).

11.3. В санскритском оригинале: *pratibimba* в значении «отражение». В махьянских логико-дискурсивных текстах этот термин употребляется, как правило, в значении «образ» (см., например, [Takasaki, 1966, с. 124, 250, 289]).

11.4. В переводе Сюань-цзана: «...элементы существования-рождения не зависят от элементов, образующих непрерывную последовательность между местом существования-смерти и местом, где они возникают» [L'AK, III, с. 34].

11.5. Букв.: «недемонстративен». Ср. также [SAKV, с. 268].

12.1. По Яшомитре, это происходит в том случае, когда зритель находится сбоку от зеркала (см.: [SAKV, с. 268]).

12.2. Это как раз тот случай, когда зритель находится непосредственно перед зеркалом и видит в нем себя (см.: [SAKV, с. 268]). Как следует из дальнейшего рассмотрения проблемы отражения, такое различие потребовалось автору комментария для того, чтобы показать невозможность сосуществования двух форм производной материи в одном и том же месте.

12.3. В санскритском оригинале: *gīra* в значении зрительно воспринимаемого объекта (подробно см.: [AKB, I, 24, с. 16 — 17]).

12.4. Яшомитра подробно разъясняет: «Материальные элементы, представляющие субстрат этих [предметов], различны. Так, в пространстве, которое занимают элементы, служащие материальным субстратом цвета-формы (*gīra*) зеркала, не могут [одновременно] находиться элементы, служащие субстратом цвета-формы того, что отражается [в зеркале]. Следовательно, удвоение производной материи [занимающей одно и то же место,] невозможно, как невозможно сосуществование двух [зрительных] восприятий одновременно, т. е. в одном и том же моменте [протекания психического процесса]. Поэтому сосуществование двух форм производной материи в одном и том же месте невозможно» [SAKV, с. 268].

12.5. Васубандху, по-видимому, имеет в виду невозможность трансляции психического состояния одного эмпирического индивида другому.

12.6. Согласно Яшомитре, отражение луны воспринимается не на поверхности зеркала, а в его глубине, что обусловлено двумя рядами причинности как объективного, так и субъективного характера (см.: [SAKV, с. 269]).

12.7. Ср. перевод китайской версии Сюань-цзана, явно тяготеющий к виджнянавадинскому толкованию: «...отражение поэтому есть не что иное, как иллюзорная идея, принимающая форму отражения» (см.: [L'AK, III, с. 35]).

12.8. По толкованию Яшомитры, в качестве условий здесь выступают свойства отражаемого объекта (*bimba*), зеркала и т. д. (см.: [SAKV, с. 269]).

12.9. В санскритском оригинале: *sahabhāvat* — «по причине сосуществования».

12.10. В санскритском оригинале: *udāhṛta*.

12.11. Перевод китайской версии здесь расходится как с текстом оригинала, так и с комментарием Яшомитры. У Сюань-цзана (по переводу Л. де ла Валле Пуссена): «Из двух этих причин главной является причина, на которую опирается [отражение] в своем возникновении, т. е. зеркало» [L'AK, III, с. 36]. Однако, как следует из комментария Яшомитры, под главной причиной понимается «отражаемый объект и т. п.», что подтверждается и дальнейшим контекстом у Васубандху (см.: [SAKV, с. 269]).

12.12. Яшомитра разъясняет: «...что было бы главной причиной помимо состояния смерти» [SAKV, с. 269].

12.13. В санскритском оригинале следует исправить: *bāhyameva acetanaṃ*. Такое чтение подтверждается и контекстом, приведенным у Яшомитры: *acetanatvāt* (см.: [SAKV, с. 270]).

12.14. Ср.: [AKB, III, 8, с. 118], где рассматривается этот тип рождения.

12.15. Букв.: *kaṇṭhokti* означает «личное свидетельство», т. е. свидетельство из собственных уст. Яшомитра, однако, подчеркивает, что в данном случае имеется в виду *ātpāya*, каноническая традиция или, уже, определенная каноническая доктрина (см.: [SAKV, с. 270]).

12.16. Л. де ла Валле Пуссен идентифицирует эту сутру как «Саптабхава-сутру», т. е. «Сутру о семи [формах] существования», подробно анализируемую в «Вибхаше» (см.: [La Vallée Poussin, 1931, с. 23]).

12.17. Согласно Яшомитре, речь идет о последователях других школ (см.: [SAKV, с. 270]). Здесь, по-видимому, Васубандху имеет в виду махасангхиков и махишасиков. Ср. примеч. 10.5.

12.18. О сравнительном анализе функции гандхарвы в ведийской и буддийской культурно-исторических традициях см.: [Schayer, 1936, с. 61, 64], а также библиографию работ о гандхарве, приведенную Л. де ла Валле Пуссеном [L'AK, III, с. 32, примеч. 1; с. 37, примеч. 1].

12.19. В санскритском оригинале здесь: *garbha*.

12.20. Ср.: [MN, I, с. 265; II, с. 156].

12.21. Таким образом, в ряде контекстов гандхарва и существо в промежуточном состоянии по смыслу не различаются.

12.22. В санскритском тексте: *skandhabheda*, т. е. распад пяти групп соотношения при наступлении смерти.

12.23. Ср.: [MN, II, с. 157].

12.24. Букв.: «те, кто более не возвращается». В буддийской персоналогии хиньянского направления так называется тот, кто достиг третьей (предпоследней) ступени на пути к реализации нирванического состояния. Подробно см.: [Dutt, 1960, с. 263 — 265].

12.25. Подробно о пяти типах анагаминов см.: [AKB, VI, 37, с. 358 — 359].

12.26. Санскритская версия «Сутры о семи формах существования» приводится в комментарии к «Энциклопедии Абхидхармы» (см.: [SAKV, с. 270 — 272]). Ср.: [AN, IV, с. 70 — 74].

12.27. Согласно Л. де ла Валле Пуссену со ссылкой на «Вибхашу», эти некоторые принадлежат к школе вибхаджьявадинов (см.: [L'AK, III, с. 39]).

12.28. В санскритском оригинале здесь: *saṃjñāgata*.

12.29. В санскритском оригинале: *dharmasaṃjñīmanupraviṣya*. О *saṃjñī* см.: [SAKV, с. 272].

12.30. В санскритском оригинале: *āyurupahatya*. Ср. соответствующее толкование Яшомитры [SAKV, с. 272].

12.31. В санскритском тексте следует читать: *etasyām udānagāthāyām*.

12.32. Объяснение этой гатхи см.: [SAKV, с. 272 — 276] и [Cosmologie bouddhique, с. 235 — 236].

12.33. В санскритском оригинале: *...yathēccham granthataścārthataśca*.

12.34. В санскритском оригинале: *svaśarīreṇaiva prapaṭitaḥ*. В буддийской мифологии Мара — противник и искушитель Будды (в махаянской традиции также

и бодхисаттв). В «Шикша-самуччае» (с. 151 — 152), доктринальном махаянском тексте, перечисляются десять «действий Мары» (*Māra-karmāṇi*), которых должен избегать бодхисаттва. В санскритской традиции обычно насчитываются четыре Мары — клеша-мара, скандха-мара, мритью-мара и Девапутра-Мара. Имеется в виду Мара — персонаж буддийской мифологии. Три других мары — символическое обозначение аффектов, групп соотнесения и смерти.

12.35. Подробно об аде «Без избавления» см.: [AKB, III, 58] и с. 256 нашего перевода.

12.36. Согласно Яшомитре, аккумуляция (*upasaya*) следствий таких действий происходит без какого бы то ни было временного интервала (см.: [SAKV, с. 275]).

12.37. *Ānantaryāṇi karmāṇi*; к числу действий, приносящих немедленный результат, относятся убийство матери, отца, архата, попытка раскола буддийской общины и пролитие крови бодхисаттвы (см.: [MV, 2323 — 2328]).

12.38. Яшомитра приводит фрагмент этой гатхи в своем комментарии (см.: [SAKV, с. 276 — 277]). О китайской версии перевода см.: [L'AK, III, с. 42, примеч. 1], здесь же дается и отождествление источников.

12.39. В санскритском оригинале: *tulya* — как синоним *satāṇa*. См. также толкование Яшомитры [SAKV, с. 277].

13.1. В санскритском оригинале здесь: *pūrvakālabhava*. Ср. также определение в «Абхидхарма-хридае»: «Что такое существование в собственном смысле? — Это скандхи (группы соотнесения) в период между рождением и смертью» [The Essence of Metaphysics (Dharma-śīr's A-p'i-t'an Hsin Lun). Willemen Ch. Brussels, 1975, фрагмент 239 китайского текста].

13.2. О действии, которое обуславливает (букв.: «проецирует») промежуточное существование, подробно см.: [AKB, IV, 53, с. 231].

13.3. Китайский перевод здесь существенно отклоняется от текста оригинала, представляя скорее развернутое толкование этого доктринального положения (см.: [L'AK, III, с. 43]).

13.4. В санскритском оригинале: *na nityaṃ prajvalitā*.

13.5. О дополнительных адах (*utsada*) см.: [AKB, III, 58] и с. 257 нашего перевода.

13.6. В санскритском оригинале: *ātmabhāva*. См. примеч. 10.1.

13.7. О прозрачности (*accha*) тел обитателей ада см.: [AKB, VIII, 3, с. 434]. Согласно комментарию Яшомитры, «ввиду прозрачности тел существ в промежуточном состоянии между ними нет взаимного соприкосновения. Следовательно, сжечь материнское лоно они не могут» [SAKV, с. 277].

13.8. Об основных и дополнительных признаках Великих личностей (*mahāpuruṣa*), т. е. будд, бодхисаттв и чакравартинов см.: [BHSD, с. 458 — 460].

13.9. О мирах из четырех континентов см.: [AKB, III, 73] и с. 267 нашего перевода.

13.10. В санскритском оригинале: *nimittamātra*. См. также [BHSD, с. 297 — 298].

13.11. Имя легендарного царя Каши во времена Будды Кашьяпы (см.: [MN, I, с. 303]).

13.12. Подробно об этих снах и их толкованиях см.: [SAKV, с. 277 — 278; Cosmologie bouddhique, с. 237 — 238].

13.13. В санскритском оригинале вместо *Дхарма-сутра* следует, по-видимому, читать: *Дхармасубхути*. Ср.: [L'AK, III, с. 44] и тибетский перевод [AKB], где также называется имя Дхармика Субхути (см.: [Cosmologie bouddhique, с. 21]).

13.14. О бхикшуни Шукле см.: [L'AK, III, с. 45, примеч. 2]; там же отождествляются источники.

13.15. В санскритском оригинале: *pañcorādānaskandhāḥ* — «пять групп привязанности». Подробно о значении термина «группа привязанности» см.: [AKB, I, 8, с. 5].

13.16. Как отмечает Яшомитра, «это уточнение сделано потому, что в мире неформ промежуточное состояние отсутствует» [SAKV, с. 279].

14.1. В санскритском оригинале: *suviśuddhamabhijñāmayam*. Об *abhijñā* — высшем интуитивном знании и его соотношении с риддхическими способностями см.: [ЕВ, 1961, fasc. А-Аса, с. 97 — 102].

14.2. В санскритском оригинале: *upapatti cakṣuṣā*. Ср.: [AKB, I, 42, с. 30 — 31].

14.3. См. примеч. 13.7 и [AKB, VIII, 3, с. 434].

14.4. Л. де ла Валле Пуссен приводит в связи с этим соответствующий фрагмент из «Вибхашы»: «Видят ли друг друга существа в промежуточном состоянии? — Да. — Кто кого из них видит? — Здесь мнения расходятся. Одни утверждают, что промежуточное адское существо видит только другие промежуточные адские существа... божественное промежуточное существо видит только божественные промежуточные существа. Согласно другим учителям, животное промежуточное существо видит адские и животные промежуточные существа...» [L'AK, III, с. 46, примеч. 3].

14.5. В санскритском оригинале: *śighratā*.

14.6. Подробно о свойстве сопротивления, или непроницаемости, как базовой характеристике материального см.: [AKB, I, 29, с. 19 — 20].

14.7. Подробнее о материальной пище см.: [AKB, III, 39] и с. 243 нашего перевода.

14.8. О применении соответствующей сутры Панини см.: [SAKV, с. 279], где Яшомитра приводит также примеры фонологических изменений.

14.9. В санскритском оригинале: *ekaniḥyāsabhāga*. Подробно см.: [AKB, II, 41, с. 67 — 68].

14.10. В санскритском оригинале: *karma prabodhya*.

14.11. Подробнее см.: [AKB, III, 95] и с. 282 нашего перевода.

14.12. В тибетобуддийской традиции состояние *бардо* (санскр. *antarābhava*) также длится семь недель.

14.13. В санскритском оригинале: *saṃdhiṃ badhnāti*.

14.14. В санскритском оригинале: *sāmagrīmāvahanti*.

14.15. В санскритском тексте здесь следует читать: *ekakarma* (ср.: [SAKV, с. 280]).

15.1. В комментарии Яшомитры: «Сознание становится замутненным, если оно сопровождается чувством страстного влечения или чувством отвращения» [SAKV, с. 280]).

15.2. В санскритском оригинале: *karmaprabhāvasaṃbhūta*.

15.3. Как поясняет Яшомитра, «враждебность к одному из родителей одинакового с ним пола как к своему сопернику» [SAKV, с. 280].

15.4. Здесь имеются в виду пять групп, конституирующих психофизический континуум (*saṃīāna*) (см.: [AKB, I, 7, с. 4 — 5]).

15.5. Ср. учение синкретической ньяя-вайшешики об эмбриональном развитии: «После соединения семени отца и крови матери в атомах возникает движение, приводящее к их изменению под влиянием тепла матки. Их прежний цвет, форма и т. п. разрушаются и возникают новые аналогичные свойства. И таким образом, через последовательное образование диад и триад, происходит развитие зародыша. Когда тело его образовалось, в него входит способность сознания, которая не могла войти на стадии существования только семени и крови, поскольку манас нуждается в теле как опоре. Питательные соки в теле матери поддерживают его. А затем благодаря невидимой кармической силе (*adṛṣṭa*) зародыш распадается под воздействием маточного тепла на атомы, после чего эти атомы, соединяясь с атомами питательных соков, образуют новое тело» [PS, с. 33].

15.6. В санскритском тексте следует читать: *utkuṭukaḥ* — «на корточках, с поджатыми ногами».

15.7. Ср. учение об эмбриональном развитии в классических индийских медицинских школах [Dasgupta, 1961, с. 302 — 318].

15.8. Яшомитра отмечает в комментарии, что здесь имеются в виду великие элементы семени и крови. Именно они и выступают материальными субстратами органов чувств и психических способностей. См.: [SAKV, с. 281], а также [MVṛ, с. 560 — 561], где Чандракирти анализирует эмбриологические представления, излагаемые в «Шалистамбха-сутре».

15.9. Мы основываемся здесь на версии Сюань-цзана (см.: [L'AK, III, с. 51]). У Васубандху: «Оно возникает, наделенное чувствительностью (*sendriyaṃ*)».

15.10. Описание этого процесса в контексте причинно-зависимого возникновения см. в комментарии Чандракирти [MVṛ, с. 316].

15.11. Яшомитра приводит в комментарии санскритский фрагмент этой сутры [SAKV, с. 281]. Ср. также палийскую версию [MN, I, с. 144].

15.12. Смысл этой фразы проясняется из комментария Яшомитры: «Благодаря [аккумулированной] энергии прошлых действий и основываясь (*upaniṣṛitya*) на великих элементах листьев, у них рождаются другие великие элементы, которые несут в себе природу [будущих] органов чувств» [SAKV, с. 281].

15.13. Разъяснение Яшомитры (см.: [SAKV, с. 281]).

15.14. В санскритском тексте вместо: *gatvā* следует читать: *gandha*.

15.15. Ср. *viparyāsa* в значении «ошибка» или «заблуждение». — Подробное описание четырех типов таких «ошибок» см.: [MSA, XVIII, 44].

15.16. Согласно Яшомитре, это Асанга и другие йогачарины (см.: [SAKV, с. 281]).

15.17. Ср. палийскую версию этого стиха в [SN, I, с. 48]. В примечании к переводу гатхи у Сюань-цзана Л. де ла Валле Пуссен отмечает, что, согласно комментарию Саёки, риши — это будды, аскеты — пратьекабудды, а подвижники — бодхисаттвы (см.: [L'AK, III, с. 53, примеч. 4]).

15.18. См.: [AK, III, 15].

15.19. В своем комментарии к [AKB] Яшомитра приводит фрагмент из этой сутры «О вхождении в лоно» (см.: [SAKV, с. 282]).

16.1. В санскритском тексте следует исправить: *na tiṣṭhati...* В противном слу-

чае первая и третья альтернативы оказываются тождественными. Ср. также перевод этой фразы в китайской и тибетской версиях.

16.2. В санскритском оригинале: *asaṃprajñāna*, т. е. без осознания или памятования.

16.3. В санскритском оригинале здесь: *pratilomaṃ*. Об обычном порядке описания сознания промежуточного существа см. перевод китайского фрагмента «Ви-бхашы», который приводит Л. де ла Валле Пуссен (см.: [L'AK, III, с. 54 — 55, примеч. 3]).

16.4. Ср. перевод Сюань-цзана: «Но можно ли сказать, что существо, рожденное из яйца, входит в [материнское] лоно?» [L'AK, III, с. 55].

16.5. В санскритском оригинале: *bhāvinyā saṃjñayā*, что, согласно Яшомитре, может быть истолковано как понятие, обозначающее состояние (см.: [SAKV, с. 282]). В самом тексте [AKB] это следует из приведенных далее примеров.

16.6. В санскритском оригинале здесь: *viparītau saṃjñādhimokṣau*.

16.7. Согласно толкованию Сюань-цзана, «у существа, богатого добродетелями...» (см.: [L'AK, III, с. 55]).

17.1. Ср.: «Мадхьямака-аватара», с. 149.

17.2. Подробно см.: [AKB, III, 94 — 97] и наш перевод, с. 280 — 286.

17.3. Пратъякабудда также входит в материнское лоно в полном сознании, но в отличие от чакравартина сохраняет эту полноту сознания в течение всего периода внутриутробного существования (см.: [AKB, III, с. 128]).

17.4. В санскритском оригинале: *bāhuśrūṭya*.

17.5. *Bāhyakā* — «внешние» — нормативное название последователей всех религиозно-философских школ и направлений, кроме буддийских. По-видимому, основное значение данного наименования «те, кто находится вне Дхармы» (см. также [BHSD, с. 400]). Согласно Л. де ла Валле Пуссену, в данном случае имеются в виду последователи санкхьи и вайшешики (см.: [L'AK, III, с. 56, примеч. 3]).

18.1. В санскритском оригинале здесь: *parīkalpyate* (Ср.: *vikalpa* в махаянской доктринальной традиции).

18.2. *Pratiṣaṃdadhātī* в значении «вновь устанавливает связь». Ср. также [BHSD, с. 372]: принимает новое существование, т. е. перерождается.

18.3. В санскритском оригинале: *antarvyāpāra rūpiṣa*, т. е. пуруша как субъект деятельности. В данном случае Васубандху, по-видимому, имеет в виду как пурушу, принцип абсолютного сознания в системе санкхьи, так и атман вайшешики до-синкретического периода.

18.4. *Dharmasaṃketa* — в интерпретации Ф. И. Щербатского «теория элементов» (см.: [Stcherbatsky, 1923, с. 28]).

В ряде контекстов *saṃketa* выступает синонимом *vyavahāra* — «условное или обыденное обозначение» (см.: [BHSD, с. 546]). Именно в таком значении интерпретирует эту фразу Парамартха: «Существование субъекта нигде не обнаруживается... за исключением тех случаев, когда, следуя обыденному словоупотреблению, о дхармах говорят, что они и есть “эмпирическая личность (*nudgala*)”» [L'AK, IX, с. 260, примеч. 2].

Комментатор «Энциклопедии Абхидхармы» Яшомитра, однако, толкует *saṃketa* в значении «установления причинно-следственной связи» (см.: [SAKV, с. 283]).

18.5. Согласно изысканиям Л. де ла Валле Пуссена, эта цитата частично про-

слеживается по тексту «Бодhicарья-аватары», где она отождествляется с тибетским фрагментом «Парамартхашуньята-сутры» (см.: [L'AK, V, с. 59, примеч. 3]).

18.6. *Skandhamātram*. Ортодоксальным брахманистским представлениям о вечной субстанциональной духовной целостности — атмане — в буддийской доктрине противопоставлена трактовка индивида (пудгала) как изменчивой во времени, непостоянной, несубстанциональной совокупности психофизических состояний (дхарм). Представление о таковой совокупности фиксируется на доктринальном уровне следующим образом: индивид есть лишь совокупность пяти групп, т. е. группы материи, группы чувствительности, группы понятий-представлений, группы формирующих факторов и группы сознания (см.: [SN, III, с. 67 — 68]). Об интерпретации этих пяти групп соотношения, призванных заменить атман брахманистских религиозно-философских систем, см.: [AKB, I, 7, с. 4; I, 9 — 16, с. 5 — 11]).

18.7. См. также афористическую формулировку Стхирамати: «Деятельность и аффекты — вот причины крутоворота бытия, причем аффекты — главная причина» [VMS, с. 38]. В данном контексте Васубандху определяет крутоворот бытия (сансару) через непрерывное развертывание групп, которые в своей совокупности и есть то, что в обыденном смысле называется эмпирическим индивидом.

18.8. В санскритском оригинале вместо *kleśamātra* следует читать: *skandhamātra*.

18.9. *Paribhāṣita*. В интерпретации Стхирамати: «...Поэтому и постулируется наличие сознания-сокровищницы (*ālayavijñāna*), которое подвергается воздействию (*bhāvuyate*) фундаментальных и вторичных аффектов, сосуществующих с сознанием» [VMS, с. 38 — 39]. Согласно абхидхармистской концепции, которую в данном случае излагает Васубандху, «только группы» потенциализируются энергией аффектов и действий в своей совокупности, т. е. группа сознания специально не выделяется.

18.10. Промежуточное существование, таким образом, есть то звено, которое, согласно абхидхармистской концепции, обеспечивает непрерывность крутоворота бытия. См.: [AKB, III, 19] и с. 211 нашего перевода.

19.1. В санскритском оригинале здесь: *āyusya*. См.: [AKB, II, 10, с. 43 — 44], где Васубандху приводит, со ссылкой на шастры канонической Абхидхармы, различные определения жизнеспособности (*jīvita*) в связи с продолжительностью жизни (*āyuh*).

19.2. О факторах, определяющих продолжительность жизни (*ākṣepa*), см. также [AS, с. 42, 46].

19.3. См.: [MV_Г, с. 560 — 561, 567], где Чандракирти излагает традиционные буддийские представления о последовательности стадий эмбрионального развития со ссылкой на «Арья-шалистамбха-сутру», а также [L'AK, III, с. 58, примеч. 1] с отождествлением соответствующих источников.

19.4. О древнеиндийской эмбриологии подробно см.: [Dasgupta, 1961, с. 302 — 319].

19.5. В санскритском оригинале: *aparaṇyāyavedanīya* — действие, результат которых реализуется не в ближайшем, а в последующих рождениях (см.: [AKB, IV, 50, с. 229]).

19.6. *Deśakālapratīniyama*. Васубандху имеет здесь в виду повторяемость событий в пространстве и времени, которая носит закономерный характер (подробнее см.: [AKB, IV, 35, с. 220]).

19.7. В санскритском оригинале: *na... nirhetuka*. Ср. известную карикю Нагар-

джуны: «Не существует где бы то ни было каких бы то ни было объектов, возникших из самих себя, или же из [чего-то] другого, или же и из себя, и из другого, или же беспричинно (*ahetuḥ*)» (см.: [MV_I, с. 12]).

19.8. «[Ничто не возникает] из Ишвары и т. п. ввиду последовательного развертывания [причин и условий]» [AKB, II, 64, с. 101]. Комментируя это высказывание Васубандху, Яшомитра отмечает, что поскольку для буддистов (букв.: *śākyaputīyāḥ*) круговорот бытия не имеет начала, то в качестве вечной причины не могут быть приняты ни Ишвара, ни Рудра, ни прадхана (неодушевленная природа санскхи), ни что-либо иное, принимаемое в других системах за первопричину (см.: [SAKV, с. 238 — 239]).

19.9. Здесь Васубандху имеет в виду три формы времени — прошлое, настоящее и будущее, в которых и реализуется непрерывная последовательность пяти групп соотношения (см. также [AKB, I, 7, с. 5]).

20.1. *Pratītyasamutpāda*. Наряду с учением о Четырех Благородных истинах учение о причинно-зависимом возникновении является фундаментом буддийской религиозной доктрины (см.: [VP, I, с. 1; SN, II, с. 1 — 4; MN, III, с. 63]). Подробно о формулировании доктрины причинно-зависимого возникновения см.: [Lamotte, 1958, с. 38 — 43; Govinda, 1961, с. 53 — 65].

Изложение доктрины причинно-зависимого возникновения по палийским источникам см.: [Dutt, 1960, с. 215 — 228].

В третьем разделе «Энциклопедии Абхидхармы» (с. 131 — 134) Васубандху дает крайне сжатое изложение причинно-зависимого возникновения в его статическом аспекте (*āvasthika*).

20.2. В санскритском оригинале: *trikāṇḍāni* — букв.: «три раздела, или три части».

20.3. В санскритском оригинале: *paripūrīṇaḥ*, т. е. у того, в самотождественном потоке психофизических состояний которого присутствуют все двенадцать компонентов. См. также [L'AK, III, с. 60, примеч. 1] с указанием источников, сохранившихся в китайских переводах.

20.4. См. примеч. 18.6.

20.5. Здесь имеется в виду живое существо, которое погибает в эмбриональном состоянии (см.: [AKB, III, 19]).

20.6. Подробно см.: [DN, II, с. 63].

21.1. Об определении неведения в «Вибхаше» см.: [L'AK, III, с. 62, примеч. 1].

21.2. В санскритском оригинале здесь: *samudācāra*. См. разъяснение Яшомитры [SAKV, с. 284]: поведение или, шире, образ жизни, определяемые аффективностью.

21.3. «Здесь», т. е. в контексте рассмотрения формулы причинно-зависимого возникновения.

21.4. В санскритском оригинале: *mātuḥ kukṣau pratisaṃdhikṣaṇe*. Сознание в момент зачатия и представляет собой первый момент существования-рождения (*upapattibhava*). См. также [AKB, III, 13, 38]. Таким образом, *saṃdhi* (*pratisaṃdhi*)-*citta* в функциональном отношении может заменить собой в ряде контекстов термин «существование-рождение» (см.: [L'AK, III, с. 14, примеч. 2] со ссылкой на палийские источники).

22.1. *Nāmarūpa* — букв.: «имя и форма». Это ключевое слово встречается еще в ранних упанишадах в значении объекта имени (см., например, [Чхандогья-упани-

шада, VI, 1)). В буддийской доктрине это сложное слово употребляется только как *двандва*. Как один из компонентов формулы причинно-зависимого возникновения «имя и форма» всегда обусловлены сознанием (*viññānaparipuṇaṇṇa*) и являются некоторой психофизической целостностью, понимаемой как ментальность-материальность (см.: [Lamotte, 1958, с. 40]). Ментальность в этом случае включает три группы соотнесения: чувствительность (*vedanā*), понятия и представления (*saññā*) и мотивацию (*saṃskāra*), а материальность — четыре великих элемента и производную материю (*bhautika*).

22.2. Согласно буддийской доктрине, в прямой зависимости от сознания в момент его вхождения в материнское лоно возникает психофизический комплекс, состоящий из всех пяти групп соотнесения. Этот комплекс, как его интерпретируют комментаторы палийской Абхидхаммы, есть плод созревания кармического следствия (см.: [VM, с. 563]).

Большой интерес представляет также определение имени и формы в «Вибхаше»: «Что такое «имя и форма»? — Состояние после сознания в момент зачатия, до того как возникают четыре материальных органа чувств. [Способность осязания возникает сразу же.] В этом интервале, пока шесть органов чувств еще не сформировались полностью, выделяются пять периодов [эмбрионального развития]: калала, арбуда, пешин, гхана и прашакха, которые совместно и образуют период существования «имени и формы»» (пер. Л. де ла Валле Пуссена из китайской версии «Вибхашы»; см.: [L'AK, III, с. 62, примеч. 1]).

22.3. *Ṣaḍāyatana*, т. е. шесть внутренних источников сознания — пять органов чувств (зрение и т. д.) и разум (*manas*) как источник ментального сознания.

22.4. Васубандху имеет здесь в виду органы зрения, слуха, вкуса и обоняния как потенциальные психические способности.

22.5. Согласно Яшомитре, разум как источник ментального сознания (*manāyatana*) и орган (способность) осязания возникают сразу же в момент зачатия (см.: [SAKV, с. 285]).

22.6. В тексте карики здесь: *trikaṣaṅgama*. Как следует из толкования Яшомитры, компонент «шесть источников сознания» актуализируется при наличии трех факторов — органа чувства, соответствующего объекта и чувственного (ментального) различения. Ср., однако, [SN, II, с. 72]: «Благодаря органу зрения и цвету-форме... манасу и его объекту возникают зрительное сознание... ментальное сознание».

22.7. *Sparśa* — контакт как тотальность познавательной ситуации, что становится совершенно очевидным из последующего разъяснения Васубандху.

22.8. Контакт как компонент в непрерывной последовательности причинно-зависимого возникновения маркирует, таким образом, состояние, когда следующий, чувственно-различительный компонент еще не возник. Под тремя видами чувствительности здесь понимаются приятное, неприятное и эмоционально-нейтральное состояния (см.: [AKB, I, 14, с. 10]).

23.1. В тексте карики: *vittiḥ* — как синоним *vedanā*.

23.2. В санскритском оригинале: *vedanāvasthā*. Как разъясняет Яшомитра, это состояние психофизического континуума называется так потому, что в нем полностью доминирует чувствительность (см.: [SAKV, с. 285]).

23.3. В санскритском оригинале здесь: *paryeṣṭi*. О круге значений см.: [BHSD, с. 336].

23.4. *Upādāna*. О группах привязанности см.: [AKB, I, 8, с. 5], где все они определяются как подверженные притоку аффективности (*sāsrava*).

В автокомментарии к «Абхидхармакоше» Васубандху, основываясь на доктринальном авторитете (см.: [SN, II, с. 3]), отмечает, что существуют четыре класса привязанности (к чувственным объектам, учениям об атмане, ложным взглядам, традициям и ритуалам), каждый из которых включает разное число аффектов как в их потенциальности, так и в активном, «взрывном» проявлении (см.: [AKB, V, 38, с. 307]).

23.5. В санскритском оригинале: *viṣayapṛāpti* в значении «чувственные объекты» (см.: [AKB, III, 3] и с. 183 — 184 нашего перевода).

24.1. *Bhava* — букв.: «существование». В контексте причинно-зависимого возникновения *bhava* выступает синонимом действия, поскольку каждое конкретное существование обусловлено предшествующей деятельностью (см.: [SAKV, с. 285]).

24.2. В санскритском оригинале: *pratisaṃdhir bhavati*.

24.3. В тексте карики здесь: *ā vidaḥ*, что интерпретируется Яшомитрой как *ā vedanāṃgāt*. Наш перевод основан на этом толковании; см. также [L'AK, III, с. 65].

24.4. Соответственно, *kṣaṇika*, *prākaraṣika*, *sāṃbandhika*, *āvasthika*. Подробно об этих видах причинно-зависимого возникновения см. комментарий Яшомитры [SAKV, с. 286].

24.5. *Cetanā* здесь в значении мотивации. Подробно см.: [Guenther, 1957, с. 61 — 64].

24.6. *Pratīviṣṇāpti* — абхидхармистское определение сознания как распознавания каждого объекта, оказывающегося в его «поле». См. также [AKB, I, 16, с. 11] и соответствующий комментарий Яшомитры [SAKV, с. 38].

24.7. См. примеч. 22.6. Данный контекст проясняет, почему органы чувств, включенные по абхидхармистской классификации в шесть источников сознания, основаны (*āśrita*) на «имени и форме».

24.8. *Kāyavākkarma*. Подробно см.: [AKB, IV, 1, с. 192; 5, с. 199].

24.9. В санскритском оригинале: *utsarjana*. Наш перевод основан на толковании Яшомитры, которое наиболее соответствует предыдущему контексту (см.: [SAKV, с. 286]).

24.10. В комментарии Яшомитры «Пракараны» также во множественном числе (см.: [SAKV, с. 286]). В данном случае, по-видимому, имеются в виду толкования, приводимые в канонической «Пракарана-шастре».

24.11. Ср. палийскую версию сутры «О причинно-зависимом возникновении» (см.: [SN, II, с. 25]).

25.1. В тексте карики здесь адвербиальная частица *kila*. См. примеч. 2.9.

25.2. В санскритском оригинале: *aṅgakīrtana*.

25.3. Васубандху тем самым хочет подчеркнуть, что определенные состояния психофизического континуума, представляющие совокупность различных дхарм, характеризуются сущностным свойством доминирующего компонента.

25.4. В санскритском оригинале: *ābhiprāyikaḥ sūtre lākṣaniko' bhidharmaḥ*. Два типа определений — демонстративный и сущностный — используются соответственно на доктринальном и логико-дискурсивном уровнях буддизма. Последователь вайбхашики Сангхабхадра говорит в этой связи: «Почему учение, излагаемое в сутрах, отличается [вербально] от учения, излагаемого в шастрах? — Шастры

разъясняют природу дхарм, сутры же предназначены для привлечения верующих... Или [другое объяснение]: смысл шастр эксплицитен...» [L'AK, III, с. 60 — 61, примеч. 1].

25.5. В санскритском оригинале: *asattvākhya*. Согласно толкованию Яшомитры, такое объяснение причинно-зависимого возникновения дается ввиду всеобщего характера причинной обусловленности (см.: [SAKV, с. 286]).

25.6. *Yathābhūtam* — о значении этого термина подробно см.: [ЭА—I, с. 104 — 105].

25.7. В санскритском оригинале: *kleśakarmavastūni*. При рассмотрении причинно-зависимого возникновения в динамическом аспекте, опорой (*āśraya*) аффектов и соответствующих действий является «неблагое» состояние актуального сознания. См. также [SAKV, с. 287].

В переводе Сюань-цзана, однако, далее следует: «Она, [основа], — двух видов: причина и следствие» [L'AK, III, с. 68].

26.1. *Phala*, что объясняет приведенную выше инкорпорацию Сюань-цзана. Поскольку причинно-зависимое возникновение рассматривается здесь в динамическом аспекте, то каждый его компонент является одновременно и причиной и следствием.

26.2. В санскритском оригинале: *mukhaleśa*. См. также примеч. 25.3.

26.3. *Anavasthā* — термин, принятый в текстах логико-дискурсивного уровня для обозначения регресса в бесконечность. Подробно см.: [Matilal, 1968, с. 83].

27.1. Об отождествлении источника, который цитирует Васубандху, см.: [L'AK, III, с. 70, примеч. 1]. Там же приводятся и соответствующие толкования последних слов сутры.

27.2. Здесь имеются в виду знатоки канонической Абхидхармы. У Яшомитры: «Стхавира Васубандху, наставник учителя Маноратхи» [SAKV, с. 289]. О гипотезе относительно существования двух Васубандху см.: [Frauwallner, 1951].

27.3. Об отождествлении этой сутры см.: [SAKV, с. 289], а также [MV_Г, с. 452].

27.4. [*Ayonīṣa*] *manaskāra*. См. определение этого термина у Асанги: «Что такое внимание или концентрация? — Это способность удержания сознания на определенном объекте [так, чтобы оно не отклонялось в сторону]» [AS, с. 7]. Как следует из контекста, приводимого Васубандху, ментальная концентрация может быть поверхностной (*ayonīṣa*).

27.5. В санскритском оригинале: *saṃprayogataḥ*. О различных типах связи как соединения и т. д. см.: [AS, с. 55 — 56].

27.6. Согласно Яшомитре, это один из наиболее авторитетных учителей школы саутрантиков Шрилабха (см.: [SAKV, с. 289]).

27.7. *Mohaja*. Об отождествлении источника см.: [MV_Г, с. 452, примеч. 3].

27.8. В санскритском оригинале: *aṅgāntaraṃ*.

27.9. В тексте следует исправить: *punar vaktavyam*.

27.10. В санскритском тексте следует читать: *niravidyā*. См.: [SAKV, с. 290].

27.11. Здесь также следует читать: *niravidyā*.

27.12. *Atiprasaṅga*. По Яшомитре, это возражение принадлежит автору шастры, т. е. Васубандху (см.: [SAKV, с. 290]).

27.13. В санскритском оригинале здесь: *saṃmūḍhebhyaḥ vineyebhyaḥ*. Перевод Сюань-цзана в данном случае значительно отклоняется от первоисточника (см.:

[L'AK, III, с. 72]). Тибетский перевод точнее: «Последователи [учения] приходят в замешательство...» [Cosmologie bouddhique, с. 38].

27.14. См. палийскую версию этой сутры: [SN, II, с. 25].

27.15. Здесь Васубандху имеет в виду трактаты канонической Абхидхармы. См. также [AKB, III, 25] и с. 214 нашего перевода.

27.16. В санскритском оригинале: *ābhisamkārikā*. Подробно о формирующих факторах, обуславливающих тип проявленного поведения, см.: [ЭА—I, с. 126].

27.17. В данном случае речь идет о причинно-обусловленных дхармах, связанных с Истинной Пути и, следовательно, не подверженных притоку аффектов. Подробно см.: [AKB, I, 4, с. 3; SAKV, с. 12 — 14].

27.18. В санскритском оригинале: *tajjātiyavāi* — «по причине обладания их родовым свойством». Ср. определение причинно-обусловленной дхармы: «...эта ее характеристика — [“созданное совокупными условиями”] — относится также и к будущим формам ее существования, поскольку ее родовая сущность остается неизменной...» [AKB, I, 7, с. 4 — 5].

28.1. В санскритском оригинале: *iti kṛtvā*. О функциональном значении этого герундива, употребляемого без логического субъекта, см.: [BHSD с. 191].

28.2. Согласно Яшомитре, элементы конкретного сравнения не могут меняться местами в одном и том же отношении. См.: [SAKV, с. 292].

28.3. О нем см.: [L'AK, III, с. 74, примеч. 2].

28.4. Будущие дхармы, согласно толкованию Пурнаши, не могут рассматриваться как следствия (*samutpanna*), поскольку они еще не возникли (см.: [SAKV, с. 292]).

28.5. Последние дхармы архата рассматриваются только как возникшие в причинной зависимости, т. е. как следствия (см.: [SAKV, с. 292]).

28.6. Эти дхармы, за исключением последних дхарм архата, являются одновременно и возникшими в причинной зависимости, и обуславливающими такое возникновение, т. е. они рассматриваются и как причина, и как следствие (см.: [SAKV, с. 292]).

28.7. Эти дхармы, по определению, не являются ни причинами, ни следствиями. Подробно см.: [AKB, II, 55, с. 91 — 94].

28.8. В санскритском оригинале: *iṣṭa* — букв.: «желаемое», т. е. субъективное мнение, не подкрепленное доктринальным авторитетом.

28.9. В санскритском оригинале здесь: *nīlāṇṭham*. О значении этого термина подробно см.: [AKB, IX, с. 465].

28.10. В тибетском переводе: «...в наставлении не все обладает ясным смыслом. Бхагаван дает также определения, имея в виду самое существенное» [Cosmologie bouddhique, с. 39].

28.11. В санскритском оригинале: *hastipadopama*. См. также палийскую версию [MN, I, с. 185].

28.12. Начальные слова этой сутры цитирует также и Чандракирти (см.: [MV_I, с. 57]).

28.13. В тибетском переводе далее: «...ощущения и прочее, говоря, что неведение — это состояние, определяемое пятью группами» [Cosmologie bouddhique, с. 40].

28.14. В санскритском оригинале здесь: *bhāvābhāvanīyamah*.

28.15. «Следовательно, состояние “пять групп” не является [отдельным] компонентом причинно-зависимого возникновения» [SAKV, с. 293]. В переводе

Л. де ла Валле Пуссена: «Таким образом, “состояние из пяти групп” не является членом» [L'AK, III, с. 78].

28.16. Это предложение опущено как в тибетском, так и в обоих китайских переводах.

28.17. В санскритском оригинале: *āpeñjya* — букв.: «неколебимое», «недвижное» (таков и перевод по типу кальки на тибетский: *mi gyo ba*). В буддийской доктрине последний компонент триады: благое — неблагое — неколебимое. Эта триада описывает тип деятельности (*karma*), формирующие факторы типа деятельности (*saṃskāra*) и, наконец, состояния существования (*bhava*) как следствия соответствующих типов деятельности. Подробно см.: [MVṛ, с. 334 — 335, примеч. 8].

По определению Асанги, «неколебимое» — это состояние прекращения страдания и блаженства, достигаемое индивидом, находящимся в «сфере Всецелости» мира форм, т. е. на третьей ступени йогического сосредоточения (см.: [AS, с. 19]).

28.18. См. с. 219 нашего перевода.

28.19. *Dharmatā*, т. е. свойство быть дхармой. Ср. доктринальное определение дхармичности [SN, II, с. 25]. О спектре значений этого ключевого слова в махаянских доктринальных текстах см.: [BHSD, с. 278].

28.20. Васубандху, таким образом, отвергает первый тезис Пурнаши. См. с. 219 нашего перевода.

28.21. *Trīkāṇḍavyavasthā* (см.: [AKB, III, 20]).

28.22. Полностью см.: [SN, II, с. 25]; эта же цитата приводится в [VM, с. 518].

28.23. *Samśkṛtalakṣaṇa*. Подробно о базовых свойствах причинно-обусловленного см.: [AKB, II, 45, с. 75 — 76].

28.24. Под «вечной сущностью» (*nitya bhāva*) здесь понимается причинно-зависимое возникновение.

28.25. По определению саутрантиков, «возникновение — это свойство быть существующим после предшествующего несуществования» (см.: [AKB, II, с. 78]).

28.26. *Padārtha* — словесный референт. Подробно о значении термина как референта см.: [Аннамбхатта, 1989, с. 37 — 38].

28.27. О семантической интерпретации понятия «причинно-зависимое возникновение» см. также [MVṛ, с. 5] и [Jayatilleke, 1963, с. 445 — 448].

28.28. *Na yuktaḥ*. Согласно Яшомитре, возражение последователей школы грамматистов (*vaiyākaraṇa*). См.: [SAKV, с. 294].

28.29. См.: [Pāṇini, III, 4.21] — *saṃāna kartṛkayaḥ pūrvakāle*.

28.30. В санскритском оригинале: *na... akartṛkāsti kriyā*. См. также толкование Яшомитры [SAKV, с. 294].

28.31. В комментарии Яшомитры: «С помощью этой шлоки Учитель [Васубандху] опровергает возражение грамматистов» [SAKV, с. 294].

28.32. В санскритском оригинале: *utpādābhimukha*.

28.33. См. замечание Л. де ла Валле Пуссена по поводу этой шлоки в переводе Сюань-цзана [L'AK, III, с. 8, примеч. 1].

28.34. Согласно Яшомитре, такая интерпретация причинно-зависимого возникновения была предложена Шрилабхой, крупнейшим теоретиком классической саутрантики (см.: [SAKV, с. 296]).

28.35. О различных толкованиях этих двух афористических формулировок см.: [L'AK, III, с. 81, примеч. 2].

28.36. Яшомитра пытается прояснить это положение с помощью аналогии: «Формирующие факторы существуют не только при неведении, но и при наличии других условий. Например, зрительное сознание возникает при условии, что имеется орган зрения. Однако следует уточнить, что оно возникает не только при существовании органа зрения, но и цвета-формы» [SAKV, с. 297].

28.37. В санскритском оригинале следует читать: *pāramparaṇa*.

28.38. Согласно комментарию, Васубандху имеет здесь в виду стхавиру Васувармана и других абхидхармистов (см.: [SAKV, с. 297; Nanjio, № 1261]).

28.39. Подробно см.: [АКВ, II, 64, с. 101 — 102]. Васубандху опровергает здесь не существование Ишвары как такового, а его существование в качестве единой и вечной причины психокосма. Точно так же отвергается ввиду логической несообразности и существование пракрити (нерасчлененной психофизической субстанции) санкхьи в качестве первопричины вселенной.

28.40. *Āśrayabhūte*. Васубандху имеет здесь в виду последователей брахманистской религиозно-философской системы ньяя-вайшешика.

28.41. В санскритском оригинале: *kevala*, что интерпретируется Яшомитрой как *ātmarahīta* — «лишенное атмана», т. е. безличное (см.: [SAKV, с. 298]).

28.42. Согласно Яшомитре, первые учителя Абхидхармы (см.: [SAKV, с. 298]).

28.43. Точка зрения саутрантиков — Шрилабхи и др.

28.44. О принятой последовательности объяснения базовых свойств причинно-обусловленного см.: [АКВ, II, 45, с. 75 — 76].

28.45. На доктринальном уровне термин «старение и смерть» специфицируется через «печаль, стенания, отчаяние» и т. д. Поэтому Васубандху считает необходимым подчеркнуть, что все эти спецификации, включая «страдание», не являются отдельными компонентами причинно-зависимого возникновения (см. также [SAKV, с. 299]).

28.46. В санскритском оригинале: *asmimāna*. Об иллюзии самодовлеющей индивидуальности см.: [АКВ, V, 10].

28.47. «И прочих», т. е. вербальных и ментальных. О трех видах действий см.: [АКВ, IV, 1, с. 192].

28.48. Согласно буддийской доктрине, на которую ссылается Яшомитра, добродетельные (*puṇya*) поступки имеют следствием блаженство в будущем рождении, которое произойдет в чувственном мире (*kāma-dhātu*) (см.: [SAKV, с. 299]).

28.49. *Ānīṇjya* — «неколебимое». См. примеч. 28.17. Поступки этого рода имеют следствием достижение счастья (при рождении в мире форм на двух первых ступенях йогического сосредоточения) и невозмутимости (на более высоких ступенях йогического сосредоточения и самопогружения сознания мира не-форм). См.: [SAKV, с. 299].

28.50. Здесь имеются в виду недобродетельные (*apuṇya*) или неблагое (*akuṣala*) поступки (см.: [SAKV, с. 299]).

28.51. В санскритском оригинале: *karmākṣepavaśāt*.

28.52. Как разъясняется в комментарии Яшомитры, «если бы это было не так, то есть если бы в сутре не имелся в виду непрерывный поток шести модальностей сознания, то под сознанием, обусловленным формирующими факторами, следовало бы понимать сознание в момент зачатия (*pratisaṃdhicitta*), а шесть модальностей сознания не упоминались бы. В таком случае [в сутре] должно было быть сказано: “Что

такое сознание? — Это ментальное сознание (*manovijñāna*)", поскольку в момент зачатия пять видов чувственного сознания возникнуть не могут, ибо новое воплощение (*pratisaṃdhi*) связано только с ментальным сознанием» [SAKV, с. 299].

28.53. «Вибханга» — трактат палийской канонической Абхидхамма-питаки, продолжающий разработку терминологических списков, изложенных в «Дхаммасангани».

28.54. В санскритском оригинале: *kāmaguṇāḥ* (см.: [AKB, III, 3] и с. 183 нашего перевода).

Яшомитра интерпретирует чувственные качества как то, что выступает объектом желаний, букв.: «желается» (*kāmyanta itī kāmāḥ*), см.: [SAKV, с. 300]. См. также определение чувственных качеств в палийском комментарии к «Дхаммасангани»: «Чувственная отнесенность двойственна: это объект и аффект (эмоция). Аффект означает желающую страсть, а объект — три сферы существования. Об аффекте говорится здесь потому, что он, [аффект], страстно желает, а об объекте потому, что он страстно желаем» [ATS, III, 26].

28.55. «Брахмаджала» — первая сутта, т. е. беседа-наставление, в составе первого сборника Сутта-питаки — «Дигха-никаи». Эта сутта представляет большой интерес, поскольку в ней на доктринальном уровне излагаются 62 «ложных взгляда» (*diṭṭhi*), имевших широкое распространение при жизни Будды и отвергавшихся им.

28.56. *Śīla* — «нравственное, добродетельное поведение», т. е. образ жизни в соответствии с требованиями буддийской религиозной доктрины.

28.57. *Vrata* — поведенческий компонент в собственном смысле.

28.58. В санскритском оригинале: *nirgranthāḥ*, т. е. «лишенные оков [аффективности]», — название джайнов, широко распространенное в древней Индии.

28.59. *Pāśupata* — одна из религиозно-доктринальных систем раннего шиваизма, упоминаемая в «Махабхарате» (Шантипарва, 349, 5, 64). Подробно брахманистская система Пашупата рассматривается в «Сарвадаршанасангратхе» Мадхавачарьи (гл. VI). Последователями этой системы были Прашастапада, автор самого раннего комментария к «Вайшешика-сутрам», и Уддьятакара, комментатор «Ньяя-сутр» (см.: [Радхакришнан, 1956, т. 1, с. 415 — 416]).

28.60. В санскритском оригинале: *asmimāna*.

28.61. *Prajñāpī* — условное обозначение (см.: [BHSD, с. 358]).

28.62. См.: [L'AK, III, с. 87, примеч. 3], где дается идентификация источника.

28.63. См. палийскую версию сутры [SN, III, с. 100].

28.64. Комментарий к этому фрагменту у Яшомитры см.: [SAKV, с. 300].

28.65. Яшомитра также цитирует фрагмент из этой сутры (см.: [SAKV, с. 300]).

28.66. Согласно вайбхашике, причинно-зависимое возникновение — это двенадцать последовательных состояний, представляющих пять групп соотношения (см.: [SAKV, с. 301]).

28.67. Посредством этого и двух других примеров Васубандху вводит представление о контрарности и контрадикторности, не давая, однако, теоретического определения этих понятий; позднее они были подвергнуты детальному анализу как в эпистемологических системах виджнянавады, так и в ньяе. См. также [Matilal, 1968, с. 156 — 157], где рассматриваются отрицательные высказывания вербального (*prasajyapratishedha*) и номинального (*pariyudāsa*) типов, и [L'AK, III, с. 88, примеч. 3].

28.68. В санскритском оригинале: *ṇaṁ*.

28.69. *Akāṅkṣā* — букв.: «что не должно делать». Подробно об этом см.: [Ан-намбхатта, 1989, с. 30].

29.1. О доктринальных характеристиках фундаментальных аффектов см.: [АКВ, V, 34, с. 305 — 306], а также комментарий Вьясы к «Йога-сутрам», в котором прослеживается заметное абхидхармистское влияние [VB, II, 3 — 4, с. 61 — 62].

29.2. Подробно см.: [АКВ, II, 24; VII, 1], где Васубандху пытается показать, почему мудрость, загрязненная аффектами (*kliṣṭa*), есть по своей внутренней природе ложное видение (*dṛṣṭi*).

29.3. Яшомитра подчеркивает в своем комментарии, что видение (ложные взгляды) и неведение рассматриваются в абхидхармистской психологии как качественно различные психические состояния (см.: [SAKV, с. 301]).

29.4. Далее в переводе Сюань-цзана: «...поскольку неведение и ложные взгляды являются различными оковами» [L'AK, III, с. 89]. Как следует из определения неведения, это — базовый аффект, всегда предшествующий ложным взглядам. См. также [АКВ, II, 26], где неведение описывается как перманентное состояние помраченности (*moha*).

29.5. В комментарии Яшомитры: «Каким образом ложные взгляды связаны с неведением? — Поскольку заблуждение есть свойство неведения, оно включено в состав фундаментальных аффектов (*kleśamahābhūtau*), а все эти аффекты связаны между собой. Поэтому неведение и рассматривается в связи с ложными взглядами, представляющими внутреннюю сущность [“загрязненной”] мудрости. Следовательно, неведение не может быть “плохой” мудростью» [SAKV, с. 301].

29.6. В соответствии с психологической концепцией вайбхашики, в каждую единицу протекания психической жизни индивида реализуется мгновенное качественно-определенное состояние, а в совокупности эти состояния и образуют «поток» (*samlāna*), т. е. психофизический континуум.

29.7. В переводе Сюань-цзана это положение выражено еще более эксплицитно: «...если желание есть загрязнение мысли (*citta*), то [это означает, что] желание не есть мысль; если неведение есть загрязнение мудрости, то [это означает, что] неведение не есть мудрость» [L'AK, III, с. 90 — 91].

29.8. У Яшомитры: «В этом случае то [сознание], которое не достигает освобождения, подвержено воздействию желания (*upahata*), т. е. ...в этом состоянии сознания желание активно не функционирует, но следы его (*vāsanā*) сохраняются и воздействуют на сознание» [SAKV, с. 301].

29.9. Как отмечает Яшомитра, «посредством йогического сосредоточения йогин отбрасывает желание, устраняя его следы, и изменяет тем самым неблагое состояние сознания на противоположное» [SAKV, с. 301].

29.10. В комментарии Яшомитры: «Это все лишь умозрительные конструкции (*parikalpanā-mātram*), не имеющие основания в Агамах» (т. е. доктринальных текстах I части канонического корпуса) [SAKV, с. 302].

29.11. В санскритском оригинале: *viśeṣaṇārthaṁ*.

29.12. В санскритском оригинале здесь: *asamprakhyaṇaṁ*. См. толкование Яшомитры: «*prajñā jñānam ity eko'ntaḥ*» [SAKV, с. 302].

29.13. В санскритском тексте вместо: *satyavanna karma*... следует читать: *satya-ratna-karma*... Ср. тибетский и оба китайских перевода.

29.14. В санскритском оригинале здесь: *evañjātiyaka*. Как следует из примера, приводимого далее Васубандху, и толкования Яшомитры, определение в данном случае дается по способу функционирования (см.: [SAKV, с. 302]).

29.15. В санскритском оригинале: *sattvamayaṭā*. Значение второго слова не вполне ясно (см. также [L'AK, III, с. 9, примеч. 1]). Контекст, приводимый Яшомитрой (см.: [SAKV, с. 302 — 303]), позволяет допустить, что слово употребляется в значении *māyātā* — [само]обман (см.: [BHSD, с. 430]) или *maṇapā* — тщеславие как результат иллюзорного воображения.

29.16. Об отождествлении источника см.: [L'AK, III, с. 93, примеч. 1 — 3].

29.17. Подробно см.: [AKB, I, 9] и наше исследование в [ЭА—I, с. 50 — 54].

30.1. В переводе Сюань-цзана: «Четыре нематериальных группы: чувствительность, понятия-представления, формирующие факторы и сознание называются “именем”, так как имя означает...» [L'AK, III, с. 94].

30.2. *Namati*; о специфически буддийском употреблении каузатива глагола *pat* см.: [BHSD, с. 293].

30.3. См. традиционное толкование Яшомитры: «Благодаря имени... нематериальные группы развертывают свою активность относительно объектов, непосредственно не воспринимаемых: “таков объект, [т. е. референт], этого имени”...» [SAKV, с. 303]; ср. также [ATS, 392].

30.4. В санскритском оригинале: *yad... loke pratītam*.

30.5. Согласно абхидхармистской лингвофилософской концепции, имена «корова», «лошадь» и т. д. являются вторичными, обозначающими производные объекты (*samudāya-pratyūyaka*), не существующие на уровне дхарм (см.: [SAKV, с. 303]).

30.6. Подробно см.: [AKB, II, 47] и [Рудой, 1981].

30.7. В интерпретации Яшомитры: *pamanād gamanād iti* (см.: [SAKV, с. 303]).

30.8. О шести (двенадцати) источниках сознания см.: [AKB, I, 20, с. 13 — 14].

30.9. Подробно о значении термина *sparśa* см.: [AKB, II, 24]. Здесь же Васубандху излагает концепцию вайбхашиков, согласно которой контакт — это не собственно столкновение трех, а результат такого столкновения, трактуемый как отдельная дхарма (*caitasika*).

В комментариях к «Мадхьямика-карикам» Нагарджуны Чандракирти приводит точку зрения саутрантиков, по которой контакт — это одновременное возникновение (*sahotpāda*) зрительной способности и цвета-формы, с одной стороны, и имени — с другой, что и обуславливает зрительную модальность сознания. Контакт, следовательно, в интерпретации саутрантиков является не отдельной реальной дхармой, а лишь условным обозначением (*prajñapti*) некоторых параметров протекания психического процесса (см.: [MV_I, с. 554]).

В операциональном плане контакт можно рассматривать и в парадигме феноменологии — как определенную тотальность познавательной ситуации (см.: [Guenther, 1957, с. 49 — 51]).

30.10. Об этом подробно сказано в [AKB, I, 17]: «Та из шести [модальностей] сознания, которая перестала существовать в предыдущий момент, есть манас, т. е. ментальное сознание».

Таким образом, в интерпретации вайбхашиков, манас (или разум) — это любой из шести видов (модальностей) сознания, утративший свою временную актуальность. Поскольку психика понимается как непрерывно протекающая процессу-

альность, то любое представление, зафиксированное в момент, предшествующий данному, рассматривается в буддийской психологии как содержательная опора разума.

30.11. Подробно о различных интерпретациях контакта см.: [SAKV, с. 304].

30.12. Об отождествлении палийских доктринальных источников см.: [L'AK, III, с. 97, примеч. 1].

30.13. Палийскую версию этой сутры см.: [MN, III, с. 180].

30.14. *Dharmāyaḥana* — шестой источник сознания, который служит объектом разума как ментального сознания (см.: [AKB, I, 24]).

30.15. Разъяснение Яшомитры см.: [SAKV, с. 304].

30.16. Согласно Яшомитре, к числу этих учителей относится и саутрантик Шрилабха (Шрилата). См.: [SAKV, с. 305].

30.17. В санскритском оригинале здесь: *kāraṇe va kāryopasāra*; см. также [MV_Г, с. 70].

30.18. О свойстве сопротивления (*pratighatā*) см.: [AKB, I, 29], где Васубандху детально анализирует три вида сопротивления — столкновение с физическим препятствием (*āvāraṇa*), столкновение с чувственными объектами (*viśaya*) и столкновение сознания со своим объектом (*ālambana*). В данном случае имеется в виду сопротивление по способу «столкновения» органа чувств с соответствующим чувственным объектом.

30.19. В санскритском оригинале: *adhivacana* — как обозначение. По толкованию Яшомитры, это указание на обозначаемое как объект имени (см.: [SAKV, с. 305]).

30.20. Васубандху различает здесь чувственную и рациональную (ментальную) ступени познания, отмечая, что зрительное сознание (модальность чувственного сознания) представляет остенсивную спецификацию свойств внешних объектов («синее» и т. п.). В отличие от пяти модальностей чувственного сознания ментальное сознание ответственно также за образование генерализованных понятий (см.: [AKB, I, 14; MV_Г, с. 74]).

31.1. Согласно концепции вайбхашиков, существуют три типа контактов, понимаемых как тотальность определенных познавательных ситуаций, которые связаны с отчетливо выраженным эмоциональным (аффективным) компонентом психического процесса.

31.2. Об определении дхарм этого типа см.: [AKB, II, 57], а также примеч. 4.7 и 4.8.

31.3. Согласно Яшомитре, это состояние связано со всеми аффектами (*sarva-kleṣa-saṃprayukta*), поскольку оно определяется неведением как доминирующей установкой (см.: [SAKV, с. 306]).

31.4. Подробное описание всех шестнадцати типов контактов приводится в комментарии Яшомитры (см.: [SAKV, с. 306]).

32.1. Об ощущении (чувствительности) см.: [AKB, I, 14; II, 24]. Здесь же Васубандху рассматривает не общее определение чувствительности как второй группы соотнесения, а ее виды (*prakāra*). См.: [SAKV, с. 306].

32.2. В санскритском оригинале: *sahabhū*. Об этом типе причинности см.: [AKB, II, с. 83].

32.3. В санскритском оригинале: *asamarthyāt*. Концепция действенности, т. е.

способности производить определенное следствие (результат), рассматривается в комментарии Яшомитры (см.: [SAKV, с. 306]).

32.4. У Васубандху здесь: *pratijñā* — термин, введенный еще в старой ньяе для обозначения тезиса в классическом индийском силлогизме.

32.5. Подробное разъяснение процедуры вывода см. в комментарии Яшомитры к возражению оппонента (в данном случае саутрантика) [SAKV, с. 306 — 307].

32.6. В комментарии Яшомитры: *iṣṭam idam abhidharme* [SAKV, с. 307].

32.7. Последнее предложение отсутствует как в китайском, так и в тибетском переводах; Яшомитра оставляет его без комментария.

32.8. *Bhūtabhautika*. О первичных и производных элементах в абхидхармистской философии см.: [AKB, I, 12, 35; SAKV, с. 66 — 68].

32.9. В комментарии Яшомитры: «...в первый момент возникают орган и объект, во второй — сознание» [SAKV, с. 307].

32.10. Точка зрения саутрантика Шрилаххи (см.: [SAKV, с. 307]).

32.11. Согласно Яшомитре, контакт — это свидетельство существования порождающего и порождаемого как причинно-следственного отношения (см.: [SAKV, с. 307]).

32.12. «Ощущения (чувствительности) еще не существует во второй момент сознания... оно возникает лишь в третий момент, [поскольку в первый момент] существует только психическая способность и объект, а во второй — возникает сознание» [SAKV, с. 307].

32.13. Яшомитра отмечает в этой связи: «Все [содержание] сознания есть контакт. Контакты, при которых присутствует ощущение (чувствительность), имеют разные объекты, т. е. они разнообъектные. Объектом первого [ощущения] выступает цвет-форма (*pīra*), объектом второго — звук. Ощущение, которое порождается первым контактом, имеющим своим объектом цвет-форму, имеет в качестве причины контакт следующего момента [протекания сознания], объектом которого выступает звук» [SAKV, с. 307].

Л. де ла Валле Пуссен дает скорее интерпретацию, нежели перевод всего фрагмента в версии Сюань-цзана (см.: [L'AK, III, с. 103]).

32.14. Согласно Яшомитре, приведенное возражение принадлежит Шрилаххе. В переводе Л. де ла Валле Пуссена оно выглядит так: «Мы говорим поэтому, что сознание не всегда является контактом, не всегда сопровождается ощущением. Осознание цвета, одновременное контакту звука, не есть контакт, но оно не сопровождается ощущением» [L'AK, III, с. 103].

32.15. В психологической концепции вайбхашики эти фундаментальные состояния психики называются также универсальными (*sarvatraga*) и включают десять дхарм: чувствительность, контакт, понятие-представление, мотивацию, желание действовать, различение, память, внимание, направленность и сосредоточение. Как отмечает Васубандху, «согласно школе (вайбхашике) все эти десять дхарм присутствуют в каждый момент развертывания сознания (*cittakṣaṇe*)» (подробно см.: [AKB, II, 23 — 24, с. 54 — 55]).

32.16. Л. де ла Валле Пуссен отождествляет этот трактат канонической Абхидхармы как «Пракарану» (см.: [L'AK, III, с. 104, примеч. 1]).

32.17. Как и ранее, дискуссия здесь развертывается между вайбхашиками и саутрантиками, для которых шастры (т. е. трактаты канонической Абхидхармы) не

являются «словом Учителя» (*buddhavacana*). Подробно об этом см.: [SAKV, с. 11, 57].

32.18. В санскритском оригинале: *sūtrāntapraṭiṣaranairbhavitavya*. См. также «Махапариниббана-сутту», где Гаутама Будда формулирует четыре «основных правила установления достоверности» (*mahāpadesa*): «...прежде всего... 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 заключить: “Поистине, это не слова Просветленного, они были ложно поняты этим бхиккху”. 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 верно поняты этим бхиккху”» [DN, II, с. 124].

32.19. В санскритском оригинале: *mahābhūmika*.

32.20. *Saviṭarka-savicāra*, *aviṭarka-savicāra-mātra*, *aviṭarka-avicāra*. Об этих уровнях в структуре неизменного и измененного состояний сознания см.: [AKB, VII, 23; SAKV, с. 308].

В абхидхармистской философии сознания *viṭarka* и *vicāra* представляют собой определенные характеристики сознания, выделяемые как в чувственном мире (неизменные состояния сознания), так и в мире форм (изменные состояния сознания на первых ступенях культовой психотехнической практики). Васубандху анализирует эти характеристики в [AKB, II, 28, 33], где *viṭarka* определяется как грубое состояние сознания, а *vicāra* — как тонкое (см. также определение Асанги: [AS, с. 14]).

В плане психологии измененных состояний сознания *viṭarka* может быть истолковано как свойство избирания объекта, т. е. направленность, а *vicāra* — как рефлексия, связанная с работой сознания относительно объекта, т. е. содержательность.

32.21. *Kuśala*, *akuśala*, *avyākṛta*. В абхидхармистской психологии «благое» (*kuśala*) — это вся совокупность положительных ментальных установок, включающая десять дхарм, которые носят название базовых, или фундаментальных (*mahābhūmika*): вера (*śraddhā*), энергия (*vīrya*), невозмутимость, или равновесность (*upekṣā*), скромность и самоуважение (*hri*), стыд (*apatrapā*), отсутствие жадности (*alobha*), отсутствие враждебности (*adveṣa*), отсутствие насилия (*ahiṃsā*), ментальная гибкость (*praśrabdhi*) и прилежание (*apramāda*). Подробно см.: [AKB, II, 25, с. 55 — 56].

Неблагое (*akuśala*) есть совокупность отрицательных ментальных установок, включающая шесть фундаментальных аффектов: заблуждение (*moha*), отсутствие прилежания (*pramāda*), лень и ментальная вялость (*kauṣīdya*), неверие (*āsraddhya*), оцепенение (*styāna*) и эксцентричность (*auddhatya*). К неблагой установке относятся также отсутствие самоуважения (*āhṛīkya*) и неспособность видеть следствие неблагих поступков (*anapatrāpya*). Наряду с фундаментальными аффектами и двумя последними «неблагими» установками абхидхармисты насчитывают также десять дхарм, носящих название аффектов «меньшей сферы распространения» (*parittakleśa-bhūmika*): гнев (*krodha*), неприязнь (*upanāha*), вероломство (*śāṭhya*), зависть и рев-

ность (*irṣyā*), злоба (*pradāsa*), лицемерие (*mṛakṣa*), скупость (*mālsarya*), обман, лживость (*māyā*), высокомерие (*mada*) и насилие (*vihiṃsā*). Подробно см.: [АКВ, II, 26, с. 56 — 57].

Нейтральное состояние сознания (*avyākṛta*), в интерпретации Васубандху, — кармически неопределенное и в то же время подверженное воздействию аффектов (*kleśāchadita*) в том случае, если оно связано с ложными взглядами относительно «Я». Сюда относятся восемь остальных психических дхарм (*caitasika*) списка вайбхашики (см.: [АКВ, II, 30, с. 65]).

32.22. В санскритском оригинале: *śaikṣī bhūmir aśaikṣī naivaśaikṣināśaikṣī*.

В буддийской хинаянской персонологии эти три ключевые слова обозначают соответствующие этапы прохождения пути достижения нирванических состояний.

Śaikṣa — «тот, кто находится в процессе обучения» (*śikṣā*). Васубандху так определяет первую персонологическую категорию: «Почему они называются находящимися в процессе обучения? — Потому что их характерная особенность состоит в том, что они постоянно должны обращаться к трем видам обучения с целью разрушить приток аффектов (*āsrava*). Эти три вида обучения суть по своей внутренней природе праведное поведение (*śīla*), йогическое сосредоточение (*saṃādhi*) и различающая мудрость (*prajñā*)» [АКВ, VI, 45, с. 345].

Aśaikṣa — «тот, кто уже не находится в процессе обучения». Согласно определению абхидхармистов, это архат, т. е. тот, кто достиг плода (результата) обучения. Реализовав эту цель для себя, он может теперь служить благу других (см.: [АКВ, VI, 45, с. 346]).

И наконец, третий персонологический тип — «тот, кто не находится ни в процессе обучения, ни в процессе необучения», достигший нирванического состояния, или самое нирваническое состояние. Подробно см.: [АКВ, VI, 45, с. 346].

32.23. Таким образом, согласно данному толкованию, фундаментальными называются те состояния сознания (*caitasika*), которые присущи соответствующим уровням существования (см. также [SAKV, с. 308]).

32.24. Об отождествлении источников в связи с этим утверждением см.: [L'AK, III, с. 105, примеч. 2].

32.25. О палийской версии этого доктринального положения см.: [SN, II, с. 72].

32.26. Далее Л. де ла Валле Пуссен вводит в текст перевода китайской версии Сюань-цзана фрагмент из комментария Яшомитры, достаточно проясняющий весь смысл предыдущей дискуссии: «Однако доброжелательность (*maitrī*), всегда являющаяся мирской (*laukika*), явно не может быть одновременной с фактором Просветления (*bodhi*), поскольку все факторы Просветления всегда сверхмирские (*lokottara*). Следовательно, сутра не только не доказывает того, что ощущение (чувствительность) синхронно контакту, но и того, что ощущение, представление и мотивация связаны со зрительной и прочими [модальностями] сознания или существуют одновременно с ним» [L'AK, III, с. 106]; наш перевод дается по тексту [SAKV, с. 309].

32.27. В санскритском оригинале: *saṃsṛṣṭa*.

Л. де ла Валле Пуссен полагает, что это тезис сарвастивадинов. См.: [L'AK, III, с. 106, примеч. 2], где идентифицируются также и источники.

32.28. Палийскую версию этой сутры см.: [SN, IV, с. 68], ср. также тибетский перевод [Cosmologie bouddhique, с. 55], где после цитаты ставится вопрос: «Идет ли

речь о тождестве объекта этих операций — чувствительности, мотивации и т. д. — или об их одновременности? Как раз это и неясно».

32.29. *Ālambana nīyama*, т. е. о том, что все эти состояния сознания имеют один и тот же объект; *kṣaṇanīyama*, т. е. неизменное сосуществование в одном и том же мгновении (см.: [SAKV, с. 309]).

32.30. О жизненной силе (*āyus*) и физиологическом тепле (*ūṣṭa*) см.: [AKB, II, 45, с. 72]. Согласно Яшомитре, эта окончательная формулировка, кладущая конец дискуссии, принадлежит Учителю (т. е. Васубандху). См.: [SAKV, с. 309].

32.31. В санскритском оригинале здесь: *tanopaviśāra*, что в первом приближении можно интерпретировать как предварительное ментальное рассмотрение. См. также примеч. 32.46.

32.32. Согласно абхидхармистскому толкованию, хотя качественно-определенное состояние (модус) психического, называемое *vedanā* (чувствительность или ощущение), лишь одно, оно классифицируется по трем видам на основании различения в нем внутренней природы приятного (вызывающего удовольствие), неприятного (вызывающего неудовольствие) и безразличного (эмоционально нейтрального). Далее, каждый из этих трех видов может быть подразделен на шесть модальностей в зависимости от соответствующего чувственного объекта — цвета-формы (*rūpa*), звука, запаха и т. д., что в сумме дает «восемнадцать видов оценочных отношений», о которых говорится в карике (см.: [SAKV, с. 310]).

32.33. В санскритском оригинале здесь обычно присутствует адвербиальная частица *kīla*, которую Яшомитра разъясняет в комментарии как *para-mata-dyotaka* (отражающую чужое мнение), отмечая, что Васубандху отвергает всю последующую аргументацию вайбхашиков (см.: [SAKV, с. 310]).

32.34. *Pratītya* объясняется в комментарии как *āśrītya*, что еще более проясняет смысл всего высказывания: «опираясь на орган разума как на свой источник» (см.: [SAKV, с. 310]).

32.35. В санскритском оригинале: *upaviśānti*. Для глагола *upa+vi+car* Ф. Эджертон фиксирует два важных для понимания данного контекста значения: «range over» и «occupy oneself with» (см.: [BHSD, с. 141]). У Яшомитры еще более эксплицитно — «смысл [слова]: направленность на объект» [SAKV, с. 310].

32.36. В санскритском оригинале здесь каузатив *upaviśārayanti*, который Яшомитра объясняет как *pravartayanti* (см.: [SAKV, с. 310]). В своем переводе мы исходим из этого значения.

32.37. См. в этой связи чисто грамматическое толкование Яшомитры [SAKV, с. 310]: «Префикс *upa* указывает здесь на повторяемость».

32.38. Ср. перевод китайской версии: «Несомненно, телесная чувствительность имеет в качестве опоры манас (разум), но она в качестве опоры имеет также и материальный орган — глаз и т. д.» [L'AK, III, с. 109].

32.39. *Avikalpakatvāt*. В абхидхармистской психологии термин «*vikalpa*» означает дискурсивную способность сознания, проявляющуюся только на ментальном уровне (*manovijñāna*), т. е. это деятельность разума, анализирующего и синтезирующего данные органов чувств. В самой элементарной форме *vikalpa* может быть логически представлена суждением восприятия или наличного бытия. Так, Яшомитра, разъясняя, почему чувственное сознание не является дискурсивным (*avikalpaka*),

говорит: «Зрительное сознание воспринимает синее, но не различает [в форме суждения]: это — синее» [SAKV, с. 64].

В операциональном плане термин «*vikalpa*» можно трактовать как ментальное конструирование или воображение (см.: [AKB, I, 33], а также примеч. 32.20).

32.40. См. с. 181 нашего перевода.

32.41. Блаженство в чувственном мире — это исключительно телесное ощущение, в противоположность блаженству в собственном смысле (*sukhendriya*), см.: [AKB, II, 7, с. 41], существующему только в мире форм, т. е. на первых трех ступенях йогического сосредоточения.

32.42. Первая Благородная истина, или первый постулат, выдвинутый основателем буддийской религиозной доктрины, утверждает тотальность страдания как фундаментального свойства эмпирического существования (см.: [VP, I, с. 10]). Принцип страдания в буддийском миропонимании следует интерпретировать максимально широко, не ограничиваясь узкой сферой индивидуальной эмоциональной жизни. Человеческое существование не содержит в себе ничего постоянного. Подверженность его внешним изменениям и есть та данность, через которую прежде всего познается страдание. Именно поэтому страдание определяется не как оппозиция счастью или блаженству, но через перечисление неизбежных факторов изменчивости. Следствие этого доктринального положения и фиксируется Васубандху в данном случае.

32.43. В санскритском оригинале: *aśubhā*, ср. палийское *asubhabhāvanā* — созерцание «отвратительных» объектов (*kasīna*), прежде всего трупов на различных стадиях разложения. В буддийской культовой психотехнике насчитывается девять или десять видов «отвратительных» объектов созерцания (см.: [AKB, VI, 9, 11; VM, I, 110, 29 — 31]).

32.44. Л. де ла Валле Пуссен дает этот фрагмент в собственном истолковании, привлекая имеющиеся комментарии (см.: [L'AK, III, с. 110]).

32.45. В санскритском оригинале: *vyaktatara*. Согласно Яшомитре, здесь имеется в виду деятельность манаса, объекты которого воспринимаются непосредственно (см.: [SAKV, с. 311]).

32.46. *Saumanasyasthānīya* и т. д. Как можно заключить на основании анализа автокомментария Васубандху, технический термин *upavicāra* вводится в совершенно определенном контексте — описания некоторых аспектов *vedanā* (ощущения или, более точно, чувствительности), причем именно в контексте, где подразумевается *cāitāṣikā vedanā*, т. е. ментальное ощущение.

В абхидхармистских текстах ощущение (чувствительность) выступает фундаментальной психической функцией, которая наделяет всякое содержание сознания определенной ценностью в смысле принятия (*saumanasya*), непринятия (*daumanasya*) или эмоционального равновесия (*upekṣā*). Как отмечает комментатор «Дхаммасангани», «чувствительность (ощущение) наслаждается определенным содержанием [сознания] либо в его целостности, либо в его наиболее желаемой части» [ATS, III, 184]. Ощущение, таким образом, можно назвать совершенно специфическим видом суждения, хотя оно и не устанавливает логико-дискурсивной связи, а лишь вводит субъективный критерий «принятия» и т. д.

Ощущение (чувствование) может возникать и независимо от мгновенного содержания сознания в форме настроения или эмоционально-чувственного тона, которые

также представляют ценностный компонент, но не определенного содержания, а всей ситуации сознания, существующей в данный момент. Абхидхармисты полагали, что чувство в форме настроения может появляться совершенно независимо от мгновенных ощущений, хотя причинно оно и связано с некоторым предшествующим содержанием сознания. Именно этот вид чувствительности и получил название *caitasikā vedanā* — ментального ощущения, в противоположность *kāyikā vedanā* — конкретному чувствованию, которое всегда связано (и «смешано») с ощущением цвета-формы, запаха и т. п.

Далее, независимость настроения или эмоционально-чувственного тона от мгновенных состояний сознания и мгновенных ощущений обосновывается в абхидхармистской психологии тем, что ментальное ощущение обнаруживается в определенной ситуации, где оно выступает в неразрывной связи с той функцией психики, которая регулирует, упорядочивает и придает значение данному содержанию сознания (*manovijñānadhātu*). Подробно об ощущении (чувствительности) в ценностном аспекте см.: [Guenther, 1957, с. 55 — 58].

Из анализа контекстов употребления термина «*manopavicāra*» у Васубандху и Яшомитры следует, что едва ли возможен однозначный перевод, учитывающий все аспекты его коннотации. Мы полагаем, что в самой общей форме это ключевое слово можно передавать как тип отношения между чувством-настроением и манасом, т. е. как тип оценочного отношения или ценностный компонент.

32.47. В санскритском оригинале: *asī samtānam niyamaṃ* следует исправить на: *niyama*. См.: [SAKV, с. 311].

33.1. См. примеч. 32.31.

33.2. Если чувственный мир (*kāmadhātu*) как низшая сфера психокосма конституируется всеми дхармами, входящими в восемнадцать классов элементов, то следующая сфера — мир форм (*rūpadhātu*) — неотделимо связана только с четырнадцатью классами элементов, за исключением классов запаха и вкуса и соответствующих им двух классов сознания, представленных обонятельными и вкусовыми восприятиями-представлениями (см.: [AKB, I, 30]).

Отсюда становится понятным, почему, согласно абхидхармистской психологии, в мире форм различаются только двенадцать оценочных отношений, или ценностных компонентов.

33.3. См. также [AKB, VIII, 3, с. 435]: *nāṇūpe nūpasadbhāvaḥ* — в мире не-форм формы реально не существуют. Здесь же Васубандху воспроизводит дискуссию по поводу существования или несуществования материальной пищи (*kavaḍḍikārahāra*) в мире не-форм.

33.4. В квадратных скобках приведено толкование Яшомитры (см.: [SAKV, с. 312]).

33.5. В санскритском оригинале: *ālambante*. См. также тибетскую версию заключительной части автокомментария Васубандху к *карике 33* в переводе Л. де ла Валле Пуссена [L'AK, III, с. 111, примеч. 2].

34.1. Согласно комментарию Яшомитры, сфера форм сама по себе выступает объектом восьми оценочных отношений, поскольку из двенадцати оценочных отношений, различаемых на двух первых ступенях йогического сосредоточения, исключаются четыре ценностных компонента, два из которых связаны с запахом, а два других — с вкусом в положительном и нейтральном аспектах (см.: [SAKV, с. 312]).

34.2. Как объясняет Яшомитра, первый и второй уровни йогического сосредоточения могут иметь в качестве объекта сферу не-форм, в которой, по определению, не существует цвета-формы, запаха, вкуса, звука и осязаемого. Следовательно, в этом случае имеются в виду лишь дхармы в их позитивном и нейтральном аспектах, т. е. два дхармических оценочных отношения — удовлетворенности и равновесности (см.: [SAKV, с. 312]).

34.3. В зависимости от ориентации оценочных отношений при нахождении на двух высших ступенях йогического сосредоточения (третья и четвертая дхьяны) объектом этих отношений может выступать чувственный мир (в таком случае насчитывается шесть ценностных компонентов), мир форм, т. е. собственная сфера существования (в этом случае насчитывается четыре ценностных компонента), и более высокая сфера — мир не-форм (в этом случае насчитывается лишь один ценностный компонент — равновесности).

34.4. Здесь и далее в квадратных скобках и в кавычках приводятся толкования Яшомитры (см.: [SAKV, с. 312]).

34.5. Так в китайской версии Сюань-цзана (см.: [L'AK, III, с. 112]). В санскритском оригинале здесь: «[Оценочные отношения], связанные с миром форм, рассмотрены. Теперь рассматриваются [оценочные отношения], связанные с миром не-форм».

35.1. В санскритском оригинале: *ārūpīśāntante*. В восьмом разделе «Энциклопедии Абхидхармы» Васубандху подробно рассматривает культовую психотехническую практику и в связи с граничным сосредоточением (*samāntaka*) отмечает: каждое базовое сосредоточение (*maula samāpatti*) имеет также и [вспомогательное] граничное сосредоточение, с помощью которого входят в базовое сосредоточение (см.: [AKB, VIII, 22, с. 447]).

35.2. *Ākāśānantyaūyatana* — букв.: «сфера бесконечного пространства», первая ступень измененного состояния сознания в мире не-форм (см.: [AKB, III, 3] и примеч. 3.4).

35.3. В перевод автокомментария Васубандху к этой карике включены в квадратных скобках толкования Яшомитры и соответствующие разъяснения Сюань-цзана (см.: [L'AK, III, с. 112 — 113]), без которых реконструкция смысла оригинала представляется весьма затруднительной.

У Васубандху здесь: *yeṣāṁ tat...*; Яшомитра проясняет семантическую схему: *yeṣāṁ ācāryaṇāṁ matena tad ākāśānantyaūyatana...* [SAKV, с. 312].

35.4. В санскритском оригинале: *vyavacchinnāmbana*, т. е. объектом созерцания здесь выступают по отдельности цвета-формы, звуки, осязаемое и дхармы четвертой ступени йогического сосредоточения мира форм (см. выше), или, по определению Яшомитры, «объект, лишенный целостности» (*asamastāmbana*), см.: [SAKV, с. 312].

35.5. См. второе предложение автокомментария Васубандху к карике 35: *tatra catvāro...*

35.6. В санскритском оригинале: *pañcīṇḍīlāmbana*, что означает, согласно Яшомитре, совокупность пяти групп четвертой ступени йогического сосредоточения в качестве нерасчлененного, целостного объекта (см.: [SAKV, с. 312]).

35.7. У Васубандху здесь: *tatra* — «в нем», т. е. в состоянии созерцания сферы бесконечного пространства.

35.8. В санскритском оригинале: *saṃbhinnāmbana*, что разъясняется Яшомитрой как *saṃmiśrāmbana* (см.: [SAKV, с. 313]), т. е. пять групп четвертой дхьяны.

35.9. Это дополнение включено Сюань-цзана непосредственно в текст китайского перевода (см.: [L'AK, III, с. 113]).

35.10. Разъяснение Яшомитры: «Это позиция тех, кто допускает существование четырех оценочных отношений в сфере граничного сосредоточения» [SAKV, с. 313; *Cosmologie bouddhique*, с. 59].

35.11. См. примеч. 35.1. Далее в переводе Сюань-цзана: «То же самое и в предельных — промежуточных — сосредоточениях второй, третьей и четвертой сфер мира не-форм» [L'AK, III, с. 113, примеч. 1].

35.12. Об этом подробно см.: [AKB, VIII, 21, с. 447].

35.13. В санскритском оригинале: *sāraṇa* — «с притоком [аффективности]». Подробно о дхармах с притоком аффектов см.: [AKB, I, 4, с. 3].

35.14. В тексте оригинала следует читать: *cittasyalābhi*.

35.15. Об этих видах оценочных отношений см. выше [AKB, III, 34, с. 148].

35.16. Интерпретация, предложенная Л. де ла Валле Пуссенном на основании китайской версии Сюань-цзана (см.: [L'AK, III, с. 113]).

35.17. В санскритском оригинале здесь: *pūṇavat*, термин, введенный старыми наянками для обозначения вывода первого типа — от причины к следствию.

35.18. В санскритском оригинале: *nirmāṇacitta*. Здесь имеется в виду способность магического творения как следствие «сверхзнания» (*abhiññā*). Подробно об этом см.: [AKB, VII, с. 425 — 426].

35.19. В комментарии Яшомитры: «автор нашей шастры», т. е. «Энциклопедии Абхидхармы» (см.: [SAKV, с. 314]).

35.20. См. примеч. 32.34.

35.21. В санскритском оригинале: *ṣaṭ sātātā vihārāḥ*. Согласно толкованию Яшомитры: *satatambhavāḥ sātātāḥ (satatam)* в адвербиальном значении — «непрерывно», «постоянно» (см.: [BHSD, с. 553]); *vihārā yoga-viśeṣā* (см.: [SAKV, с. 314]).

35.22. См. также [ATS, 172]: *upekṣako viharati*.

35.23. В санскритском оригинале: *śāstṛpadāni*; под учителем (наставником) здесь подразумевается Будда (см.: [SAKV, с. 316]). О тридцати шести «положениях Учителя» см.: [L'AK, III, с. 115 — 116, примеч. 3] с указанием соответствующих палийских и санскритских источников.

36.1. Об определении сознания см.: [AKB, I, 16, с. 11]: «Сознание есть сознание (*viññapti*) каждого объекта». Группа сознания определяется здесь как результат сознания каждого объекта в качестве некоторой целостности и подразделяется на шесть модальностей: зрительное, слуховое, вкусовое, обонятельное, осязательное и ментальное (разумное) сознания.

36.2. О шести источниках сознания см.: [AKB, I, 9, с. 5 — 6].

36.3. См.: [AKB, III, 26] и с. 215 — 216 нашего перевода. *Vasū* здесь в значении опоры, или основы, аффектов и действий.

37.1. В санскритском тексте следует читать: *na... abhinirvarttante*.

37.2. О созревании следствия см.: [AKB, I, 37, с. 25], где оно рассматривается как вид причинности в связи с доктринальными представлениями о карме. Так, Васубандху отмечает, что возникновение органов чувств (и психических способностей) определенного качества, соответствующих той сфере психокосма, в которой

протекает сансарное бытие индивида, детерминировано совокупностью прежних действий, влияющих на кармическое следствие.

37.3. В санскритском оригинале: *janmasaṁlāna* — букв.: «поток рождений».

37.4. О видах существования см.: [АКВ, III, 4] и с. 186 нашего перевода.

38.1. В санскритском оригинале: *ekāntena*, т. е. однозначным образом.

38.2. В санскритском тексте следует читать: *yadbhūmika*...

38.3. *Paryavasthāna* обычно обозначает аффективность в проявленном, активном выражении. В данном контексте *paryavasthāna svalantra* употребляется в значении аффектов, связанных исключительно с неведением (см.: [АКВ, V, 47]).

38.4. В санскритском оригинале: *pūrvāvedhāt*.

38.5. В санскритском оригинале: *aparisaṁkhyānāt*.

38.6. В санскритском оригинале следует читать: *abhisambudhya*.

38.7. См. также [L'AK, III, с. 119, примеч. 1], где приводятся соответствующие палийские источники.

38.8. *Kavaḍḍikārāhāra* — букв.: «пища, состоящая из кусочков»; физическая, материальная пища (см. также [BHSD, с. 174]).

38.9. *Prāthamakālpika*, подробно см.: [АКВ, III, 97] и с. 286 нашего перевода.

38.10. В санскритском оригинале: *manaḥsaṁcetanāhāra*, в интерпретации Ф. Эджертон — жизнь надеждой, т. е. в уверенности, что пища либо имеется, либо вскоре может быть добыта (см.: [BHSD, с. 418]).

39.1. В санскритском оригинале: *kavaḍḍikṛtyābhyavaharaṇa*. См. также перевод китайской версии: «[Пища] состоит из запахов, вкусов и осязаемого. И действительно, запахи, вкусы и осязаемое потребляются по кусочкам, т. е. как физическая масса, и затем проглатываются. Эта двойная операция производится посредством рта и носа, которые и разделяют [пищу] на кусочки» [L'AK, III, с. 120].

39.2. В санскритском оригинале: *snānābhyāṅga*. См.: [АКВ, I, 37, с. 25], где Васубандху, рассматривая три вида причинности применительно к классам элементов, отмечает, что органы чувств, которые представляют собой одновременно и материальный субстрат, и психическую способность, есть результат накопления (*auprasaṇika*), с одной стороны, и кармическое следствие — с другой. Под накоплением подразумевается употребление соответствующей чистой пищи, уход за телом (включающий купание и натирание благовониями), сон, психотехническая практика и т. п.

39.3. В тексте карики здесь: *anugrahāt*. См. в этой связи определение одушевленной, или живой, материи, которое приводит Васубандху в первом разделе «Энциклопедии Абхидхармы»: «Что означает [понятие] “присвоенное” (*upātta*)? — То, что берется, присваивается сознанием и явлениями сознания в качестве их субстрата, опоры (*adhiṣṭhāna*), так что польза (*anugraha*) или вред (*upaghāta*), приносимые одному, передаются и другому, поскольку между ними существует тесная взаимосвязь. В обыденном словоупотреблении [такая] материя называется одушевленной» [АКВ, I, 34, с. 23].

39.4. Великие элементы являются субстратами органов чувств не непосредственно, а в форме производной материи: «Осязаемое — двух видов [т. е. великие элементы и производная материя], а девять остальных классов [материальных элементов] — производная материя. Это пять классов органов чувств и четыре класса чувственных объектов» [АКВ, I, 35, с. 23].

39.5. В санскритском тексте следует читать: *anyaviṣayatvāt*.

40.1. См. доктринальное определение контакта: «Благодаря органу чувств и [соответствующему] объекту возникает... сознание. Встреча, соединение всех трех и есть контакт» [SN, II, с. 72]. Здесь *sparsāhāra* — осязаемая пища, проглоченная благодаря контакту.

40.2. В санскритском оригинале: *sāsrava*, т. е. с притоком аффектов. Как отмечает Л. де ла Валле Пуссен в связи с переводом этого фрагмента китайской версии, «пища, потребляемая кусочками, будучи по своей природе тремя источниками восприятия (*āyatana*) запаха, вкуса и осязаемого, всегда с притоком аффективности (*sāsrava*), нечистая. Однако контакт, надежда и сознание могут быть как нечистыми, так и чистыми. И только в том случае, когда они нечистые, они и являются пищей» [L'AK, III, с. 121, примеч. 2]. См. также [SAKV, с. 317]).

40.3. В санскритском оригинале: *bhavāpoṣaṇa*.

40.4. В санскритском оригинале: *bhavaśaya*.

40.5. В санскритском оригинале: *yārapa*, в значении поддержка (материальная); ср.: *yārapaka* — излечивающий (болезни), обеспечивающий средства к жизни, пропитание. См.: [BHSD, с. 446].

40.6. В санскритском оригинале: *saṁbhavaīṣin* — букв.: «желающий нового рождения».

40.7. По определению Васубандху: *bhūta hi... sattvā upapannā*.

40.8. В санскритском оригинале: *manonirjāta* — букв.: «возникающий, появившийся из сознания». Подробно об этом см.: [AKB, II, 44, с. 72; VIII, 3].

40.9. См.: [AKB, III, 14] и с. 204 нашего перевода.

41.1. В санскритском оригинале: *abhinirvṛtti*. Согласно толкованию Яшомитры, это — возникновение из семени сознания под определяющим влиянием прошлых «действий». См.: [SAKV, с. 319; AKB, VI, 3].

41.2. В санскритском тексте следует читать: *savyābādham*.

41.3. Здесь также имеется в виду существо в промежуточном состоянии (*antarābhava*), как это следует из сутры: «обретя тело (*ātmabhāva*) страдания, оно рождается...».

41.4. О различии *abhinirvṛtti* (обретение существования) и *upapatti* (рождение) см.: [AKB, VI, 3, с. 333].

41.5. Как отмечает Яшомитра, это разъяснение необходимо, поскольку обычный человек (*prthagjana*) также может посредством мирского пути устранить оковы, привязывающие его к чувственному миру и миру форм. Устранение (*prahāṇa*), однако, не является необратимым. См.: [SAKV, с. 318].

41.6. Об этом см.: [AKB, III, 12] и с. 199 нашего перевода.

41.7. В санскритском оригинале здесь: *bhūta* как синоним *sattva*.

41.8. У Васубандху: *satve 'pyubhayathe*. Как разъясняет Яшомитра, все виды пищи способствуют поддержанию жизнедеятельности живых существ и благоприятствуют новому рождению. Далее Яшомитра задает вопрос: «Вполне очевидно, что надежда (*manahsaṁcelanā*) есть по своей природе действие, которое обуславливает в качестве семени [нового рождения] сознание. Контакт также связан с действием и [тем самым] благоприятствует [новому рождению]. Но как физическая пища может способствовать новому рождению? [Чтобы дать ответ], говорится: у тех, кто испытывает влечение к пище, это [влечение] благоприятствует новому рождению» [SAKV, с. 318].

41.9. См. редакцию этой сутры в комментарии Яшомитры [SAKV, с. 318]. Отождествление источников цитаты у Васубандху см.: [L'AK, III, с. 124, примеч. 4].

41.10. См. примеч. 41.8.

41.11. В санскритском оригинале: *nirāśā uparemiḥ*.

41.12. Шастра, входящая в каноническую Абхидхарму. В индо-тибетской буддийской историографической традиции авторство этого трактата приписывается Махакауштхиле, а в китайской — Шарипутре. Отождествление источника цитирования по китайской версии «Сангитипарьяя» см.: [L'AK, III, с. 125, примеч. 2].

41.13. В санскритском оригинале: «...память у которых не разрушается...» [AKB, III, 41, с. 154].

41.14. *Sāśravāḥ*, т. е. «с притоком аффектов» (см.: [AKB, I, 4, с. 3]).

41.15. В санскритском тексте следует читать: *abhinirvṛtṭya...*

41.16. У Васубандху здесь: *āśraya hi sendriyaḥ kāyaḥ*.

41.17. *Āśritāścittacaitāḥ*.

41.18. В санскритском оригинале: *ākṣipta*. См. также пояснение Яшомитры.

41.19. В санскритском оригинале: *paribhāṣita*. Ср., однако, значения, зафиксированные Ф. Эджертоном [BHSD, с. 328].

41.20. В китайской версии [AKB] это предложение отсутствует.

41.21. Подробно см.: [SAKV, с. 319], где Яшомитра сначала приводит структурную схему данной тетралеммы (без указания источника), а затем разворачивает ее применительно к каждой единице классификации пищи.

41.22. Подробно об этом см.: [AKB, I, 37, с. 25], а также примеч. 39.2.

41.23. Другим по отношению к тому уровню существования (*bhūmi*), на котором находится данное живое существо. См. также [L'AK, III, с. 127].

41.24. *Anāśrava*, т. е. без притока аффектов. Отсюда следует, что контакт и т. п., относящиеся к собственному уровню существования (*svabhūmika*) и подверженные воздействию аффектов, всегда являются пищей.

41.25. В санскритском оригинале следует читать: *jīrṇiḥ*.

41.26. О формах существования (*gati*) см.: [AKB, III, 4] и с. 185 нашего перевода.

41.27. О четырех типах рождения живых существ см.: [AKB, III, 8] и с. 193 нашего перевода.

41.28. В санскритском оригинале: *upaghātako 'pyāhāro bhavati*.

41.29. *Bāhyakānām ṛṣinām*. Здесь имеются в виду как святые отшельники брахманистских религиозных направлений, так и мудрецы неортодоксальных религиозных направлений — джайны и адживики.

41.30. В санскритском оригинале: *jambūśaṇḍagata*. См. соответствующую глоссу, которую приводит Яшомитра: *jambūdvīpo jambūśaṇḍaḥ tathā hi...* и т. д. [SAKV, с. 320].

41.31. См. реконструкцию санскритского текста сутры, которую дает Л. де ла Валле Пуссен [L'AK, III, с. 128 — 129, примеч. 4].

41.32. В санскритском оригинале: *kuṣṣimantaḥ* — «те, кто обладает желудком»; согласно Яшомитре: *bhojana-śaktyupetā* (см.: [SAKV, с. 320]).

41.33. *Samnikṣṣṭo bodhisattva*, что означает, в интерпретации Яшомитры, «тот, кто находится накануне полного, Совершенного Просветления» [SAKV, с. 320]. В тибетском переводе здесь: «Бодхисаттва, сидящий у подножия дерева Джамбу» [Cosmologie bouddhique, с. 68].

41.34. *Nirvedhabhāgiya*. Этот термин обозначает исходное состояние сознания, которое непосредственно предшествует устранению характерных свойств обычного человека (*prthagjana*) и соответствует начальной стадии вступления на Путь или так называемому обретению качеств кандидата на первый плод. Подробно см.: [AKB, VI, 17].

41.35. В санскритском оригинале: *anvartha saṃjñā*; согласно Яшомитре, «это слово не обозначает реальный объект» (см.: [SAKV, с. 320]).

41.36. *Pūrvādhikārāt*. См. также доктринальную интерпретацию, приводимую здесь Яшомитрой [SAKV, с. 320 — 321].

41.37. В санскритском оригинале: *śrotāpatti phalapratipannaka*. Подробно толкование этого доктринального понятия см.: [AKB, VI, 29, с. 353] и комментарий Яшомитры [SAKV, с. 321].

42.1. *Kuśalamūlasamuccheda* — букв.: «отсечение», или «срезание корней благого». Здесь имеется в виду основа, или здоровые корни всей совокупности положительных ментальных установок на нравственный (*kuśala*) образ жизни. Согласно абхидхармистской психологии, благая установка включает десять дхарм, носящих название базовых, или фундаментальных (*mahābhūmika*): веру, энергию, невозмутимость и т. д. (Подробнее см. примеч. 32.21, а также [AKB, II, 25, с. 55 — 56].) Здоровые корни (*kuśalamūla*) — это то, что обеспечивает реализацию положительных установок в определенном образе жизни, или, точнее, способе бытия (*bhava*). Как отмечает комментатор «Дхаммасангани», «они называются здоровыми корнями потому, что любое состояние психики, которое они питают, становится здоровым и крепким, как дерево, у которого здоровые и сильные корни» [ATS, III, 293]. Эти корни, поддерживающие и питающие положительную установку, суть невлечение (*alobha*), невраждебность (*adveṣa*) и непомраченность (*amoha*).

Отсечение корней благого вызывается ложными взглядами (*mithyādr̥ṣṭi*) предельной степени интенсивности (*adhimātra*) (см.: [AKB, IV, 79, с. 248]). Яшомитра говорит, что отсечение (*cheda*) есть функция ментального сознания (*mānasi*), поскольку оно всегда с необходимостью включает элемент дискурсивности (см.: [SAKV, с. 321]).

42.2. *Samdhāna* в значении «соединения вновь», т. е. восстановления связи. Согласно Яшомитре, соединение с корнями благого также есть функция ментального сознания, поскольку оно обусловлено истинными взглядами (*samyagdr̥ṣṭi*) или же сомнением (*vicikitsā*) (см.: [SAKV, с. 321]); подробно об этой абхидхармистской концепции см.: [AKB, IV, 80, с. 249 — 250].

42.3. *Dhātubhūmivairāgya* — психотехническая процедура изменения состояний сознания. По Яшомитре, отрешение от сферы существования (*dhātu*) или от определенного уровня этой сферы (например, первая ступень йогического сосредоточения сферы форм и т. д.) есть свойство только ментального сознания, ибо оно достигается посредством все более интенсивной концентрации сознания (*saṁāhita*). См.: [SAKV, с. 321].

42.4. *Vairāgyahāni* — прекращение, или устранение, состояния отрешенности возникает при поверхностной ментальной концентрации (*ayoniśo-manasikāra*), которая связана с определенным свойством дискурсивности (*vikalpa*). См.: [AKB, I, 33]. Поэтому, отмечает Васубандху, прекращение состояния отрешенности также есть свойство ментального сознания. Подробнее см.: [SAKV, с. 321].

Л. де ла Валле Пуссен в своем переводе китайской версии Сюань-цзана интерпретирует *ayoniṣo-manasikāra* как ложное суждение (см.: [L'AK, III, с. 131, примеч. 1]).

42.5. Как разъясняет Яшомитра, смерть представляет собой состояние сознания, благоприятствующее прекращению самотождественного потока психического, когда деятельность пяти органов чувств сходит на нет (см.: [SAKV, с. 321]).

42.6. *Urapatti* — новое рождение; тоже связано с ментальным сознанием, поскольку оно имеет место при полном замутнении сознания. Подробно см.: [AKB, III, 15] и с. 206 нашего перевода.

42.7. См. также [AKB, III, 12] и с. 198 нашего перевода.

42.8. В санскритском оригинале: *aduḥkḥāsukha* — состояние, в котором не ощущаются ни страдание, ни блаженство, т. е. в данном случае состояние эмоционально-чувственного безразличия.

43.1. В санскритском оригинале: *visabhāgabdhūmikavāt*. Как следует из комментария Яшомитры, сознание, подвергшееся психотехнической процедуре концентрации (*samāhitam cittam*), абсолютно отлично от сознания чувственного мира, поскольку оно соотносится с тем или иным уровнем йогического сосредоточения мира форм. Поэтому при измененных состояниях сознания не существует ни осознания состояния смерти (*cyuti-cittam*), ни осознания состояния рождения (*urapatti-cittam*). См.: [SAKV, с. 321].

43.2. *Abhisamkārikavāt* здесь в значении *yatna* — «волевое усилие». «Концентрации сознания можно достигнуть лишь посредством соответствующего усилия, что невозможно в состоянии смерти, так как в этом случае сознание лишено какой бы то ни было остроты (*aprativāt*)» [SAKV, с. 321].

43.3. В санскритском оригинале здесь: *anugrāhakatvāt* — в значении, которое проясняется на основании комментария Яшомитры: «Сконцентрированное сознание имеет тенденцию к устойчивости, к сохранению [данного] состояния, а не к прекращению его» [SAKV, с. 321].

43.4. *Acittaka* — тот, сознание которого не функционирует (см.: [AKB, I, 11]), или тот, кто находится в бессознательном [состоянии сосредоточения]. Согласно Яшомитре, здесь имеется в виду тот, кто пребывает в состоянии прекращения потока сознания (*nirodha-samāpatti*) или в состоянии бессознательного сосредоточения (*asamjñi-samāpatti*), а также тот, кто пользуется плодом бессознательного сосредоточения. См.: [SAKV, с. 322]. О последнем типе измененного состояния сознания и его плодах см.: [AKB, II, 41, с. 68].

43.5. В комментарии Яшомитры: *so 'cittaka upakrantum mārayitum na śakyate śastrādibhiḥ* — пребывающий в бессознательном [сосредоточении] не может быть сражен, т. е. убит с помощью оружия и т. п. (см.: [SAKV, с. 322]).

43.6. Яшомитра разъясняет: «Когда его тело погибает от меча или огня, либо же в результате истощения плодов этих двух видов йогического сосредоточения...» [SAKV, с. 322].

43.7. В санскритском оригинале: *āśrayapratibaddham cittam*. В комментарии Яшомитры: «Сознание присутствует в теле как потенциальность (букв.: “в виде семени”)» [SAKV, с. 322]. См. также интерпретацию, предлагаемую Л. де ла Валле Пуссеном на основании китайской версии и калькуттской рукописи «Толкования» Яшомитры [L'AK, III, с. 132 — 133, примеч. 3].

43.8. Согласно абхидхармистской концепции, непрерывный круговорот бытия (*saṃtāna*) обусловлен деятельностью как таковой и аффектами, выступающими мотивацией к деятельности. Однако помимо сознания как центрального фактора, обуславливающего самотождественность психофизического континуума, аффекты не существуют. Поэтому, отмечает Васубандху, новое рождение несовместимо (*ayuktaṃ*) с пребыванием в состоянии бессознательного сосредоточения. См. также толкование Л. де ла Валле Пуссена, основанное на тибетской и обеих китайских версиях данного фрагмента [L'AK, III, с. 133, примеч. 1].

43.9. Л. де ла Валле Пуссен отмечает: «Мысль (т. е. состояние сознания. — Пер.) при смерти может быть хорошей, плохой, неопределенной. Существуют четыре вида неопределенной мысли: *vipākaja*, *airyāpathika*, *śālpasthānika*, *naimānika*» [L'AK, II, 71]. «Следует определить, к какой категории относится мысль умирающего архата, [мысль, посредством которой он входит в нирвану]» [L'AK, III, с. 133, примеч. 2].

43.10. *Airyāpathika*, см. *īryā-patha* [BHSD, с. 116 — 117], где приведены соответствующие контексты употребления понятия. Васубандху в автокомментарии к [AK, II, 72] разъясняет, что один из видов неопределенного состояния сознания в чувственном мире связан с осознанием движения или покоя, в которых может находиться эмпирический «индивид», — собственно движение, стояние на месте, положение сидя и лежа (см.: [AKB, II, 72, с. 106]).

43.11. *Vipākacitta*. В абхидхармистской психологии сознание (*citta*) есть следствие, порожденное созреванием (*vipākaja*) прежней деятельности в качестве причины. Согласно Васубандху, «действие называется определенным (*vyākṛta*) потому, что оно порождает следствие; таковы действия неблагое (*akuśala*) и благое, но подверженное притоку аффектов (*kuśalasāsrava*). Из действий этого рода не возникает позднее — не одновременно и не сразу же после — следствие, которое называется «плодом созревания» (*vipākaphala*)». Следствие подобного рода всегда неопределенное (*avyākṛta*). См.: [AKB, II, 57, с. 95; II, 72, с. 106].

43.12. Как отмечает Яшомитра, среди абхидхармистов не существует единой точки зрения относительно этого доктринального положения: одни считают, что в чувственном мире сознание как следствие созревания результатов прежней деятельности всегда кармически неопределенное (см.: [AKB, IV, 48]); по другой точке зрения, сознание в чувственном мире относится к одной из четырех категорий, перечисленных Васубандху (см.: [AKB, II, 72]). Подробнее см.: [SAKV, с. 322 — 323].

43.13. В санскритском оригинале: *cittachedānukūlaṃ*. Согласно толкованию Яшомитры, существуют два вида «прекращения сознания»: *apratisaṃdṛhika*, при котором сознание в момент смерти не сопровождается сознанием промежуточного существования по причине слабой отчетливости и интенсивности, и *sapratisaṃdṛhika*, когда сознание в момент смерти сменяется сознанием промежуточного существования и может быть при этом благим или неблагим (см.: [SAKV, с. 323]).

43.14. В санскритском оригинале: *kāyendriya* — тактильная способность или, в широком смысле, общая телесная структура. Подробно см.: [AKB, II, 2, с. 39].

43.15. О двух типах смерти — мгновенном и постепенном — см.: [AKB, II, 15, с. 48], где Васубандху рассматривает последовательность разрушения органов чувств и психических способностей.

44.1. К неблагоприятным формам рождения (*arāya*) относятся нараки (обитатели ада), преты (голодные духи) и животные (см. также [BHSD, с. 46]).

44.2. См. в этой связи комментарий Л. де ла Валле Пуссена к данному фрагменту в китайской версии Сюань-цзана с указанием соответствующих источников. Здесь интересна ссылка на неотожественную махаянскую гатху, в которой говорится, что сознание прекращает функционировать у архата в голове, у будущего бога — в глазах, у будущего человеческого существа — в сердце, у преты — в паху... По этому и можно определить будущую судьбу умершего, исследуя, какая часть его тела дольше всего сохраняет тепло. См.: [L'AK, III, с. 135, примеч. 1].

В санскритском тексте это предложение отсутствует, что заметным образом нарушает целостность последующего изложения. У Сюань-цзана здесь: «Почему сознание умирает в той или иной части тела?» [L'AK, III, с. 135]. Яшомитра воспроизводит данную связь (включенную нами в текст русского перевода в квадратных скобках) целиком и затем добавляет: «Поэтому [автор] говорит...» (см.: [SAKV, с. 323]).

44.4. В санскритском оригинале: *ṛgūṇa*. Как объясняет Яшомитра, это слово вводится для того, чтобы исключить из числа живых существ богов, которые умирают, испытывая только приятные ощущения (см.: [SAKV, с. 323]).

44.5. В санскритском оригинале: *tartāṇi*. См. также [L'AK, III, с. 135, примеч. 3 и 4]; Л. де ла Валле Пуссен приводит источники, в которых упоминается этот термин, в частности [ATS, с. 132].

44.6. Смысл следующего слова не вполне ясен. П. Прадхан приводит возможное чтение рукописи — *spardhi* (?). См.: [AKB, с. 157, примеч. 2].

44.7. В санскритском оригинале здесь: *alīprāyaṃ galena*, что можно толковать и как «посредством того, что оказался на пороге гибели». В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «крайне возмущенный» [L'AK, III, с. 136].

44.8. Ср.: [AKB, I, 36], где Васубандху отмечает, что применительно к органам чувств, хотя они и представляют тончайшие материальные образования, свойство рассеяния также полностью отсутствует. Трактовка органов чувств включает как представления о материальном субстрате, так и о сенсорных способностях (*indriya*). При нарушении физической целостности организма психические способности прекращают свое существование. «Орган осязания и прочие [органы чувств] не отсекаются. Так, при полном отделении конечностей [от тела как органа осязания осязательная способность] не раздваивается. Органы чувств неделимы, так как часть тела, отделенная [от целостного организма], не обладает психическими способностями» [AKB, I, 36, с. 24].

44.9. *Doṣa* — условный перевод: гумор, или гуморальная составляющая; в специальной литературе этот термин обычно оставляется в транслитерации «доша». Подробно о естественно-научных представлениях в индийских медицинских школах см.: [Dasgupta, 1961, vol. 2, с. 325 — 339], а также: [L'AK, III, с. 136, примеч. 1 с указанием источников].

44.10. О разрушении мира-вместилища см.: [AKB, III, 100 — 102] и с. 289 нашего перевода.

44.11. В санскритском тексте здесь следует читать: *atanojñā*. Ср. также в переводе китайской версии: «...неприятные звуки...» [AKB, III, с. 136].

44.12. В санскритском оригинале: *ayaṃ sattvaloka evamutpadyamānastiṣṭhan śyavamāṇaśca*, т. е. определение здесь относится не к живым существам, а к совокупному миру этих существ, противопоставленному физическому миру-вместилищу как месту их пребывания.

44.13. В санскритском оригинале здесь: *rāṣi* — букв.: «куча» или «груда». См., однако, [AKB, I, 20, с. 13], где «груда» — метафорическое обозначение групп соотнесения (*skandha*).

44.14. *Samyaktvaṃ*. В автокомментарии Васубандху к [AK, VI, 26] говорит: «Что такое истинность в подлинном смысле слова? — Это нирвана» [AKB, VI, 26, с. 350].

44.15. *Anāśravo mārga*, т. е. путь, не подверженный воздействию аффектов. Ср.: [AK, I, 5]: «Истина пути и три вида причинно-необусловленного без притока аффектов» [AKB, I, 5, с. 3]. Об Истине Пути как совокупности дхарм, обуславливающих состояние видения (*darśana*) и культивирования (*bhāvanā*) Благородных истин, см.: [AKB, VI, 25, с. 349 — 350].

44.16. Традиционная этимология слова *ārya* — «благородный» — *ārād yataḥ*. См. объяснение Яшомитры [SAKV, с. 323].

44.17. В санскритском оригинале: *ātyantīkaviśaṃyoga*. В первом разделе «Энциклопедии Абхидхармы» Васубандху, определяя причинно-необусловленные дхармы, говорит: «Разобшение с дхармами, подверженными притоку аффективности, [то есть нирвана], — это прекращение их существования, обусловленное знанием» [AKB, I, 6, с. 4]. Затем, уже в разделе о психических способностях, Васубандху вновь возвращается к определению разъединения в разных школах буддийской классической философии и воспроизводит дискуссию по поводу этой дхармы: «Что такое дхарма, которую вы называете разъединением? (Вопрос саутрантика.) В базовой шаштре (т. е. в трактате канонической Абхидхармы) сказано, что разъединение есть прекращение [потока дхарм], вызванное знанием... (Ответ сарвастивадина.) По своей внутренней природе эта дхарма есть качественно-определенное, реальное состояние психики, и только Благородные реализуют это состояние каждый для себя» [AKB, II, 55, с. 91]. В абхидхармистской философии эта дхарма не связана с причинной обусловленностью, только в этом смысле она вечна. Наличие дхармы «разъединение» в самоотждествленном потоке психического связано лишь со знанием Благородных истин (*pratisaṃkhyā*). См.: [AKB, I, 6, с. 4].

44.18. В санскритском оригинале: *mokṣabhāgīya*, т. е. обретение мокши (*mokṣasya prāpti*); все, имеющее непосредственное отношение к обретению мокши, получает название дхарм, ведущих к освобождению. См. также [AKB, VII, 30; VII, 34]. Согласно вайбхашике, эти дхармы с необходимостью предшествуют слушанию [Учения] и углубленному размышлению [по его поводу] (*śrutacintāmayam*), но они не могут предшествовать йогическому сосредоточению, непосредственно связанному с изменением состояний сознания. См.: [AKB, VI, 25, с. 349].

44.19. В санскритском оригинале здесь: *parinirvāṇadharmāṇaḥ*.

44.20. Согласно Яшомитре, это происходит в том случае, когда обладающий дхармами, ведущими к освобождению, совершает одно из недопустимых деяний, приносящих немедленный результат (*ānantaryāṇi*). См.: [SAKV, с. 323].

44.21. В санскритском оригинале: *saptakṛtvahparama*. Васубандху дает определение этого персоналогического типа в шестом разделе «Энциклопедии Абхидхармы» — «Учение о Пути и [Благородной] личности» (*mārgapudgalanirdeśa*): «Пребывающий в состоянии, которое является плодом определенной деятельности, когда некоторые аффекты, устраняемые с помощью психотехнической практики (*bhāvanāheya*), не устранены, называется «вступившим в поток» (*srotāpanna*). По-

сколько он может родиться еще семь раз, но не более, о нем и говорят как о том, кто может родиться самое большее еще семь раз. Однако то, что он должен родиться семь раз, вовсе не есть непреложная закономерность; поэтому и говорят: “самое большее» [AKB, VI, 34, с. 355 — 356].

44.22. Ф. Эджертон приводит достаточно полный спектр значений этого ключевого слова. См.: [BHSD, с. 432].

44.23. В санскритском оригинале здесь: *pratyayāpekṣaṃ*. О семантическом различии терминов «*pratyaya*» (условие) и «*hetu*» (причина) см.: [AKB, II, 61, с. 98; SAKV, с. 203].

44.24. *Bhājanaloka*, мир-вместилище, т. е. физический мир как местопребывание различных живых существ. Заключительная треть «Учения о мире» Васубандху и посвящена подробному описанию мира-вместилища, т. е. буддийской канонической космографии.

Об источниках, на которых основывался Васубандху при изложении буддийской космографии, см.: [L'AK, III, с. 138, примеч. 1], а также статью Л. де ла Валле Пуссена о буддийской космологии в [ERE, vol. IV, с. 133].

45.1. В санскритском оригинале здесь: *saṃniveśa*. Как отмечает Л. де ла Валле Пуссен, это слово интерпретируется Сюань-цзаном в значении расположения: «Таково расположение мира-вместилища: внизу... и т. д.», и это толкование следует предпочесть, поскольку круг ветра составляет часть мира-вместилища. Парамарта понимает [санскритский этимон] как “фундамент”, а тибетский переводчик — как “место”, “опору» (*gnas*) (см.: [L'AK, III, с. 138 — 139, примеч. 2]).

45.2. В санскритском оригинале: *lakṣaṣoḍaśaka*, т. е. шестнадцать лакш. Один лакиша (новониндийское — *лакх*) равен ста тысячам.

45.3. В санскритском оригинале: *trisāhasramahāsāhasralokadhātu*, т. е. мировая система (Вселенная), состоящая из «тройной тысячи великой тысячи [миров]» (см.: [BHSD, с. 259]). Подробно о мирах этой Вселенной см.: [AKB, III, 73] и с. 267 нашего перевода.

45.4. *Vāyumaṇḍalam*. В комментарии к [AKB, I, 5] Яшомитра цитирует каноническую сутру, в которой Гаутама Будда объясняет брахману строение Вселенной: «*prthivī bho gautama kutra pratiṣṭhitā. prthivī brāhmaṇa ap-maṇḍale pratiṣṭhitā. ap-maṇḍalam bho gautama kva pratiṣṭhitam. vāyau pratiṣṭhitam. vāyur bho gautama kva pratiṣṭhitāḥ. ākāṣe pratiṣṭhitāḥ. ākāṣaṃ bho gautama kutra pratiṣṭhitam. atisarasi mahā-brāhmaṇātisarasi mahā-brāhmaṇa. ākāṣaṃ brāhmaṇāpratiṣṭhitam anālambanam iti vistarāḥ*» [SAKV, с. 15].

«На чем покоится земля, о Гаутама? — Земля, брахман, покоится на круте воды. — На чем покоится круг воды, о Гаутама? — Он покоится на ветре. — На чем покоится ветер, о Гаутама? — Он покоится на акаше. — На чем покоится акаша, о Гаутама? — Слишком далеко ты заходишь, великий брахман, слишком далеко... Акаша, брахман, [ни на чем] не покоится, она не имеет опоры...»

В палийском Каноне мы встречаем аналогичное описание Великой земли (в контексте, где Будда рассказывает Ананде о причинах землетрясения); см.: [DN, II, с. 107]. В самом начале «Лока-панньятти» воспроизводится то же самое описание строения мира (см.: [LP, с. 1]).

45.5. В санскритском оригинале: *karmādhīpatyena*. Как можно установить на основании комментария Яшомитры и ряда контекстов [AKB], *ādhipatya* передает

здесь значение *sāmarthyam*, силы или энергии (см.: [SAKV, с. 324]). Аналогичное толкование и в китайской версии (см.: [L'AK, III, с. 139]).

45.6. *Yojana* — мера длины, равная восьми крошам (см.: [AKB, III, 88]), т. е. 7200 м.

В палийской традиции йоджана определяется как расстояние, которое может преодолеть повозка с впряженными в нее волами, передвигающимися вскачь, — около 10 километров (см.: [Denis, 1977, с. 4]). Ср. также расчеты Ф. Рейнолдса, согласно которым один йоджана равен приблизительно десяти милям [Three Worlds, с. 67, примеч. 7], что соответствует величине, приведенной в «Pali-English Dictionary», — 9,94 мили.

45.7. В санскритском оригинале: *pariṇāhenāsamkhyām*. См. толкование Яшомитры [SAKV, с. 324].

45.8. В санскритском тексте следует читать: *mahānagna*. О круте значений слова «*nagna*» см.: [BHSD, с. 423].

46.1. В санскритском оригинале здесь: *akṣamātrā*, что истолковывается в тибетском и обоих китайских переводах как «величиной с ось от повозки». См. [L'AK, III, с. 139; Cosmologie bouddhique, с. 73, 317] перевод тибетской версии «Локапраджняпти-шастры».

46.2. В санскритском оригинале здесь: *prakūṣaya*. См. объяснение Яшомитры [SAKV, с. 324].

46.3. В санскритском оригинале: *kāñcanamagī mahī*.

47.1. *Tiryak*, т. е. в поперечнике.

47.2. В тексте карики здесь: *trīṇi sahasrāṇi sārdaṃ śata catuṣṭayam lakṣadvādaśakaṃ ca* — букв.: «три тысячи плюс четыреста и двенадцать лакхов».

48.1. В тексте карики: *samantatastu triṇiṇa*. См. объяснение Яшомитры [SAKV, с. 324].

49.1. О наименованиях перечисленных гор см. также [LP, с. 26 — 29] и пер. Э. Дени [Denis, 1977, с. 3 и сл.]. Горе Кхадирака в санскритском тексте [LP_r] соответствует Каравика палийской версии.

50.1. В санскритском оригинале здесь: *nānāvidhabijagarbhā*, что, согласно комментарию Яшомитры, следует понимать как «семена, несущие различного рода потенциальности» (см.: [SAKV, с. 324]).

50.2. В санскритском оригинале: *asamavadhānena*. В комментарии Яшомитры, однако, *asamādhānena*, что объясняется как *ayugapadbhāvena*. И далее: *na hi yadā kāryaṃ tadā kāraṇam tiṣṭhati* [SAKV, с. 324].

50.3. В китайской версии Сюань-цзана: «Воды, которые проливаются на золотую землю, богаты различными потенциальностями; под воздействием ветров, наделенных различными действительными способностями, они исчезают и уступают место разным драгоценностям. Таким образом вода превращается в драгоценности; вода служит причиной, драгоценности — следствием, отличным от причины. Здесь нет [их] одновременности» [L'AK, III, с. 142].

50.4. В последующей краткой дискуссии, которую приводит Васубандху, опровергается теория причинности санкхьи, согласно которой существует принципиальное тождество причины и следствия (*satkāryavāda*), а следствие — лишь трансформация (*pariṇāma*) причины.

50.5. В санскритском оригинале здесь: *anyathibhāvamātram*.

51.1. *Śīlā*, в палийской версии *sīdā*, *sīdantā* или *sidantarasamuddā*. См.: [LP, т. II, с. 41]. Этимология этого слова, как отмечает Э. Дени, не вполне ясна: «Она может восходить к *sīlā* — “глубокий след”, “борозда”, или *sīlā* — “холод”». Интересно толкование, предлагаемое С. Харди: «Моря между горными цепями называются *sīdanta*, потому что воды в них настолько легки и неспособны поддерживать что-либо на плаву, что даже свиное перо тонет в них» [Hardy, 1898, с. 84]. Э. Дени полагает в этой связи, что слово «*sīdā*» может быть возведено к *sīdati* — «погружается». См.: [LP, т. II, с. 10], где приводится отрывок из комментария к джатаке о Ними, повествующий о реке Сиды, которая течет на севере Джамбудвипы близ гор Химават и в которой тонет павлинье перо (см. также [L'AK, III, с. 144, примеч. 2]).

52.1. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Подсчет ее окружности не представляет затруднений» [L'AK, III, с. 144 — 145].

53.1. См. комментарий Яшомитры, где делается попытка объяснить противоречие в расчетах диаметра круга земли и расстояния до Чакравады, которая, согласно буддийской космографии, окружает Вселенную, состоящую из четырех континентов [SAKV, с. 325] (см. также [L'AK, III, с. 145, примеч. I]).

53.2. В санскритском оригинале: *abhinirvṛttam*; ср.: [BHSD, с. 52].

53.3. *Vajrāsāna* («алмазный трон» или «алмазное сиденье»), по-видимому, выступает здесь синонимом *bodhi-maṇḍa* — возвышение под деревом бодхи, сидя на котором Сиддхартха Гаутама достиг Просветления.

53.4. *Vajropama samādhi* — йогическое сосредоточение, посредством которого устраниаются последние оковы (аффекты в их потенциальности) и достигается Просветление как измененное состояние сознания, характеризующееся субъективным знанием, что все аффекты устранены (*kṣayaajñāna*) и что более они не возникнут (*anupādaajñāna*) (см.: [AKB, VI, 44, с. 364 — 365]).

По буддийской доктрине, именно это «сосредоточение, подобное алмазу», позволяет бодхисаттве обрести качество Будды (см.: [AKB, VI, 24]).

55.1. Яшомитра замечает в этой связи: «Живые существа различаются в зависимости от страны, [в которой они живут]; так, жители Химавата и Виндхья, т. е. кираты и шабары, [соответственно] желтые и черные» [SAKV, с. 326] (см. также [Three Worlds, с. 124, примеч. 10]).

55.2. В санскритском оригинале: *antaradvīpa*. См. также «Лока-панньяти»: «Есть четыре золотых острова: остров между Пуббавидехой и Джамбудипой, [остров между Джамбудипой и Апараягойной], остров между Апараягойной и Уттаракхуру и остров между Уттаракхуру и Пуббавидехой. Каждый остров — тысяча йоджан по окружности и круглой формы. [Все эти острова] покрыты лесами хлопковых деревьев, и там живут гаруды» [LP, с. 25].

56.1. *Uttaramantrīṇaḥ*; Яшомитра отмечает в комментарии: «Благодаря множеству обитателей место обитания также называется во множественном числе» [SAKV, с. 326].

Согласно «Махавибхаше», сводному комментарию к канонической Абхидхарме, вокруг этих промежуточных континентов располагается пятьсот маленьких островов, населенных людьми и духами (*atapiṣṣu*) либо пустынных. Сначала все люди говорили на языке арья, но затем, после того как они научились есть и пить и в результате возрастания хитрости (*śāthya*), люди начали различаться между собой, и появились разные языки (см.: [L'AK, III, с. 146, примеч. 4]).

56.2. Точка зрения, принятая в «Махавибхаше». См. примеч. 56.1.

57.1. В санскритском оригинале: *kīlādri*; в тибетском и обоих китайских переводах — «черная гора». Согласно толкованию Парамартхи — «муравьиная гора» (см.: [L'AK, III, с. 147, примеч. 3]). О значениях слова «*kīṭa*» см.: [BHSD, с. 184; SAKV, с. 326].

57.2. В санскритском оригинале: *gandhamādana*. Подробно см.: [Three Worlds, с. 293 — 294].

57.3. Подробно об этих реках в буддийских и брахманистских источниках см.: [L'AK, III, с. 147 — 148, примеч. 4], где приводится и соответствующая библиография работ европейских авторов.

57.4. О восьми свойствах воды внутренних морей (шита) см.: [AKB, III, 51] и с. 254 нашего перевода.

57.5. Подробно см.: [LP, т. 1, с. 9] и пер. Э. Дени [Denis, 1977, т. 1, с. 8].

57.6. Описание адов в палийской абхидхармистской традиции см.: [LP, т. 1, с. 92 — 118], пер. Э. Дени [Denis, 1977, т. 1, с. 86 — 106]; см. также [Three Worlds, с. 61 — 84].

58.1. В санскритском оригинале: *ādhārātala*.

58.2. В автокомментарии Васубандху: *duḥkhanirantaravād avicīḥ*.

58.3. *Naiḥṣyandikī*; здесь имеется в виду следствие, обусловленное однородной, внутренне тождественной причиной, которая никак не связана с результатом прежней деятельности. Об этом типе причинности подробно см.: [AKB, I, 37, с. 25 — 26].

58.4. *Utsādāḥ*. Об этих адах см.: [AKB, III, 59] и с. 257 нашего перевода.

58.5. В санскритском оригинале здесь: *raudrakarma*. По-видимому, Васубандху имеет в виду пять преступных деяний, приносящих немедленный результат (*anantaryāni*) (см.: [Three Worlds, с. 83, примеч. 26]).

58.6. См. также [LP, с. 98] (полный текст цитаты) и [Cosmologie bouddhique, с. 78]. В примечании к переводу этих трех шлоков в китайской версии Сюань-цзана Л. де ла Валле Пуссен дает соответствующие отсылки к санскритской Сутра-питаке. См.: [L'AK, III, с. 149, примеч. 2].

59.1. Об источниках и литературе по космографии адов см.: [ERE, vol. IV, с. 133].

59.2. Согласно изысканиям Л. де ла Валле Пуссена, *kuṇḍapa* санскритского оригинала соответствует *gūṭhaniraya* «Девадута-сутты» (см.: [L'AK, III, с. 151, примеч. 2]). В палийской Сутта-питаке это *gūṭhakūpa* (см.: [SN, II, с. 259]). О соответствиях в «Махавасту» см.: [Cosmologie bouddhique, с. 257]. В «Лока-панньяtti» второй дополнительный ад носит название *mīḥakunapa* (см.: [LP, т. I, с. 108]).

59.3. В «Махавасту» и палийских никаях ад под таким названием не упоминается. См., однако, [Cosmologie bouddhique, с. 257] и там же ссылку на «Каранда-вьюху», где приводится описание этого ада.

59.4. См. также описание этого дополнительного ада в «Лока-панньяtti» [LP, с. 108].

59.5. В палийских текстах соответственно *sāma* и *sabala* как определение к *soṇa* — «собака» (*Jātaka*, VI, 247). О *śyāmaśabala* (*savala*) см. также [BHSD, с. 534].

59.6. В палийской традиции: *simbalivana* (см.: [MN, III, с. 185]).

59.7. В санскритском оригинале: *agastuṇḍa*.

59.8. См. также описание этого ада в [LP, с. 111] и перевод китайской вер-

сии «Лока-праджняпти»: «Обитатели адов выходят из “Леса с острыми шипами” и, увидев реку “Без брода”, говорят: “Вот река с чистой и прохладной водой”» [LP, т. 1, с. 121] (перев. Э. Дени).

59.9. В китайской версии Сюань-цзана: «Эти четыре дополнительных ада расположены у каждого из четырех ворот [соответствующего] великого ада и поэтому составляют в сумме шестнадцать» [L'AK, III, с. 152].

59.10. Согласно Яшомитре, это точка зрения саутрантика Маноратхи (см.: [SAKV, 326]).

59.11. В санскритском оригинале: *śidanti*.

59.12. Л. де ла Валле Пуссен в своем переводе ссылается на один из абхидхармистских трактатов Палийского Канона, где приводится точка зрения андрахов (школа раннего буддизма хинаянского направления), согласно которой хранители ада (*nirayaṃśāla*) не являются реальными существами (см.: [L'AK, III, с. 152 — 153, примеч. 3], а также [AKB, I, 10, с. 6]).

59.13. В санскритском оригинале: *ceṣṭante*.

59.14. См.: [AKB, I, 45].

59.15. Согласно Таранатхе, Дхармасубхути (так в санскритском оригинале) или Дхармика Субхути — одно из имен Ашвагхоши (см.: [L'AK, III, с. 153, примеч. 2], а также [Thomas, 1908, с. 405]).

59.16. Хотя в аспекте мифологии определенная связь между ракшасами Ямы (как хранителями адов) и богами класса Ямы (см.: [AKB, III, 1]) вполне могла существовать, уже в Канонических текстах эти две группы рассматривались как совершенно различные.

59.17. В китайской версии Сюань-цзана: «Ракшасами Ямы называются отнюдь не те существа, которые, как вы полагаете, являются хранителями адов, демонами, мучающими пребывающих там грешников, а слуги Ямы, которые по его приказу бросают в ады осужденных» [L'AK, III, с. 153]. При описании ракшасов Ямы Яшомитра ссылается на «Девадутья-сутру» (ср.: «Девадута-сутта» Палийского Канона [DN, III, 186]), где говорится, что все они проживают в столице царя Ямы (см.: [SAKV, с. 327], а также [LP, с. 106]).

59.18. *Bhūṭaviśeṣa*. В китайской версии Парамартхи далее: «Они не отличаются от других существ, пребывающих в адах. Как же они могут быть хранителями?» (см.: [L'AK, III, с. 154, примеч. 1], а также толкование Яшомитры [SAKV, с. 327]).

59.19. Об источниках, описывающих холодные ады, см.: [L'AK, III, с. 154, примеч. 2].

59.20. В санскритском оригинале: *kāyaśabdavikāraṇurūpa* (см.: [SAKV, с. 327]).

59.21. См. фрагмент «Вибхаши» в переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Говорят, что Джамбудвипа сужается кверху и расширяется к низу, а другие континенты — наоборот. Действительно ли это так?» [L'AK, III, с. 154 — 155, примеч. 4].

59.22. *Prādeśika* — букв.: «локальный», «находящийся в стороне». См. также китайскую версию Сюань-цзана [L'AK, III, с. 155] и [Cosmologie bouddhique, с. 80].

59.23. Подробно о мире животных см.: [LP, с. 115 — 118 (пер. Э. Дени)] и [Three Worlds, с. 85 — 93].

59.24. О претах (голодных духах) подробно см.: [LP, с. 107 — 113; Three Worlds, с. 95 — 105].

59.25. Васубандху имеет в виду ряд канонических текстов, входящих в «Кшудрака-

агаму», последний раздел Сутра-питаки. О составе этого раздела в палийской традиции («Худдаканика») см.: [Lamotte, 1958, с. 171 — 174]. Именно этот раздел и включает «Петаваттху» — «Повествование о претах» (см. также [L'AK, III, с. 156, примеч. 2], где Л. де ла Валле Пуссен приводит соответствующую библиографию).

60.1. В санскритском оригинале: *tārakāvimānāḥ*. См. также [BHSD, с. 496], где *vimānāḥ* употребляется в значении божественных дворцов, движущихся в воздушном пространстве.

60.2. Об этой мере длины см.: [AKB, III, 88] и с. 274 нашего перевода.

60.3. Согласно толкованию Яшомитры, *taijaṣaṃ sūryakāntātmakaṃ*, т. е. являющийся по своей природе солнечным камнем (см.: [SAKV, с. 327]).

60.4. В комментарии Яшомитры: *āruṇaṃ candrakātmakaṃ* — «водяной [диск], т. е. являющийся по своей природе лунным камнем» (см.: [SAKV, с. 327]).

60.5. В санскритском оригинале: *anigrahaḥ...*, *upagṛāhaḥ*. Об употреблении этих ключевых слов в терминологическом значении см.: [AKB, I, 34, с. 23; SAKV, с. 65 — 66].

60.6. В санскритском оригинале здесь: *kṛtyaṃ karoti*.

60.7. Другой способ перечисления см. в комментарии Яшомитры [SAKV, с. 327].

61.1. Подробнее см. комментарий Яшомитры [SAKV, с. 327].

61.2. См. комментарий Яшомитры [SAKV, с. 328].

62.1. *Lavaṣa*. 1 лава составляет $\frac{1}{30}$ *muhūrta*, который, в свою очередь, составляет $\frac{1}{30}$ суток. Подробно см.: [L'AK, III, с. 159, примеч. 2] со ссылкой на «Вибхашу», а также [LP, т. II, с. 139, примеч. 30].

62.2. Подробный анализ этого объяснения приводится в комментарии Яшомитры (см.: [SAKV, с. 328]).

62.3. *Pūṇvāścāryāḥ*. Л. де ла Валле Пуссен полагает, что здесь имеются в виду йогачарины (см.: [L'AK, III, с. 159] и примеч. к этому фрагменту в обеих китайских версиях).

62.4. О богах этой группы см. комментарий Яшомитры [SAKV, с. 328] и подробное описание в [LP, с. 47].

62.5. Согласно Яшомитре, *ādi-śabdena yugandharādini* — «словом “и т. п.” [обозначаются гора] Югандхара и прочие» (см.: [SAKV, с. 328]). В «Лока-панньяти», однако, боги группы Четырех Великих Правителей мира обитают помимо Сумеру только в четырех городах, расположенных в западной, северной, восточной и южной точках горной цепи Югандхара (см.: [LP, т. 1, с. 47], пер. Э. Дени).

63.1. В китайской версии Сюань-цзана здесь: «Вторая [терраса] выше первой на десять тысяч йоджан, третья — на десять тысяч йоджан выше второй и т. д.» [L'AK, III, с. 160].

64.1. О якшах в буддийской мифологии см.: [Lévi, 1915, с. 61; LP, с. 15 — 18].

64.2. Объяснение этих имен см. в комментарии Яшомитры [SAKV, с. 328].

64.3. «Среди них: Дхритараштра — хранитель восточной части света, Вирудхака — южной, Вирупахша — западной и Вайшравана — северной» [SAKV, с. 328].

64.4. См., однако, примеч. 62.5.

65.1. Подробно о богах группы Тридцати трех см.: [SAKV, с. 254; Cosmologie bouddhique, с. 301 — 306].

65.2. В санскритском оригинале: *vidikṣu kūtāścaturā*.

66.1. Ср. описание этого города в «Лока-панньяти»: «На верхней платформе Сумеру, царя гор, который возвышается над всеми остальными [горами], прямо на твердом основании расположен город богов Таватимса — Судассана» [LP, т. 1, с. 33].

66.2. В санскритском оригинале: *ekottareṇa dhātusātena*, что означает, согласно толкованию Яшомитры, *gaṇḍa* — «цвет».

66.3. Букв.: «под опущенной, [а затем] поднятой ногой земля прогибается и выпрямляется».

67.1. Подробное описание дворца Шакры (Индры) см.: [LP, с. 35 — 36].

67.2. См. также [MV, с. 196; Three Worlds, с. 224 — 225].

68.1. В санскритском оригинале: *subhūmini*.

68.2. Согласно толкованию Яшомитры: «Эта земли, отличающиеся [удивительной] красотой, где боги состязаются между собой в играх» [SAKV, с. 328].

68.3. В переводе Л. де ла Валле Пуссена «магнолия» (см.: [L'AK, III, с. 162]). Подробно о дереве *ковидара* см.: [BHSD, с. 195].

68.4. В тибетском переводе: «на пятьдесят йоджан» (см.: [Cosmologie bouddhique, с. 85]).

68.5. В комментарии Яшомитры: «Благоухание дерева Париджата при встречном ветре распространяется только по площади, занимаемой кроной дерева» [SAKV, с. 329].

68.6. Согласно толкованию Яшомитры, запах исчезает в том же самом месте, где и возникает, но в следующее мгновение в соседней точке пространства появляется «новый» запах, тождественный исчезнувшему (см.: [SAKV, с. 329]).

68.7. В санскритском оригинале: *pa... viprakṛṣṭamadhvānaṃ prasarpati* — «не проходит протяженного пути». См. также комментарий Яшомитры [SAKV, с. 329].

68.8. Подробно о «великих» элементах см.: [AKB, I, 12, с. 8].

68.9. В санскритском оригинале здесь: *maulika*, т. е. «растущие от корня». Яшомитра объясняет *maulika* как *mistādiḥ* — «травы» и т. д. (см.: [SAKV, с. 329]).

68.10. Об отождествлении источника цитирования см.: [L'AK, III, с. 163, примеч. 3].

68.11. Махишасака — одна из восемнадцати буддийских школ хинаянского направления. Подробно см.: [Lamotte, 1958, с. 575, 579, 587].

68.12. В санскритском оригинале: *kṛtyākṛtyaṃ*. О совете богов см. также [AN, I, с. 226; MV, III, с. 198].

68.13. В санскритском тексте следует читать: *trāyastrīṣṣānām*.

69.1. *Vimāṇeṣu*.

69.2. См.: [AKB, III, 2] и с. 181 нашего перевода.

69.3. Подробно см.: [AKB, III, 1, с. 111]: «...шесть классов богов: Принадлежащие к группе Четырех Правителей мира, Принадлежащие к группе Тридцати трех, Принадлежащие к группе богов Ямы, Пребывающие в состоянии блаженства, Наслаждающиеся магическими творениями и Контролирующие [наслаждения], магически созданные другими».

69.4. В квадратных скобках в текст перевода здесь включено разъяснение Яшомитры (см.: [SAKV, с. 329]).

69.5. См. также перевод версии Сюань-цзана [L'AK, III, с. 165].

69.6. О саморождающихся существах, или о существах, «рождающихся чудесным образом», см.: [AKB, III, 8]: «Кто относится к типу саморождающихся [существ]? — Те живые существа, которые возникают сразу со всеми нормально функционирующими органами... например, боги...»

70.1. Согласно разъяснению Сюань-цзана, на языке арья говорят в средней части Индии (см.: [L'AK, III, с. 165, примеч. 4]).

71.1. В санскритском оригинале: *kāmeṣvaiśvaryam vaṣe varāyanti*.

71.2. В санскритском оригинале: *nirmītakāmāḥ*.

71.3. *Vivekaja*. Согласно Яшомитре, здесь имеется в виду первая ступень йогического сосредоточения, характеризующаяся «оставлением» неблагих дхарм (см.: [SAKV, с. 330]).

71.4. *Samādhija*. Согласно Яшомитре, здесь имеется в виду вторая ступень йогического сосредоточения, характеризующаяся прекращением интеллектуальных функций сознания (см.: [SAKV, с. 330]).

71.5. Яшомитра отмечает в комментарии, что радость (*sukha*) как интенсивное эмоциональное состояние нарушает равновесность (*upekṣā*) сознания, поэтому на данной ступени йогического сосредоточения и достигается устойчивое, ничем не возмущаемое состояние блаженства (см.: [SAKV, с. 330]).

71.6. О промежуточной ступени йогического сосредоточения (*dhyānāntara*) см.: [AKB, VIII, 23, с. 448].

71.7. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «В промежуточной дхьяне отсутствует удовольствие, состоящее в радости. Это и есть “рождение удовольствия”? — Это следует обсудить» [L'AK, III, с. 167 и примеч. 1].

72.1. В санскритском тексте букв.: «Сколько от того или иного местопребывания вниз, столько же от него и вверх».

72.2. О «плотной материи» см.: [AKB, I, 28, с.18].

72.3. См. интерпретацию Яшомитры: «Боги, принадлежащие к группе Четырех Правителей мира и к группе Тридцати трех, относятся к одной и той же сфере существования (*saṁānabhūmikam*), [поскольку они обитают на горе Сумеру,] и т. д. Однако боги первой ступени йогического сосредоточения не видят богов второй ступени, ибо они принадлежат к различным сферам мира форм» [SAKV, с. 330].

72.4. Ср. перевод Л. де ла Валле Пуссена [L'AK, III, с. 169 и *Cosmologie bouddhique*, с. 89].

72.5. В санскритском оригинале: *svena kāyena*.

72.6. Подробнее см. комментарий Яшомитры [SAKV, с. 330].

72.7. В санскритском оригинале: *cāturdvīpaka*.

73.1. В санскритском оригинале: *sāhasracūḍika*.

74.1. В санскритском оригинале: *divisāhasro madhyamo lokadhātu*.

74.2. В санскритском оригинале: *trisāhasramahāsāhasro lokadhātu*.

74.3. Согласно Яшомитре, разрушение вселенных — это период, когда живые существа собираются в одной из трех высших сфер йогического сосредоточения (см.: [SAKV, с. 331]).

74.4. В санскритском оригинале: *vivarta* в значении период эволюции (последовательное развертывание) мира после его разрушения (*saṁvarta*). См. также толкование Яшомитры [SAKV, с. 331].

75.1. В санскритском оригинале: *dviguṇottaravarddhayā*.

76.1. Подробнее о мерах длины см.: [AKB, III, 88].

77.1. Интерпретацию названия богов этого класса (*śubhakṛtsnā*) см. также [Three Worlds, с. 358].

78.1. В санскритском оригинале: *abdaḥ saṁvatsaraḥ*.

78.2. *Prāthamakalpikā*, подробно см.: [AKB, III, 91].

79.1. В санскритском оригинале: *kāmadhātāvadharaṇām*.

80.1. *Kumudabandhuvat*. В комментарии Яшомитры, однако, *kumudapadmavat*. И далее: «Подобно тому как здесь, [на Джамбудвипе], белые водяные лилии раскрываются ночью и закрываются на день, а лотосы (*padmāni*) — наоборот, так и там, [на континенте Югандхара], благодаря тому что некоторые цветы раскрываются или закрываются днем, можно определить наступление дня или ночи» [SAKV, с. 331].

81.1. Подробно о сферах йогического сосредоточения мира не-форм см.: [AKB, VIII, 4, с. 436].

81.2. О продолжительности жизни богов трех первых сфер мира не-форм см.: [AN, I, с. 267]. Библиографию соответствующих источников палийского канонического корпуса см.: [L'AK, III, с. 173, примеч. 2].

81.3. В санскритском оригинале: *vivarta āste*. Подробнее см.: [AKB, III, 89].

81.4. Т. е. за одну кальпу при исчислении продолжительности жизни богов, занимающих иерархическое положение ниже сферы богов Ограниченного сияния (см.: [SAKV, с. 332]).

82.1. В санскритском оригинале здесь: *tena tulyā*; см. также [SAKV, с. 332].

82.2. О соответствиях между классами богов и адами см.: [SAKV, с. 332].

83.1. См. перечисление награджей в комментарии Яшомитры, который приводит все восемь имен с Ашватари вместо Ашватали у Васубандху [SAKV, с. 332].

83.2. Об отождествлении источников, которые использует здесь Васубандху, см.: [L'AK, III, с. 175, примеч. 4.], а также [Cosmologie bouddhique, с. 298].

84.1. Мера веса, широко распространенная в Магадхе и Косале.

84.2. В санскритском оригинале: *upatāpatātreṇa* — «только через уподобление».

84.3. Здесь интересно отметить, что в палийской версии этой сутры речь идет о мере веса, принятой не в Магадхе, а в Косале. См., например, [SN, I, с. 152]. В этой связи Э. Дени приводит контекстуальное определение из комментария к [SN], где дается сравнение мер весов, распространенных в Магадхе и Косале. Согласно этому сравнению 20 магадхских *khāni* составляют 1 *khānika* Косалы (см.: [LP, т. II, с. 5]).

84.4. В санскритском оригинале здесь: *āyuṣāmantarā mṛtyuḥ*.

85.1. В тексте карики здесь: *kurubāhya* — «за пределами Куру». В издании карик «Энциклопедии Абхидхармы», предпринятом В. Гокхале, дается: *kupivagjya* (см.: [AK, с. 84]).

85.2. См. в этой связи ссылку на «Лока-празднания», которую дает Л. де ла Валле Пуссен к своему переводу китайской версии Сюань-цзана [L'AK, III, с. 176, примеч. 5].

85.3. В санскритском оригинале здесь: *pudgalānām*.

85.4. Согласно комментарию Яшомитры, «у того, кто отделен от полного Просветления (*buddhatva*) еще одним рождением» [SAKV, с. 332].

85.5. *Caramabhavika* — «тот, кому предстоит реализовать состояние архатства в данной жизни». См. объяснение Яшомитры [SAKV, с. 332 — 333].

85.6. *Jinādiṣṭasya*. См. автокомментарий Васубандху к [AK, II, 45, с. 75], а также пояснение Л. де ла Валле Пуссена к китайскому переводу [L'AK, II, с. 220, примеч. 2].

85.7. В санскритском тексте вместо *jinabhūta* следует читать: *jinadūta*. Подробно см.: [AKB, II, 45, с. 75].

85.8. *Śraddhādharmānusaṛiṇaḥ*; см. толкование Яшомитры, согласно которому

такой индивид не может умереть прежде, чем достигнет соответствующей ступени на пути духовного прогресса [SAKV, с. 333]. Подробно о «следующих обоими путями» см.: [AKB, VI, 29].

85.9. Согласно Яшомитре, к этой последней категории относятся те, кто пребывает на определенных ступенях йогического сосредоточения (см.: [SAKV, с. 333]).

85.10. В санскритском оригинале: *pāṁpā*. Подробно о лингвофилософской концепции вайбхашиков см.: [Рудой, 1981].

85.11. *Ādiprakṛama* здесь в значении первоначального, т. е. исходного.

85.12. О различии *paratāṇi* и *āṇi* см.: [AKB, II, 22, с. 53]; о *pāma* — слове — носителе значения см.: [AKB, II, 47, с. 80 — 81] и об *adhvan* (*kāla*) см.: [AKB, IV, 27, с. 212; I, 7, с. 5].

85.13. Об этом подробно см.: [Рудой, 1981].

85.14. Данное определение момента (*kṣaṇa*) принадлежит саутрантике. В «Абхидхармакоша-бхашье» (II, 46) Васубандху приводит определение, сформулированное вайбхашиками: *kāryaparisaṁtāptilakṣaṇa eṣa naḥ kṣaṇa* — «наш момент — это признак реализации следствия», т. е. момент — это окончательный результат действия. См. также [La Vallée Poussin, 1931, с. 1 — 3].

85.15. См. также [MV, с. 547]: *acchaṭāmātreṇa* вместо *addhaṭāmātreṇa* в санскритском оригинале [AKB] (ср.: [BHSD, с. 7]).

86.1. *Liṅṣā* — букв.: «гнида» — мельчайшая мера длины, равная диаметру личинки вши.

86.2. *Yava* — букв.: «ячменное зерно» — мера длины, составляющая от 1/6 до 1/8 длины фаланги пальца.

87.1. Яшомитра поясняет: «Локоть — [мера длины], как ее понимали во времена, когда [впервые произносились] Абхидхарма» [SAKV, с. 333]. Это замечание свидетельствует о том, что поздние комментаторы Абхидхармы хорошо понимали то обстоятельство, что третий раздел канонического корпуса, как и два первых раздела, долгое время существовал вне письменной фиксации.

87.2. В санскритском тексте вместо *vyāseṇa* следует читать: *vyūteṇa*.

87.3. В санскритском оригинале здесь: *gaṇyat*. См. также примечание Л. де ла Валле Пуссена [L'AK, III, с. 179, примеч. 2] со ссылкой на Эйтеля: «Аскеты, избравшие местом отшельничества кладбища, не должны приближаться к деревне на расстояние менее одного кроши».

88.1. В санскритском оригинале: *tatkṣaṇa*.

88.2. Согласно расчетам Л. де ла Валле Пуссена, 1 лава равен 96 секундам. Подробно о единицах времени в буддийской культуре раннего периода см.: [La Vallée Poussin, 1931, с. 2 — 9].

89.1. Один мухурта равен 48 минутам. См.: [Billard, 1971, PESEO, с. 72].

89.2. В санскритском оригинале: *ahoratra* — букв.: «день и ночь».

89.3. Соответственно *hemanṭa*, *grīṣma*, *varṣa*. См., однако, в комментарии Яшомитры: «В канонических текстах (*pravacane*) — только три сезона [года] (*ṛtu*), но не шесть, как в обыденном [понимании] (*yathā loke*). Прохладный сезон (*śiśira*), будучи холодным, относится к зиме; весенний сезон (*vasanta*), будучи обычно теплым, относится к жаркому периоду (*grīṣma*); осенний сезон (*śarad*), будучи, как правило, дождливым, относится к периоду дождей (*varṣa*)» [SAKV, с. 333].

89.4. Об исключаемых днях (*ūnaratra*) см.: [L'AK, III, с. 180, примеч. 2].

89.5. *Nipātyate*, по Яшомитре, следует понимать как *tyajyate* — «оставляется» (см.: [SAKV, с. 333]).

90.1. В санскритском оригинале: *gatisaṃvartanī*. Согласно комментарию Яшомитры, пять форм существования (*gati*) — адская и т. д. — как бы объединяются (*saṃvartante*) в одной из областей божественной формы существования, т. е. все они концентрируются в одном месте (*ekasthi*) психокосма. См.: [SAKV, с. 333].

90.2. Согласно комментарию Яшомитры, *dhātu-saṃvartanī* следует понимать в том смысле, что чувственный мир «растворяется» в мире форм (см.: [SAKV, с. 333]).

90.3. Толкование Яшомитры: «...когда живые существа (*sattva*) собираются в сферах йогического сосредоточения, т. е. концентрируются там. Что касается местопребываний, то они не могут концентрироваться таким образом; они погибают» [SAKV, с. 333].

90.4. Толкование Яшомитры: «...когда происходит распад именно местопребываний, но не живых существ, так как при этом [в местопребываниях] уже не остается ни одного живого существа» [SAKV, с. 333].

90.5. В санскритском оригинале: *viṛṭto'stāt*; ср., однако, [SAKV, с. 334]: *viṛṭto jālah*.

90.6. *Kṣipyate* — букв.: «перебрасывается».

90.7. *Loka-dhātu*; см. также [BHSD, с. 464].

90.8. Об исчезновении животных и голодных духов подробнее см.: [SAKV, с. 334].

90.9. В санскритском оригинале: *manuṣyasahacariṣṇava*. О толковании этой композиты см. комментарий Яшомитры [SAKV, с. 334].

90.10. В санскритском оригинале: *svayamaṇācāryakaṃ*.

90.11. Согласно комментарию Яшомитры, под дхарматой здесь понимается специфическая трансформация, которой подвергаются в этот период все благие дхармы (см.: [SAKV, с. 334]). Подробно о дхармате см.: [AKB, VIII, 38].

90.12. Мир Брахмы в системе буддийского психокосма соответствует четырем ступеням йогического сосредоточения мира форм. Схематическое изображение психокосма см.: [Three Worlds, с. 358].

90.13. В санскритском оригинале: *vairāgyābhāvāt*. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Что касается обитателей Уттаракору, то они не способны отрешиться от чувственного мира (*kāmadhātu*), а следовательно, войти в состояние йогического сосредоточения. Поэтому они и возрождаются не в мире Брахмы, а среди богов чувственного мира» [L'AK, III, с. 183].

90.14. Здесь имеется в виду соответствующая сфера чувственного мира, служащая местопребыванием богов группы Четырех Правителей мира (см.: [SAKV, с. 334]).

90.15. В санскритском оригинале здесь: *kālaṃ kṛtvā*.

90.16. *Tatākṣepaka*, по толкованию Яшомитры, следует понимать как *bhājanotpādaka*, т. е. порождающая мир-вместилище (совокупная деятельность). См.: [SAKV, с. 334].

90.17. В санскритском оригинале здесь: *sāmantakāt*, что интерпретируется как *cāturdvīpaka-sāmantakāt* — «со всех сторон [Вселенной, состоящей] из четырех континентов» [SAKV, с. 334]. О других значениях *sāmantaka* см.: [BHSD, с. 591].

90.18. См.: [AKB, III, 6] и с. 190 нашего перевода.

90.19. Т. е. первой ступени йогического сосредоточения мира форм. См.: [SAKV, с. 334].

90.20. В санскритском оригинале: *visabhāgāḥ* — «разнопородные», «несхожие»; в данном контексте: «относящиеся к разным сферам существования». Ср. также [Cosmologie bouddhique, с. 98; L'AK, III, с. 184].

90.21. Т. е. разрушение мира водой, огнем и т. д. (см.: [SAKV, с. 334].

90.22. Здесь имеются в виду «разрушение водой» (*apsamvartani*) и «разрушение ветром» (*vāyu-samvartani*). Подробно см.: [SAKV, с. 334 — 335].

90.23. *Pūrvanimitta* — знак, прогнозирующий нечто, что должно возникнуть в будущем (см.: [BHSD, с. 351]).

90.24. В санскритском оригинале: *upayāta* — «пришедший»; в толковании Яшомитры — «начавшийся» (*ārabdham*). См.: [SAKV, с. 335].

90.25. См.: [AKB, III, 45] и с. 251 нашего перевода.

90.26. В комментарии к этому предложению Яшомитра цитирует автора «Энциклопедии Абхидхармы»: «...согласно закономерности: то, что рассеивается последним, возникает первым» [SAKV, с. 335].

90.27. Согласно Яшомитре, указание на развертывание вместилищ дается «с целью показать, что здесь совсем не имеется в виду возникновение живых существ». См.: [SAKV, с. 335].

90.28. В санскритском оригинале: *vivarttaḥ sthāsyati*.

91.1. *Ekānnavimśati*. По Яшомитре, в течение первой промежуточной, или малой, калпы возникают мир Брахмы и остальные вместилища — местопребывания живых существ (см.: [SAKV, с. 335]).

91.2. См. примеч. 90.28.

92.1. В санскритском оригинале: *tiṣṭhati* — «стоит» или «пребывает».

93.1. Здесь Васубандху имеет в виду внутреннюю сущность дхарм, составляющих пять групп. В этой связи Яшомитра цитирует в своем комментарии карикю из первого раздела «Энциклопедии Абхидхармы» [AKB, I, 7, с. 5], в которой внутренняя сущность причинно-обусловленной дхармы специфицируется как «форма времени, референт обозначающего и т. д.». См. также [L'AK, III, с. 187 — 188, примеч. 4]; здесь же Л. де ла Валле Пуссен приводит различные определения калпы по китайскому переводу «Вибхаши».

93.2. В санскритском оригинале: *buddhatva*.

93.3. Подробнее о неисчислимой (*asaṃkhyeya*) калпе см.: [L'AK, III, с. 188, примеч. 1].

94.1. В санскритском оригинале: *muktakasūtra*. По-видимому, имеется в виду сутра, не включенная в первый раздел канонического корпуса. См. толкование Яшомитры: па *caturāgamāntargalam ity arthaḥ* — букв.: «она не входит в четыре Агамы» [SAKV, с. 335]. Ср. также значение *muktaka*, зафиксированное Ф. Эджертоном [BHSD, с. 433].

94.2. В санскритском оригинале: *sthāna* — «позиция» или «степень». О списках позиций в различных источниках см.: [L'AK, III, с. 189 — 190, примеч. 2].

94.3. *Advītiyaḥ* — букв.: «без второго», т. е. единица сама по себе.

94.4. Далее в санскритском оригинале: *daśa kauṭyo madhyaḥ, daśa madhyā ayutam. daśāyutā mahāyutam. daśa mahāyutāniyutam. daśa niyutā mahāniyutam. daśa mahāniyutāḥ prayutam. daśa prayutā mahāprayutaḥ. daśa mahāprayutāḥ kaṅkaraḥ. daśa kaṅkarā mahākaṅkaraḥ. daśa mahākaṅkarā visvaraḥ. daśa visvarā mahāvisvaraḥ. daśa mahāvisvarā akṣobhyaḥ. daśākṣobhyā mahākṣobhyaḥ. daśa mahākṣobhyā vivāhaḥ. daśa vivāhā mahāvivāhaḥ. daśa mahāvivāhā utsaṅgaḥ. daśotsaṅgā mahotsaṅgaḥ. daśa*

mahotsaṅgā vāhanaḥ. daśa vahanāni mahāvāhanam. daśa mahāvāhanāni tiṭibhaḥ. daśa tiṭibhā mahātiṭibhaḥ. daśa mahātiṭibhā hetuḥ. daśa hetavo mahāhetuḥ. daśa mahāhetavaḥ karabhaḥ. daśa karabhā mahākarabhaḥ. daśa mahākarabhā indraḥ. daśendrā mahendraḥ. daśa mahendrāḥ samāptam. daśa samāptāni mahāsamāptam. daśa mahāsamāptāni gatiḥ. daśa gatayo mahāgatiḥ. daśa mahāgalayo nimbarajaḥ. daśa nimbarajāṃsi mahānimbarajaḥ. daśa mahānimbarajāṃsi mudrā. daśa mudrā mahāmudrā. daśa mahāmudrāḥ balam. daśa balāni mahābalam. daśa mahābalāni saṃjñā. daśa saṃjñā mahāsaṃjñā. daśa mahāsaṃjñā vibhūtaḥ. daśa vibhūtaḥ mahāvibhūtaḥ. daśa mahāvibhūtā balākṣam. daśa balākṣā mahābalākṣam.

И далее как в тексте перевода: *daśa mahābalākṣāṇyasaṃkhyam* — «десять в шестидесятой степени — неисчислимое».

94.5. См. комментарий Л. де ла Валле Пуссена к приведенному выше числовому ряду [L'AK, III, с. 190, примеч. 1], а также комментарий Яшомитры, который трактовал неисчислимое как десять в шестидесятой степени [SAKV, с. 336].

94.6. В санскритском оригинале: *kṛtapraṇidhānā*.

94.7. О накоплении добродетелей (*puṇyasaṃbhāra*) как о первом из двух компонентов «подготовительного пути» (*saṃbhāramārga*) к реализации идеала бодхисаттвы см.: [Guenther, 1957, с. 358 — 360].

94.8. О шести совершенствах (*pāramitā*) Бодхисаттвы см.: [Dutt, 1930, с. 306 — 307].

94.9. *Mokṣāvakaśa*. В соответствии с махаянской экзегетической традицией здесь речь идет о «пути шраваков» и «пути пратьекабудд». Подробно об этом см.: [Dutt, 1930, с. 52 — 54].

94.10. *Duḥkhaughāt*; здесь часть композиты *ogha* употребляется также в значении «потоп» (ср.: [AKB, I, 1]).

94.11. В санскритском оригинале здесь: *ālmasneha*, что можно трактовать в данном контексте и как себялюбие. Яшомитра дает традиционную интерпретацию: «освободившись от санскар (формирующих факторов), входящих в самоотжественный поток психофизических состояний эмпирической личности» [SAKV, с. 336].

94.12. В санскритском оригинале здесь: *apekṣā*, что понимается в этом контексте как свойство сострадания (*karuṇā*) (см.: [SAKV, с. 336]).

94.13. *Hinaḥ*. Имеется в виду «обычный человек» (*pṛthagjana*) или тот, кто придерживается брахманистской ритуальной практики.

94.14. *Madhya*; согласно Яшомитре, это — пратьекабудда или шравака (см.: [SAKV, с. 336]).

94.15. *Śreṣṭha* — «высший» или «лучший», т. е. Бодхисаттва.

94.16. В санскритском оригинале: *aśīlavarṣaśatāyuṣi*. В переводе Л. де ла Валле Пуссена, однако, «восемьдесят тысяч» (см.: [L'AK, III, с. 193]).

94.17. В санскритском оригинале: *duḥsamudvejāḥ*.

94.18. *Kaṣāya* — букв.: «осадов». Отсюда производные значения — «загрязнение», «деградация», «упадок».

94.19. *Kalpa-kaṣāya* (см.: [BHSD, с. 172]).

94.20. В санскритском оригинале здесь: *upakaraṇa*.

94.21. *Ātmaabhāva*, что обычно понимается как тело (*śarīra*) — см.: [BHSD, с. 92]. Из последующего перечисления, однако, видно, что здесь имеются в виду также и некоторые психические свойства.

94.22. Соответственно: *varga-cāṛiṇāḥ* — «живущие группами» и *khaḍgaviṣṇānakalpaḥ* — «подобный носорогу», т. е. ведущий уединенную жизнь.

94.23. В комментарии Яшомитры: «Это не только [те, кого именуют] подобными носорогу. Поэтому ничто не препятствует их появлению также и в период увеличения [продолжительности жизни]. «Живущие в сообществах» — это те, кто реализовал плод «вступившего в поток» (*srota-āpatti*) или плод «возвращающегося последний раз» (*sakṛdāgami*) еще во времена проповедей Будды и сам достигает высшей религиозной цели архатства» [SAKV, с. 337].

94.24. В санскритском оригинале: *anyatra* — «в другом месте» или «в другое время». Здесь имеется в виду одно из предшествующих существований. Яшомитра оставляет это место без комментария.

В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «...на пути шраваков» (см.: [L'AK, III, с. 195]).

94.25. *Nirvedha-bhāṅgīya*. О дхармах этого вида подробно см.: [AKB, VI, 20].

94.26. Так в санскритском оригинале. Л. де ла Валле Пуссен, однако, реконструирует название этого текста как *pūrvakathā* (тиб. *ñon gyi glam*), отмечая, что в переводе Парамартхи здесь: *pūrvacaryāsūtra* (см.: [L'AK, III, с. 195, примеч. 2]).

Там же ссылка на «Дивья-авадану» (с. 349), где приводится последующий нарратив.

94.27. *Īryāpatha* в узком смысле обозначает определенный вид религиозной практики (см. также [BHSD, с. 116]; Яшомитра, однако, истолковывает этот термин в значении *pariyāṇkabandha-samādhi-gūpa*, т. е. как форму йогического сосредоточения в позе со скрещенными ногами (см.: [SAKV, с. 337])).

94.28. Яшомитра отмечает в этой связи, что во время видения Благородных истин устранимые ложные воззрения относительно брахманистской практики (*śīlavrataparāmarśa*) (см.: [SAKV, с. 337]).

94.29. В санскритском оригинале здесь: *apvaya*, что интерпретируется Яшомитрой так: *kalpa-śata-kṛta-bodhi-hetur*, т. е. причина Просветления как результат действия (практики сосредоточения) на протяжении ста калп (см.: [SAKV, с. 337]); *apvaya*, таким образом, обозначает временное условие обретения Просветления.

94.30. *Bodhisambhāra*; Яшомитра поясняет, что к этим условиям, или характеристикам (*lakṣaṇa*), относятся соответствующее поведение (*śīla*), практика изменения состояний сознания (*saṁādhi*) и мудрость как различение дхарм (*prajñā*). См.: [SAKV, с. 338]. О махаянской концепции условий Просветления см.: [AKB, VII, 80 — 81], а также примеч. 94.7.

94.31. В санскритском оригинале: *damayanti*; ср.: *damatha* в значении самоконтроля [BHSD, с. 262], а также традиционное толкование ключевого слова «архат» как *atī+han* — «победивший врагов», т. е. собственные аффекты.

94.32. *Pratisaṁvit* (*paṭisaṁbhīdā* в Галийском Каноне). Подробно о составе «специального знания» см.: [AKB, VII, 37, 89 йсл.], а также [Kathāvatthu, с. 377 — 382].

94.33. Согласно комментарию Яшомитры, «в период уменьшения продолжительности жизни» [SAKV, с. 338].

94.34. *Laukikamārga*. Описание данного типа психотехнической практики см.: [AKB, VI, с. 370].

94.35. «В чем причина того, что они (пратьекабудды) пренебрегают наставлением Учения?» [SAKV, с. 338].

94.36. См. также интерпретацию Сангхабхадры, которую приводит Л. де ла Валле Пуссен: «“Носорог” не обладает уверенностью в себе (*vaiśāradya*). Он хотел бы проповедовать учение об отсутствии атмана людям, которые привязаны к идее “Я”, но мысль его отличается робостью» [L'AK, III, с. 196, примеч. 5].

95.1. О Вселенских правителях в тхеравадинской традиции стран Юго-Восточной Азии подробно см.: [Three Worlds, с. 135 — 212].

96.1. В санскритском оригинале: *eṣa prājñaptika*. В комментарии Яшомитры: «Таково объяснение в “Праджняпти-шастре”» [SAKV, с. 338]. См. также [Cosmologie bouddhique, с. 329], где дается анализ соответствующего фрагмента «Карана-праджняпти».

96.2. В комментарии Яшомитры: «В сутре, однако, говорится именно о золотом чакравартине» [SAKV, с. 338].

96.3. *Uposadha* или *poṣadha* (в палийских текстах: *uposatha*) — дни, специально отводимые для соблюдения полного курса «нравственных предписаний» (*śīla*), кодифицированных в Виная-питаке. Эти дни приходятся на первый, восьмой, пятнадцатый и двадцать третий дни лунного месяца. См.: [Three Worlds, с. 101 — 102, примеч. 6].

96.4. Об идентификации этого текста см.: [L'AK, III, с. 198, примеч. 3].

96.5. В карике: *na ca dvau saha buddhavaṭ*.

96.6. В санскритском оригинале: *asthānamanavakāśo*. Оба слова означают «невозможность» и в этом смысле синонимичны. Однако, как отмечает Яшомитра, *asthānam* передает значение актуальной (*vartamāna*) невозможности, а *anavakāśaṃ* — невозможности в будущем (см.: [SAKV, с. 338]).

96.7. Ср.: [DN, III, с. 114].

96.8. См. в этой связи сводку различных канонических точек зрения, которую приводит Л. де ла Валле Пуссен [L'AK, III, с. 199, примеч. 1].

96.9. Ср. также палийскую версию сутры [DN, III, с. 114].

96.10. *Ābhiprāyika*. О специально-техническом значении этого термина см.: [AKB, VI, 3], а также статьи М. Бройдо и Д. С. Руетта в [JIPh, 1985, vol. 13. № 3].

96.11. В санскритском оригинале: *anabhisamkāreṇa*. Ср. *ṛddhyabhisamkāra* в значении «рiddхическое действие» [BHSD, с. 57]. Яшомитра толкует всю фразу в смысле *anabhogena darśanāt*, т. е. по причине видения без приложения ментальных усилий (см.: [SAKV, с. 338]).

96.12. Подробно см.: [AKB, VII, 55].

96.13. Согласно Яшомитре, автор «Энциклопедии Абхидхармы» имеет здесь в виду школы круга махасангхики (см.: [SAKV, с. 338]).

96.14. В санскритском оригинале здесь инфинитив глагола *vyāṛṇ* — «быть занятым [чем-либо]».

96.15. По толкованию Яшомитры, условием возникновения такой способности и является существование Будды (см.: [SAKV, с. 338]).

96.16. В комментарии Яшомитры: «Имеется ли здесь в виду мировая система, состоящая из четырех континентов, или же Вселенная, состоящая из трех тысяч великой тысячи миров?» [SAKV, с. 338]).

96.17. Васубандху здесь полемизирует с концепцией махасангхиков, согласно которой Будда является не столько исторической личностью, первым из архатов, сколько воплощением духовного принципа, далеко выходящего за пределы обычных человеческих возможностей (*lokoṭāra*). Подробно см.: [Masuda, 1925, с. 18 — 19].

96.18. Ср.: [АКВ, I, 10]: «Появление будд — благо, благо — проповедь Учения, согласие сангхи — благо, благо — подвижничество ее членов».

96.19. В санскритском оригинале: *abhyudayaṇa yogaḥ syāt*. Такое процветание обеспечивается деятельностью чакравартинов.

96.20. *Niṣṣreyasa*. Здесь, по-видимому, синоним нирваны.

96.21. В санскритском оригинале: *ādarābhitvarāṛtham*.

96.22. Ср. также [L'AK, III, с. 201 — 202, примеч. 2]; Л. де ла Валле Пуссен приводит фрагмент из «Бодхисаттвабхуми» с аналогичной аргументацией.

96.23. В санскритском оригинале здесь: *jana*, что, согласно Яшомитре, означает *prākṛta-manuṣyāḥ*, т. е. обычные, простые люди (см.: [SAKV, с. 338]).

96.24. *Kuśalāni karmapathāḥ* — десять типов поведения, предполагающих полный отказ от «неблагих» слов, поступков и помыслов. Подробно см.: [АКВ, IV, 66].

96.25. Подробно о семи сокровищах чакравартина см.: [Three Worlds, с. 159 — 169].

96.26. Здесь имеется в виду карма чакравартина.

96.27. Подробно об этом типе кармы см. комментарий Яшомитры [SAKV, с. 338 — 339].

96.28. О тридцати двух знаках Великой личности см.: [АКВ, IV, 108, 110].

97.1. В тексте карики здесь: *uttapā* — букв.: «очищенные огнем». О каноническом толковании этих признаков см.: [SAKV, с. 339].

97.2. См. также палийскую версию этой сутры [DN, I, 17].

98.1. В тексте карики: *saṃnidhiṃ kṛtvā* — букв.: «создав запасы». В переводе мы следуем толкованию Яшомитры: *saṃnidhikāraḥ saṃgrahaḥ* [SAKV, с. 339].

98.2. В тексте карики: *sāgrahaiḥ*. О различных толкованиях этой карики в тибетской и китайской версиях см.: [L'AK, III, с. 204, примеч. 1].

98.3. В санскритском оригинале здесь: *bhūmirasa*.

98.4. *Bhūmiparapaṭaka* [BHSD, с. 333]; в переводе Л. де ла Валле Пуссена — «земляная пена» (*une écume de la terre*). См.: [Cosmologie bouddhique, с. 109], а также [L'AK, III, с. 205, примеч. 1].

98.5. В санскритском оригинале: *vipratipannāḥ*; см. также [BHSD, с. 492].

98.6. См. комментарий Яшомитры [SAKV, с. 339].

98.7. Традиционное толкование: «тот, относительно которого множество людей пришло к согласию, чтобы он был царем». Махасаммата — имя первого мифического царя, родоначальника династии царей в последней кальпе. См. также [Cosmologie bouddhique, с. 320, 322].

98.8. В версии Сюань-цзана: «дурные пути действий — убийство и прочее» (см.: [L'AK, III, с. 206]). О *karmapatha* в специфически буддийском смысле см.: [BHSD, с. 170 — 171].

98.9. *Anarthaughā*. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «первопричина вырождения» (см.: [L'AK, III, с. 206]).

99.1. См. в этой связи [L'AK, III, с. 207, примеч. 1] со ссылкой на Шаванна: голод начинается, когда продолжительность жизни — тридцать лет, чума — двадцать и массовое истребление — десять.

В комментарии Яшомитры: «...[Васубандху говорит] о трех причинах окончания кальпы: оружие, болезни и голод. Следует ли считать, что эти три бедствия и возникают в такой последовательности в конце одной кальпы, когда продолжительность

жизни [живых существ] — десять лет, или же эти три бедствия появляются одно за другим [в конце трех] последовательно сменяющих друг друга кальп? Одни утверждают, что [в трех кальпах], следующих одна за другой. По другой точке зрения, [все три бедствия появляются] в одной кальпе, но последовательно: сначала голод, затем болезни и, наконец, [истребление] оружием. Мы (т. е. саутрантики. — Пер.) считаем правильной первую точку зрения» [SAKV, с. 339].

99.2. *Viṣamalobha*. Согласно толкованию Яшомитры, «страстное желание присвоить чужое посредством воровства или силы» [SAKV, с. 339].

99.3. У Яшомитры: «...когда исповедуют ложные учения, не известные ни матери, ни отцу» [SAKV, с. 339].

99.4. В санскритском оригинале: *amanuṣyāḥ (piśacādaya)* [SAKV, с. 339]; ср. перечисление живых существ у Ф. Эджертона [BHSD, с. 62].

99.5. В санскритском оригинале: *sañsa*; значение слова не вполне понятно. Наша реконструкция основана на последующем автокомментарии Васубандху.

99.6. *Śalākāvṛtti* означает также вращение палочки. Если исходить из дальнейшего контекста, то такое толкование представляется более адекватным. См. также [L'AK, III, с. 208, примеч. 1] со ссылкой на некоторые палийские источники.

99.7. В санскритском оригинале здесь: *samavāya* в специфическом значении собрания или сообщества.

99.8. В санскритском оригинале: *anāgalajanatā*.

99.9. Согласно Яшомитре, «в Пурвавидехе и Аварагодании». См.: [SAKV, с. 340].

99.10. В комментарии Яшомитры: «Когда здесь (на Джамбудвипе. — Пер.) болезни, там (т. е. в Пурвавидехе и Аварагодании. — Пер.) лишь слабость, когда здесь голодный мор, там [лишь] недоедание и жажда» [SAKV, с. 340].

100.1. *Tiṭhaṃkarāḥ*; обычно употребляется в значении основателей небрахманистских, но иных, нежели буддийские, религиозно-философских школ. Подробно см.: [Dutt, 1960, с. 27 — 35].

Судя по следующему контексту, в данном случае могут иметься в виду и вайшешики, постулирующие вечность атомов. И действительно, Яшомитра отмечает в своем комментарии, что здесь речь идет о Канабхудже (букв.: «пожиратель атомов»), т. е. Канаде, авторе базовых сутр вайшешики (см.: [SAKV, с. 340]).

100.2. В санскритском оригинале: *sthūlāhām* — «грубых тел», которые выступают следствием (*kārya*) атомов. Подробно см.: [Аннамбхатта, 1989, с. 49, 50].

100.3. *Abijaka* здесь как синоним *ahetuka* — «не имеющий причины».

100.4. В комментарии Яшомитры: «Ветер сферы форм, которая не перестала существовать [при разрушении мира], является инструментальной причиной (*nimitta*) ветра, возникшего в первое мгновение образования чувственной сферы» [SAKV, с. 340].

100.5. Об отождествлении источника цитирования см.: [L'AK, III, с. 210, примеч. 2]. Яшомитра отмечает в своем комментарии, что существуют пять видов таких семян: семя-причина, семя-следствие, семя семени, семя вершины и семя группы (см.: [SAKV, с. 340]).

100.6. Яшомитра приводит аргументацию вайшешиков: «Семя и прочее — это инструментальная причина роста и т. п., но отнюдь не внутренние присущая причина (*samavāyikāraṇa*), благодаря которой они и могут возникнуть» [SAKV, с. 340].

100.7. *Sāmarthyam*, т. е. эффективность.

100.8. Яшомитра реконструирует возражение оппонента-вайшешика: «...в та-

ком случае из нитей [пряжи] могла бы возникнуть *циновка* и т. п.» [SAKV, с. 340].

100.9. В санскритском оригинале: *śakti* в значении *sāmarthyā* — «эффективность».

100.10. *Pākaja*. В комментарии Яшомитры: «Так, цвет и прочее возникают благодаря огню, имеющему качественно иную природу. Но они возникают отнюдь не из всего, что имеет качественно иную природу, например, из органа зрения и т. п., поскольку именно огонь обладает действительностью при порождении цвета» [SAKV, с. 340].

100.11. «Вайшешик говорит: "...качества рождаются из того, что обладает их собственной природой, и из того, что обладает иной природой... например, из действий соединения, разъединения, изменения и т. п.»» [SAKV, с. 340].

100.12. В санскритском оригинале: *sādhana*. Подробно о терминах «*asiddha*» и «*sādhana*» в логической системе ньяя см.: [Аннамбхатта, 1989, с. 170 — 171].

100.13. «Подобно тому как муравьи, вытянувшиеся в цепочку, получают название "цепочка муравьев". Цепочка муравьев в качестве отдельной реальной сущности не существует помимо составляющих ее муравьев» [SAKV, с. 340]. Об этом же примере в контексте лингвофилософской концепции вайбхашики см.: [АКБ, II, 47].

100.14. «А согласно вашей точке зрения, ткань при этом существует, поскольку она является следствием (*kāṇya*), порождаемым каждой нитью» [SAKV, с. 340].

100.15. Согласно Яшомитре, некоторые последователи Канады утверждают, что ткань существует неотъемлемо в каждой нити, но восприятия каждой отдельной нити не возникает потому, что целостное восприятие ткани предполагает такое взаимодействие органа зрения и ткани, при котором в поле зрения оказывается множество элементов (*āśraya*), которые в своей совокупности и образуют эту ткань как целостный объект восприятия (см.: [SAKV, с. 341]).

100.16. В санскритском оригинале: *asaṃnikarṣāt*. О значении термина «*saṃnikarṣa*» как специфической формы контакта см.: [Аннамбхатта, 1989, с. 128].

100.17. В санскритском тексте вместо *avayavavijñāna* следует читать: *avayavivijñāna*. Ср. также реконструкцию Л. де ла Вале Пуссена [L'AK, III, с. 212, примеч. 3].

100.18. См. комментарий Яшомитры: «Так, например, при быстром вращении головешки, проходящем через смежные точки пространства, возникает восприятие огненного круга... В этом и состоит доказательство.

Ткань, таким образом, не является [реальной] субстанцией, поскольку ее восприятие зависит от восприятия составляющих ее частей» [SAKV, с. 341].

100.19. В санскритском оригинале: *adarśana*. Согласно Яшомитре, «по причине фиксации внимания на пестром цвете ткани. Вайшешики же полагают, что при восприятии цвета происходит и восприятие субстанции как его субстрата (носителя)» [SAKV, с. 342].

100.20. *Aticitram*. См. перевод этого предложения в китайской версии Сюаньцзана: «Поистине, она слишком разнообразна для того, чтобы быть [реальной] сущностью!» [L'AK, III, с. 213].

100.21. Это возражение, приписываемое Яшомитрой, по-видимому, вайшешикам, служит логической связкой при переходе к заключительной части дискуссии (см.: [SAKV, с. 342]).

100.22. Подробно об атомистической концепции вайбхашиков см.: [АКБ, II, 22, с. 52 — 53].

100.23. «Следовательно, они не могут утверждать, что земля и прочее, будучи сверхчувственными, не воспринимаются» [SAKV, с. 343].

100.24. Яшомитра отмечает в комментарии, что, согласно *pailukāḥ* (т. е. вайшешикам, придерживающимся концепции *pilupāka* [Аннабхатта, 1989, с. 96 — 97]), шерсть и прочее, будучи субстанциями-целостностями (*avayavidravaya*), не сгорают. Они лишь теряют прежние качества и обретают новые, возникшие в результате нагревания атомов (см.: [SAKV, с. 343]).

100.25. В санскритском оригинале: *bālapralāpa*. Возможный перевод: «детская болтовня».

100.26. В санскритском оригинале: *klidyate*, что можно осмыслить как «уничтожается через отсыривание».

101.1 *Apaḥśāla* — «дефект», «несовершенство» (ср.: [BHSD, с. 42 — 43]). Подробно о дефектах в терминологическом значении см.: [AKB, VIII, 11].

101.2. *Vitarka-vicāra*. Подробно об этих свойствах сознания см.: [AKB, I, 32].

101.3. *Prīti*, Ср.: *niṣprīṭika* — «свободный от [нарушающей ментальное равновесие] радости», см.: [BHSD, с. 309].

101. 4. *Kraurya*; объясняется Яшомитрой как *sthairya* — «жесткость», «неподвижность», см.: [SAKV, с. 343]).

101.5. *Āśvāsapraśvāsaḥ* — «дыхание» как двандва, синоним *ānāpāna* брахманистской традиции. О значениях, зафиксированных в буддийской литературе, см.: [BHSD, с. 110].

101.6. *Dhyānasamāpatti*, *dhyānopapatti*. Ср. также перевод Л. де ла Валле Пуссена [L'AK, III, с. 215 — 216, примеч. 3].

101.7. По аналогии с огнем, водой и ветром.

101.8. Букв.: «противодействие в ней посредством огня, воды и ветра».

101.9. В карике: *anījanāt* (см.: [BHSD, с. 24]).

101.10. См.: [L'AK, III, с. 216] со ссылкой на [Dhātupāṭha I. 253].

101.11. *Śuddhāvāsa* — класс богов, пребывающих на пяти уровнях психокосма, которые соответствуют четвертой ступени йогического сосредоточения. См. схематическое изображение корреляции между уровнями психокосма и ступенями измененных состояний сознания [Three Worlds, с. 358].

101.12. См. комментарий Яшомитры [SAKV, с. 344].

101.13. В тексте карики здесь: *saha sattvena* — «вместе с живым существом» (ед. число). Ср., однако, *sattva-dhātu* [BHSD, с. 283].

102.1. В комментарии Яшомитры: «Продолжительность жизни тех, кто родился на первой ступени йогического сосредоточения, — половина великой кальпы, у тех, кто родился на второй ступени, — две кальпы...» [SAKV, с. 344].

102.2. В санскритском тексте следует читать: *bhājanānām aṇu itī*.

102.3. *Śubhaktṛsnā* — класс богов сферы форм, соответствующей третьей ступени йогического сосредоточения (ср.: [Les trois mondes, с. 7 и 18]). Ф. Рейнолдс интерпретирует это название как «боги с постоянной аурой». См.: [Three Worlds, с. 358].

102.4. Полностью цитату из «Праджняпти-шастры» см.: [SAKV, с. 344].



ПРИЛОЖЕНИЕ

INDEX VERBORUM *

akaniṣṭha 111, 114, 172, 174
akartṛka 138
akāmaka 117
akārya 141
akuśala 113, 146
akṛtya 169
akṛtsna 189
akṛṣṭopta 187
akṣa 158
akṣara 176
akṣi 164
akṣobhya 181
agatika 123
agni 127, 164, 179
agrahaṇa 147
aṅkura 131, 145
aṅga 119, 137, 139, 152, 185
aṅguli 176
acitta 156
acittaka 156
acitra 189
acintya 121, 126
acira 116
acetana 121
acelaka 140
acodya 123, 135, 147
accha 160
acchala 138
aja 156
ajina 140
ajñatva 120
ajñāna 136

ajñāpaka 146
aṭaṭa 164
aṇu 176
aṇḍa 118, 128, 154
a-tapas 111
atikram 151, 176, 180
atikrama 145
aticitra 189
atideśa 136
ati-pat 159
atiprasaṅga 135
atiprāya 157
atimātra 130
atilakṣa 181
ati-vṛt 157
atindriya 190
atyaya 119, 175
atra 112, 150
atha 119
adarśana 189
aduḥkha 140
adoṣa 120, 133, 136, 145
adya 123
adravya 92
adhama 184
adhara 170, 173
adharma 141, 184
adhas 114, 157, 163, 165, 170, 174, 190
adhika 162, 177
adhi-kṛ 125, 144
adhipati 184
adhi-muc 126

* Цифры указывают на страницы по изданию санскритского оригинала: Abhidharmakośa-bhāṣya of Vasubandhu. Ed. by P. Pradhan. Patna, 1967 (TSWS. VIII).

- adhirūḍha 118
 adhivacana 144
 adhivāsita 168
 adhiśrita 164
 adhiṣṭhita 150
 adhīna 131
 adhyardha 172
 adhy-ā-vas 166
 adhy-ā-hṛ 130
 adhvan 176
 ananugraha 152
 ananta 155, 185
 anantara 191
 anapatrāpya 124
 an-apoddhṛta 151
 anabhijñā 182
 anabhidhāna 135
 anabhisamkāra 185
 anabhraka 111, 172
 anartha 141
 anarthaka 139, 143
 anavakāśa 184, 185
 anavatapta 162
 anavasthā 134, 135, 138
 anavasthāyin 138
 anākula 147
 anāgata 112, 131, 138
 anāgāmin 153
 anācaryaka 178
 anātman 182
 anātha 185
 anādi 140
 anādibhavadakraka 130
 anāyaka 122
 anāsrava 136, 149, 153, 154
 an-icchā 117
 anīñjana 190
 anitya 137
 anidarśana 120, 121
 anindriya 127
 aniyata 126, 157, 165, 173
 aniyama 189
 anirmāṇa 113
 anivartya 125
 anivārya 125
 anivṛta-avyākṛta 114, 144
 aniṣṭa 145
 aniṣṭhā 138
 aniṣpanna 138
 anukta 135
 anu-kram 146, 170
 anu-grah 152
 anugraha 152, 153, 154, 188
 anugrahaṇa 183
 anucyamāna 135
 anujñāpita 152
 anutpanna 185
 anutpāda 137
 anunaya 144
 anu-ni 150
 anupatita 140
 anupapatti 156
 anupadiṣṭa 134
 anupalambha 189
 anu-paś 127
 anupasaṃhāra 136
 anupādāya 153
 anupeta 120
 anupradatta 188
 anu-pra-viś 122, 127
 anupraveśa 152
 anuprāpta 182
 anubhaya 157
 anubhavana 133
 anubhāva 159
 anu-bhū 122
 anu-mā 134
 anumāna 134
 anuyātrika 131, 186
 anuyāpana 155
 anuyoga 123
 anurūpa 165
 anuroga 159
 anuvāta 168, 169
 anu-vi-car 147
 anuśaya 115, 141, 142
 anuśiṣṭa 164
 anu-śi 113, 115
 anu-smṛ 116, 183
 anṛta 141
 anṛddhi 162
 aneka 125
 anta 131
 antar 175, 179
 antara 160, 161, 166
 antara-kalpa 174, 175, 178, 180, 187
 antara-dvīpa 162
 antarā 120, 122, 123
 antarā-bhava 112, 114, 120, 121, 122, 124, 125, 127,
 150, 151, 153
 antarāla 131, 162
 antarikṣa 113, 165

- antar-dhā 126, 156
 antar-bhū 135
 antar-vi-dhā 119
 antika 123, 162
 andha 185
 anna 151
 aṇya 117, 119, 128, 141, 142, 143, 150, 151, 164, 176, 190
 anyatra 117, 121, 126, 171, 184
 anyathā 132, 135, 155, 182
 anyo'nya 112, 120, 123, 145, 187, 188
 anvartha 155
 anv-ā-kram 164
 ap 158, 159, 176, 179, 189, 190, 191
 apakaṣa 180, 182, 163
 apakva 158
 apakṣāla 179, 190
 apacaya 154, 155
 apacāra 130
 apaciyamāna 176
 apaṭu 117, 156
 apatita 122
 apatrāpya 124
 apa-diś 128
 apa-nī 175
 apa-bhāṣ 119
 apara 114, 115, 116, 119, 125, 126, 127, 134, 135, 139, 140, 144, 145, 155, 156, 157, 162, 164, 170, 171, 180, 183, 190
 aparādha 130
 aparīṇāyaka 185
 aparīpūrṇa 135, 175, 185
 aparimāṇa 171, 173
 aparimita 179, 180
 aparisaṃkhyāna 152
 apavarga 119
 a-paśyant 190
 apahrāsa 187
 apāya 117, 118, 156
 apās 125, 148
 api 119, 128, 170
 apuṇya 140
 aputra 141
 apūrva 113, 159
 apekṣaṇa 189
 apekṣā 136, 157, 182
 aprajānant 139
 aprajñāyamāna 119
 apratiṣedha 129
 apratisaṃkhyā 150
 apramāṇa-abhā 111, 116, 172
 apramāṇa-śubha 111
 aprahiṇa 139
 abijaka 189
 abṛha 111
 abda 173
 abhavya 183
 abhājanatva 184
 abhārya 141
 abhāva 123, 140, 141, 148, 173
 abhikāma 127
 abhigṛddha 126
 abhighāta 145
 abhi-jñā 152
 abhi-tvar 185
 abhidharma 124, 133
 abhidhāna 113, 153
 abhinipāta 133
 abhi-nir-vṛt 112, 120, 123, 180
 abhinirvṛtta 111, 125, 158, 161, 162, 165
 abhinirvṛtti 126, 153
 abhinivartaka 140
 abhi-ni-viś 126
 abhiniviṣṭa 139
 abhiniveśa 142
 abhinna 115, 116
 abhi prāya 118, 123, 137
 abhi preta 131, 133, 155
 abhibhūta 188
 abhimata 182
 abhimukha 123
 abhilāsa 127
 abhilāṣin 130
 abhi-ram 157
 abhirāmatā 168
 abhiruci 164
 abhi-ruh 118, 128, 154, 164
 abhi-vṛdh 169
 abhi-vṛṣ 158
 abhivyakti 120
 abhisamskāra 185
 abhisamskārikatva 156
 abhi-saṃs-kṛ 128
 abhisamkṣepa 134
 abhi-saṃ-dhā 147
 abhisamdhī 155
 abhisambandha 137
 abhi-saṃ-budh 182, 183
 abhisambodha 184
 abhihata 105
 abhikṣaṇa 144
 abhedha 118

- abhy-añj 130
 abhy-atī 136, 137
 abhyantara 130
 abhyavaharaṇa 152
 abhy-ava-hṛ 152
 abhy-as 130
 abhyasta 182
 abhyāsa 187
 abhyutsada 183
 abhyudaya 185
 amanuṣya 188
 amanojñā 157
 amātya 184
 amita 173, 179, 184
 amitra 141
 amedhya 127
 ambhas 162
 ayas 122, 125, 163, 164, 184
 ayukta 145, 156, 190
 ayuta 181
 ayoga 115, 147
 ayoniśas 135, 187
 ara 184
 aranya 177
 arūpa 112
 arūpin 112
 arūpya 112
 arka 171
 arcis 116, 163, 179
 artha 123, 135, 138, 142, 144, 147, 150
 ardha 160, 161, 165, 166, 174, 175
 arbuda 130, 164, 175
 arvañc 116, 162
 arhant 135, 137, 150, 153, 156, 184, 185
 alabda 116
 alam 143, 146
 alasa 187
 alāta 189
 alābhin 149
 alpa 125, 126, 128
 alpiyaḥ 155, 173
 avakāśa 162, 165, 182
 ava-kṛt 164
 ava-kram 127, 131, 157, 187
 avakrānti 121, 140
 avakṣara 130
 avacchādita 130
 avataraṇa 119
 ava-tṛ 154, 164
 avadya 160
 avadha 186
 avadhāraṇa 139
 avanaddha 151
 avabhāṣita 124
 avabhinna 163
 ava-muc 141
 avayava 189
 avayavin 189
 avara 111, 162
 avaśa 127
 ava-śiṣ 189
 avaśiṣṭa 178, 179
 ava-ṣṭambh 154
 avasāna 181
 ava-sṭhā 119, 125, 157
 avasthā 126, 130, 132, 133, 136, 137, 138, 151
 avasthāna 113
 avasthāpana 119
 avasthita 159
 avasthiti 155
 avāṇmukha 127
 avikala 119, 186
 avikalpaka 147
 avicchinna 120
 aviccheda 120
 avijñāpti 112
 avijñānaka 143
 avitarka 146
 avidyā 131, 133, 134, 135, 136, 137, 139, 140, 141, 142, 144
 aviparyastatā 137
 avi-parīta 135
 avirodha 123, 155
 aviśiṣṭa 145
 aviśeṣa 124
 aviṣayatva 171
 avīci 111, 123, 163, 175
 avītarāda 112, 113, 149
 avedaka 146
 avyākṛta 115, 156
 avyuccalitu-kāmata 117
 aśakta 158, 183
 aśānta 116
 aśīti 126, 160, 180
 aśuci 126
 aśubhā 147
 aśaikṣa 146
 aśru 137
 aśva 113, 118, 126, 142
 aṣṭa 131, 146, 160, 162, 163, 167, 172
 aṣṭaka 181
 as 121, 122, 131, 142, 143

- asaṃśleṣa 123
 asaṃsṛṣṭa 146
 asaṃskṛta 136, 137
 asakṛt 151
 asaṃkhyā 157, 158, 181
 asaṃkhyāna 142
 asaṃkhyeya 181, 182
 asaṃjñin 117
 asattva 138, 140
 asant 129, 138
 asaṃtāna 121
 asaṃnikarṣa 189
 asaṃnipāta 132
 asamagra 126
 asamartha 137
 asamavadhāna 159
 asamāna 121
 asaṃprakhyāna 142
 asaṃprayoga 141, 144
 asaṃbhava 178
 asaṃbhinna 147
 asādhya 188
 asāmarthya 145
 asāmya 120, 121
 asi 164
 asita 163
 asiddha 120, 121, 189
 astra 185
 asthāna 112, 184, 185
 asthi 163
 asmimāna 139, 140, 142
 ah (āha) 113, 133, 177
 aham 119, 133, 134
 ahorātra 173, 174, 175, 177
 ahinendriya 119, 186
 ahetuka 139
 ā 132
 ākaraṇa 154
 ākāra 118
 ākāśa 113, 179
 ākīrcanyāyatana 112, 174
 ākīrṇa 163
 ākṛti 123, 161, 162
 ākṣipta 120, 154
 ākṣepa 125, 129, 154
 ākṣepaka 179
 ā-khyā 127
 ākhyā 133
 ākhyāta 140, 152, 163, 175
 ākhyāna 126, 171
 āgata 122
 ā-gam 171
 āgama 120, 123
 āgamana 131
 ācārya 139, 143
 Ājivaka 113
 ātman 129, 139, 140
 ādara 190
 ādarśa 121
 ādi 130, 131
 ādimant 134
 ādiṣṭa 176
 ā-dṛ 185
 ādya 160
 ā-dhā 153, 154
 ādhikya 187
 ādhiṣṭhānika 119
 ādhyātmika 190
 Ānanda 131, 140
 āneñja 190
 āneñjya 137
 ānainjya 140
 āp 127
 ā-pat 158
 ā-pad 129, 132
 āpanna 132
 āpāta 154
 āpoṣaṇa 153
 āpya 165
 ābharaṇa 157
 ābhāsvara 111, 172, 179
 Ābhidhārmika 112, 143, 151, 176
 ābhi prāyika 133, 185
 ābhyanantara 160
 amiśa 188
 ā-mṛṣ 154
 ā-mnā 121, 122
 Āmrāpālī 119
 āyati 132, 139, 140
 āyasa 159
 ā-yā 129
 āyāma 162
 āyusmant 114, 119
 āyuṣya 129
 āyus 122, 172, 173, 174, 175, 176, 180, 185
 āraṇyaka 188
 ārabdha 182, 187
 ā-rabh 139, 156, 182
 ārambha 187, 189
 ārambhaka 190
 ārāt 157
 ārāma 124, 128

- ā-ruh 118
 āruṇya 112, 115, 117, 122, 148, 149, 152, 174, 190
 ārogya 183
 āroha 115
 ārya 117, 157, 183
 ā-lamb 148
 ālambana 144, 147, 148, 149, 150, 153
 ālasya 186, 187
 āliṅgana 169
 āliṅgita 123
 āloka 173
 ā-vas 117
 āvasthika 133, 136
 ā-vah 126
 āvāsa 130
 āvāsita 162
 āvila 135
 āviṣkaraṇa 183
 āvṛt 158
 āveśa 187
 āśa 187
 āśu 168, 188
 āśrama 124
 āśraya 142, 154, 156, 161, 172, 174, 189, 190
 āśrita 147, 154
 ā-śliṣ 126
 Āśvalāyana-sūtra 121
 ā-śvas 116
 āśvāsa 190
 āśvāsita 153
 āś 174, 180
 ā-saṅj 146, 153
 āsamjñika 117
 āsana 127
 āsanna 151, 166
 āsita 153
 āspada 182
 āsya 138
 āsrava 114
 āsvāda 187
 āsvādana 113
 āhāra 125, 130, 152, 153, 154
 ā-hṛ 130, 152, 189
 āhvaya 172
 I (eti) 129, 138, 168
 icchant 119
 icchā 117, 171
 itara 144
 itarathā 119, 125, 147
 iti 130, 154, 165, 180
 idānīm 111
 indu 166
 indriya 133, 143, 145, 147, 152, 155, 185, 186, 189
 iṣ 120, 121, 145, 150, 155, 158, 159
 iṣṭa 133, 140, 145, 155
 iṣṭavya 137, 146
 iṣṭi 136
 iha 116, 131, 132, 154, 162, 173
 ihatya 171
 ī-(āyayanti) 130
 īti 188
 īśādhāra 158, 160, 161
 īśvara 116
 īśā 113
 ukta 118, 150, 167, 173
 ugra 130
 uccalita 117
 ucchrāya 158, 160, 167, 168
 utkarṣa 180, 182, 183, 188
 utkuṭuka 126
 utkṣiṣṭa 163
 uttapta 186
 uttama 184
 uttara 111, 113, 122, 145, 148, 154, 162, 166, 170,
 171, 176, 179
 uttaratra 145, 171
 utthita 153
 ut-paṭ 164
 ut-pat 122
 utpatti 138, 139, 184, 185, 189
 utpatir 157
 ut-pad 120, 121, 126, 132, 135, 138, 139, 145, 146,
 179, 182, 184, 185, 186, 188
 utpadyamāna 157
 utpanna 132, 135, 138, 157
 utpala 164
 utpāda 132, 137, 138, 139, 183, 185, 189
 utpādana 115
 utpādita 183
 utpiḍita 140
 utpūrva 138
 utplāvakatva 116
 ut-plu 122
 utsaṅga 169, 181
 utsāda 123, 124, 163, 164
 utsarjana 133
 ut-sah 183
 utsāha 119
 utsūtra 136
 ut-srj 188
 uda 157
 udaka 121, 160

- udaya 121, 165
 udāna 122
 udāra 129
 udā-hṛ 121, 189
 udīṛṇa 187
 ud-gam 166
 udghāṭita 153
 ud-dhṛ 120
 udbhava 120, 156, 182
 udyāna 128, 168
 ud-vah 165, 182
 ud-vij 116
 udvedha 158
 unmeṣa 157
 upakaraṇa 183
 upakarṣa 180
 upa-kram 156
 upakrama 175
 upakliṣṭa 141, 142
 upakleṣa 141
 upaga 117, 137
 upagata 120
 upa-gam 124
 upaghātaka 154, 165
 upacaya 130, 154, 155
 upa-car 129
 upacāra 143
 Upacāru 119
 upa-ci 114, 123, 132, 140
 upacita 186
 upa-jan 119, 164
 upadarśita 134
 upadiṣṭa 131, 133
 upadeśa 183
 upa-ni-bandh 130
 upanimitta 157
 upanīta 123, 185
 upapattavaya 125, 126
 upapatti 112, 120, 152, 155, 156
 upa-pad 112, 123, 124, 126, 153, 178, 179
 upapadana 119
 upapadya 122, 123
 upapadyamāna 121
 upaṇana 116, 120, 123, 126, 149, 153
 upapāduka 118, 119, 120, 121, 127
 upamāna 175
 upayāta 179
 upa-ram 154
 upari 160, 163, 184
 upariṣṭāt 158, 190
 upala 156
 upalabdhi 189
 upa-labh 120, 121, 182
 upa-vi-car 147, 150
 upavicāra 146, 147, 148, 149, 150
 upavicārika 147
 Upaśaila 119
 upa-śri 127
 upasaṃhāra 185
 upasaṃhita 113
 upa-saṃ-kram 184, 187
 upasaṃkhyātavya 134
 upasaṃkhyeya 135
 upasarga 138
 upasarpaṇa 189
 upa-sthā 151
 upahata 141
 upa-han 122, 156
 upā-gam 114
 upāṭta 127
 upādāna 131, 132, 133, 134, 135, 140
 upāya 182
 upekṣaka 150
 upekṣā 116, 146, 147, 148, 149
 upottama 184
 upośadha 184
 upoṣita 184
 ubhaya 117, 158, 173
 ubhayathā 136, 147, 153, 168
 uṣita 164, 167
 uṣṇa 164
 ūna 177
 ūrdhva 114, 124, 163, 164, 169, 173
 ūṛṇā 190
 ūṣman 126, 146
 ūkṣa 126
 ūta 141
 ūddha 129, 185
 ūddhi 114, 125, 171, 183
 ūṣi 124, 127
 eka 115, 116, 117, 120, 128, 144, 147, 148, 149, 155,
 156, 161, 162, 165, 166, 175, 180, 184, 189
 ekānta 151
 ekāṇna 179, 180
 eki-kṛ 164
 ekaika 115, 167
 etarhi 184
 eṣitva 126
 eṣṭavya 168
 airyāpathika 156
 aiṣyant 123
 ogha 141

- odana 128
 om 125
 oṣadhi 151
 autara 112
 audārika 125, 130, 152
 aupacayika 115
 kaḥ 128, 143, 189
 kakṣa 157
 kaṅkara 181
 kaṭa 189
 kaṭasi 127
 kaṇṭaka 164
 kaṇṭha 160
 katama 137
 katham 168, 170, 180
 kathā 143
 kadā 166, 177
 kaniyāms 124
 kapi 124
 Kapotamālini 119
 karabha 181
 karin 124
 karoṭa 167
 kartavya 142, 154
 kartṛ 138
 karpāsa 190
 karman 114, 123, 125, 126, 127, 129, 130, 131, 132,
 134, 140, 142, 151, 164, 165, 179, 186
 karmāra 184
 kalabha 124
 kalala 127, 130
 kalaha 124, 185
 kalahati 186
 kalpa 174, 175, 178, 180, 181, 182, 185, 187, 188, 191
 kavaḍikāra 154, 155
 kavaḍi-kṛ 152
 kavi 124
 kaṣāya 183
 kaṣṭa 183
 kāncana 158, 159, 160, 161, 179
 kāncani-bhū 158
 kāma 112, 113, 140, 147, 148, 152, 169, 170, 173
 kāmāvacara 115, 125, 149, 152, 179
 kāmīn 172, 173, 187
 kāya 115, 116, 130, 137, 142, 147, 164, 187
 kāyika 145
 kāraṅka 129
 kāraṇa 121, 132, 139, 143, 164
 kāraṇika 182
 kārya 139, 143
 kāla 126, 176, 178, 179, 180, 185
 kāvya 124
 kāsmira 111, 114
 kāṣṭha 188
 kiyaṇṭ 166, 167
 kila 111, 116, 133, 144, 147, 152, 153, 166, 183
 kiṭa 118
 kirtana 133
 kirtayati 133
 kilaka 153
 kukūla 163
 kukkura 140
 kuṣi 123, 124, 127, 129, 155, 160
 kuṅkuma 190
 kuṇapa 163
 kutas 126, 142
 kuputra 141
 kuprajñā 141
 kumāra 130
 kubhāryā 141
 kuru 162, 172
 kuśala 146, 149, 150
 kusumbha 190
 kūṭa 128, 167
 kūpa 121, 124
 kṛ 114, 119, 122, 123, 128, 132, 154, 164, 165, 185,
 187
 Kṛkin 124
 kṛtya 165, 169
 kṛtyā 162
 kṛtsna 118, 171, 176, 187
 kevala 118, 122, 140, 151
 keśa 130, 136, 190
 koṇa 167
 koṭa 185
 koṭi 124
 kolāhala 128
 kovidāra 168
 kośa 110
 kauṭi 181
 kaurava 162
 kauśidya 138
 krama 124, 129, 130, 139, 140, 156, 179, 180, 187,
 189, 191
 krimi 125, 126, 130
 kriyā 129, 130, 134, 138, 189
 kroñca 118
 krodhana 164
 krośa 165, 172, 177
 klamatha 183
 klid 190
 kliṣ 157

- kṣiṣṭa 114, 141, 144, 146, 149, 150, 151
 kṣeṣa 115, 122, 129, 130, 134, 135, 142, 150, 151,
 156
 kvathita 130, 154
 kṣaṇa 131, 133, 146, 176, 177
 kṣaṇika 129, 133
 kṣatriya 121, 184, 187
 kṣaya 125, 131
 kṣāra 130, 161
 kṣi p 178
 kṣi pta 179
 kṣi pra 169
 kṣīra 145, 175
 kṣura 163, 164
 kṣetra 118, 186, 187
 kṣe ma 186
 khakkhaṭa 137
 khaḍga 183
 khadiraka 158
 khara 118, 126
 khyāta 162
 gaṅgā 162
 gaja 124
 gaṇa 183
 gaṇyamāna 160
 gaṇḍa 153
 gata 122, 126, 138, 155, 185, 191
 gati 114, 115, 119, 122, 123, 124, 125, 130, 140, 151,
 154, 181
 gatika 123
 gantavya 115, 120
 gantu-kāmatā 117
 gantṛ 123
 gandha 126, 148, 168, 169, 187
 gandharva 121, 125, 126, 153
 gandharvaṇa 153
 gam 115, 119, 124, 127, 130, 140, 148, 166, 176
 gami-prayoga 148
 gambhīra 183
 gardabha 126
 gardha 150
 garbha 127, 128, 130, 176
 gavaya 126
 gahana 128
 gāthā 123, 124
 gūtha 163
 gr̥ddha 187
 gr̥ha 187, 188
 gr̥hin 183
 go 118, 126, 142, 172, 176
 gocara 148
 gotra 119, 182
 Gautama 184
 grantha 123
 grah 188
 grahaṇa 111, 115, 116, 131, 139, 143, 144, 155
 grāma 177
 grāha 187
 grāhya 190
 gr̥ṣma 177
 ghaṭa 190
 ghana 130, 160
 ghani 126
 cakra 126, 128, 129, 159, 160, 184
 cakrin 126, 128, 129, 159, 160, 184
 cakṣus 114, 126, 135, 138, 142, 146, 147, 150
 cañca 188
 catur 117, 118, 127, 148, 149, 153, 154, 166, 167,
 171, 172
 caturtha 118, 129, 136, 153, 154, 166, 167, 171, 184,
 190
 caturdhā 119, 124
 candana 124
 candra 121, 165, 171
 candramas 119, 124, 176
 carama 124
 carita 183
 cariṣṇu 178
 cāturdvipaka 171
 cāturdvipika 124
 cāturmahārajakāyika 111, 166, 169, 172, 173, 174
 cāndana 168
 cāndramasa 166
 cāmara 162
 cāru 119
 cit 146
 cita 163
 citta 132, 141, 142, 145, 156
 citra 189
 citrita 167
 cira 116, 124, 179
 cihna 190
 cūḍikā 171
 cetanā 133, 136, 146, 153
 cetas 116
 cetita 136
 ceṣṭ 157, 164
 caitasika 146
 caitasī 145
 caitra 168
 codya 138
 caurya 187

- cyavana 157
 cyavamāna 112, 157
 cyu 112, 156, 178, 191
 cyuta 152, 156
 cyuti 155, 156
 chanda 140
 chāyā 121, 145, 152, 166
 chidra 130
 chinna 163
 cheda 117, 155
 jagat 152
 jātā 140
 jan 118, 126, 127, 130, 134, 140
 janaka 142, 164, 168, 169, 179
 janapada 185
 janitavya 126
 jantu 126
 janman 130, 131, 132, 139, 150, 151
 janya 145
 jambū 155, 162
 jambūdvipa 111, 161, 162, 163, 165, 166, 170, 171, 173, 178
 jarā 133
 jarāyu 118, 119, 127
 jala 154, 156, 158, 160
 jāta 114, 120, 128, 143, 154
 jāti 118, 126, 131, 132, 133, 135, 140
 jātiya 187
 jāmbūdvipaka 159
 ji 185, 186
 jighatsā 155, 188
 jita 185
 jinadūta 176
 jiv 123, 176
 jivita 112, 188
 jñā 113, 121, 142
 jñāti 119
 jñāna 132
 jñāpaka 123, 143
 jñāpana 115
 jñeya 176
 jyāyāms 124
 jyeṣṭha 170
 jvalita 163
 jvalā 123
 taṇḍula 151, 164
 tatas 162, 173, 174, 187
 tatra 1116, 117, 121, 167
 tatratya 114, 171, 175
 tathā 134, 161
 tathāgata 137, 184, 185
 tad 132, 136, 170, 176, 177, 179
 tadānim 155
 tanu 130, 172
 tanuka 130
 tantu 189
 tap 183
 tapana 111
 tapas 183
 tapasvin 127
 tapta 156, 163, 164
 tamas 138
 tarakṣa 126
 taruṇa 130
 tala 121
 tāgara 168
 tādrṣa 121, 166, 168, 169
 tāpana 163, 165, 174
 tāmra 184, 186
 tāraḥ 165, 191
 tāskarya 187
 tiṭibha 181
 tīryāṇc 111, 114, 119, 157, 165, 175, 178, 179
 tila 164, 175
 tikṣṇa 130, 164, 188
 tīra 160, 164
 tīrthakara 189
 tīvra 165, 169, 188
 tūhya 123, 129, 174, 175
 tuṣa 150, 151
 tuṣita 111, 169, 170, 172, 176
 tuṣin 151
 tūla 167
 tṛtiya 122, 129, 167, 184
 tṛṇa 128
 tṛp 120
 tṛpti 119
 tṛṣṇā 112, 126, 131, 132, 133, 134, 135, 140, 142
 tejas 189, 190, 191
 taijasa 165
 taimirika 190
 tairagyōnika 114
 taila 152
 trāyastimpā 111, 169, 171, 175
 tri 117, 143, 144, 147, 148, 152, 153, 177, 184
 tridaśa 177
 tridhā 151
 trividha 119
 traidhātuka 113, 118
 tvac 163, 164
 dakṣiṇa 113, 122, 166
 dagdha 190

- dadhi 145
 daršana 121, 141, 171
 daśa 131, 189
 daśaka 181
 dah 116, 164, 179, 190
 dāna 155
 dāraka 124
 dāha 123, 169
 divasa 166, 188
 divā 119
 divaukas 172, 173
 divya 168, 173, 184
 diś 120, 159, 164, 167, 169
 dip 127
 dipa 138
 duḥkha 117, 130, 135, 140, 144, 147, 163, 182, 190
 duḥkhayati 182
 duḥkhiṭa 164
 duratikrama 163
 durgati 117, 174
 durgandha 125, 130
 durgama 162
 durdina 128
 durbala 112, 156
 durbhikṣa 153, 187, 188
 durlabha 185
 duḥśraddhāna 182
 duṣkara 182, 183
 duḥsamudveja 182
 duhitṛ 169
 dūta 176
 dṛḍha 158
 dṛṣ 113, 115, 116, 119, 121, 124, 127, 142, 147, 150, 153, 159, 166, 185
 dṛṣṭa 120, 124, 130, 146, 189
 dṛṣṭavant 116
 dṛṣṭānta 121
 dṛṣṭi 115, 140, 141, 142
 deva 113, 114, 115, 119, 122, 128, 152, 166, 168, 169, 170, 171, 173, 185, 186, 188
 devi 169
 devya 114
 deśa 112, 120, 121, 122, 126, 185
 deśanā 141
 deśita 118, 143
 deha 162
 dairghya 161, 167, 168
 daiva 165
 doṣa 128, 129, 138, 142, 143, 145, 157, 159, 185
 daurgandhya 157
 daurbalya 188
 dauḥśīlya 140
 dyotita 123
 dravya 115, 141, 159, 189, 190
 draṣṭavya 146
 dva 120, 131, 165, 172, 183, 184
 dvaṃdva 169
 dvaya 120, 134, 148, 154
 dvādaśa 131, 132, 133, 134, 136, 148, 173, 175, 177
 dviguṇa 171, 172, 173
 dvija 123
 dvitīya 111, 117, 118, 122, 125, 136, 144, 153, 167, 171, 181, 184, 190
 dvidhā 134
 dvīpa 111, 159, 162, 165, 179, 184
 dveṣa 157
 dhanus 177
 dhara 175
 dharanī 175
 dhama 112, 113, 114, 115, 118, 119, 120, 121, 133, 134, 136, 138, 141, 145, 176, 183
 Dharma-subhūti-vibhāṣya 124
 Dharma-skandha 114
 dharmin 159
 dhā 113
 dhātu 112, 113, 114, 125, 135, 138, 167, 178
 dhānya 165, 188
 dhāraṇa 112
 dhāra 158
 dhāv 127, 132
 dhīra 113
 dhṛ 178
 dhairya 183
 dhyāna 111, 113, 122, 148, 189, 190
 dhvaṃs 190
 nakha 130
 nagara 167, 168
 nagna 127, 140
 nata 167
 nadi 162, 163, 164
 nand 164
 nanda 175
 nandana 118
 nandī 118
 na-puṃsaka 127
 nabhas 159
 nam 142, 186
 namana 142
 naya 134, 135
 nayana 183
 naraka 114, 123, 127, 154, 155, 157, 162, 164, 178, 179
 nāga 119, 120, 150, 175

- nāḍi 130, 157
 nātha 185
 nābhi 156
 nāman 142, 144, 165, 167, 176
 nāraka 114, 115, 119, 123, 127
 nāvika 118
 nāvidyā 144
 nāśaikaśā 146
 nāsaṃjñā 112
 nikāya 112, 122, 126
 ni-kṛt 130
 ni-kṣip 129
 nikṣipta 142, 163, 164
 nikṣepa 123
 nitya 137, 139, 189, 191
 nidhana 120
 ni-pat 177
 nimitta 124, 157, 189
 nimindhara 159, 160, 161
 nimeṣa 157
 nimba 181
 niyata 125, 126, 157, 178
 niyama 112, 125, 146, 173, 175
 niyuta 181
 nirantara 133, 191
 nirarbuda 164, 175
 niravidyā 135
 nirāśa 154
 ni-rudh 127, 156
 niruddha 143
 nirodha 117, 156, 190
 nirgata 167, 177
 nirgama 187
 nir-ji 186
 nirdagdha 124
 nir-dah 123, 179
 nirdiṣṭa 128, 131, 135, 140, 143, 181
 nirdeśa 128, 135, 136, 137, 140, 152, 184
 nir-dhṛ 139, 190
 nir-mā 170
 nirṃpāna 111, 113, 149, 169
 nirṃāyaka 113
 nirṃita 170, 171
 nirṃukta 114
 nirṃokṣa 169
 nir-yā 128
 niryāna 187, 188
 niryāta 178, 179
 nir-vā 156
 nirvāna 136
 nirvāha 187
 nir-vṛt 182
 nirvṛtta 115, 165
 nirvṛtti 153, 154
 nirvedha 155
 nirhetuka 130
 ni-vid 119
 ni-viś 182
 niviṣṭa 116
 nivṛta 142
 nivṛtta 114
 niveśa 190
 niśa 166
 niśānta 119
 niś-car 157
 niśchāya 142
 niśraya 112
 ni-śri 112, 120
 niśrita 112
 niḥśeṣa 179
 niḥśreyasa 185
 ni-śad (sad) 161, 169
 niṣaṇṇa 155
 niṣkaruṇa 182, 183
 niṣ-kṛṣ 188
 niṣ-kram 128
 niṣṭhā 170
 niṣṭhyūta 156
 niṣpratika 160
 niṣpratika 170
 niṣyanda 187
 nī 121, 123, 124, 130, 171
 nila 144
 nūnam 126, 164
 nṛ 156, 173
 nṛpa 124
 netavya 124
 neya 136
 naiyamyā 111
 nairghṛṇya 182
 naivavidyā 144
 naivaśaikaśā 146
 naivasamjñā-nāsaṃjñā 112
 naiṣkramya 150
 naiḥṣyandika 163
 nyankuṭa 163
 nyāya 127
 pakṣa 123, 166
 paṅkti 189, 190
 pac 128, 164
 pañca 123, 131, 143, 144, 145, 167, 172, 173, 175,
 177, 180

- pañcadhā 134
 pañcamya 114
 Pañcāla-rāja 119
 pañcāsat 162, 165, 168, 169
 paṭa 124, 189
 paṭu 124, 156
 paṭh 114, 143, 169, 183, 189
 paṭ 127, 164, 166
 pataṅga 118
 paṭita 164
 pad 120, 138
 pada 137, 138
 padma 164, 175
 para 124, 135, 145, 148, 182
 parakiya 154, 186
 parama 130, 176, 189, 190
 paraspara 168
 parika 130
 parikalpa 130, 155
 pari-klp 118, 121, 129, 130, 141
 parikṣaya 113, 175
 parikṣiṇa 179
 parikṣepa 158
 parikhā 164
 parikhinna 108, 116
 parikheda 116
 parigaṇa 111
 pariganyamāna 158
 parigraha 122, 129, 130
 paricāya 159
 paricāra 167
 pariccheda 132
 pariñāna 142, 190
 pari-ṇam 159
 pariñāma 159
 pariñāyaka 186
 pariñāha 158
 pari-trā 182
 paridāhakatva 190
 pari-dhāv 132
 pari-nir-vā 122
 parinirvāṇa 113, 122
 parinirvṛta 122, 185
 pari-pāka 130, 133, 140
 pari-piṇḍa 149
 pari-pūra 131
 pari-pūrin 131
 pari-pūrṇa 137
 pari-pr 153, 185
 pari-phulla 168
 paribhāvita 129, 154
 paribhāṣita 155
 pari-bhid 117
 pari-bhuj 154, 169
 paribhukta 154
 paribheda 117, 154
 paribhoga 151
 paribhogitva 170
 pari-mā 173
 parimāṇa 161
 parivāra 162
 pari-vṛt 165
 parivṛtta 184
 pariveṣṭita 124
 parivrājaka 140
 pariṣaṇḍa 166, 167
 pari-saṃ-khyā 170, 180, 182
 pariśaṃkhyāta 161
 pariḥāṇi 155
 pariḥāra 117, 119, 135, 185
 pariḥārya 115, 146
 pari-hṛ 143
 parita 188
 paritta 111, 116, 122, 172, 174
 pare-(i) 179
 paṇa 127, 128
 parpaṭaka 187
 paryāṅka 128
 paryanta 175, 176
 paryavasthāna 133, 151
 paryavasthita 141
 pary-ā-dā 157
 paryāya 139, 146
 pary-ud-as 124, 139, 149, 155
 paryudasta 131
 paryeṣṭi 132
 parvata 159, 160, 165, 183
 parvan 176
 parśad 115
 paḥvala 130
 paś 119, 127, 170, 171, 187
 paścāt 123, 139, 145, 156, 158, 179, 191
 paścima 113, 122, 180
 pā 160, 188
 pāka 130, 189, 190
 pāñcagatika 123
 pāṭha 146
 pāṇi 130, 169
 pāṇḍara 124
 pāṭheya 123
 pāda 156, 163, 164, 172
 pāna 158

- pāṇiya 160
 pāpa 164
 pāpaka 157
 pāramitā 182
 pāramparya 139
 pārijāta 168
 pārūṣya 168
 pārūṣyaka 168
 pārśva 159, 168
 pālayati 187
 Pāśupata 140
 picchila 130
 piṇḍa 130
 piṭṭ 126, 153
 pitta 157
 pi-pāsā 155
 pi-pilīkā 189
 piśāca 119
 piś (pinaṣṭi) 128
 pīṭhikā 162
 pīta 158, 160
 pūms 126
 pūnya 139, 155, 172, 182, 185
 putra 119, 130, 169
 putraka 153
 pudgala 115, 131, 153, 154, 176, 185
 punar 132, 146, 147, 153, 154
 pura 167
 puriṣa 130
 puruṣa 113, 129, 139, 164, 185
 puṣṭi 154
 puṣpa 151, 173
 pūja 119
 pūti-bhū 154
 pūrṇa 160, 161, 162, 164, 175
 pūrva 124, 130, 146, 161, 179, 181
 pūrvaśa 130, 131, 145
 Pūrvayoga 183
 pūrvin 183
 pṛthak 111, 115, 117, 125, 140, 143, 155, 183
 pṛthivi 160, 179, 190
 pṛṣṭha 126
 pṛ 126
 peśi 130
 paitṛviṣayika 114
 pośaka 154
 pośaṇa 154
 pośadha 184
 paumsna 126
 paurnabhavika 132, 140
 paurvāntika 131
 Prakaraṇa 13114, 133, 155
 prakarṣa 122, 180
 prakāra 130
 prakāśana 165
 prakṛta 146
 prakopa 189
 prakrama 139
 pra-kṣip 164
 prakṣepa 137
 praguṇa 143
 pracura 126
 pra-cyu 156
 pracyuta 116, 130, 132
 pra-jan 130
 prajā 126, 182, 183, 187
 prajñapti 140, 196
 Prajñapti 114, 126, 169
 prajñā 134, 141, 142
 prajvalita 123, 179
 praṇidhāna 124, 185
 praṇidhi 116
 pratāpana 111, 163, 175
 prati 113, 136, 138
 pratikriya 130
 pratigamana 123
 pratigrāhya 137
 pratigha 125, 126, 143
 prati-jñā 129
 pratijñā 145
 pratidvāpda 141, 147
 pratiniyata 147
 pratiniyama 130
 prati-pakṣa 150
 prati-pad 127
 prati-panna 178
 pratibaddha 156
 pratibandha 116, 185, 189
 pratibimba 120, 121
 pratibimbaka 120, 121
 pratibuddha 183
 pratirūpaka 188
 pratiloma 128
 prativarjita 163
 prati-vas 163, 167
 prativāta 168, 169
 prativijñapti 133, 150
 prati-vid 151
 prati-śidh 129
 pratiśeddhavya 137
 pratiśedha 115, 139, 145, 150, 185
 pratiṣṭha 158

- pratiṣṭhā 117
 pratiṣṭhita 118, 165, 169
 pratisaṃyukta 112, 113, 117, 147
 pratisaṃvid 183
 prati-saṃ-dhā 129
 pratisaṃdhi 124, 132, 151
 prati-sṛ 134
 pratisrotas 183
 prati-han 150
 pratikṣ (ikṣ) 123
 pratikṣa 126
 pratīta 142, 169
 pratītyasamutpadyamāna 151
 pratītyasamutpanna 136, 137, 139
 pratītyasamutpāda 129, 131, 132, 133, 134, 136,
 137, 138, 139, 150, 152, 155
 pratyāṅga 119
 praty-anu-bhū 116
 pratyaya 126, 138, 153, 176
 pratyayī-bhū 135, 159
 pratyavara 183
 pratyaviccheda 121
 praty-ah 113
 pratyāyaka 142
 pratyutpanna 131
 praty-ud-gam 185
 pratyupasthita 121, 170, 188
 pratyeka 111, 118, 163
 pratyekabuddha 128, 183
 prathama 121, 122, 128, 129, 152, 161, 184
 pradīpa 129
 pradīpta 129, 154
 pradeśa 120, 161
 pradruta 154
 pradhāna 121, 133, 157, 184
 pra-pat 113, 123
 pra-budh 126
 prabhava 150
 prabhā 159
 prabhāva 121, 168, 187, 189
 prabhāvita 144
 prabhukta 187
 prabhṛti- 119, 123, 170, 174, 178, 179
 prabheda 181
 pramāṇa 123, 124, 162, 165, 169, 171, 176, 177,
 180
 pramāṇaka 146
 prayuta 181
 prayoga 185
 prayojana 185
 pra-nuh 151
 pralāpa 190
 pra-vā 168
 pravicaaya 129
 pra-vi-bhaj 187
 pra-viṣ 124, 128, 130, 187, 191
 praviśant 124
 pra-vṛt 112, 113, 128, 180, 190
 pravṛtti 112, 135, 144
 pra-vṛdh 151
 praveṣṭu-kāma 117
 pravrajita 183
 praśākhā 130
 praśna 119, 164
 praśavya 138
 prasaṅga 110, 115, 116, 135, 136, 139, 140
 pra-saṅj 122, 125
 prasāda 142
 prasiddha 145, 176
 pra-sṛp 168
 prasotṛ 151
 pra-hā 122, 139
 prahāṇa 142, 157
 prahīṇa 153
 prahvi-bhū 186
 prākṛṣika 133
 prākāra 154, 167
 prācūrya 126, 187
 Prājñaptika 166, 184
 prāñc 131, 132, 139
 prāṇin 154, 156, 163, 165
 prātar 187
 prāthamakalpika 119, 152, 173
 prādur-bhū 124, 127, 157, 184, 188
 prādhānya 133, 154
 prāp-(āp) 123, 130, 134, 135, 139, 143, 145, 191
 prāpta 119, 123, 129, 151
 prāpti 123, 132, 136
 prāya 156
 prārthayate 182
 prāsāda 128, 168, 184
 prīti 186, 190
 prekṣ (ikṣ) 126, 169
 preta 157, 165, 175, 179
 Pretāvadāna 165
 preti 119
 prokta 114, 118
 phala 134, 136, 137, 142, 162
 phālguna 166
 bata 178
 bandhana 117, 141
 bala 181

- baliyāms 125
 bahis 159, 168
 bahu 165, 176, 182, 185
 bahudhā 122
 bāla 139, 140
 bahuśrutya 129
 bāhulya 152
 bāhya 121, 153, 160, 190
 bāhyaka 129, 155
 Bāhyaka 129
 bindu 157
 bimba 120, 121
 bīja 118, 145, 150, 188, 189
 buddha 125, 128, 182, 184, 185, 186
 buddhi 143, 157, 189, 190
 bodhi 182
 bodhisattva 119, 124, 155, 161, 176, 182, 185
 brahman 111, 115, 172, 179
 Brahma-jāla-sūtra 140
 Brahma-sūtra 185
 brāhma 116
 brāhmaṇa 121, 184, 187
 brū 123
 bhakṣ 119, 120, 164
 bhakṣitavant 187
 Bhagavant 118, 119, 122, 126, 129, 133, 134, 136,
 138, 139, 140, 146, 152, 153, 155, 157, 163, 168,
 175, 184, 185, 190
 bhagna 154
 bhaṅga 133
 bhaj 119
 bhadanta 125, 126, 142, 164, 184
 bhari 182
 bhava 114, 120, 121, 124, 131, 132, 133, 134, 135,
 140, 150, 152, 154
 bhavant 121, 123
 bhavitavya 135, 146
 bhaviṭṭ 138
 bhaviṣṭu 120
 bhastrā 153
 bhasman 140, 153
 bhāktva 157
 bhāga 163
 bhājana 114, 169, 171, 179, 180, 189, 191
 bhādrapada 166
 bhāva 112, 124, 139, 145, 165
 bhāvanā 114
 bhāvin 128, 135
 bhāṣ 178
 bhāsa 166
 bhāskara 166
 bhāsvara 165
 bhikṣu 113, 127, 133
 bhid 112, 123, 124, 137, 146
 bhinna 122, 139, 141, 159, 187
 bhīta 116
 bhukta 158
 bhuj 125, 138
 bhū 120, 124, 133, 138, 145, 178, 180
 bhūta 118, 120, 134, 145, 153
 bhūti 138
 bhūmi 111, 117, 146, 167, 170, 186, 187
 bhūmika 116, 151
 bhūyāms 122, 155, 160, 173
 bhūṣita 168
 bhṛta 186, 187
 bhṛtyaka 130
 bheda 111, 112, 120, 121, 122, 125, 129, 130, 133,
 134, 150, 165, 172
 bhoktṛ 154
 bhoga 132
 bhraṃśa 183
 bhram 123
 magna 160
 maṇi 186
 maṇḍala 158, 161, 162, 165, 166
 mata 136, 139, 142, 171, 177
 math 159
 madhu 186
 madhya 131, 134, 159, 161, 162, 167, 168, 181
 madhyama 184
 man 141
 manas 145, 147, 150, 156, 187, 190
 manasi-kṛ 153
 manuṣya 111, 114, 115, 119, 123, 162, 169, 170, 172,
 173, 175, 178, 180, 182, 186, 187, 188
 manuṣyaka 173
 manda 151, 168
 mandika 151
 mandi-bhū 157
 maya 159
 mayūra 118
 maraṇa 120, 121, 123, 124, 133, 151, 156, 157
 marica 112
 maru 165
 markāṭa 183
 marman 157
 mala 130
 maśaka 118
 mahā-, -ant 125, 130, 139, 140, 154, 164, 181
 mahānagna 158
 Mahānidāna-paryāya 131, 140

- Mahāmaudgalyāyana 119
 mahiṣa 118
 mahiṣṭha 167
 mahiṣāsaka 169, 189
 mā 184, 189
 māṃsa 125
 Māgadha 175
 Māgadha 175
 mātṛ 121, 124, 126, 127, 130, 154
 mātra 163, 172
 māna 142
 mānuṣyaka 119, 169
 māyā 119
 māyāvin 119
 mārga 183
 mārṣa 116
 mālā 157, 167
 māsa 166, 173, 175, 177, 188
 mitra 141
 mithyā 157, 188
 middha 173
 miśra 168
 miśri-bhū 118
 mukta 152, 153
 Mukta-sūtra 181
 mukha 152, 162
 muc 157
 mudrā 181
 muni 186
 muṣ 154
 muhūrta 177
 mūḍha 128
 mūrdhan 156, 165, 184
 mūla 153, 165, 168, 170
 mṛ 131, 188
 mṛga 188
 Mṛgāra-mātṛ 119
 mṛta 119, 120
 mṛtyu 120
 mṛdu 160, 167
 mṛṣā 187
 megha 158
 medhya 127
 meru 158, 159, 160, 165, 167, 171
 maitri 146
 maithuna 113, 126, 132, 136, 169
 mokṣa 151, 157
 moha 133, 135, 157
 maṇḍya 140
 maula 116, 149
 maulaka 168
 mlā 157
 yakṣa 167
 yatna 182
 yatra 112
 yathā 119, 123, 128, 129, 133, 144
 yama 123, 164, 165
 yamala 124
 yava 176
 yā (yāti) 126, 127, 129, 130
 yāta 157
 yāna 154
 yāpanā 153, 155
 yāma 111, 169, 171, 172
 yāmiya 179
 yāvant 160, 172
 yu-(yuvanti) 118
 yukta 131, 143, 155, 163
 yukti 120, 121, 135
 yugandhara 158, 160, 161, 173
 yugapad 145, 146, 165, 185
 yuj 126, 129, 137, 141, 155
 yuta 163
 yuvan 124
 yūka 176
 yoga 127, 141, 166, 185, 190
 yojana 158, 165, 167, 168, 169, 170, 172, 174, 177
 yojya 144, 175
 yoni 118, 119, 120, 127, 154
 rakta 121, 188
 rañj 187
 ratna 142, 168
 rantu-kāma 126
 ravi 166
 rasa 142, 186, 187
 rākṣasa 117, 162
 rāga 113, 118, 127, 141, 169, 187
 rāgin 132, 153
 rājan 118, 165, 184, 187
 rājya 184
 rātri 119, 166, 173, 174, 175, 177
 rāṣi 157, 165
 rāṣi-kṛ 159
 rāṃsā 126
 rucira 124
 rudhira 127
 rūpa 112, 113, 115, 120, 135, 136, 138, 142, 146,
 147, 150, 153, 176
 rūpaṇīya 112
 rūpayati 136
 rūpin 124, 148, 169, 172, 174, 186
 rūpya 112, 159, 184, 186

- roga 153, 187, 188
 roman 130
 raurava 111, 163, 174
 lakṣa 157, 161, 181
 lakṣaṇa 137, 182
 lakṣate 150
 laghu 160
 latā 187
 labdha 116
 labh 125, 126, 189
 lava 166, 177
 lavaṇa 161
 lasikā 130
 lakṣaṇika 133
 lābha 157
 lābhin 112, 149
 likṣā 176
 liṅga 116
 lubdhaka 188
 lūna 187
 loka 113, 116, 119, 128, 142, 153, 169, 174, 178,
 179, 180, 185
 lobha 133, 187, 188
 lolupa 187
 loṣṭa 188
 loha 176
 laukika 150, 183
 vaṃśa 119
 vaṃśya 119
 vaktavya 111, 126, 132, 135, 142, 155, 173, 178
 vakṣu 162
 vaṅka 114
 vac 119, 131, 136, 150, 173, 180
 vacana 131, 135, 137, 145, 147, 155
 vajra 112, 158, 161, 167
 vadha 187
 vadhaka 188
 vana 128, 151, 187
 varāha 118
 varga 122, 183
 varcas 130
 vaṇa 116, 159, 186
 vaṇayati 115, 141, 143, 153, 154, 159, 188
 vartani 149
 vartamāna 138, 155
 varṣa 123, 125, 172, 177, 188
 vaś (uśanti) 157
 vaśa 131, 142, 185
 vas 117
 vasanta 126
 vastu 133, 134, 135, 151
 vastra 157
 vah 118, 165, 166
 vā 128, 130, 163, 169
 vākya 111, 138, 141
 vāta 128, 157, 168, 176
 vāda 140
 vāpī 120
 vāma 126
 vāyu 130, 158, 159, 165, 168, 179, 189, 190
 vāraṇa 124
 vāri 113, 159
 vāsa 123
 vāsana 141
 vāsas 157
 vāsin 171
 vāha 166, 175
 vāhana 181
 viṃśa 177
 viṃśati 111, 175, 180
 vikala 166
 vikāra 165
 vikirṇa 190
 vi-kr 190
 viklinna 130
 vi-car 127
 vicaraṇa 147
 vicārya 170
 vicāryamāna 118, 142
 vicikitsā 133
 vicchinna 120, 121, 191
 vijātiya 189
 vi-jñā 144, 146, 150
 vijñā 153
 vijñāna 114, 117, 118, 131, 133, 135, 137, 140, 143,
 145, 146, 150, 153, 155, 156, 174
 vitarka 113, 190
 vitti 132
 vid (veti) 144, 146
 vid (vidyate) 123, 137
 vidiś 167
 videha 162
 vidyā 140, 141, 144
 vidvāms 177
 vi-dhā 119
 vidhāna 117
 vi-dhvāms 180
 vinaya 124
 vinā 156
 vināśa 139, 190
 vinitaka 159
 vinivṛtti 133, 136

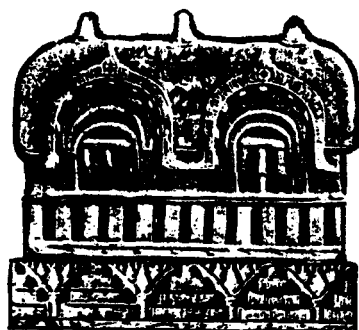
- vi-nī (vinayanti) 113, 184
 vineya 119, 135, 184
 vi-pac 114
 vipatti 183
 vi-pari-ṇam 156
 viparīta 115, 128, 135, 142, 166
 viparyaya 115, 126, 142, 166
 viparyasta 126
 vipāka 114, 115, 120, 129, 131, 151, 156, 163, 165
 viprakṛṣṭa 165, 170
 vipratipatti 126
 vipratipanna 187
 vipratibandha 164
 vibhakta 163
 vibhaṅga 140
 vibhūta 112
 vi-bhram 185
 vimāna 166, 169, 191
 vimukhatva 112
 vi-muc 141
 virati 140
 vi-rudh 137
 virodha 190
 viroha 151
 virohaṇa 151
 vivara 188
 vivarta 171, 174, 178, 179
 vivartanā 116, 164
 vi-vṛt 113, 171, 174, 179, 180
 vivṛtta 178, 180
 viveka 170, 178
 viśada 129
 viśāla 165
 viśālita 134
 viśiṣ 155
 vi-śudh 141
 viśeṣa 136, 155, 186
 viśeṣaṇa 142
 viśama 188
 viśaya 132, 147, 148, 150, 169
 viśāṇa 124
 viśaṃyoga 157
 viśabhāga 117, 156, 157, 179
 viśṛta 165
 viśara 129, 133, 134, 155
 viśāra 158, 162, 163
 viśṛta 162
 viśmṛta 181
 vi-sru 158
 viśvara 181
 vihāya 186
 vi-hṛ 170
 vici 113
 vīta 114, 150, 152, 155
 vipśā 138
 viraṇa 189
 vṛ 141, 163
 vṛkṣa 128, 151, 168
 vṛt 128, 131, 145, 148, 156, 158, 166, 180, 185
 vṛtti 126
 vṛdh 113, 128, 166
 vṛddhi 129, 154, 155, 166, 172, 187
 vṛṣ 113, 128
 vega 125
 vedanā 114, 131, 132, 133, 135, 144, 145, 146, 155
 vedāniya 140, 144, 153
 vedita 135, 144,
 veditavya 115, 118, 130, 134
 vedya 144
 vajjayanta 168
 Vaitaraṇī 164
 vaidūrya 159
 vaidhūrya 146
 vaipulya 160
 Vaibhāṣika 115, 118, 126, 145, 153, 154, 155, 169
 Vaibhāṣikiya 150
 vairāgya 110, 155, 178
 vaiśya 121
 vaivasthya 188
 vyakta 147
 vyañjana 130
 vyatirikta 143
 vyantara 127
 vyapagama 116
 vy-apa-ruh 133
 vyabhicārin 157
 vyavaccheda 147
 vyavalokana 185
 vy-ava-sthā 116, 118, 131, 137, 173
 vyavasthāna 136, 147, 173, 176
 vyavasthāpana 132
 vyavasthāpita 133, 143, 174
 vyavasthita 120, 135
 vyavahāra 138
 vyasana 182
 vyā-kṛ 184
 vyākṣepa 183
 vyākhyāyante 150, 171
 vyāghāta 184
 vy-ā-cakṣ 116, 143
 vy-ā-dā 138
 vyāpanna 153

- vyāpāda 188
 vy-ā-ṣṭ 185
 vy-ā-bādh 160
 vyāma 177
 vyāvartana 133, 134
 vyāvṛttatva 124
 vyāsa 177
 vy-ut-sthā 178
 vyudāsa 141
 vraṇa 130
 vrata 140
 vrihi 120
 śak 123, 137, 142, 156, 173, 182
 śakata 161
 śakandhu 125
 śakalikā 122
 śakuni 173
 śakta 184
 śakti 129, 169, 184
 śakya 125, 126, 134, 135, 183, 185, 190
 śakra 167, 168
 śata 155, 181, 182, 183
 śanais 179, 186
 śabala 164
 śabda 145, 147, 157, 178
 śarad 126
 śarira 156, 163, 172, 176
 śalākā 188
 śalya 130, 153
 śaśa 176
 śastra 164, 186, 187, 188
 śastraka 130, 159, 188
 śākya 119
 śāthā 162
 śānta 116, 178
 Śābdika 138
 Śābdikiya 138
 śārikā 118
 Śāriputra 184
 śāli 187
 śālmali 130
 śāsana 122, 183, 185
 śāstṛ 113, 150
 śāstra 126, 146, 155
 śiras 184
 śiśu 169
 śiṣ 189
 śī 138
 śighra 125
 śīta 127, 128, 164, 175
 śītala 160, 165
 śīta 160, 161, 162
 śirṣa 189, 190
 śīla 116, 140
 śukra 121, 127, 130, 153, 169
 śukla 124, 166
 śuddha 117, 190
 śubha 111, 116, 172, 184
 śuṣ 150
 śūka 118
 śūdra 121
 śūnya 116
 śūṇyī-bhū 180
 śṛgāla 126
 śeṣa 117, 143, 144, 158, 159, 161, 174
 śeṣita 144
 śaikṣa 146
 śaitya 127
 śaila 137
 śoṇita 121, 130
 śraddhā 182
 śraddhita 182
 śramaṇa 184
 śrāvaka 183
 śrī 165, 168
 śru 113, 178
 śreṣṭha 182
 śrotra 144
 śleṣman 157
 śloka 128
 śvan 126, 164
 śvas 188
 śveta 188
 śaṭṣaṭka 143
 śaḍḍika 122
 śaṇḍha 156
 śaṣ 147, 148, 149, 169
 śaṣṭi 160, 177, 181, 182
 śaṣṭha 143, 144, 187
 śoḍaśa 111, 164, 167
 saṃyata 127
 saṃyoga 142, 189
 saṃyojana 141, 153
 saṃrakṣita 188
 saṃvatsara 173, 175, 177
 saṃvarta 174, 178, 179
 saṃvartanī 157, 178, 179, 188, 189, 190, 191
 saṃvartaniya 126
 saṃ-vid 119, 153, 159, 183
 saṃ-vi-bhaj 188
 saṃvibhāga 187
 saṃvīta 170

- saṃ-vṛt 153, 171, 174, 178, 179, 180, 187, 189
 saṃvega 116
 saṃ-śr 163
 saṃsāra 131, 135
 saṃsṛṣṭa 146
 saṃskāra 114, 117, 131, 133, 134, 135, 137, 139, 140, 150
 saṃskṛta 128, 133, 136, 137
 saṃ-ssthā 157
 saṃsthāna 116, 187, 190
 saṃsparsa 130, 135, 142, 144
 saṃ-hṛ 188
 sakala 116, 125, 127
 sakalika 122
 sakṛt 119, 143, 165
 saktu 124, 128, 153
 saṃkalpa 113
 saṃ-kṛp 113
 saṃkoca 156, 173
 saṃkleśa 118
 saṃklinna 130
 saṃkṣipta 134
 saṃkhyā 114, 115, 173, 182
 saṃkhyāta 164
 saṃkhyāna 142
 saṃgati 143
 saṃgama 135
 saṃgiti 122
 Saṃgiti-paryāya 154
 saṃgrhita 114, 118
 saṃgraha 110, 118, 144
 saṃgha 188
 saṃghāta 111, 163, 174
 sajāti 124
 saṃ-car 129
 saṃcetanā 153
 saṃ-chid 164
 sañj 130
 saṃ-jan 163
 saṃ-jiv 163
 saṃjiva 111, 163, 174
 saṃjivana 174
 saṃjñā 114, 115, 117, 122, 128, 146, 155, 181, 189, 190
 saṃjñin 116
 satatam 130
 satṛṣṇā 153
 sattā 138
 satva 112, 113, 115, 116, 117, 118, 119, 124, 126, 128, 129, 152, 153, 163, 164, 166, 176, 178, 179, 182, 183, 186, 187, 188, 189, 191
 satya 141, 182
 sad 164
 sadā 167
 sadṛśya 126
 sadyas 130
 sanābhika 184
 sanemika 184
 sant 138, 168, 188
 saṃtati 117, 129
 saṃ-tan 168
 saṃtāna 120, 121, 129, 147, 151, 168
 saṃdarśana 139, 183
 saṃ-dhā 168, 169
 saṃdhāna 155
 saṃdhāva 126
 saṃ-dhṛ 158
 saṃnikarṣa 189
 saṃnidhi 186, 187
 saṃ-ni-pat 164
 saṃnipattita 121
 saṃnipāta 132, 140, 143
 saṃ-ni-rudh 156
 saṃniviṣṭa 158, 163
 saṃniveśa 157, 158, 165, 169
 saṃniśraya 114
 sapta 111, 118, 131, 134, 157, 176
 saptika 122
 saprativāta 168
 sapraveśa 115
 saphala 131
 sabhā 169
 sabhāga 116
 sama 162, 165, 177, 184
 samagra 125, 176
 samanantara 123, 139, 146, 156
 samanaska 156
 sam-anu-śās 186
 sam-anu-smṛ 116
 samanta 158, 167
 samanvāgata 149
 samaya 126
 samartha 132, 151, 161
 sam-arthayate 169
 samartha 155
 samala 130
 samavāya 138, 143, 188
 samasta 189
 samādāna 140
 samādhi 170, 178
 samāna 112, 158, 180
 samānuṣa 170
 samāpatti 112, 191

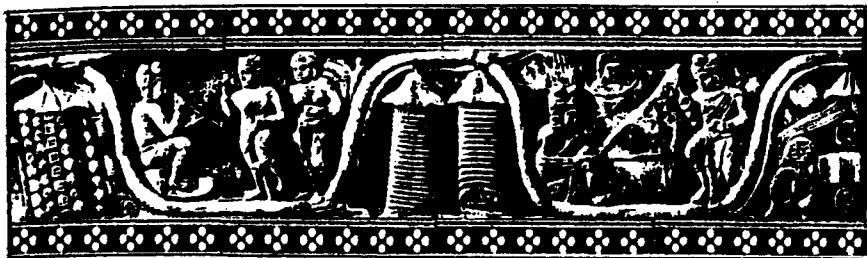
- samāpti 120
 sam-ā-yuj 124
 samāropita 124
 samāsa 146, 150, 169
 samāhita 156
 sam-ā-hṛ 159
 sam-i 187, 188
 samikṣaṇa 166
 samīpa 122
 samuccaya 188
 sam-uc-chid 168
 samucchraya 160
 samucchrāya 160
 samutthita 133
 samutpatti 184
 sam-ut-pad 136
 samutpanna 136, 137
 samutpāda 136, 137
 samudaya 135, 139, 140
 sam-ud-ā-car 113, 130, 132
 samudācāra 131, 132
 samudācārin 144
 samudita 122
 samudga 188
 samudbhava 138
 samudra 154, 160
 samūha 140
 samṛddhi 122
 sam-pari-vṛt 130
 sampiṣṭa 163
 sampūrṇa 124, 136, 169, 186
 samprakhyāna 142
 sam-pra-jñā 128, 146
 sampradhārya 146, 184
 sam-pra-dhṛ 185
 samprayukta 133, 141, 144, 145
 samprayoga 135, 144, 147
 samprāpta 123
 samprāpti 120
 sambaddha 121, 179
 sam-bandh 111, 122, 135, 179
 sambandha 119, 140, 155
 sambhava 112, 121, 126, 159, 171, 189
 sambhāra 185
 sambhāvya 182
 sam-bhū 120, 135, 158, 169
 sambhūta 159
 sambheda 114
 sammata 187
 sammita 174
 sam mukhibhāva 114, 121
 sam mukhi-bhū 116, 156
 sam mukhibhūta 126
 sam mūḍha 135
 sam moha 133, 136
 samyāc 128, 157, 184, 185
 saras 150, 162
 sarājaka 186
 sarpiś 130
 sarva 115, 119, 122, 128, 130, 131, 133, 136, 142, 145, 147, 149, 154, 167, 185
 sarvatas 132
 sarvatra 175, 184
 sarvathā 125
 salakṣaṇa 124
 savardhita 127
 savastra 124, 169
 savedanaka 145, 146
 savyābādha 153
 sasya 184
 sah 161
 saha 111, 114, 121, 143, 146, 178, 185, 191
 sahasra 119, 167, 171, 173, 181
 sahetuka 114
 sākalya 162
 sāksāt 139
 sāgraha 186
 sāṃkleśika 150
 Sāṃkhya 159
 sātatyā 150
 sādhana 189
 sādhamya 120, 150, 157, 190
 sādhiyāms 118
 sādhu 119, 122, 138, 139
 sāntara 163
 sābhirāma 118
 sāmāgī 121, 126
 sāmanta 149
 sāmantaka 116, 179
 sāmārthya 130, 145, 189
 sāmānya 164, 190
 sāmipyā 166
 sāmbandhika 133
 sāya 187
 sārtha 161, 167, 172, 177, 178, 191
 sāsrava 117, 149, 150, 153
 sāhacarya 131
 sāhabhāvya 146
 sāhasra 171
 sikatā 152, 154
 sidh 114, 136, 138, 190
 siddha 120, 123, 129, 145, 157, 190

- sindhu 162
 sukara 170
 sukha 116, 140, 144, 178, 182
 sukhāyate 182
 sugati 174
 sugandha 125
 sutarām 185
 sudarśana 111, 167, 170
 Sudarśana-giri 158
 sudūra 126
 sudr̥ṣa 111
 sudharmā 168, 169
 sūnita 127, 191
 suparṇī 119
 supiṣṭa 130
 subahu 130
 subhikṣa 186
 subhūmi 168
 sumanas 150
 sumeru 125, 159, 160, 165, 166, 167, 171, 179
 sura 156
 suvarṇa 159, 184
 suviśuddha 124
 sūkṣma 152, 189
 sūci 163
 sūtra 113, 114, 115, 116, 117, 118, 120, 121, 122, 123, 124, 126, 127, 128, 133, 136, 137, 140, 141, 142, 143, 145, 146, 147, 153, 155, 157, 184, 185, 186, 189, 190
 sūrya 121, 165, 171
 sṛp 128
 sṛṣṭa 115
 sendriya 127
 saika 165
 sona-rātra 177
 sopādāna 118
 Sautrāntika 112, 116, 136, 154
 saumanasya 116, 146, 149, 150
 sauvarṇa 159, 167, 184, 185
 skandha 115, 117, 118, 125, 126, 129, 131, 142
 stanya 130
 stoka 162
 stri 126, 127, 130, 186, 187
 stha 116, 121, 124, 126
 sthala 154
 sthā 128, 182
 sthātṛ 117
 sthāna 111, 112, 113, 130, 165, 166, 170, 172, 176, 184, 185
 sthāniya 147, 154
 sthāpanā 147
 sthāpita 157
 sthālī 164
 sthita 137
 sthiti 117, 118, 139, 152, 153
 sthitika 152
 sthūla 189
 snā 130, 157, 184
 sparśa 131, 132, 133, 135, 140, 142, 143, 144, 145, 146, 152, 153, 154
 spr̥ṣ 123, 131, 147, 171
 spraṣṭavya 171
 sphaṭika 159, 165
 sphita 186
 sphuṭa 163
 smṛ 154
 smṛta 117, 178
 smṛti 146, 154
 syand 179
 srāvin 130
 sru 162
 srotas 139, 153
 sva 114, 148, 152, 165, 174
 svapna 124
 svayam 178, 183, 185
 svarga 119
 svasti 130
 svāditavant 187
 svādu 160
 svid 164
 sveda 157
 haṁsa 118
 hata 156, 188
 hanta 128
 hasita 169
 hasta 130, 177
 Hastipadopama 136
 hahava 164
 hāni 155
 hima 162
 hīna 172, 182
 hiyamāna 173
 huhuva 164
 hṛ 187
 hṛdaya 156
 hetu 112, 114, 134, 136, 137, 151, 186
 hetuka 130, 135
 hemanta 126, 166, 177
 haima 167
 hras 180, 187
 hrasva 125
 hrepaṇa 168



РАЗДЕЛ IV
КАРМА-НИРДЕША,
ИЛИ
УЧЕНИЕ О КАРМЕ





РЕКОНСТРУКЦИЯ

Четвертый раздел «Энциклопедии Абхидхармы» — «Карма-нирдеша» («Учение о карме») — открывается краткой формулой поклонения Будде, непосредственно за которой следует общее определение предмета данного раздела в связи с предыдущим. «Учение о карме» призвано ответить на вопрос, чем порождено бесконечное многообразие психокосма — «миров живых существ и их вместилищ», поскольку то, что «оно не сотворено кем-либо преднамеренно», есть установленный ранее и несомненный факт.

Такая постановка общей проблемы позволяет современному читателю еще раз увидеть принципиально антикреационистскую позицию, свойственную буддизму (в отличие от христианства и ислама как двух других мировых религий и от индуизма как региональной национально-замкнутой религии). Соответственно этой позиции буддийская философская традиция отрицает бытие Творца (как созидającego аспекта высшего атмана — Мировой Души) и акт божественного зодчества (такая версия космогенеза, как творение мира из ничего в соответствии с определенным планом).

Определение психокосма «бесконечное многообразие миров живых существ и их вместилищ» подразумевает бесконечное многообразие новых рождений, сквозь которое, подобно свету лампы, проходит сознание бесчисленных живых существ, населяющих соответствующие космические сферы. Таким образом, основная проблема четвертого раздела «Энциклопедии Абхидхармы» — вопрос о производящей причине сансары.

Карика 1. Многообразие миров живых существ, говорит Васубандху, порождено кармой — действием, которое неизбежно чревато определенным, а не случайным или нулевым результатом, иначе говоря, эффективным действием.

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

Ответ на этот вопрос таков: чувственный мир населен не только богами, чьи поступки имеют благую природу, но и живыми существами, поведение которых относится к «смешанному типу» (*vyāmiśra*). Эти живые существа (прежде всего речь идет, понятно, о людях) совершают благие (*kuśala*) и неблагие (*akuśala*) действия, результатом которых и является телесность, подобная по своей природе открытой ране. Приносящие радость предметы (изысканные пряности, благовония и т. п.) как бы врачуют эту рану мгновениями чувственного наслаждения, но не способны навсегда устранить страдание. Гармония телесности живых существ и объектов чувственного восприятия характерна лишь для божественных сфер психокосма.

Но что же представляет собой карма как эффективное действие? Васубандху указывает, что в канонической литературе сутр различаются два аспекта, или вида, действия: ментальный импульс-побуждение и действие, вызываемое этим побуждающим импульсом. Ментальный импульс-побуждение (*cetanā*), как мы помним, определяется Васубандху в *карике* 24 второго раздела «Энциклопедии Абхидхармы»: *cetanā* — то, что формирует, обуславливает (*abhisamskr*) деятельность сознания, это особый вид интрапсихической мотивации: диспозиция психики, провоцирующая акты сознания. Асанга так определяет функцию *cetanā* — направлять деятельность сознания в области благого, неблагого и нейтрального (см.: [AS, с. 7]). *Cetanā*, будучи диспозицией психики, рождает действие как таковое.

Однако для того, чтобы остаться в контексте абхидхармистских рассуждений, а не внерефлексивно выломиться из них и впасть в осмысление целостных поведенческих актов, необходимо иметь в виду то, что речь-то идет о дхармах — моментальных причинно-обусловленных элементарных состояниях, конституирующих индивидуальный поток психосоматической жизни. Два аспекта кармы — ментальный импульс-побуждение и порождаемое им действие — в своей совокупности образуют три вида активности: ментальное (осознавание), вербальное (говорение) и телесное действия. Это тернарное различие основано на дифференцирующем анализе природы активности. Производящая причина активности — разум (манас), и в этом отношении любая деятельность может рассматриваться как ментальная, т. е. обусловленная манасом. Если осмыслять деятельность в аспекте самоотчета индивида, т. е. «по внутренней сущности», то следует характеризовать ее исключительно как вербальную. Если же брать за основу рассмотрения физический субстрат, то необходимо признать, что все действия опираются на телесность. Вайбхашики придерживаются позиции этого последовательного тернарного анализа.

Ментальный импульс-побуждение порождает вербальную и телесную деятельность. Таким образом, истолкование канонического положения — «существует два вида действий: ментальный импульс-побуждение и действие, им вызываемое», — предполагает единство трех видов активности: психи-

ческой диспозиции (установки, предрасположенности сознания) и порождаемых ею словесных и телесных актов.

Сознание выступает, согласно этой трактовке, центральным фактором развертывания активности, ибо *śaṇā* обуславливает вербальную и телесную деятельность как благую, неблагую или нейтральную.

Карика 2. Васубандху определяет вербальный и телесный виды деятельности по их внутренней природе, в соответствии с которой оба они могут быть либо проявленными (*viññapti*), либо не проявленными (*avijññapti*). Это определение принципиально для понимания концептуального смысла всего дальнейшего изложения. *Viññapti* и *avijññapti* — это причинно-обусловленные дхармы, входящие в группу материи. Телесное действие, будучи проявленным, имеет свое чувственно воспринимаемое материальное выражение. Вербальное проявленное действие — это артикулированный звук, т. е. материальная дхарма, воспринимаемая слухом. Характеристика телесных и вербальных действий в аспекте проявленности предполагает прежде всего материальную актуализацию информации о ментальном импульсе-побуждении, породившем эти действия. Телесные и вербальные проявленные действия, таким образом, могут быть отнесены к категории информативных актов, поскольку в индивидуальном потоке психосоматической жизни эти акты конституированы «грубыми» материальными дхармами.

Проявленным телесным и вербальным действиям соответствуют, однако, и «тонкие» материальные корреляты. Это дхармы группы материи, которые не могут быть постигнуты посредством органов чувств ввиду своей эпифеноменальной природы. Напомним, что в группу материи входят дхармы — материальные субстраты органов чувств в единстве со своей функцией, пять видов чувственно воспринимаемых объектов и «тонкая» материя — психосоматический коррелят чувственно воспринимаемой деятельности индивида. Любые информативные акты сопряжены с актуализацией не проявленных материальных дхарм. А поскольку и проявленные действия, и их не проявленные корреляты порождены одним и тем же ментальным импульсом-побуждением, им и тождественна одна и та же ориентация в сферах благого либо неблагого. Так, принимая перед лицом монашеской общины обеты отказа от убийства, воровства и прочих безнравственных действий, послушник осуществляет материальный информативный акт. В первый момент произнесения обета в индивидуальном потоке психосоматической жизни того живого существа, которое именуется послушником, актуализируются не проявленные материальные дхармы, т. е. неинформативное действие, называемое «дисциплиной» (*saṃvara*) или «отрешением от греха» (*virati*). Иными словами, принятие обетов воздержания от безнравственных действий неизбежно сопряжено с обретением (*prāpti*) не проявленных материальных дхарм дисциплины и отрешения и, что особенно важ-

но, — с дальнейшим обладанием этими дхармами. Присутствие и причинно-обусловленное воспроизведение данных непроявленных дхарм генерализует установку индивида на благоую деятельность.

Если же ментальный импульс-побуждение порождает проявленные действия в сфере неблагого, то одновременно с совершением подобных действий происходит обретение материальных непроявленных дхарм, называемых «отсутствием дисциплины» (*asaṃvara*) или «неотрешением от греха» (*avirati*). Даже если обстоятельства не способствуют практической реализации преступных намерений, но ранее эти намерения уже были словесно сформулированы и нож был наточен; отсутствие дисциплины и неотрешение от греха незримо для окружающих и самого индивида формирует личность потенциального убийцы.

Для обретения непроявленных материальных дхарм, именуемых «отсутствием дисциплины» или «неотрешением от греха», вовсе не обязательна актуализация обоих проявленных действий — и телесного, и вербального, достаточно и одного вербального действия. Например, достаточно сделаться только субъектом устного преступного и безнравственного приказа, безусловно ориентирующего деятельность в сферу неблагого. Подчеркнем, что и подобный приказ, который представляет собой звуковой информативный акт, и соответствующий ему неинформативный коррелят опираются на одни и те же великие элементы и относятся к одной и той же группе причинно-обусловленных дхарм — к *rūpaskandha*. Непроявленные телесные и словесные действия — это «тонкие» материальные дхармы, актуализация которых в системе индивидуального потока дхарм не может быть нейтральной, *avijñapti* непрерывно воспроизводится как благое или неблагое. В гносеологическом аспекте непроявленное наряду с чувствительностью, понятиями и формирующими факторами может быть познано лишь посредством ментального сознания, поскольку относится к дхармическому источнику сознания (*dharmāyatana*).

Осмысляя *avijñapti*, можно сделать вывод, что обретение и обладание этими благами или неблагами материальными дхармами есть результат реализованной мотивации *cetanā*, ее «тонкое» материальное закрепление. Неблагое *avijñapti* в единстве с неблагой установкой сознания и неблагим ментальным импульсом-побуждением уродуют духовную перспективу индивида — подобно тому как ущербные бессознательные комплексы невротика препятствуют полноценному развитию его индивидуальности и творческой самореализации. Осознавая эти комплексы в процессе глубинного психоанализа, невротик обретает шанс сформировать здоровую мотивацию. Буддийский адепт, ревизуя свою прошлую деятельность, осознает имевшее место согласие с грехом и приносит покаяние, «оздоравливая» тем самым поток причинно-обусловленных дхарм.

Далее Васубандху обсуждает воззрения вайбхашиков и ватсипутриев —

представителей одной из восемнадцати школ раннего буддизма — на проблему проявленного телесного действия.

Вайбхашики полагали, что проявленное телесное действие — это форма, причем они настаивали на том, что форма (жест, мимика) выступает в качестве реальной сущности. Ватсипутрии настаивали на трактовке телесного действия как движения. Идея «движения» возникает в связи с тем, что проявленное действие порождено *setanā*, т. е. формирующим фактором. Формирующие факторы, согласно воззрениям ватсипутриев, обладают некоторым временным минимумом длительности (*sthiti*), что делает возможным движение. Но в связи с этим встает вопрос о причинах разрушения дхарм. Вайбхашики придерживались той точки зрения, что все причинно-обусловленные дхармы моментальны, т. е. они разрушаются непосредственно после возникновения и разрушение наступает самопроизвольно. Исчезновение причинно-обусловленных дхарм есть небытие. Если допустить, что у небытия есть причина, то небытие следовало бы определять как нечто причинно-обусловленное, а именно: небытие есть то, что должно возникнуть или должно быть сотворено. Однако такое определение представляет собой логико-семантический абсурд. Таким образом, негация мгновенных дхарм не имеет никакой внешней причины, кроме непостоянства как сущностной характеристики всего причинно-обусловленного.

Карика 3. Если бы разрушение выступало следствием внешней причины, то не было бы ничего исчезающего помимо действия такой причины. В потоке моментальных причинно-обусловленных дхарм, однако, подобные причины разрушения не обнаруживаются. Так, страстное влечение могло бы разрушиться благодаря возникновению ненависти, но эти полярно противоположные явления сознания никогда не возникают в потоке одновременно. Сначала исчезает страстное влечение, затем актуализируется ненависть. Нельзя также и утверждать, что последующая дхарма уничтожает предыдущую, поскольку известно, что последующая дхарма может быть энергетически слабой, а предыдущая — сильной. А коль скоро никакой причины разрушения не существует, то необходимо признать моментальность и самопроизвольность исчезновения причинно-обусловленных дхарм. В свою очередь, к тому, что подвержено моментальной разрушимости, неприменим предикат «движение»: материальная дхарма, которая и есть «квант» телесного действия, не может «переходить» из одного места в другое.

Васубандху указывает, что «ложная идея движения возникает вследствие непрерывного самовоспроизведения [сменяющих друг друга состояний] в непосредственно сопряженных точках пространства». В качестве гомогенного примера он приводит процесс горения травы — воспроизведение огня в сопряженных точках пространства не есть движение как таковое. На

основании этого умозаключения отсутствие движения считается доказанным, а телесное действие трактуется только как форма.

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

Саутрантики не признавали за формой статуса реальной сущности. Они полагали, что форма — это цвет, расположенный определенным образом. Например, вращение горячей головешки, т. е. возникновение огненного цвета в сопряженных точках пространства, зрительно воспринимается как форма окружности. Из этого делается вывод, что форма не есть реальная сущность, ибо она не воспринимается помимо восприятия процесса последовательного возникновения моментальных состояний.

Если бы форма была реальной сущностью, утверждают саутрантики, то ее восприятие осуществлялось бы с помощью двух органов чувств — не только зрения, но и осязания. Но это не имеет места, поскольку видимое в качестве источника сознания не познается посредством двух различных индрий. Позиция саутрантиков отлична от воззрений ватсипутриев, ибо саутрантики согласны с вайбхашиками в том, что телесное проявленное действие есть форма. Но в то же время форма трактуется ими как *prajñapti* (условное обозначение). Вайбхашики усматривают в этом толковании содержательный пробел: если дхарма «форма» относится к разряду *prajñapti*, то какая же именно реально существующая (*dravyasat*) дхарма образует телесное проявленное действие?

Саутрантики полагали, что форма — это номинальная сущность, возникающая в акте осознания по ассоциации с данными осязания. Вайбхашики не принимают данное утверждение как тотально истинное; ибо, хотя в памяти и присутствуют неразрывные связи, нет оснований говорить о неизменном существовании подобных связей между осязанием и формой. В памяти далеко не всегда восприятие осязаемого вызывает воспоминание о какой-либо форме или о каком-либо конкретном цвете. На этом основании утверждение саутрантиков — форма не есть реальная сущность, поскольку не воспринимается двумя органами чувств, — признается вайбхашиками ошибочным.

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

Анализ эмпирических данных восприятия строится следующим образом: во-первых, одинаковые по цвету гончарные изделия могут иметь различную форму, поэтому абсурдно утверждать, что форма всегда тождественна цвету (т. е. есть не что иное, как определенная цветовая конфигурация); во-вторых, на большом расстоянии и при недостаточной освещенности воспринимаются прежде всего формы, поскольку различие цвета отсутствует.

Отказ трактовать проявленное телесное действие как реально существующую дхарму «форма» приводит саутрантиков в сети логических противоречий. Если проявленный элемент, обладающий природой материального, не существует как реальная дхарма, то в чувственном мире не существует также и элемент непроявленный. Саутрантики пытаются выйти из этого противоречия, определяя непроявленное как выражение специфической готовности, обусловленной соответствующим побуждением к телесной деятельности. Однако отождествление непроявленного элемента с диспозицией чревато, в свою очередь, отождествлением природы телесного и ментального действий, на что и указывают вайбхашики.

Васубандху определяет вербальную проявленную деятельность: это — артикулируемая речь, сущность которой — слово, акт говорения.

Карика 4. Разъяснив природу проявленных телесных и вербальных действий, автор «Энциклопедии Абхидхармы» обращается к анализу непроявленного. В этом вопросе позиции вайбхашиков и саутрантиков также расходятся. Мы помним, что другое название школы вайбхашика — это сарвастивада, т. е. теория бытия всех без изъятия дхарм (прошлых, настоящих и будущих) как реальных сущностей, учение о том, что все дхармы существуют, а не только выступают в качестве единиц описания в рамках философской концепции. В соответствии с данной общеметодологической установкой вайбхашиков непроявленный элемент есть безусловно реальная сущность.

Саутрантики, напротив, отрицали за непроявленным свойство материальности на том основании, что непроявленное стоит в зависимости «от прошлых великих элементов», которые не существуют после совершения проявленного действия (опиравшегося на эти элементы как на свой материальный субстрат). Согласно саутрантикам, непроявленное представляет собой лишь несовершенство какого-либо действия, поскольку было принято решение впредь отказать от такого действия.

Васубандху приводит развернутую дискуссию о природе непроявленного, в которой вайбхашики доказывают свою позицию, опираясь на канони-

ческие суждения о трех видах материи, о чистой материи, о возрастании религиозных заслуг и о пути деятельности.

Бхагаван дает принцип формирования представлений о материи по трем основаниям: материя видимая и обладающая свойством сопротивления; материя невидимая, но также обладающая свойством сопротивления; материя невидимая и не обладающая свойством сопротивления, которая и есть непроявленный элемент. Яшомитра поясняет последнее так: непроявленный элемент может быть познан ментальным сознанием и входит в дхармический источник сознания (см.: [SAKV, с. 352]).

Чистая материя — это прошлые, настоящие и будущие материальные дхармы без притока аффектов. С точки зрения принципа трех оснований, нельзя выявить иной материи, которая была бы одновременно невидимой, не обладала свойством сопротивления и не имела бы притока аффектов, кроме непроявленного элемента. Это, по сути дела, и выступает доказательством реальности непроявленного.

О возрастании добродетельных заслуг (*ripuṇa*) Бхагаван говорит, что благодаря семи материальным средствам достойных деяний (дарению монахам или сангхе такой недвижимости, как роща, жилище, монастырское строение и др.) у мужчин и женщин — добродетельных буддистов — заслуга непрерывно возрастает, снова и снова самовоспроизводится, невзирая на то, бодрствуют они или спят, стоят или движутся. Нематериальные средства добродетельной заслуги порождают такое же действие, эти средства — ощущение близости Татхагаты и его присутствие, слушание наставлений Татхагаты или полноправного монаха, опосредованные переживанием радости. Высшее нематериальное благое деяние мирянина — обретение прибежища в Будде, Дхарме и Сангхе.

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

Далее рассматривается проблема реальности непроявленного элемента применительно к анализу пути деятельности (*karmapatha*). Если считать непроявленное номинальной сущностью, то как установить оценку пути деятельности того индивида, который сам не совершает телесных действий, но побуждает других людей к их совершению? Отдание приказа не содержит в себе полноты активности, поскольку приказ может и не быть выполненным, поэтому одно лишь побуждение к совершению действий и не рассматривается в качестве соответствующего корневому пути деятельности. Но даже если приказ исполнен, телесное действие другого лица само по себе не становится путем деятельности субъекта, отдавшего приказ. Что же именно выступает в качестве определяющего путь деятельности субъекта приказа при условии, что приказ исполнен? Это те материальные дхармы, которые включены в дхармический источник со-

знания и не обладают свойством сопротивления, т. е. непроявленный элемент.

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

Если бы непроявленный элемент не существовал реально, выступая в роли плотины, препятствующей потоку безнравственности, то не имели бы смысла ни нравственные обеты, добровольно принимаемые монахами и монахинями, ни дисциплинарные правила монашеской жизни, поскольку в реальности отсутствует какая-либо дхарма, способная трансформировать ментальность, допустим, дхарма «благая трансформация». Непроявленный элемент реален, ибо «отсутствие», «нереальное» не может служить преградой, причиной воздержания от безнравственных действий.

Все вышеперечисленные аргументы вайбхашиков не принимаются саутрантиками «ввиду многочисленности и разнообразия доказательств и их неубедительности». Их контраргументация строится следующим образом. Во-первых, трактовка вайбхашиками положения сутры о трех основаниях для формирования представлений о материи оспаривается путем апелляции к йогической практике виджнянавадинов (йогачаров). В этой практике благодаря силе концентрации сознания возникают зрительные образы. Такого рода «материя» невидима, поскольку не является объектом визуального восприятия, не обладает сопротивлением, поскольку внепространственна. Почему же эти образы вообще следует относить к материальному? На этот вопрос, полагают саутрантики, нет ответа, как и в случае с непроявленным элементом.

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

Выдвигая в качестве возражения эти два истолкования чистой материи, саутрантики тем самым стремятся показать вайбхашикам ошибочность отождествления чистой материи и непроявленного элемента.

Доказательство посредством истолкования канонических положений о

возрастании добродетельных заслуг оспаривается саутрантиками с позиций обращения к мнению древних учителей. Когда добрый донатор-буддист осуществляет акт дарения и дар поступает в распоряжение благого получателя, вследствие особых свойств последнего, вследствие религиозной пользы, которую донатор извлекает и для себя, и для других, происходит преобразование его индивидуального потока психосоматических состояний. Нарастают побуждения к благим деяниям, и тем самым обретается способность к множеству будущих добродетельных заслуг.

Вайбхашики не согласны с этой контраргументацией, поскольку в ней отсутствует объяснение, каким образом один психосоматический поток (благого получателя) может преобразовать другой поток (добротного донатора), состояние сознания которого не столь продвинуто в религиозном отношении. А кроме того, остается неясным, каким образом объясняется с этих позиций возрастание добродетельных заслуг при совершении нематериальных достойных деяний.

Вайбхашики разъясняют свою позицию, обращаясь к вопросу о связи побуждения к совершению неблагих действий другими и соответствующего пути деятельности. При подстрекательстве к убийству в индивидуальном потоке психосоматических состояний убийцы возникает специфическое изменение — закладывается потенция, ведущая к обретению множества кармических следствий. То же самое происходит и с группами причинно-обусловленных дхарм подстрекателя в момент реализации плода действий. Вот эти специфические изменения, эти дхармические потенции и называются «путь деятельности», а тот, кому они присущи, именуется обладателем соответствующего пути деятельности.

Учитель Дхарматрата, в частности, отрицая реальность непроявленного элемента, объяснял факт соприкосновения с грехом убийства появлением одного только побуждения, — «я его убью, я его убиваю, оно убито». Но побуждение само по себе не обеспечивает необходимую полноту условий, конституирующих путь деятельности. Например, если некто аффективно воображает, что убил свою матушку, а в действительности она жива, то подобные фантазии отнюдь не имеют кармического следствия смертного греха (в данном случае смертного греха убийства матери). Но если усматривать смысл сказанного достойным Дхарматратой в том, что за такие агрессивные побуждения в полной мере ответствен лишь тот, кто реализует их практически, то такая трактовка становится приемлемой.

И вайбхашики, и саутрантики солидарны в том, что при полном осуществлении задуманного телесные действия неразрывно связаны с сознанием, а при полном осуществлении исходящего извне побуждения и у подстрекателя и у исполнителя происходят изменения в потоке причинно-обусловленных дхарм. Расхождение только в одном пункте: вайбхашики полагают, что в момент совершения действия возникает особая дхарма — непроявлен-

ный элемент, а саутрантики говорят лишь о формировании диспозиции — предрасположенности к повторению содеянного и соответственно наступлению кармических следствий.

Продолжая оспаривать доказательства вайбхашиков, саутрантики предлагают свой анализ процесса реализации восьмеричного Благородного Пути. В основе этого объяснения лежит идея «решимости»: неукоснительное соблюдение Пратимокши (*prātimokṣa*) осуществляется благодаря тому, что за первичным побуждением воздерживаться от безнравственных действий непременно следует решимость и впредь вести подобный образ жизни. Именно реальная решимость, а не нереальный не проявленный элемент дисциплинирует вербальную и телесную активность. Если же все-таки возникает побуждение к неблагому деянию, то сразу же актуализируется решимость воздерживаться от зла, блокирующая это побуждение. Решимость вновь и вновь напоминает индивиду о принятом обете, и возникающее при этом чувство стыда не позволяет выйти за пределы нравственной нормы. Иными словами, саутрантики рисуют ситуацию борьбы мотивов, в которой всегда побеждает нравственное начало, опирающееся на религиозные идеалы. Если бы, говорят саутрантики, не проявленный элемент был реальной дхармой, то пребывающий в состоянии амнезии индивид автоматически воздерживался бы от безнравственных деяний.

Эта дискуссия, как и прочие споры между вайбхашиками и саутрантиками, не приводит к обоюдному согласию в результате победы одной из сторон.

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

Вслед за первым моментом (*kṣaṇa*) существования великих элементов возникает не проявленная материя чувственного мира, т. е. производная от прошлых великих элементов, выступающих в функции ее опоры. Но здесь возникает вопрос, к каким сферам психокосма относятся великие элементы, а к каким — производные от них телесные и вербальные действия.

Карика 5. Что касается телесных и вербальных действий, подверженных притоку аффектов, то они актуализируются в той же самой психокосмической сфере, что и породившие их великие элементы. Этот принцип действует, начиная от чувственного мира и до четвертой ступени йогического сосредоточения, где телесные и вербальные действия производны от великих элементов этой дхьяны. Ограничение данного принципа чувственным миром и миром форм обусловлено тем, что в мире не-форм не существует ни ве-

ликих элементов, ни производных от них тел. Поэтому в мире не-форм отсутствует опора как телесных, так и вербальных действий.

Что касается чистых телесных и вербальных действий (т. е. не подверженных притоку аффектов), то применительно к ним имеет место иная закономерность: они относятся к той же самой сфере, в которой рожден производитель этих действий. Поскольку вопрос о чистом действии подробно рассматривается в *кариках* 59 — 60 настоящего раздела, Васубандху ограничивается здесь только указанием на характер космологической закономерности.

Карика 6. Непроявленные действия характеризуются как неприсвоенные, естественно-вытекающие и принадлежащие одушевленным существам. Кроме того, Васубандху говорит о непроявленном действии как порожденном элементами естественно-вытекающими и присвоенными.

Итак, непроявленное действие относится к разряду неприсвоенного (*avijñaptīranupātika*). Что это означает? Характеристика *upātta/anupātta* (букв.: «присвоенное/неприсвоенное») дает представление о качественном соотношении материальных элементов и сознания (и явлений сознания) в индивидуальном потоке (*saṃtāna*). Присвоенное — это ощущающая материя, т. е. материя, обладающая потенцией «одушевленности» и в этом смысле живая (*saḥiva*). Поскольку все шесть видов ощущений, становящихся достоянием сознания, распределены по шкале *sukho — duḥkko — 'duḥkhāsukha* («приятное — неприятное — нейтральное»), они есть субстрат (*āśraya*) чувствительности. Иными словами, присвоенное — это материя, дающая сознанию основу для формирования оценочных отношений, именно поэтому и употребляется термин «*upātta*» (т. е. «присвоенное» сознанием). Неприсвоенное — материя, которая ни при каких условиях не выступает субстратом чувствительности, поэтому она и определяется как *mūrtatvaṃ*. Неприсвоенное, будучи характеристикой непроявленного действия, свидетельствует, что элемент *avijñapti* входит только во внешний источник сознания, а именно в дхармический, ибо непроявленное действие, войдя в состав индивидуального потока, «не информирует» о себе органы чувств и группу чувствительности. Без опосредующего интеллектуального рассуждения сознание «не знает» о том, что непроявленное действие ежемоментно воспроизводится и чревато кармическим следствием.

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

Характеристика «принадлежит живым существам» (*sattvākhyā*) определяет непроявленное действие в аспекте его включенности в индивидуальный поток, т. е. в непрерывную последовательность состояний живого существа (см.: [SAKV, с. 359]).

В измененных состояниях (т. е. в состояниях йогического сосредоточения), говорит далее Васубандху, непроявленное действие производится элементами, не различающимися между собой, неприсвоенными и накапливающимися.

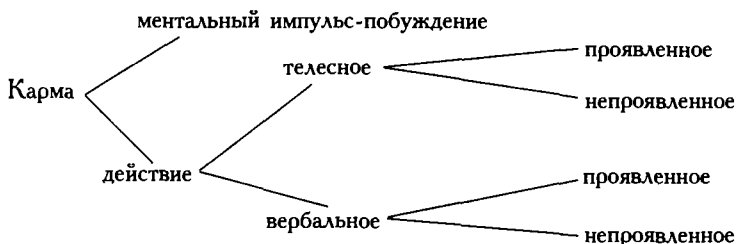
Непроявленный коррелят дисциплины созерцания и чистой дисциплины возникает только благодаря йогическому сосредоточению. Васубандху указывает, что непроявленное действие в измененных состояниях сознания производно от великих элементов, определяемых термином «*aṃśaśūyikā*» (букв.: «накапливающиеся»). Напомним, что накопление (*upasaṃyā*) — следование определенной психосоматической гигиене (употребление чистой пищи, сон, уход за телом, регламентированный традицией, и самое главное — практика йогического сосредоточения). Таким образом, накопление — это сознательное реконструирование психосоматического комплекса в целях оптимизации деятельности сознания. Процесс накопления, как указывает Васубандху в *карике* 37 первого раздела «Энциклопедии Абхидхармы», служит «защитой» для созревания (*vipāka*) кармического следствия. Таким образом, йогическое сосредоточение выступает причиной процесса «накопления», оптимизации великих элементов, производным от которых и выступает непроявленное действие. Эти накапливающиеся великие элементы не присвоены сознанием в качестве своей опоры.

Что означает характеристика этих накапливающихся великих элементов — «не различающиеся между собой»? Чистая дисциплина включает в себя соблюдение семи норм — в частности, воздержание от убийства и прочие вплоть до воздержания от пустой болтовни. Непроявленный коррелят принятых монахом обетов чистой дисциплины всегда выступает производным от одной и той же группы накапливающихся великих элементов, порожденных йогическим сосредоточением. Иными словами, неправомерно утверждать, что непроявленный коррелят — воздержание от убийства — возникает на основе одной группы накапливающихся великих элементов, а воздержание от пустой болтовни — от другой.

Непроявленное действие относится к разряду естественно-вытекающего, причем телесное проявленное действие — это всегда материальный элемент, присвоенный телом и соответственно сознанием. В связи с этим положением обсуждается вопрос о материальном аспекте психосоматического потока. Суть обсуждаемого вопроса такова: телесное проявленное действие, будучи естественно-вытекающим, «присвоено» организмом, т. е. материальным аспектом потока, но в его составе уже присутствуют элементы, выступающие следствием созревания, — не происходит ли увеличение той

части тела, которая ответственна за проявленное действие ввиду перенасыщения великими элементами? Вайбхашики отвечают: подобной гипертрофии не наблюдается, поскольку в теле всегда существуют пустоты. Иными словами, телесная ткань лишь уплотняется, не увеличиваясь в объеме.

Далее в кратком виде суммируется классификация действия (кармы), изложенная ранее. Представим эту классификацию в виде обобщающей схемы:



Данная схема показывает способ классификации кармы, приводящий к пятичленной структуре, которая и определяет объем и содержание этого понятия. В свою очередь, говорит Васубандху, не проявленное действие может быть либо благим, либо неблагим.

Карика 7. Разъяснив структуру понятия «карма», автор «Энциклопедии Абхидхармы» обращается к анализу проявленных и не проявленных действий в соответствии с главной ценностной шкалой «благое — неблагое — неопределенное».

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

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

Каким образом виды кармы, ориентированные по данной трехчленной шкале, соотносятся со сферами психокосма?

Неблагие возможны только в чувственном мире, поскольку они обусловлены так называемыми корнями неблагого (*akuṣalamūla*) и двумя базовыми неблагими дхармами — бесстыдством (*āhrikyā*) и наглостью (*anapatrāpyā*). В мире форм и мире не-форм не благие виды кармы отсутствуют, ибо в этих двух психокосмических сферах корни неблагого «отсечены», а базовые не благие дхармы никогда не актуализируются.

Напомним, что *akuṣalamūla* включают три аффекта: *lobha* — алчность в самом широком смысле, т. е. страстное влечение; *dveṣa* — ненависть; *moḥa* — невежество, тупость как аффективное упорство в своих заблуждениях. Алчность есть страстное влечение к поглощению, захвату всего — пищи, материальных благ, денег, чувственных удовольствий и прочего. Это неумное низменное стяжательство, отвергаемое не только буддизмом, но и другими мировыми религиями; иррациональная страсть к обладанию объектами. Ненависть — враждебность как установка по отношению ко всем иным живым существам, обедняющая психическую жизнь, низводя все богатство психических реакций к тем либо иным формам агрессии («убей дальнего, а не то он приблизится и убьет тебя» — вот один из типов когнийций, выражающих аффект *dveṣa*). Тупость, обозначаемая термином «*moḥa*», вовсе не есть неспособность интеллекта производить какие-то более или менее сложные операции. Это аффект, блокирующий реальные возможности интеллекта, в буквальном смысле оглуляющий личность, т. е. невежество. Например, некто потенциально способен ознакомиться с данными этнологии и современной медицины и уяснить, что вегетарианство — тысячелетняя практика миллионов и миллионов людей, отнюдь не вредящая здоровью. Однако его невежественная уверенность в необходимости пожирать убоину препятствует интеллектуальному освоению новых знаний. Невежество, тупость — это эгоцентрическое отождествление себя со своими предрассудками, закрывающее перспективу развития, интеллектуального и духовного роста. Бесстыдство — это отсутствие уважения к добродетелям и тем, кто ими обладает, как указывает Васубандху в *карике* 32 второго раздела трактата. Индивид, в чьей структуре потока психосоматических состояний актуализируется эта неблагая дхарма, лишен скромности. Моральное осуждение со стороны других людей не вызывает в таком бесстыдном индивиде страха, поскольку ему присуща также и дхарма «наглость» (или «неприличие»). Эти две дхармы маркируют глубочайшую ценностную деградацию личности. Дело не в том, что бесстыдный индивид как бы не зависит от мнения окружающих, а в том, что он не в состоянии понять, на каких ценностях основан духовный авторитет, почему следует соблюдать нормы и к какому итогу приводит социокультурный негативизм. Бесстыдство и наглость — основа всех модификаций саморазрушающего поведения.

Благими корнями в абхидхармистской психологии называются три состояния сознания — *alobha*, *adveṣa* и *amoha* (не-алчность, не-враждебность, не-невежество). Эти состояния сознания обуславливают собой укрепление и развитие благой установки сознания (*kuṣalacitta*). Если же индивид очень сильно привязан к ложным воззрениям (*dṛṣṭi*), то происходит «отсечение корней благого» (см.: [АКВ, V, 19]).

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

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

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

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

Во-вторых, сознание мира не-форм — в отличие от сознания мира форм — не рассматривает чувственный мир в аспекте «грубой» материи или в виде того, что относится к «грубому» (*audārika*). Эта удаленность — второе качественное различие йогического сосредоточения мира форм и мира не-форм, и оно называется удаленностью вида, или аспекта (*ākāra*).

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

В-четвертых, сознание мира не-форм никогда не выступает в качестве средства устранения аффектов чувственного мира — тогда как сознание мира форм именно и есть такое средство противодействия (*pratipakṣa*). Эта четвертая удаленность имеет и соответствующее название — удаленность средства противодействия (см.: [SAKV, с. 240 — 241]).

Все четыре вида удаленности, или отдаленности, дистантности, не предполагают функционирования непроявленного в мире не-форм, т. е. в соответствующих этому миру сферах йогического сосредоточения, как полагают вайбхашики. Добродетель (*śīla*) — свойство непроявленного элемента только мира форм. Она, будучи соответствующим благим состоянием сознания,

вытесняет собой безнравственность (*duḥṣīla*), осуществляя функцию *pratipakṣa*.

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

Свойство *vicāra* — это дхарма, обуславливающая содержательный аспект сознания. Благодаря присутствию рефлексии осознается целостность объекта и его внутренних характеристик. Если направленность (*vitarka*) обеспечивает удержание объекта в поле сознания, осуществляя «грубую» операцию, то *vicāra* дает возможность «тонкого» оперирования объектом.

Карики 8 — 9. Затемненное (*nivṛta*) проявленное действие, т. е. действие неясное и необъясненное в интеллектуальном отношении, не существует в тех психокосмических сферах, где нет рефлексии как свойства сознания. Нет такого затемненного действия и в чувственном мире, поскольку здесь всегда присутствует ясность относительно загрязненных аффектами (*kliṣṭa*) действий как неблагих (*akuṣāla*). Пример затемненного проявленного действия, зафиксированный в канонической литературе и приведенный Васубандху, проясняет суть *nivṛta*. Бхикшу Ашваджит вопрошает Брахму (восседающего в сонмище богов), полностью ли разрушаются великие элементы, а Брахма, затрудняясь ответить, прикрывает свое незнание выпрепением самовосхвалением: «Я есмь Брахма, владыка, творец, созидатель, прародитель, отец всех существ». Это — затемненное действие, т. е. слова Брахмы могут быть поняты не в прямой связи с вопросом, ответа на который он не знает, а лишь как ложный прием. Затемненное, неясное по шкале «благое — неблагое — нейтральное», проявленное действие существует лишь в мире Брахмы, подчеркивает Васубандху. Такова позиция вайбхашиков.

Другие учителя полагают, что проявленный акт, характеризующийся ни как благой, ни как загрязненный аффектами (иными словами — незатемненно-неопределенный), может реализоваться и на второй, и на последующих ступенях йогического сосредоточения. На этих ступенях пребывают существа, которым уже несвойственно благое состояние сознания, поскольку оно — принадлежность более низких психокосмических уровней; загрязненное аффектами состояние сознания устраняется еще прежде.

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

Возникает вопрос общего характера: какие факторы ответственны за возникновение благой или неблагой природы дхарм?

Этих факторов, говорит Васубандху, четыре: дхармы могут быть благими или неблагими либо в абсолютном смысле (освобождение, нирвана как пре-

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

Неблагое — прямая противоположность благого. Так, абсолютное неблагоприятное — это круговорот бытия, сансара, ибо ее сущность состоит в непрерывном самовоспроизведении страдания.

Неблагое по своей сущности — это корни неблагоприятного, и две базовые неблагоприятные дхармы — бесстыдство и наглость.

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

Побуждаемые ими телесные и вербальные действия и прочее, выступающее в качестве следствия актуализации неблагоприятных дхарм, — это неблагоприятное по порождающей причине.

Вообще говоря, нет ни одной дхармы с притоком аффектов, т. е. загрязненной, которая в конечном счете была бы благой или неопределенной. Однако загрязненная дхарма все-таки может быть названа неопределенной (*avyākṛta*), если нельзя однозначно определить характер вызываемого ею кармического следствия. Дхарма, которая приносит желанный в религиозном отношении плод, именуется благой.

Из абсолютных (причинно-необусловленных) дхарм только две всегда неопределенно-незатемненные — это акаша и прекращение потока причинно-обусловленного посредством знания.

Васубандху обращается к анализу процесса порождения действий. Порождающая благоую или неблагоприятную природу дхарм причина ответственна за свойство телесных и вербальных действий быть благими или неблагоприятными, но можно ли это положение экстраполировать на великие элементы? Нет, говорят вайбхашики, поскольку намерение, т. е. ментальный импульс-побуждение, реализуется на уровне действий. Яшомитра поясняет, что деятель намеревается осуществить нечто, не включая в свои размышления великие элементы (см.: [SAKV, с. 363]). Но здесь возникает проблема непроявленного действия в состоянии йогического сосредоточения — каким образом непроявленное может быть благом?

Эти вопросы обсуждаются в следующих двух кариках.

Карики 10 — 11. Как в рамках теории абхидхармистов рассматривать слова Бхагавана: «Из ложных взглядов проистекают ложные намерения, ложная речь, ложные действия»?

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

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

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

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

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

— сознание, направленное вовне, избирающее свой объект и рефлексировующее относительно него, выступает только в качестве порождающего, инициирующего действие (такое сознание устраняется посредством практики видения Благородных истин);

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

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

— чистое сознание не выступает в функции порождения.

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

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

Карика 12. Далее Васубандху рассматривает вопрос об оценке (по шкале «благое — неблагое — нейтральное») сознания, провоцирующего действие, и сознания поддерживающего.

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

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

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

Согласно точке зрения вайбхашиков, проявленное действие тождественно по шкале «благое — неблагое — нейтральное» сознанию, породившему это действие, но только в том случае, если порождающее сознание относится по своему типу к тому, что устраняется благодаря практике созерцания. Но если

тип сознания, порождающего действие, устраняется посредством видения Благородных истин, то религиозное качество действия (благое — неблагое — неопределенное) будет иным, нежели сознание. На этом Учитель Васубандху и предлагает завершить дискуссию об общих понятиях, посредством которых осмыслиется карма, и переходит к новой теме — «дисциплина».

Карика 13. Непроявленное действие следует рассматривать в трех аспектах, говорит автор «Энциклопедии Абхидхармы» — как самодисциплину, как отсутствие дисциплины и как ни то, ни другое.

Самодисциплина (*saṁvara*) в контексте буддийского мировоззрения — это самоограничение, соответствующее своду правил (*Пратимокша*) монашеской жизни и жизни религиозного мирянина — последователя Дхармы. Самодисциплина, или дисциплина, определяется Васубандху как деятельность, прекращающая распространение безнравственности, как непреодолимое препятствие безнравственному образу жизни.

Асанга, характеризуя деятельность в этом ракурсе, говорит: «Деятельность подразделяется на три вида: деятельность, определяемая дисциплиной (*saṁvara*); деятельность, определяемая отсутствием дисциплины (*asaṁvara*), и деятельность, не определяемая ни тем, ни другим» ([AS, с. 90]).

Таким образом, *saṁvara* — это деятельность, развертывающаяся в соответствии с буддийскими нравственными нормами, *asaṁvara* — это антипод такой деятельности, а все прочее — это деятельность, лишенная религиозно-ценностного вектора.

Дисциплина разделяется Васубандху, в свою очередь, на три вида: это дисциплина Пратимокши, т. е. нравственность чувственного мира, нравственность его обитателей; это дисциплина йогического сосредоточения, т. е. нравственность мира форм; это «чистая» дисциплина, т. е. дисциплина без притока аффектов, называемая чистой нравственностью.

Карика 14. В следующей карике Васубандху классифицирует дисциплину Пратимокши и дополнительно определяет ее.

В аспекте закрепленных религией полных наименований носителей дисциплины Пратимокша подразделяется на восемь видов: 1) дисциплина монаха (*бхикшу*), 2) дисциплина монахини (*бхикшун*), 3) дисциплина «претендующей на статус монахини» (*шикшамана*), 4) дисциплина послушника (*шраманера*), 5) дисциплина послушницы (*шраманерика*), 6) дисциплина мирянина (*упасака*), 7) дисциплина мирянки (*упасика*), 8) дисциплина «соблюдающего очистительный пост» (*упаваса*).

Однако поскольку внутренняя сущность четырех видов дисциплины для женщин тождественна трем видам дисциплины для мужчин, следует полагать, что восемь видов дисциплины могут быть сведены, как говорит Васубандху, к четырем:



Отметим, что статус шикшаманы («той, что претендует стать монахиней») фиксирует различие в последовательности обретения монашеского статуса женщинами и мужчинами. Женская природа осмыслялась в буддийской традиции как более подверженная аффектам, нежели мужская. Соответственно этой точке зрения, женщина-послушница не могла сразу обрести статус монахини. Если она успешно исполняла предписания для шраманерики, то ей разрешалось перейти к практике шикшаманы и следовать ей в течение двух лет; только по истечении этого срока женщина получала доступ к полному курсу дисциплины, т. е. к монашеству. Хотя дисциплина монаха по своей внутренней сущности вполне тождественна дисциплине монахини, в аспекте конкретных правил поведения имеются количественные различия: для монаха — 250 правил, для монахини — 500. Традиция возводит установление статуса шикшаманы ко временам Будды.

Что касается очистительного поста, то эта практика касалась прежде всего мирских последователей буддизма. Применительно к монашеству очистительный пост связан со специальными днями *упошадха* (*uposadha*), когда все проживающие в монастыре соблюдали полный курс предписаний Пратимокши. Процедура очистительного поста обязательно включала один день полного голодания. Очистительный пост соблюдался также и монахами, лишь временно проживающими в данном монастыре, т. е. прибывшими из других общин.

Далее Васубандху характеризует мирские, послушнические и монашеские статусы. Они различаются между собой не только количеством обетов. Каждый из этих видов дисциплинарных статусов предполагает воздержание от возможностей проявления «пидеславного опьянения и лениости». Суть здесь состоит в том, что обеты мирянина противостоят одной категории безнравственных мотивов поведения, обеты послушника — другой, обеты монаха — третьей. Таким образом, различию дисциплинарных статусов соответствует различие обетов воздержания, сужающих возможности проявления неблагоприятной мотивации. Так, мирянин соблюдает пять обетов, а послушник — пятнадцать, поскольку практикует и пять дисциплинарных предписаний мирянина, и десять, которые соответствуют дисциплине шраманеры. Монах же подчиняет свою деятельность пяти требованиям дисциплины упасаки, десяти требованиям дисциплины шраманеры и двумстам пятидесяти монашеским предписаниям.

Требования этих трех статусов не противостоят друг другу, а сосуществуют между собой, поэтому тот, кто по каким-либо причинам отказывается от статуса монаха, не перестает исполнять обеты послушника и мирянина.

Карика 15. Каким образом индивид обретает дисциплинарные статусы?

Статус мирянина предполагает обетное воздержание от пяти действий, или дхарм, которые должны быть отвергнуты. Это убийство (отнятие чужой жизни), воровство (присвоение того, что не было дано), прелюбодеяние (*kātamithyācāra* — букв.: «сексуальное прегрешение»), ложь, употребление одурманивающих веществ. Практика этих пяти воздержаний и есть укрепление в дисциплине упасаки.

Статус проходящего испытательный срок, или пребывающего в состоянии очищения (*upavāsastha*), — это статус «предпослушника», т. е. того, кто готовится к послушанию.

Предписания *upavāsastha* включают восемь требований. Это, во-первых, воздержание от таких пяти дхарм, как отнятие чужой жизни, воровство, нецеломудрие (*abrahmacarya*), ложь, опьянение. Во-вторых, это воздержание от действий, связанных с употреблением благовоний, цветочных гирлянд и умащений. Данный вид воздержания представляет собой шестое требование статуса *upavāsastha*. Седьмое требование — это воздержание от определенных видов увеселений, а именно: от танцев, пения и музицирования. И наконец, восьмое — отказ от гедонистической лени и расхлябанности, выражающихся в стремлении почивать на высоких и широких постелях и принимать пищу в неустановленное время.

Статус шраманеры предполагает, кроме этих восьми требований, отказаться еще от двух видов деятельности — от получения в дар серебра или золота.

Монашество — это обет полного воздержания от всех видов телесной и вербальной деятельности, которые неприемлемы с позиций Дхармы; выражением этого обета служат двести пятьдесят предписаний.

Карика 16. Затем Васубандху определяет, что есть дисциплина Пратимокши. Пратимокша, согласно данному определению, есть добродетель, праведный образ жизни и соответствующая деятельность, а также самоконтроль.

Добродетель (*śīla*) есть Пратимокша, ибо источник добродетели — принятие обета воздержания от безнравственных действий. Васубандху отмечает, что этимология слова «*śīla*» — «прохлада», «свежесть». Согласно «Вибхаше», *śīla* — это спокойный сон с приятными сновидениями, свойственный праведнику; это непрерывная практика (*abhyāsa*) благих дхарм; это и йогическое сосредоточение; метафорически *śīla* — и украшение, и лестница, ведущая вверх, и мостки, стоя на которых Благородные смывают с себя грязь.

Васубандху приводит стихотворную строку: «Следовать добродетели есть благо, ибо она не сжигает тело». (В этой связи вспоминаются русские идиомы «прожигать жизнь», «прожигатель жизни», характеризующие виды саморазрушительного поведения.)

Праведный образ жизни есть Пратимокша, «ибо он прославлен мудрыми», т. е. был свойствен всем без исключения буддийским учителям и наставникам.

Пратимокша — это деятельность, поскольку собственная природа Пратимокши выражается через последовательность действий. Но относительно этого аспекта определения возникает вопрос: в сутре не проявленное, соответствующее дисциплине Пратимокши, именуется не-деянием как отсутствием проявленного действия (*akriyā*). Не возникает ли здесь противоречия с абхидхармистским разъяснением Пратимокши как последовательности действий?

Разъяснение таково: *avijñapti* образует дисциплину Пратимокши, будучи не проявленным коррелятом проявленного действия, благодаря этому *avijñapti* возникает препятствие к совершению безнравственных деяний, сопровождаемое актуализацией дхармы «стыда». Именно поэтому не проявленный элемент и получает название «не-деяние», т. е. такое определение соответствует функции *avijñapti* быть препятствием. Пратимокша есть самоконтроль, процесс обуздания тела и речи.

Проявленные и не проявленные исходные действия, соответствующие первичному акту принятия дисциплинарных обетов Пратимокши, одновременно образуют и корневой путь деятельности. Эти исходные действия в первый момент есть Пратимокша как таковая. Во второй и последующий моменты действия существует уже собственно дисциплина и «последующий» (*prṣṭham*) путь деятельности. Иначе говоря, акту принятия Пратимокши соответствует реструктуризация индивидуального потока, в котором происходит обретение *avijñapti*. В дальнейшие моменты времени наряду с обретением актуализируется и обладание дхармами дисциплины.

Карика 17. Кто и каким образом принимает различные виды дисциплины? Как уже говорилось выше, восемь классов буддийских адептов причастны соответствующим видам Пратимокши (бхикшу, бхикшуни и др.). Все они пребывают в дисциплине Пратимокши благодаря добровольно возложенным на себя обетам.

Те, кто стоит вне Дхармы, т. е. *bāhyakāḥ* (букв.: «внешние», небуддисты), могут обладать добродетелями, но никогда не обладают дисциплиной Пратимокши, ибо она обусловлена вербальным действием принятия буддийских обетов.

Добродетель «внешних», небуддистов, обусловлена по своей ценностной аксиоматике идеей вечного атмана даже в том случае, если речь идет о полном

освобождении, т. е. о брахманистской мокше. А это, в свою очередь, означает, что природа этой добродетели коренится в ложных взглядах, и нельзя уже говорить об абсолютном освобождении от греха.

Из буддийских адептов те, кто актуализировал способность к йогическому сосредоточению, с необходимостью обладают и дисциплиной дхьяны. Дхьяна (йогическое созерцание) включает в себя не только шкалу измененных состояний сознания, реализующихся благодаря освобождению от влечений чувственного мира, но и те состояния сознания, которые выступают условиями обретения полного сосредоточения. Состояния сознания, смежные с собственно ступенями дхьяны, устраняют приток аффектов и создают равновесность (*upekṣā*).

Благородные личности, говорит Васубандху, обладают чистой дисциплиной. Под «Благородными» в данном случае имеются в виду две категории высокопродвинутых адептов — *śaikṣa* («обучающиеся») и *aśaikṣa* («те, кто более не обучается»). Первые уже обрели качество Благородной личности (*āryadharma*), но еще не освободились от некоторых аффективных оков. Вторые уже завершили процесс религиозного обучения в чувственном мире, они обладают качествами Благородной личности и свободны от аффективных оков. Общим этим категориям адептов свойственна дисциплина без притока аффектов, т. е. чистая дисциплина.

Дисциплина дхьяны и чистая дисциплина соответствуют сознанию, т. е. всегда связаны с сознанием, а дисциплина Пратимокши функционирует в потоке дхарм даже тогда, когда сознание рассеяно или когда индивид пребывает в бессознательном состоянии.

Карика 18. Дисциплина дхьяны и чистая дисциплина называются дисциплинами отвержения (*prahāṇasaṁvara*). Обе эти дисциплины возникают благодаря пути, который «приносит немедленный результат» (*ānantaryamārga*).

На стадии невозвращения (*anāgāmya*), говорит Васубандху, и дисциплина дхьяны, и чистая (без притока аффектов) дисциплина получают название дисциплины отвержения, или оставления, аффектов чувственной сферы (*kāmadhātu*). Стадия *anāgāmya* — это практика сосредоточения сознания, предшествующая первой дхьяне, поскольку вхождение в первую дхьяну предполагает нейтрализацию аффектов чувственной сферы. Таким образом, обретение дисциплины отвержения (*prahāṇasaṁvara*) предваряет первую дхьяну.

Поскольку страсти чувственного мира по интенсивности своего проявления классифицируются на девять разрядов (аффект сильный-сильный, сильный-средний, сильный-слабый, средний-сильный, средний-средний и т. п.), существуют и девять практик (путей) их нейтрализации. Эти пути непосредственно сменяют друг друга, имея целью преодоление сложност-

ранимых аффектов, т. е. препятствий (*āvaraṇa*). Девять путей, устраняющих таковые препятствия, именуются приносящими немедленный результат (*ānantaryamārga*).

Практика каждого из этих путей включает и «оставление», и «дисциплину», поскольку аффекты «оставляются», и «дисциплина», т. е. актуализирующий непроявленный элемент, служит заслоном от безнравственности.

Не всякая дисциплина дхьяны есть одновременно и дисциплина отвержения. Возможны четыре альтернативы.

Первая: дисциплина дхьяны с притоком аффектов (исключая дисциплину, обретаемую благодаря девяти практикам-путям, приносящим немедленный результат на стадии *apāgaṃyā*), т. е. это дисциплина дхьяны, которая не есть дисциплина отвержения.

Вторая: чистая дисциплина, обретаемая посредством девяти путей на стадии *apāgaṃyā*, т. е. это собственно отвержение, но не дисциплина дхьяны.

Третья: дисциплина с притоком аффектов, возникающая благодаря девяти путям, приносящим немедленный результат на стадии *apāgaṃyā*, т. е. собственно дисциплина отвержения.

Четвертая: чистая дисциплина, возникающая помимо практики девяти путей.

Аналогично следует анализировать, как указывает Васубандху, и чистую дисциплину. Относительно дисциплины сознания и органов чувств подчеркивается то обстоятельство, что по своей природе таковая дисциплина не может быть отнесена к непроявленному действию. И дисциплине сознания, и дисциплине органов чувств присуща двойственная природа — это внимание и памятование, т. е. иные, нежели *avijñāpti*, дхармы.

Карика 19. Кто обладает проявленным и непроявленным элементом и к каким формам времени эти дхармы относятся?

Тот, кто «укоренен в дисциплине Пратимокши», говорит Васубандху, обладает дхармой *avijñāpti* до тех пор, пока он практикует сущность этой дисциплины. В первый момент принятия дисциплины происходит обретение (*prāpti*), т. е. включение непроявленного элемента в индивидуальный поток причинно-обусловленных дхарм, а затем обладание дхармой *avijñāpti* всегда имеет место в настоящем (если есть «укорененность» в дисциплине Пратимокши), а после первого момента обладания — и в прошлом. Таким образом, укорененный в дисциплине Пратимокши адепт обладает дхармой «непроявленное» в формах прошлого и настоящего времени.

Карика 20. Кто не укоренен в дисциплине и не отвергает это состояние неукорененности, в первый момент такого «неотвержения» обрета

avijñapti, соответствующее настоящему состоянию «отсутствия дисциплины Пратимокши». Этот непроявленный элемент присутствует в индивидуальном потоке в форме прошлых (после первого момента обладания «отсутствием дисциплины») дхарм и дхарм настоящих. Таким образом, состояние «отсутствия дисциплины Пратимокши» может быть прервано посредством принятия ее обетов.

Тот, кто обладает дисциплиной дхьяны, обретая ее благодаря практике йогического сосредоточения, постоянно обладает прошлыми и будущими дхармами *avijñapti*, соответствующими дисциплине дхьяны. Как это становится возможным? Практика дхьяны предполагает актуализацию определенной психической способности — индрии йогического сосредоточения. Будучи хотя бы однажды реализованной в прошлом, эта и способность, и непроявленный элемент, обретенный в момент реализации, могут всегда актуализироваться в будущем. Это касается только тех индивидов, которые привержены к дисциплине дхьяны и не отказываются от нее. В первый момент обладания дисциплиной дхьяны в индивидуальном потоке причинно-обусловленных дхарм «восстанавливается» дисциплина йогического сосредоточения, которая была утрачена ранее — в данной или прошлой жизни.

Благородные (*ārya*) в первый момент Пути обретают чистое *avijñapti* в настоящей форме времени, а в прошлой — нет, поскольку оно возникает до вступления на Путь. Но будучи включенным в поток, в дальнейшем чистое *avijñapti* (непроявленный коррелят дисциплины без притока аффектов) присутствует в нем в форме прошлых и будущих дхарм.

Карика 21. Тот, чье сознание сконцентрировано, и тот, кто практикует йогическое сосредоточение относительно Пути, т. е. адепт, «обладающий практикой Пути», обладают соответствующими дхармами *avijñapti* благодаря дхьяне и чистой дисциплине. Однако обладание такими дхармами актуализируется только в состоянии йогического сосредоточения, а не помимо таких состояний.

Кроме укорененных в дисциплине Пратимокши и тех, кто полностью пребывает вне ее (т. е. пребывает в состоянии, называемом «отсутствие дисциплины Пратимокши»), существует категория индивидов, «находящихся посередине» (*madhyastha*). К данной категории относятся все те, кто занимает нейтральную позицию, — они не подпадают под определение восьми носителей буддийских предписаний (монахи и пр., включая мирян), но одновременно и не привержены деятельности, исключающей дисциплину Пратимокши. (В комментарии Яшомитры в качестве примеров носителей такой отрицательной в нравственном отношении деятельности приведены рыбаки — *kaivarta*.) Индивиды, относящиеся к категории *madhyastha*, вовсе не обязательно обладают непроявленным элементом, т. е. благим либо не-

благим коррелятом телесного действия. Но если совершается безнравственный поступок или, наоборот, благой (например, индивид-*madhyastha* по сознательному импульсу-побуждению, не будучи буддистом-мирянином, все-таки совершает акт поклонения ступе-реликварию или кладет пищу в чашу для подаяния буддийскому монаху), то в этот момент в составе потока дхарм такого индивида обретается и соответствующее (неблагое или благое) не проявленное. После первого момента обладания не проявленным в настоящем времени такой индивид, говорит Васубандху, обладает не проявленным в двух формах времени — прошлой и настоящей.

Далее обсуждается вопрос: может ли тот, кому свойственно состояние «отсутствия дисциплины», обрести благое не проявленное, а укорененный в дисциплине — неблагое?

Карика 22. Находящийся вне дисциплины может обладать «силой веры», указывает Васубандху, и пока она действует и определяет собой поступки, в составе потока дхарм подобного индивида существует и благой не проявленный элемент. К поступкам, обусловленным силой веры, относится прославление Дхармы, почитание ступ и т. п. теми, кто не возложил на себя буддийские обеты, но все же верует в благой смысл проповеди Бхагавана, почитает носителей Дхармы и буддийские реликвии, заключенные в ступах, и пр.

Для всех тех, кто принял дисциплину Пратимокши, но одновременно с этим привержен аффектам, отнюдь не устранена возможность совершения (под влиянием аффектов) таких, например, безнравственных поступков, как избивание, наложение уз на других (связывание веревками, забивание в колодки и кандалы и т. п.), истязание кнутом животных. Соответственно этим поступкам и аффектам, провоцирующим их, возникает и существует благой не проявленный элемент.

Таким образом, пока есть сила веры у неукорененных в дисциплине, у них будет возникать и не проявленный коррелят благих деяний. А до тех пор, пока аффекты продолжают управлять поступками лиц, укорененных в Пратимокше, у них будет и неблагое не проявленное — в настоящей и прошлой форме.

На этом анализ не проявленного коррелята действия завершается.

Карика 23. Все без исключения, говорит автор «Энциклопедии Абхидхармы», — укорененные в дисциплине, стоящие вне ее, пребывающие в категории *madhyastha* — в аспекте совершения проявленного действия в первый (настоящий) момент обладают проявленным действием и во все последующие моменты обладают прошлым проявленным элементом вплоть до его прекращения.

Данная характеристика проявленного действия, если следовать коммен-

тарию Яшомитры (см.: [SAKV, с. 372]), распространяется и на деятельность как сумму действий, совершенных в соответствии с позицией индивида относительно дисциплины Пратимокши. Так, укорененный в дисциплине обладает дхармами всех совершенных проявленных действий, соответствующих этой позиции, до момента, когда такой индивид отказывается от дисциплинарных предписаний. Тот, кому свойственно «отсутствие дисциплины», например мясник, также обладает дхармами всех своих прошлых действий в рамках этой ориентации, пока не откажется от нее (в случае с мясником — до тех пор, пока он не оставит свой неблагой, с точки зрения буддизма, профессиональный статус). Индивид, относящийся к категории *madhyasīha*, обладает прошлыми и настоящими дхармами проявленного действия, пока продолжает их совершать: так, если религиозный порыв (*prasādaśvega*) исчезнет и он откажется подавать милостыню, почитать ступы-реликварии и пр., то исчезнет и обладание проявленными действиями.

Обладание будущими, т. е. невозникшими, проявленными действиями невозможно, поскольку это материальные дхармы, еще не актуализировавшиеся в составе индивидуального потока.

Карика 24. Индивид никогда не может обладать прошлыми проявленными действиями, относящимися к разрядам затемненного-неопределенного, т. е. интеллектуально неясного и неясного по шкале «благое — неблагое — нейтральное», и незатемненного-неопределенного. Дхармы этих разрядов энергетически слабы и лишены длительности, поэтому и дхарма «обретение/обладание», которая «удерживала» бы их в составе потока, также слаба и лишена длительности.

Проявленное действие, как мы помним, относится к дхармам группы материи и зависит от сознания и явлений сознания. Слабые состояния сознания порождают еще более слабые проявленные действия.

Васубандху определяет «отсутствие дисциплины», очерчивая объем и содержание этого понятия. «Отсутствие дисциплины» — это дурное поведение, безнравственность, действие и путь деятельности. Но в собственном смысле «отсутствие дисциплины» — это отсутствие самоконтроля над телом и речью.

Дурное поведение включает в себя все то, что служит объектом порицания со стороны святых, достойных людей, сведуших относительно нежелательных плодов такого поведения. Действие, обусловленное отсутствием дисциплины, включает и телесные, и вербальные неблагоприятные акты. Путь деятельности обусловлен «корневым» (*maula*) действием, ответственным за дальнейшую реализацию состояния «отсутствие дисциплины».

Но возникает в этой связи вопрос: можно ли обладать дхармой проявленного действия, не обладая *avijñapti* как его непроявленным коррелятом?

Здесь, говорит Васубандху, возможны четыре альтернативы. Их обобщенному анализу посвящена *карика 25*.

Карика 25. Индивид-*madhyastha* обладает лишь проявленным элементом, как и тот, кто совершает благие и неблагие деяния при слабой мотивации, т. е. при слабом ментальном импульсе-побуждении.

Яшомитра комментирует: если же действия совершаются при сильной мотивации, то возникает и непроявленный элемент (см.: [SAKV, с. 373]).

Это положение относится в еще большей мере и к неопределенным действиям; но когда нейтральные действия совершаются в связи с материальными предметами добродетельных деяний, непроявленный элемент актуализируется.

Благородные личности обладают только непроявленным элементом в тех случаях, когда отвергают проявленный путь деятельности, или при изменении формы рождения, т. е. пребывая в эмбриональном состоянии или рождаясь в мире не-форм, где материальное отсутствует по определению.

На этом завершается анализ обладания проявленным и непроявленным элементами относительно индивидов трех категорий — укорененных в дисциплине Пратимокши, пребывающих вне дисциплины и принадлежащих к категории *madhyastha*.

Затем Васубандху обращается к рассмотрению процесса обретения различных видов дисциплины.

Карика 26. Применительно к дисциплине, порождаемой дхьяной, говорится, что ее обретение происходит при достижении измененного состояния сознания с притоком аффектов, соответствующего определенной ступени йогического сосредоточения — базовой или сопряженной с ней.

Чистая (без притоков аффектов) дисциплина обретается индивидом посредством тех же измененных состояний сознания, но неопосредованных притоком аффектов. К чистым относятся шесть сфер йогического сосредоточения — четыре основные дхьяны, промежуточная ступень и ступень невозвращения. (Их анализ дается в *карике 22* восьмого раздела трактата.)

Что же касается дисциплины Пратимокши, то Васубандху определяет способ ее обретения следующим образом: «благодаря сообщению о ней другим или от других». Дисциплинарные статусы бхикшу, бхикшуни и «того, кто проходит религиозное обучение», принимаются только в процессе соответствующего «коммуникативно-информирующего» взаимообщения с сангхой (монашеской общиной); в остальные дисциплинарные статусы возможно вхождение в соответствии с индивидуальным религиозным общением: лицо, в результате индивидуальной проповеди желающее принять, например, обеты буддиста-мирянина, может осуществить это и помимо общения с

монашеским сообществом — только с санкции и в присутствии миссионера-проповедника.

Иными словами, здесь речь идет о принятии дисциплины Пратимокши в аспекте посвящения. Васубандху, апеллируя к комментаторской традиции Винаи (*vinayavibhāṣikāh* — это знатоки комментариев к Винае, т. е. знатоки письменной и носители устной комментаторской традиции), говорит о десяти видах посвящения:

- 1) самопосвящение (имеет место только у будд и пратьекабудд);
- 2) посвящение как результат закономерного вступления на Путь (*piyāmāvākṛānti* — вхождение в состояние абсолютной решимости обрести нирвану);
- 3) посвящение вследствие возглашения: «Приди, о бхикшу»;
- 4) посвящение как результат принятия Бхагавана в качестве Учителя;
- 5) посвящение как результат диалога (получение адекватного ответа на мировоззренческий вопрос религиозного содержания);
- 6) посвящение как результат принятия основных правил поведения (для монахинь);
- 7) посвящение через посланца-посредника, обращающегося к Бхагавану от лица, взыскующего получить таковое;
- 8) посвящение, получаемое от знатока Винаи в присутствии еще четырех монахов (этот вид посвящения характерен, говорит Васубандху, для пограничных областей — *pratyantikeṣu janapadeṣu*);
- 9) посвящение, получаемое от знатока Винаи в присутствии еще девяти монахов (для центральных областей);
- 10) посвящение посредством троекратного возглашения формулы: «Прибегаю к защите» (такой вид посвящения мог быть получен сразу несколькими взыскующими, т. е. это коллективное посвящение).

Данные десять видов посвящений выделены на основании прецедентов, зафиксированных в традиции и вошедших в каноническую историю распространения буддийского Учения во времена Бхагавана. Эти прецеденты свидетельствуют, что дисциплина Пратимокши может быть обретаема не только в результате проявленного действия.

Карика 27. Не всякая дисциплина Пратимокши принимается один раз и на всю жизнь. На какое время она может быть принята?

Первые семь дисциплинарных статусов (от монаха/монахини и до мирянина/мирянки) обретаются на всю жизнь. (Как мы помним, утрата более высокого дисциплинарного статуса не означает автоматическое лишение более низкого статуса.)

Дисциплина поста (*upavāsasamvara*) принимается только на одни сутки. Такие крайние пункты временной шкалы, как «вся жизнь» и «одни сутки», говорит Васубандху, объясняются тем, что оба они выступают предель-

ными ограничителями времени (*kālaparyanta*), а все прочее — результат арифметических операций: половина лунного месяца — это лишь последовательность сложения суток.

Принятие очистительного поста только на одни сутки — установление, восходящее к духовному авторитету Бхагавана. Вайбхашики опираются на данное установление и не склонны обсуждать возможность принятия дисциплины очистительного поста более чем на одни сутки.

Состояние «отсутствия дисциплины» возникает из-за попущения греху — безнравственным ментальным импульсам-побуждениям и соответствующим им телесным и вербальным действиям. Подобное попущение нельзя «принять на одни сутки», — если происходит внутреннее согласие с грехом, то тем самым «отсутствие дисциплины» распространяется на всю жизнь. И хотя не может в принципе быть никакого нормативного ритуала принятия «отсутствия дисциплины», попущение греху возвращает дурную предрасположенность, которая имеет тенденцию воспроизводить себя в течение всей жизни индивида.

Вайбхашики полагали, что совершение безнравственных телесных и вербальных действий непременно сопряжено с включением в поток соответствующей дхармы — непроявленного коррелята таких действий. Будучи реальной сущностью, такая дхарма и предопределяет собой предрасположенность к «отсутствию дисциплины» на всю жизнь.

Саутрантики отвергали такую позицию, настаивая на том, что в случае «отсутствия дисциплины» имеет место лишь намерение действовать безнравственно и в будущем. Поэтому «отсутствие дисциплины» не есть отдельная дхарма как реальная сущность. Согласно точке зрения саутрантиков, следует говорить либо о дурной, либо о благой скрытой предрасположенности, т. е. установке действовать определенным образом, и в обоих случаях это следует определять как попустительство себе, своим базовым неосознанным ориентациям. Они именовали носителя такой ориентации *tadvān* — «попустительствующий себе», т. е. пребывающий вне дисциплины, *asaṃvaravān*. Таким образом, можно сделать вывод, что саутрантики считали принятие дисциплины Пратимокши результатом углубленного самоанализа и отказа от попустительства каким бы то ни было склонностям. (Здесь вспоминается кантовская трактовка долга: долг противен склонности, иначе он не был бы долгом; поступать «как должно» — значит действовать не в соответствии с собственными склонностями и влечениями, а в соответствии с категорическим императивом.)

Карика 28. Далее Васубандху рассматривает вопрос о принятии дисциплины очистительного поста.

Пост следует принимать «рано утром», поскольку он есть дисциплина суточная. Увеличение продолжительности поста сопряжено с ежеутренним

словесным ритуалом его возобновления, но только в пределах восьми суток. Дисциплина поста предполагает голодание, поэтому при желании можно увеличить число постных дней, можно поесть по завершении каждых суток поста, а потом возобновить пост на сутки.

Пост не может быть принят без санкции другого лица, т. е. только по собственному волеизъявлению — таково предписание Винаи.

Принятие дисциплины очистительного поста осуществляется в определенной смиренной ритуальной позе (сидя на корточках или стоя на коленях; руки должны быть сложены как бы для приветствия или их положение должно соответствовать мудре «голубь»). Отсутствие смиренной позы не порождает дисциплины поста.

Акт принятия поста осмыслялся в буддийской традиции как получение духовного дара (санкции на пост). В качестве благого донатора (наставника в дисциплине) могли выступать носители семи дисциплинарных статусов (от монаха/монахини и до мирянина/мирянки включительно), т. е. только те, кто сам принял дисциплину Пратимокши на всю жизнь. Принимающий санкцию на пост не имел права разговаривать с санкционирующим лицом ни во время ее получения, ни в течение всего поста. Это соответствовало правилам, регламентирующим духовную вертикаль «адепт — наставник». Дисциплина очистительного поста не могла исполняться частично, адепт обязан был следовать всем ее предписаниям.

В момент принятия поста и во время его соблюдения следовало снять с себя все украшения, которые надеваются в торжественных ситуациях, ибо такие украшения поддерживают тщеславие. Обычные украшения атрибутивного характера, т. е. соответствующие традиции повседневного оформления внешности, можно было не снимать.

Пост длился с предрассветных сумерек («окончание ночи») и до восхода солнца следующего дня. По-видимому, суточному воздержанию от приема пищи, сопровождавшему очистительный пост, придавалось особое значение: Васубандху говорит, что если голодание длится только в течение ночи, предшествующей посту, и дня (т. е. до захода солнца), то в этом случае говорить о соблюдении поста неуместно («так и мясник или соблазнитель чужих жен, соблюдая пост в течение ночи и дня, могли бы обрести соответствующий плод»).

Значение термина «*upavāsa*» (букв.: «приближение») разъясняется двояко: это и уподобление архатам — «приближение» к их образу жизни, и «приближение» к дисциплине Пратимокши, принимаемой на всю жизнь.

Пост определяется каноническим термином «*poṣadha*», несущим семантику глагола «питать» (пост «питает» — *poṣati*), ибо практика очистительного поста питает и возвращает корни благого тех, у кого они слабы, расширяет благое сознание.

Карика 29. С какой целью принимаются все восемь компонентов очистительного поста?

Четыре первых составляющих — это отказ от убийства, воровства, прелюбодеяния и лжи, благодаря чему прекращается совершение того, что по своей природе есть грех (*prakṛtisāvadya* — «природный грех»). Это четыре фактора добродетели как заслона от безнравственности.

Пятая составляющая — внимание/бдительность — выражается в отказе от употребления опьяняющих веществ. Это фактор трезвости (напомним, что семантика русского глагола «трезвиться» содержит прежде всего идею способности к самонаблюдению, отчетливого видения своих поступков и возможности корректировать мотивы и соответствующие им действия). Даже тот, говорит Васубандху, кто принял обет нравственности, опьянев, может впасть в расслабленность и пренебрежение обязанностями.

Шестая, седьмая и восьмая составляющие — это факторы аскетизма: отказ от почивания на высоких и широких постелях, отказ от употребления благовоний, умащений и т. п., отказ от увеселительных видов деятельности и приема пищи в неурочное время (т. е. голодание). Аскетизм — это отказ от чувственных провокаторов.

Если факторы трезвости и аскетизма не принимаются, то возможны утрата памятования о том, что должно делать, и возникновение тщеславия, ведущего к безнравственным действиям.

Отказываясь от пищи всякий раз, как только захочется есть, соблюдающий дисциплину поста возвращает памятование о полученном даре (санкции на пост), и у него возникает «пренебрежение к еде», т. е. он отстраняется от влечения к вкусовым ощущениям. Это первое приближение к отказу от влечения к чувственным объектам.

Карика 30. Для кого существует дисциплина поста?

Дисциплину очистительного поста обычно соблюдают миряне. Но обладание этой дисциплиной возможно и для индивида, еще не обретшего данный статус. Это, однако, возможно лишь в том случае, если пост завершается посвящением — принятием прибежища в Будде, Дхарме и Сангхе (Учителе, Учении, Общине). Без этого неперемennого условия, разъясняет Яшомитра, не возникает надлежащее знание — относительно наставника, санкционировавшего пост, относительно индивида, получившего эту санкцию, относительно условий самого поста.

Итак, согласно каноническому установлению, принятие и соблюдение поста тем лицом, которое не обладает ни одним из семи дисциплинарных статусов (от монаха/монахини и до мирянина/мирянки включительно), должно завершиться актом принятия прибежища. Является ли этот акт одновременно и принятием на себя обетов буддийской мирской жизни? Да, говорят вайбхашики, поскольку свойство принадлежности к сообществу мирян, обрет-

таемое посредством акта принятия прибежища в Будде, Дхарме и Сангхе, тождественно обретению дисциплины мирянина.

Карика 31. Но возникает вопрос: если все миряне укоренены в соответствующей дисциплине Пратимокши, то почему Бхагаван упоминал о четырех типах мирян — «соблюдающих одну заповедь», «соблюдающих две заповеди», «соблюдающих много заповедей» и «соблюдающих полностью все заповеди»? Эта проблема вызывала споры, как видно из автокомментария Васубандху, относительно обоснования данной типологии мирян. Позиция кашмирских вайбхашиков в этих дискуссиях такова: все миряне укоренены в соответствующей дисциплине Пратимокши, но слабость, умеренность или сила в соблюдении заповедей зависит от состояния манаса (разума), определяющего принятие дисциплины. Стать мирянином помимо принятия прибежища невозможно.

Карика 32. К чему устремляется ищущий прибежища в Будде, Дхарме и Сангхе?

Васубандху разъясняет характеристики «Тройственного прибежища» (*triśaraṇa*). Обращение к «прибежищу в Будде» — это устремленность к дхармам Архата, т. е. Бхагавана, обладающего абсолютным знанием. Благодаря этим дхармам индивид обретает перспективу Просветления.

Данная трактовка прибежища в Будде исключает понимание этого прибежища как устремленности к телесному образу Бхагавана. Тело Бхагавана как живого существа было порождено отцом и матерью и соответственно этому являло собой не что иное, как поток причинно-обусловленных дхарм, опосредованных аффектами (*sāsrava*). Тело Бхагавана не может служить прибежищем, таковым выступает лишь знание уничтожения страдания и сопровождающие это знание дхармы (*sapaṭivāra*). Пять чистых групп (т. е. пять групп дхарм без притока аффектов) конституируют «тело Дхармы» (*dharmakāya*) — непрерывную последовательность (*saṃtāna*) чистых дхарм, составляющих конкретную индивидуальность Бхагавана как высшего типа просветленной буддийской личности.

Обретая прибежище в Будде, говорит Васубандху, индивид обретает его не в одном каком-то конкретном Будде, но во всех буддах, ибо их Путь всегда один и тот же.

Обращение к «прибежищу в Сангхе» — это устремление к дхармам «обучающихся» и дхармам «тех, кто более не нуждается в религиозном обучении» (т. е. к дхармам архатов). Это дхармы, благодаря обладанию которыми восемь типов Благородных буддийских личностей и образуют Сангху в высшем смысле. Таким образом, обращаясь к прибежищу в Сангхе, индивид взыскует его не от конкретной буддийской общины монахов и мирян, ибо все типы поведения (*iryāpatha*), имеющие место в подобных со-

обществах, нечисты. Каждая конкретная буддийская община — лишь уподобление Сангхе Благородных личностей.

Обращение к «прибежищу в Дхарме» — это устремление к нирване, т. е. к состоянию разъединения с неблагоприятными дхармами и прекращения потока причинно-обусловленных дхарм посредством знания. Дхарма и есть учение о нирване как преодолении страдания.

Сущность обращения к Тройственному прибежищу — это словесное действие, выражающее устремленность индивидуального сознания к Будде, Дхарме и Сангхе. Это врата к обретению всех видов дисциплины.

Карика 33. Далее, почему дисциплинарный статус мирянина предполагает отказ от прелюбодеяния, а в более высоких статусах требуется соблюдение заповеди целомудрия?

Прелюбодеяние (*kāma mithyācāra* — «половое прегрешение»; это понятие охватывает не только соблазнение чужих женщин, но и различные способы невагинальных половых актов) крайне порицаемо, говорит Васубандху, поскольку оно связано с развращением чужих жен и неизменно приводит к дурным формам рождения. Несоблюдение воздержания от половой жизни не имеет таких последствий.

Домохозяин-мирянин легко может воздержаться от прелюбодеяния, но целомудрие — слишком высокое требование для него. Благородные обретают дисциплину воздержания от сексуальных прегрешений, и эта дисциплина возобновится в будущих рождениях, но данный фактор не означает освобождения от нецеломудрия. В случае женитьбы буддиста-мирянина дисциплинарный обет не нарушается, т. к. предписание отказа от прелюбодеяния не означает обета целомудрия. Отказ от прелюбодеяния не есть клятва верности жене (как некоему индивиду), это — сознательное отвержение полового общения с теми женщинами, связь с которыми возбраняется (сношения с чужими женами, инцест, соблазнение), отказ от невагинальных сексуальных актов, именуемых *atārga* (букв.: «непутевые», т. е. совершаемые необычным способом).

Карика 34. Почему обет мирянина относительно отказа от лжи не включает также и отвержение злословия и т. п.?

Ложь так же, как и прелюбодеяние, относится к крайне порицаемым действиям. Кроме того, при нарушении остальных заповедей всегда приходится прибегать ко лжи; она неизбежно сопровождает всю палитру безнравственных поступков, и, прибегнув раз ко лжи, индивид все более укореняется в ней. Именно исходя из этого и установлено правило: тот, кто нарушил заповедь, должен добровольно в этом сознаться.

Следующий вопрос касается запрета на употребление одурманивающих веществ. Почему отказ от греха небрежения (*pratikṣepaṇasāvadya* — грех как

результат забывания нравственных наставлений Бхагавана; этот вид безнравственного поведения отличен от «природного греха») не включен отдельно в заповедь мирянина?

Отказ от греха небрежения содержится в запрете на употребление опьяняющих веществ, поскольку пребывание в состоянии опьянения исключает в принципе соблюдение дисциплины Пратимокши.

Опьяняющие напитки как объекты не обладают свойством быть грехом по природе — их можно употреблять и как лекарство, и в количествах, не ведущих к помрачению разума и забвению обязанностей, т. е. опьянению в собственном смысле. Грех злостного опьянения совершается лишь под воздействием аффектов, как полагали вайбхашики. Их точка зрения на употребление горячительных напитков такова: сознание загрязнено аффектами, когда индивид продолжает пить, зная, что перебрал допустимую меру, а если он эту меру соблюдает, то сознание не загрязняется аффектами.

Позиции вайбхашиков в этом вопросе противостоят воззрения знатоков Винаи, приводимые Васубандху. Винаисты утверждают, что употребление горячительных напитков — это грех по природе, а не грех небрежения; даже в случае болезни к ним нельзя прибегать как к лекарству.

Абхидхармисты более снисходительны, нежели знатоки Винаи: вайбхашики полагают, что для больных в особых случаях допустимо даже то, что заслуживает порицания, а сам запрет на употребление горячительных напитков обусловлен прежде всего тем, что бывает трудно установить меру, чтобы не войти в состояние алкогольного отравления. Употребление опьяняющих веществ опасно именно тем, что разрушает память и ведет к совершению греха небрежения.

Категория одурманивающих веществ не ограничивается, как видно из текста Васубандху, алкоголесодержащими напитками — *сурой* (продукт, получаемый при брожении риса) и *майреей* (результат брожения смеси нескольких компонентов, включая сахарный тростник). Сюда же относятся и наркотики разной силы действия — плоды арекового дерева, бетель, гашиш.

Карика 35. Васубандху обращается к анализу последовательности обретения трех видов дисциплины — дисциплины Пратимокши, дисциплины йогического сосредоточения (дхьяны с притоком аффектов) и чистой дисциплины. Рассматривается следующий вопрос: если происходит обретение одной из этих дисциплин, означает ли это одновременно факт обретения и остальных двух?

Нет, этого не происходит, говорит Васубандху. Дисциплина Пратимокши — это дисциплина, обретаемая в чувственном мире по отношению к группам причинно-обусловленных дхарм, источникам сознания и классам элементов. Когда индивид получает посвящение в соответствующий дисциплинарный статус, он начинает постоянно практиковать самоконтроль в соответствии с принятыми обетами.

Практика дисциплины Пратимокши по отношению ко всем неблагим действиям означает, во-первых, по отношению к основополагающим («корневым») действиям, во-вторых, к подготовительным (*prayoga*) и, в-третьих, к завершающим (*prṣṭha*). Эта последовательность может быть разъяснена следующим образом: практика дисциплины, например, по соблюдению отказа от убийства живых существ предполагает последовательный отказ от подготовки убийства, осуществления самой процедуры убийства, включая завершающий момент лишения жизни. Практика дисциплины Пратимокши как бы «сковывает» возможность осуществления этих трех стадий греховного действия, блокирует их.

Практика дисциплины Пратимокши должна иметь место по отношению и к миру живых существ, и к неодушевленному миру. Яшомитра в качестве примера безнравственных действий обоих родов приводит убийство и соращение женщин в присутствии монаха (грех по отношению к одушевленным существам — *sattvākhya*) и рубку деревьев или их ветвей, а также получение золота в присутствии монаха (грех по отношению к сфере неодушевленного — *asattvākhya*).

Дисциплина Пратимокши принимается применительно к «грехам по природе», к группам дхарм, источникам сознания и классам элементов — таков объем ее действия, причем речь только о дхармах, существующих в настоящий момент, но не прошлых и не будущих (поскольку прошлые и будущие дхармы не выступают в качестве опоры деятельности живого существа).

Дисциплина дхьяны и чистая дисциплина принимаются только относительно основополагающих путей деятельности.

Эти два вида дисциплины действуют во всех трех формах времени существования дхарм, образующих группы, источники сознания и классы элементов.

Карика 36. Распространяется ли дисциплина на все живые существа?

Монашеский дисциплинарный статус предполагает соблюдение предписаний Пратимокши относительно всех живых существ и применительно ко всем путям деятельности. Иные дисциплинарные статусы сопряжены с отказом от трех дурных телесных действий и одного вербального (лжи). Фактор, или аспект, дисциплины — это воздержание от неблагих путей деятельности.

Причины, т. е. основания обретения дисциплины, порождают ее либо все совокупно (имеются в виду причины как корни благого), либо дисциплина обретается благодаря одной причине — состоянию сознания, различающемуся по степени интенсивности. В тексте «Вибхаши», говорит Васубандху, выделяются в связи с этим четыре типа индивидуальностей:

— тип индивида, укорененный в дисциплине и практикующий дисцип-

лину относительно всех живых существ, но не благодаря всем аспектам Пратимокши и не вследствие всех причин. К данному типу принадлежат те, кто обрел дисциплинарные статусы упасаки, шикшаманы или шраманеры в зависимости от слабого, среднего или сильного состояния сознания;

— тип индивида, практикующий дисциплину относительно всех живых существ и благодаря всем факторам (или аспектам) Пратимокши, но не в результате совокупного действия всех причин. К данному типу принадлежат те, кто обрел статус бхикшу/бхикшуни вследствие слабого, среднего или сильного состояния сознания;

— тип индивида, практикующий дисциплину относительно всех живых существ и благодаря всем аспектам Пратимокши как результат действия всех причин. Сюда причисляются те, кто обрел дисциплину вследствие одного из трех (различаемых по интенсивности) состояний сознания;

— тип индивида, практикующий дисциплину по отношению ко всем живым существам благодаря действию всех причин, но не в связи со всеми аспектами Пратимокши. Это упасаки и упасики, обретшие дисциплину вследствие слабого состояния сознания, шикшаманы, обретшие дисциплину вследствие среднего состояния сознания, и шраманеры — вследствие сильного состояния сознания.

Дисциплина Пратимокши, указывает автор «Энциклопедии Абхидхармы», может быть обретена только при условии благой ментальной предрасположенности (*kuśalāśaya*) ко всем живым существам. Если бы это было иначе, то означало бы несвободу адепта от греховных склонностей. Именно поэтому не выявлен тип индивида, который бы не практиковал дисциплину относительно всех живых существ.

Обретение дисциплины Пратимокши — это также и принятие пяти ограничений (*pañca piṣatāḥ*), которые еще не есть сама дисциплина, а только подступы к ней, практика достойного поведения:

- 1) ограничение по отношению к живым существам, т. е. воздержание от греха применительно к некоему конкретному живому существу;
- 2) ограничение относительно аспектов дисциплины: например, обещание воздерживаться от определенного безнравственного действия;
- 3) ограничение относительно места, т. е. воздержание от безнравственных действий в конкретном месте;
- 4) ограничение относительно времени: воздержание от совершения греха хотя бы на какое-то время (например, в течение месяца);
- 5) ограничение относительно обстоятельств: например, воздержание от убийства во всех случаях, кроме войны.

Пять ограничений представляют собой пробный самоконтроль, ибо собственно обеты дисциплины Пратимокши не имеют ограничений.

Абхидхармистов интересовала проблема обоснования практики дисциплины по отношению к «тем, кто не способен совершать грех», т. е. богам.

Подход вайбхашиков, как это видно из автокомментария Васубандху, базировался на анализе круговорота рождений: в одном рождении — человеческом — сила дисциплины будет проявляться в меньшей степени, нежели в следующем — божественном, ибо боги по определению свободны от греха убийства. Не получается ли в этом случае, что и принятие дисциплины, и отказ от нее могут осуществляться без каких-либо дополнительных причин?

Саутрантики придерживались иного взгляда: вследствие глубоко укорененного намерения не причинять вреда жизни всех без исключения живых существ, практикуется тот же обет и по отношению к богам. Рассмотрев вопросы, связанные с процессом обретения дисциплины Пратимокши, автор «Энциклопедии Абхидхармы» переходит к анализу состояния «отсутствия дисциплины».

Отсутствие дисциплины практикуется применительно ко всем живым существам и всем аспектам, но такая практика не есть результат всех причин.

Индивид, «укорененный в отсутствии дисциплины» (*asaṃvarika*), является таковым не потому, что дисциплина отсутствует частично (такое состояние невозможно ввиду определения дисциплины как проявленного действия и непроявленного его коррелята), а потому что она не практикуется вообще. Однако отсутствие дисциплины обретается не в силу актуализации совокупности всех причин. Например, индивид может иметь слабое состояние сознания, провоцирующее убийство, но убийство как таковое совершается при наличии сильного состояния сознания (т. е. энергетически интенсивной дхармы).

Кто относится к категории *asaṃvarika* уже по одному только факту принадлежности к определенному ремеслу или области занятий?

Васубандху причисляет к данной категории, во-первых, забойщиков животных (баранов, птицы, свиней; отметим, что коровы вообще не подлежали забою, будучи священными животными, поэтому отсутствует и соответствующее занятие); рыбаков; охотников на оленей (тема безнравственности охоты на оленей проходит, вообще говоря, лейтмотивом сквозь всю индийскую и китайскую буддийскую популярную литературу, поскольку, кроме всего прочего, олени оказались среди тех, кому сам Бхагаван проповедовал Дхарму). Во-вторых, разбойников (т. е. преступников, отнимающих жизнь из алчных побуждений, сопровождающихся собственными агрессивными замыслами и их реализацией в проявленных действиях). В-третьих, палачей (исполнителей убийства и пыток по приказу, т. е. индивидов, не имеющих собственных агрессивных замыслов, но по роду своих занятий доводящих процесс отнятия чужой жизни до конечной точки благодаря проявленным действиям) и тюремщиков (т. е. тех, кто удерживает живые существа в узилищах в соответствии с приказами, исходящими от других лиц). В-чет-

вертых, погонщиков слонов (этот профессиональный статус почитался весьма низким и презренным не только среди буддистов: так, брахманистская традиция приписывала погонщикам слонов различные низменные черты — вплоть до пристрастия к ненормативным способам половых сношений, что нашло свое отражение в трактате «Кама-шаstra»; ремесло погонщиков слонов было неизбежно сопряжено с причинением боли этим благородным животным посредством бичей и палок с железными наконечниками) и неприкасаемых (отнесение неприкасаемых к категории *asaṃvārika* обусловлено, в первую очередь, их традиционными занятиями — живодерством и кожевным делом, а также и тем, что в статус неприкасаемости попадали все те, кто нарушал сословные и моральные предписания, в частности, вступал в ненормативный с точки зрения традиции фактический брак — дети от такого брака автоматически становились париями, неприкасаемыми). В-пятых, браконьеров (самовольных охотников и рыболовов в заповедных территориях). Васубандху говорит далее: «...и прочие», подчеркивая, что данная категория не исчерпывается перечисленным.

К *asaṃvārika* Васубандху относит также царствующих особ, поскольку цари были вынуждены вести войны и соответственно выступали субъектами, отдающими приказы убивать; кроме того, сама деятельность по управлению государством не способствовала соблюдению дисциплины Пратимокши. Проблема Благородного царя тем не менее весьма занимала буддийских мыслителей, как мы видели это на примере концепции чакравартина (Правителя Вселенной). К неукорененным в дисциплине относит автор «Энциклопедии Абхидхармы» судей и чиновников — исполнителей законов и царских указов. Из этого можно сделать вывод, что Васубандху придерживался пессимистического взгляда на духовные перспективы индийской правящей элиты, поскольку причисление царей, судей и чиновников к *asaṃvārika* означает несовместимость этих социальных статусов ни с одним из восьми дисциплинарных статусов Пратимокши.

Asaṃvārika, говорит Васубандху, — это те, кто живет вне дисциплины, принимаемой ради блага всех живых существ. Но правомерно ли говорить, что люди, посвятившие себя ремеслу мясника, пребывают вне дисциплины — ведь они не имеют намерений причинять вред своим родным и близким, а также другим людям, не готовы убить их даже ради сохранения своей собственной жизни?

В связи с этой проблемой Васубандху приводит дискуссию между вайбхашиками и саутрантиками. Вайбхашики, как уже говорилось выше, придерживались той позиции, что принятие дисциплины Пратимокши не может быть частичным. Так, во-первых, принимая обет воздержания от убийства живых существ, индивид имеет в виду все без исключения живые существа. Во-вторых, если индивид принимает только пять ограничений, исключая для себя убийство людей, но не баранов, то как такой индивид может пребы-

вать в дисциплине Пратимокши — ведь эти убитые им бараны могли оказаться в прошлом рождении его близкими и в будущем — его сыновьями? С позиции вайбхашиков забойщик баранов всегда рассматривается в качестве лица, неизбежно одержимого безнравственными мотивами.

Саутрантики полагают, что в зависимости от способа обретения «отсутствия дисциплины» оно все-таки бывает лишь частичным, а также и избирательным, т. е. определяемым временем, местом и т. п. Так, например, забойщик баранов убивает только баранов и только в ситуациях, обусловленных его ремеслом, но не всех баранов вообще, всегда, в любых местах и с агрессивным замыслом против них. Забойщик баранов, согласно саутрантикам, вовсе не одержим страстью к убийству как таковой, он вполне может быть достойным — не воровать, быть верным своей жене, не лгать — и даже страдать немотой, что исключает безнравственные словесные действия. Почему же следует все-таки причислять его к *āsaṃvarika*?

Вайбхашики отвечали на это, что склонности, формирующиеся в процессе отнятия жизни баранов, порочны и несовместимы с дисциплиной Пратимокши, а что касается аргумента немоты, то это и вовсе не аргумент, ибо вместо слов можно объясняться жестами.

Карика 37. Как осуществляется акт обретения «отсутствия дисциплины»? «Отсутствие дисциплины» есть результат двух причин:

— действия, связанные с подготовкой убийства; эти действия предпринимаются сообществами, отрицающими дисциплину. Яшомитра разъясняет, что подобные сообщества — это кланы, в принципе не признающие дисциплину Пратимокши, а индивиды, принадлежащие к ним и совершающие действия по подготовке к убийству, определяются Яшомитрой как *āsaṃvarika-kulīna* («принадлежащие к сообществу вне дисциплины»);

— принятие такого образа действий, который практикуется *āsaṃvarika-kulīna*, индивидами, включенными в другие малые социумы.

Иными словами, Васубандху указывает на факт существования социальных групп, не признающих дисциплину Пратимокши и не имеющих нравственного барьера перед совершением убийства. Члены таких сообществ обретают в составе своих индивидуальных потоков неблагие дхармы, соответствующие «отсутствию дисциплины», уже в тот момент, когда производят первые подготовляющие убийство действия.

В других социальных группах, не имеющих своих собственных воззрений на дисциплину Пратимокши, «отсутствие дисциплины» получает распространение как результат подражания действиям *āsaṃvarika-kulīna*: «Мы тоже будем вести такой образ жизни», т. е. в силу словесного самоопределения, фиксирующего согласие с убийством как способом существования.

В результате телесных действий по подготовке к убийству и словесно-

го согласия с таким безнравственным образом жизни и возникает неблагой непроявленный элемент — «отсутствие дисциплины».

Благое и неблагое непроявленное обретается в индивидуальном потоке, как указывает Васубандху, в результате таких факторов, как поле (*kṣetra*), принятие обетов и рвение.

«Поле» — это благой психосоматический комплекс дхарм (*nāmaṛūpa*), присущий продвинутым буддийским личностям. Если индивид, принадлежащий к категории *madhyastha* (ни принятие дисциплины, ни ее отсутствие), осуществляет акт дарения по отношению к монашеской сангхе (например, дарит роццу), то «поле» действует на поток причинно-обусловленных дхарм такого индивида, и в этом потоке возникает соответствующий благой непроявленный элемент.

Благое непроявленное возникает и у тех *madhyastha*, что под действием религиозного порыва приносят обещание не принимать пищу, не восславив предварительно Будду, или всегда подносить пищу монахам для ежедневной трапезы и т. п.

Фактор рвения неоднозначен по шкале «благое — неблагое», ибо рвением могут опосредоваться и благие и неблагие действия. Но если рвение (т. е. серьезность, глубина намерений, последовательность) присутствует, то благой или неблагой непроявленный элемент обязательно возникает. Например, индивид-*madhyastha* с глубокой верой совершает акт почитания ступы, крутообразно ее обходя, то этому проявленному действию будет соответствовать и благое непроявленное.

Карика 38. Каким образом происходит отказ от дисциплины Пратимокши?

Если речь не идет о совершении грехов, влекущих за собой изгнание из сангхи, то отказ от дисциплины может быть результатом сложения с себя обетов, соответствующих семи дисциплинарным статусам (от монаха/монахини до мирянина/мирянки включительно), смерти, проявления признаков двуполости, отсечения корней благого, а в случае дисциплины очистительного поста — «с окончанием ночи», т. е. по завершении срока поста, ибо этот срок длится сутки и истекает на рассвете следующего дня.

Причины отказа от семи дисциплинарных статусов Пратимокши:

1) преднамеренное сложение с себя обетов, т. е. совершение проявленного акта, прямо противоположного дисциплине и несовместимого с ее соблюдением; этот акт может быть осуществлен только в присутствии авторитетного в сфере Винаи члена сангхи. Действие, выводящее индивида из определенного дисциплинарного статуса, должно происходить в соответствии с определенным правилом, а не самочинно. Напомним, что утрата статуса монаха отнюдь не означала утрату и прочих более низких статусов, поэтому сложение с себя обетов предполагало выяснение того, в каком качестве далее

будет существовать индивид — останется ли он послушником или предпочтет сделаться мирянином, а может быть, и вовсе решит покинуть буддийскую сангху;

2) смерть как прекращение индивидуального потока психосоматических элементов, поскольку это сопряжено с разрушением организма — опоры (*āśraya*) действий в соответствии с дисциплиной Пратимокши;

3) возникновение двуполости, поскольку гормональная (как бы мы теперь сказали) деградация организма ведет к утрате осознания самотождественности (*āśrayavikora*) — индивид теряет ориентацию относительно своего дисциплинарного статуса и уже не ведает, соблюдать ли ему предписания монаха или монахини, мирянина или мирянки и т. п.;

4) отсечение благих корней (*kuśalamūlasamuccheda*), поскольку корни благого (не-алчность, или отсутствие страстного влечения; не-вражда; не-невежество, или отсутствие аффективного упорства в заблуждениях) — основа дисциплины Пратимокши. Любая из этих четырех причин может прервать и дисциплину очистительного поста, но вне действия этих причин она прекращается по истечении его суточного срока, и для дальнейшего продолжения поста следует получить новую соответствующую санкцию.

Карика 39. Далее Васубандху анализирует существующие точки зрения относительно иных, нежели названные выше, причин утраты дисциплины Пратимокши.

Так, согласно позиции одних учителей (в частности, и саутрантиков), дисциплина неизменно утрачивается у монахов и послушников, совершивших одно из четырех тяжких прегрешений, влекущих за собой немедленное изгнание из монашеской сангхи (*pārājika*). Этот список включал половую невоздержанность (*abrahmacāryam*), совершение значимой кражи (*yathokṭapramāṇam adattādānam*) — похищения особо ценного в сакральном или материальном смысле предмета, убийство человека (*manuṣyavadha*), ложь относительно сверхчеловеческих свойств (*uttarimanuṣyadharmamṛṣāvāda*) своей персоны (например, ложное объявление себя ясновидящим, экстрасенсом). Р. Санкритьяна дает дополнительное разъяснение на этот счет, приводя еще восемь нарушений правил Пратимокши, влекущих отлучение от сангхи именно монахинь: четыре из них совпадают с прегрешениями монахов, а другие четыре касаются только женского дисциплинарного статуса: касание мужских гениталий; сокрытие (т. е. ложь) тяжелых нарушений предписаний для бхикшуньи; следование наставлениям монаха, отвергнутого общим собранием сангхи; касание тела или одежды мужчины с эротическими целями (см.: [АК., с. 99]).

Другие учителя полагали, что утрата дисциплины Пратимокши обусловлена исчезновением Дхармы, поскольку именно в этом причина размыwania

нравственных норм, утраты грани между добром и злом, исчезновения праведного образа действий.

Позиция кашмирских вайбхашиков иная: причина совершения членом сангхи нетяжелых по своим последствиям безнравственных действий состоит в том, что у виновного в таком прегрешении есть и добродетель, и безнравственность (как у иных одновременно имеются и долги, и богатство). Подобно тому как состоятельный господин, расплатившись с долгами, не теряет своего богатства, так и тот член общины, кто добровольно сообщил о своем прегрешении и покаялся в нем, остается добродетельным, а не полностью безнравственным, утратившим дисциплину Пратимокши. Иными словами, согласно воззрениям саутрантиков, совершая частичное прегрешение, индивид не утрачивает дисциплину как целое.

По данному поводу между вайбхашиками и саутрантиками возникает спор. Саутрантики полагают, что монах, прошедший посвящение согласно принятой процедуре, утрачивает свой дисциплинарный статус, совершив основные прегрешения; в этом вопросе они ссылаются на доктринальный авторитет. Совершение «основного греха», т. е. действия, влекущего немедленное изгнание из сангхи (*pārājika*), одновременно есть и не что иное, как нарушение всех норм монашеского статуса, ибо это — крайняя степень наглости, отсекающая корни благого. Опираясь на слова Бхагавана, саутрантики утверждают, что с подобными грешниками непозволительно ни есть вместе, ни пребывать на одной монастырской территории. Саутрантики не признавали за такими нечестивцами никаких качеств, присущих монаху.

Вайбхашики же исходили из того, что свойство «быть монахом» не утрачивается в результате *patanīya*, поскольку в числе четырех типов шраманов (странствующих монахов) Бхагаван называет и тех, кто, совершая прегрешения, оскверняет Путь (*mārga-dūṣin* — букв.: «осквернитель Пути»). Первые три типа — это «победители Пути» (как разъясняет Яшомитра, это — шраваки, т. е. слушающие Учение и обучающиеся Дхарме), это «наставники Пути», т. е. Будды; это «живущие согласно Пути» — добродетельные монахи. Если не считать осквернителей Пути монахами, то на каком основании следовало бы требовать от них покаяния, как то предписано монашеским уставом?

Саутрантики отвечают на это: тот, кто согрешил вследствие особых свойств своей индивидуальности (например, нарушил целомудрие, невольно поддавшись своему неукротимому сексуальному темпераменту), но отнюдь не имеет намерения злобно скрывать это (осознает, что совершил тяжелый проступок, и объявляет об этом собранию сангхи), не подлежит изгнанию из монашеской общины. По решению сангхи на такого индивида может быть наложено соответствующее дисциплинарное взыскание.

Дискуссия заканчивается признанием того факта, что нечестивцы не способны к самоконтролю, поскольку поток сознания при совершении гре-

хов, ведущих к изгнанию из сангхи, полностью дезорганизуется под воздействием дхармы «наглость» в ее крайне интенсивном проявлении. А когда исчезает Истинное Учение, обретение исходной монашеской дисциплины становится невозможным, поскольку отсутствуют акты Винан, регламентирующие этапы принятия дисциплинарных статусов. Но это не означает, что все достойные монахи, обретшие монашество прежде исчезновения Дхармы, утрачивают дисциплину Пратимокши.

Карика 40. Как происходит утрата дисциплины йогического сосредоточения (дхьяны) и чистой (т. е. без притока аффектов) дисциплины?

Васубандху говорит о благе (*śubha*), обретенном в результате практики дхьяны, т. е. о том благом состоянии, которое присуще богам высших ступеней мира форм и йогинам, практикующим измененные состояния сознания, соответствующие этим уровням (т. е. дисциплину дхьяны — *dhyānaśamvara*). Из комментария Яшомитры следует, что благо — это материальное благо (*rūpasvabhāvam*) и нематериальное (*apūra*), а сам термин «*śubha*» означает *kuśala* — благое (см.: [SAKV, с. 387]). Это благо утрачивается в результате двух причин — нового рождения в более высокой или более низкой сфере (таким образом утрачивается благо принадлежности к этим уровням психокосма по своей материальной природе) и «безусловного прекращения сосредоточения» (утрата нематериального блага).

Благо, обретенное в мире не-форм, т. е. благо без притока аффектов, утрачивается как результат трех причин: первые две — это новое рождение в другой психокосмической сфере и утрата состояния сосредоточения, а третья причина касается тех йогин, которые последовательно прошли подготовительную стадию пути (*prayoga*), стадию отсутствия препятствий (*ānantarya*) и стадию обретения плода, т. е. освобождения (*vimukti*), — когда плод обретен, Благородные утрачивают те благие дхармы, которые были необходимы лишь на стадии обретения плода.

Общая закономерность утраты дисциплины дхьяны и чистой дисциплины такова: благодаря усилению факторов доминирования в психике, т. е. обретению качественно более высокой чистой индрии, происходит «оставление Пути», характерного для менее сильной способности. Если же имеет место деградация, то происходит утрата и более высокого Пути, который практиковался до деградации, и плода этой дисциплинарной практики.

Карика 41. Вследствие каких причин устраняется «отсутствие дисциплины»? Васубандху говорит, что таких причин три: обретение самоконтроля, смерть, возникновение двуполости.

Вне дисциплины нет иного способа избавления от укорененности в отсутствии дисциплины, поэтому добродетель обязательства — принятие обета

как долга, руководящего всеми действиями, обуславливает собой обретение самоконтроля. Самоконтроль — это действие, играющее роль положительного и более сильного заместителя всей суммы неблагих мотиваций и действий, определяемых как «отсутствие дисциплины». Эту идею Васубандху передает, используя термин «*pratidvandva*» (двойник-супротивник, позитивный двойник, вытесняющий отрицательное).

Отсутствие дисциплины дхьяны утрачивается благодаря практике измененных состояний сознания и «условиям» (*pratyaya*) — наставлениям в этой практике, полученным от другого лица.

Отсутствие дисциплины Пратимокши также устраняется в случае смерти, поскольку разрушается организм-носитель, совершавший неблагие действия.

Если же имеет место прижизненная гормональная деградация организма (и, соответственно, индивидуальности), называемая «обретением признаков двуполости», то устраняется и отсутствие дисциплины, характерное для индивида в период, предшествовавший этой деградации, поскольку размывается бывшая его самоидентичность. Это вовсе не означает, что «двуполоый», т. е. гормонально извращенный, индивид стал «лучше» в религиозном отношении. Речь идет только о том, что он потерял прежнее — отчетливое в плане половой принадлежности — дурное качество (неблагие мотивации и действия безнравственного мужчины или безнравственной женщины).

Если же очистительный пост не завершается принятием обетов мирянина, то, по мнению одних учителей, происходит возвращение к «отсутствию дисциплины», а согласно другим — все зависит от дальнейших проявленных действий. Благий непроявленный элемент, возникший во время соблюдения поста, может быть снова обретен благодаря возобновлению этой практики.

Непроявленное действие, характерное для индивидов-*madhyastha*, продуцируется силой самообладания либо аффектами.

Благое непроявленное устраняется, например, в том случае, если такой индивид слагает с себя обет очистительного поста, считая его соблюдение лишненным смысла, т. е. при устранении благой привязанности.

То же самое происходит, когда индивид-*madhyastha* отказывается действовать согласно принятым обязательствам, например, не прославляет Будду перед едой, как делал это прежде, т. е. при устранении проявленного действия.

Непроявленное устраняется также при исчезновении тех материальных объектов, благодаря которым такой индивид совершал благие религиозные действия: это и разрушение ступ-реликвариев, монастырей, и гибель принесенной в дар роции, и увядание цветочных гирлянд, посредством принесения которых выражалось почитание статуй Будд и бодхисаттв и т. п.

Непроявленное разрушается также и вследствие смерти индивида-*madhyastha* или отсечения корней благого как результата совершения крайне непростойных действий.

Таким образом, непроявленное действие индивида-*madhyastha* утрачивается вследствие шести вышеперечисленных причин.

Карика 42. По каким причинам разрушается благое нематериальное действие, относящееся к чувственному миру, и загрязненное аффектами нематериальное действие?

Благое нематериальное действие, относящееся к чувственному миру, устраняется по двум причинам. Дурная причина — отсечение корней благого, положительная причина — обретение нового рождения в мире форм или в мире не-форм.

Нематериальные действия с притоком аффектов устраняются благодаря возникновению своей противоположности — пути отвержения аффектов посредством видения Благородных истин и мирского пути йогического созерцания, о чем говорилось уже во втором разделе «Энциклопедии Абхидхармы».

Карика 43 — 44. Затем Васубандху разъясняет, каким существам, населяющим буддийский психокосм, свойственна дисциплина и у каких она отсутствует.

Отсутствие дисциплины — это деятельность, которая свойственна только людям, но не всем из них. Так, в отсутствии дисциплины не могут быть укоренены импотенты, евнухи, двуполые и жители Северного Куру.

Дисциплина Пратимокши присуща людям (с учетом исключения вышеперечисленных их категорий) и богам, т. е. двум хорошим формам рождения. Что касается исключенных категорий, кроме жителей Северного Куру, то Асанга толкует проблему несколько мягче: живые существа, относящиеся к исключенным категориям, могут практиковать дисциплину Пратимокши в ограниченном объеме — им закрыт лишь доступ к монашеству. Васубандху и его комментатор Яшомитра придерживаются ригористической позиции: людям, принадлежащим к исключенным категориям, невозможно сделаться даже мирянами, ибо Бхагаван дал четкий критерий — «мужчина с нормальной потенцией». Кроме того, «ущербным» категориям людей не свойственна углубленная рефлексия по поводу аффектов и способов их устранения, они одержимы аффектами, свойственными и мужчинам, и женщинам, не обладают истинной скромностью и благопристойностью. В дополнение к этому указывается на такое их свойство, как отсутствие устойчивой установки сознания, т. е. лабильность, не позволяющую мотивации укорениться ни в дисциплине, ни в ее отсутствии.

Жители Северного Куру не имеют склонностей ни к йогическому сосредоточению, ни к греховным действиям, у них не практикуется и принятие религиозных обетов, поэтому применительно к ним также нельзя говорить ни о дисциплине Пратимокши, ни о ее отсутствии.

Дурные формы рождения — обитатели ада, голодные духи и животные — не обладают ни истинной скромностью, ни благопристойностью, поэтому этим формам существования также не свойственны ни дисциплина, ни ее отсутствие.

Дисциплина людей делится на три вида — это все дисциплинарные статусы Пратимокши, дисциплина дхьяны и чистая дисциплина.

Дисциплина богов чувственного мира и мира форм — это дисциплина дхьяны, поскольку жизнь в этих сферах по определению не требует дисциплины Пратимокши.

Дисциплина чистая, т. е. без притока аффектов, — это дисциплина тех, кто рожден в чувственном мире, мире форм (исключая промежуточную дхьяну и тех, кто пребывает в бессознательном сосредоточении) и среди богов мира не-форм. Последняя категория причисляется к обладающим чистой дисциплиной условно, поскольку мир не-форм населен нематериальными существами, а само определение дисциплины связано с *гйра* (материей).

Карика 45 — 48. Завершив анализ вопросов об обретении и устранении дисциплины, автор «Энциклопедии Абхидхармы» переходит к рассмотрению тех определений действия, которые встречаются в первом разделе канонического корпуса — в сутрах.

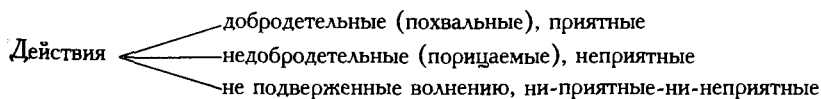
Итак, все действия делятся в аспекте созревания кармического следствия на благие, неопределенные и неблагие.

Благое действие либо избавляет от страдания на некоторое время, принося умиротворенность (в этом случае действие рассматривается как благое-загрязненное, т. е. с притоком аффектов), либо ведет к нирване, навсегда кладя предел страданию (чистое благое действие); таким образом, его следствие желанно.

Неблагое действие чревато вредом и гибелью, и его следствие в высшей степени нежелательно.

Неопределенное действие не умиротворяет, но и не вредит. Дхармашри разъясняет, что созревание следствий неопределенных действий не сопряжено с наслаждением или страданием и не ощущается как приятное (см.: [Aṅg, 56, с. 41]).

Другое определение действий классифицирует в аспектах религиозной приемлемости также и ощущения по шкале «приятное — неприятное — нейтральное».



Благие действия, в свою очередь, делятся по психокосмическим сферам их реализации. Это благие действия в чувственном мире и благие — неподверженные волнению в мире форм и мире не-форм. Эти действия «не колеблются» относительно своего кармического следствия, т. е. в отличие от благих действий чувственной сферы они приносят свой результат в той же самой психокосмической сфере, где были осуществлены. Неколебимое действие — это действие, кармическое следствие которого абсолютно определено относительно сферы его созревания.

Как по шкале «приятное — неприятное — нейтральное» эти действия ощущаются индивидом?

Благое действие в своих следствиях ощущается как приятное включительно до третьей дхьяны, т. е. кармические следствия благого действия приятны в чувственном мире и на трех первых ступенях йогического сосредоточения (чувство счастья, ощущаемое как телесное наслаждение и ментальная удовлетворенность; во второй дхьяне — удовлетворенность, в третьей — ментальная радость).

Выше третьей дхьяны нет ни приятных, ни неприятных чувствований, поэтому там кармическое следствие благого действия ощущается как нейтральное.

Неблагое действие может иметь место только в чувственном мире, поэтому его следствие — это не только ощущение страдания, но и соответствующий поток психосоматических элементов (дхарм), на который «опирается» переживание страдания.

Относительно нейтрального действия некоторые учителя придерживаются мнения, что оно существует и ниже четвертой дхьяны, поскольку в промежуточной дхьяне (состояние сосредоточения выше первой, но ниже второй дхьяны), где нет ни наслаждения, ни страдания, также возможно созревание кармического действия. В этой связи обсуждается вопрос о природе действия, «плод которого ощущается как нейтральный». Одновременно могут созреть три плода — следствие, ощущаемое как приятное (материальные дхармы органов чувств), следствие неприятное (дхармы сознания и явлений сознания) и следствие нейтральное (дхармы, конституирующие организм, индрия жизнеспособности и т. п.). Такое одновременное созревание возможно только в чувственном мире. Из этого делается вывод, что действие, плод которого ощущается как нейтральный, относится к разряду благого, но опосредованного слабой энергией.

Но далее возникает проблема: действие — это материальная дхарма, а не дхарма чувствительности, почему же оно называется в канонических текстах «тем, чему предстоит быть ощущаемым как приятное» (*sukhavedaniya*)? Приятное, неприятное и нейтральное — это предикаты результата созревания, поэтому когда действие определяется, например, как *sukhavedaniya*, то в таком определении подразумевается переживание кармического следствия,

т. е. качество этого следствия по шкале «приятное — неприятное — нейтральное».

Карика 49. В связи со сказанным выше Васубандху анализирует свойство ощущаемости (т. е. свойство «быть ощущаемым как приятное, неприятное либо нейтральное»).

Оно рассматривается в пяти аспектах:

— по своей природе это свойство относится к дхармам группы чувствительности (*vedanāskandha*), ориентирующим данные чувственного и интеллектуального опыта (*anubhava*) по шкале «приятное — неприятное — нейтральное»;

— по отношению оно связано с «контактом» (напомним, что саутрантики определяли «контакт» как ситуацию «встречи», «соприкосновения» познающей способности органа чувств, чувственного объекта и сознания, а вайбхашики утверждали, что контакт есть реальная дхарма — *caitasika*, т. е. явление сознания);

— свойство ощущаемости опосредует процесс познания, поскольку оно есть связующее звено между чувственным объектом (парциальная характеристика целостного внешнего объекта, воспринимаемая конкретным органом чувств: например, «синий» — глазом, «благоуханный» — обонянием) и объектом сознания, его опорой (генерализованным отражением внешнего объекта в ментальном сознании или осознанием чувственного объекта посредством соответствующей модальности чувственного сознания);

— в аспекте созревания следствия свойство ощущаемости относится к действию, поскольку следствие действия «должно быть испытано», или должно ощущаться как приятное, неприятное или нейтральное;

— в аспекте наличного бытия это означает, что приятное, неприятное и нейтральное не актуализируются одновременно.

Итак, плод созревания кармического следствия обладает свойством быть ощущаемым.

Карика 50. Продолжая рассмотрение канонических определений действия, Васубандху излагает следующие их классификации:

Классификация 1.

Действия (плод которых ощущается либо как приятный, либо как неприятный или же нейтральный) делятся на два вида — определенные и неопределенные (т. е. те, кармическое следствие которых не обязательно ощущается).

Определенные действия трех видов: те, следствия которых будут испытаны в данной жизни; те, следствия которых будут испытаны в ближайшем новом рождении; те, следствия которых будут испытаны в последующих, т. е. более отдаленных, рождениях.

Таким образом, эта классификация включает четыре вида действий — три определенных и одно неопределенное.

Классификация 2.

Данная классификация включает пять видов действий, поскольку разделяет неопределенное действие на два: то неопределенное действие, относительно следствия которого определенно известно, что его плод созреет в данном рождении, поэтому оно и называется «неопределенное-определенное»; те неопределенные действия, следствия которых созреют в неопределенном будущем, т. е. в других рождениях; поэтому такое действие «неопределенно-неопределенное».

Карика 51. Васубандху приводит для концептуальной полноты и классификацию, разработанную даршантиками — одной из субтрадиций саутрантики, включающую восемь видов действий и построенную по принципу выявления определенности/неопределенности созревания следствия и времени, когда это следствие должно быть испытано. Однако он указывает, что эта классификация не эксплицитна относительно сутр, ибо в них говорится: определенные действия — это те, следствия которых будут испытаны в этом и других рождениях, а неопределенные — те, относительно которых отсутствует ясность в отношении созревания следствия и в отношении времени его реализации.

Возможно ли, чтобы в одно и то же время совершалось действие, относящееся сразу ко всем четырем видам?

Васубандху отвечает утвердительно и разъясняет это на следующем примере: некто, делая другое лицо средством убийства, воровства и лжи, еще и прелюбодействует — такая активность порождает следствия всех четырех видов, три из них обуславливают новые рождения в аду, а одно будет испытано уже в этом рождении.

Во всех трех мирах и во всех формах существования могут быть реализованы плоды действий четырех классификационных видов в соответствии с определениями этих миров и форм существования — благие либо неблагие. Исключение из этого общего положения составляют ады, где не совершаются действия, последствия которых будут испытаны в данной форме существования, ибо желанный плод не созревает в аду. Но в адах возможны благие действия, следствия которых будут испытаны в ближайшем рождении, в будущих рождениях, и благое неопределенное действие.

Карика 52. Обычный человек (*prthagjana*, или *bāla* — «невежда»), если он свободен от привязанности к определенному уровню существования, никогда не совершает действия, следствия которых должны быть испытаны на этом же самом уровне в новом (следующем) рождении.

Благодарный (*ārya*), если он неколебим в своем статусе, не совершает

действий, следствия которых должны быть испытаны в той сфере, от аффектов которой он свободен, и это касается как ближайшего, так и следующих рождений.

Благородный, не закрепившийся в своем статусе, т. е. Благородная личность, утратившая прежнее качество и не испытывающая влечений к чувственному миру (*anāgamin* — «тот, кто не возвращается») или влечений к вершине бытия (*bhavāgra* — сфера йогического созерцания, где нет ни восприятия, ни невосприятия; влечение к этой сфере отсутствует у архата), не совершает действий, результат которых мог бы испытываться на этих уровнях существования в следующем либо в отдаленных рождениях.

Карика 53. Затем Васубандху обращается к вопросу о действиях «существа в промежуточном состоянии», т. е. о группах дхарм, идущих от смерти к новому рождению. Как мы помним из изложенного в третьем разделе «Энциклопедии Абхидхармы» закона взаимозависимого возникновения, «существо в промежуточном состоянии» (или «промежуточное существо») не есть форма рождения или форма существования, это лишь условное обозначение последовательности нематериальных дхарм, «идущих к новому рождению».

Нет таких действий, говорит Васубандху, следствия которых должны быть испытаны в промежуточном существовании. Само промежуточное существо продуцирует действия, следствия которых будут испытаны на пяти стадиях внутриутробного развития и в пяти возрастных периодах — детство, юность, возмужалость, зрелость и старость.

Карика 54. Что такое определенная карма?

Это действие, следствие которого наступает с необходимостью, поэтому данный вид кармы и определяется как *niyataṃ*. Определенную карму продуцируют действия следующих типов: совершаемые с сильным притоком аффектов либо с глубокой верой, либо с непреклонным упорством, либо по отношению к «полю добродетельных качеств» («поле добродетели» — это Три драгоценности, т. е. Будда, Дхарма и Сангха, или продвинутая буддийская личность, обретшая плод духовной практики), а также убийство отца и матери.

Действия — как благие, так и неблагие, — совершенные по отношению к «полю [добродетельных] качеств» (*guṇakṣetra*) при отсутствии сильного аффекта или глубокой веры, но с неуклонной настойчивостью, всегда чреватые только определенной кармой.

Убийство отца или матери всегда влечет за собой определенную карму — вне зависимости от того, совершено ли оно из злобы и ненависти или из побуждений, признаваемых добродетельными в некоторых религиозно-идеологических традициях. Так, Яшомитра упоминает в этой связи *pārasika*

(парсов, или зороастрийцев), у которых, как он утверждает, убийство матери совершается из добродетельных побуждений (см.: [SAKV, с. 394]).

Карика 55. Что такое действия, результат которых должен быть испытан в этом, а не в другом рождении?

Действие приносит плод в данной жизни по двум причинам: вследствие особенностей поля и специфики побуждения. Первый случай проиллюстрирован сюжетом о недостойном монахе, который в ответ на решение об изгнании из общины за совершенные им тяжёлые проступки обратился к собранию с оскорбительной фразой: «Вы, женщины!» Поскольку это словесное действие адресовалось сангхе, выступающей «полем добродетельных качеств», результат оскорбления проявился уже в этой жизни недостойного монаха — он утратил признаки мужественности и обабился.

Второй случай разъясняется на примере реализации добрых побуждений: некий евнух, сострадая быкам, предотвратил их холощение; результатом этого действия стало возрождение его мужественности уже в этой жизни, что открыло перед ним благую возможность вступления в буддийскую сангху.

Благое или неблагое действие, подчеркивает Васубандху, относится к определенной сфере существования. При полной отрешенности от аффектов этой сферы результат действия ощущается уже в данной жизни. Так происходит потому, что отрешенный от определенной сферы существования никогда не обретает нового рождения в данной сфере. А это, в свою очередь, означает, что совершаемые им действия, плоды которых должны были бы реализоваться в этой же сфере, но в другом рождении, меняют свою природу и актуализируются немедленно.

Карика 56. Какова природа поля, по отношению к которому возможны действия, приносящие немедленные результаты (т. е. не в другой жизни)?

Это, во-первых, монашеская община во главе с Просветленным, т. е. Сангха Благородных личностей, которая и служит прибежищем, и пять типов продвинутых буддийских личностей.

Васубандху определяет эти типы:

— вышедшие из сосредоточения «остановки сознания», т. е. из измененного состояния сознания, сходного с нирваной, ибо такие индивиды обретают высшую умиротворенность сознания;

— вышедшие из состояния йогического сосредоточения, именуемого «бесстрастное созерцание», поскольку такие индивиды обладают способностью предотвращать возникновение аффектов у других людей;

— вышедшие из состояния «безграничной благожелательности», которое открывает путь к состраданию (*karuṇā*) и сочувственной радости

(*muditā*) по отношению к другим людям и невозмутимой равновесности сознания;

— вышедшие из состояния «видения Благородных истин» (*darśanamārga*) — такие индивиды, пройдя практику йогического созерцания абсолютной приложимости Благородных истин ко всем уровням психокосма, обретают видение реальности как она есть;

— вышедшие из состояния созерцания «плода архатства», т. е. те, чей поток сознания полностью очищен ввиду преобразования прежней индивидуальности.

Все эти пять типов соответствуют представлениям о Благородных личностях, а поэтому-то и действия — почтительные или злобные — по отношению к ним чреватые немедленным результатом.

Карика 57. В процессе созревания кармического следствия основное — это ощущение, «чувствование». В этой связи возникает вопрос: может ли определенное действие иметь своим следствием только ментальное «чувствование», но не телесное, и наоборот?

Благое действие, не сопровождающееся свойством направленности (*vīṭarka*), операцией избирания объекта, возможно лишь на ступенях йогического сосредоточения, начиная от промежуточной дхьяны и до вершины бытия включительно, поскольку там отсутствуют «грубые» операции сознания. Следствие такого действия сопряжено только с ментальным «чувствованием».

При созревании результата неблагого действия возникает ощущение телесного страдания. Ментальное страдание — это неудовлетворенность, которая никогда не выступает результатом неблагого действия.

Карика 58. Но каким образом возникает у живых существ подавленное состояние сознания (*cittakṣepa*)?

Васубандху говорит, что состояние подавленности следует рассматривать только на уровне ментального сознания, обладающего способностью конструирования объекта как целостности, а не на уровне чувственных модальностей сознания.

Причины возникновения подавленности — это созревание кармического следствия, страх, порча, повреждение великих элементов, горе.

Первая причина касается, во-первых, тех индивидов, которые прибегают к магическим операциям соответствующими снадобьями или к заклинаниям, чтобы воздействовать негативным образом на психику других людей. Ко второй относимой сюда же категории принадлежат охотники на благородных диких травоядных животных (оленей, антилоп и т. п.), использующие средства их массового уничтожения, одновременно губя окружающую среду («кто наводит страх на оленей, антилоп и прочих во время охоты, поджигая

джунгли или загоняя их в овраги и горные расщелины»). Выделена Васубандху и третья категория — это индивиды, различными способами лишаящие других людей памяти.

Таким образом, все, кто прибегает к методам отрицательного воздействия на психику людей и на благородных диких травоядных животных в эгоистических и корыстных целях, совершают тем самым действия, кармические следствия которых приводят к нарушению сознания в новых рождениях этих злодеев. (Напомним, что охотники на оленей и других благородных животных причислены к противникам дисциплины Пратимокши, к тем, у кого она отсутствует.)

Вторая причина подавленности сознания — страх — связана с ситуацией приближения к людям различных не-человеческих сущностей (*атапишья*); эти нелюди (бхуты, преты и т. п.) могут явиться как в «своем естественном обличье», так и в отвратительной кошмарной форме, вызывая у людей испуг и как его следствие расстройство сознания. Расстройство сознания обусловлено дезорганизацией функции ментального конструирования, а причина этого — испуг.

Третья причина — «порча» — возникает в ситуации поражения человеческой телесности и, в частности, жизненно важных органов, причиняемого демонами. Субъекты порчи — всегда демоны, однако ее объектами выступают не все люди вообще, а, как указывает Васубандху, только те из них, кто разъяряет демонов своим дурным поведением. Здесь необходимо иметь в виду, что демоны (в контексте буддийских представлений) не имеют функции следить за благопристойным поведением людей и наказывать их за проступки. Речь о другом: дурное поведение людей — это действия, провоцирующие проявление ярости у демонов. Метафорически говоря, ярость демонов подобна громогласному эху, автоматически раздающемуся в ответ на громкий звук голоса (не кричи в каньоне, ибо это может вызвать не только эхо, но и камнепад, который тебя же и убьет). Ярость демонов приводит великие элементы, конституирующие человеческую телесность, в активное, т. е. неравновесное, состояние, а непереносимые ощущения, возникающие в жизненно важных органах, вызывают нарушение сознания.

Четвертая причина — повреждение великих элементов — это нарушение их равновесия в организме, выражающееся в расстройстве трех гуморальных составляющих: ветра, желчи и слизи. Нарушение гуморального баланса, сопровождающее соматические болезни, как полагали абхидхармисты, способно привести к негативным последствиям для сознания.

Пятая причина — переживание острого горя (например, из-за гибели детей), также способное дезорганизовать поток сознания.

Относительно нарушения сознания, вызванного созревaniem кармы, Васубандху дает следующее разъяснение: результат созревания — это расстройство равновесия великих элементов, вызванное прошлой деятельностью, со-

провожающееся либо амнезией, либо неспособностью концентрировать сознание, контролировать его протекание. Относительно характеристик потока сознания автор «Энциклопедии Абхидхармы» выделяет четыре альтернативных случая:

- сохраненное сознание, но пребывающее в рассеянном, волнующемся (*kṣipta*) состоянии; при этом оно может быть и не загрязнено аффектами;
- сознание разрушенное (т. е. разрушено адекватное протекание ментального конструирования), но не рассеянное. Такое сознание бывает загрязненным, но устойчивым в своем протекании (например, паранойя, продуцирование сверхценных бредовых идей или мания величия);
- сознание рассеянное и разрушенное при условии загрязненности аффектами и того и другого (аффективное волнение и неадекватное ментальное конструирование, выражающееся в аффективно-бредовых содержаниях, не имеющих логически-консистентного и устойчивого характера);
- не загрязненное аффектами нормальное сознание, характеризующееся концентрацией и устойчивостью протекания.

Какие живые существа подвержены расстройству сознания?

Население Северного Куру, согласно Васубандху, не подвержено расстройству сознания, т. е. на этом континенте не обнаруживается действие тех пяти причин, которые и вызывают разрушение операции ментального конструирования, а великие элементы и гуморы (ветер, желчь и слизь) всегда пребывают в состоянии равновесия. (Напомним, что продолжительность жизни там — 1000 лет и преждевременной смерти не бывает.)

И люди, и преты, и животные, и даже боги чувственного мира не защищены от безумия, т. е. их сознание может быть разрушено.

Обитатели ада всегда пребывают в расстроенном состоянии сознания, поскольку великие элементы, конституирующие их тела, подвергаются сверхинтенсивному отрицательному воздействию и не могут сохранять равновесие. Разрушены у наравов и функция самоосознания, и способность различения, что следует делать, а что — нет.

Сознание Благородных личностей также может быть разрушено, но не в результате созревания следствия, порчи, страха и горя. Созревания кармического следствия не происходит, поскольку действия, ведущие к созреванию такого кармического следствия, были отброшены ими еще в статусе обычного человека (*prthagjana*). Действия же неопределенные при условии сохранения статуса Благородной личности не имеют следствий. Благородные личности не подвержены и страху, поэтому и испуг не может служить причиной расстройства их сознания. Яшомитра говорит о пяти видах страха, способных привести к расстройству сознания. Это, во-первых, *ājivikābhaya* — страх, связанный с добыванием средств к жизни, с определенным небезопасным ремеслом. Во-вторых, *aśloka bhaya* — страх утраты доброго имени, репутации и общественного положения. В-треть-

их, *pariṣacchāradya* — страх, возникающий из робости и застенчивости при большом собрании людей. В-четвертых, *maraṇabhaya* — страх смерти. В-пятых, *durgatibhaya* — религиозный страх перед дурной формой рождения. Ни один из этих пяти видов страха не присущ Благородной личности, ибо все они преодолены еще прежде.

Порча никогда не может быть причиной нарушения сознания у Благородных личностей, поскольку они не совершают действий, провоцирующих яростные демонические проявления.

Горе также не может выступать такой причиной: Благородным известно, что все, связанное с притоком аффектов, есть страдание, все причинно-обусловленные дхармы не вечны, все дхармы лишены «Я», а поэтому и горе как взрывное проявление аффектов, ведущее к расстройству сознания, чуждо Благородным личностям. Таким образом, только телесная болезнь — нарушение равновесия великих элементов — может спровоцировать нарушение сознания Благородных. Будда представляет абсолютное исключение, поскольку его сознание не может повредить ничто.

Карика 59. Рассмотрев изложенную проблему, Васубандху переходит к анализу доктринальных положений относительно природы трех «искривлений», трех изъятий и трех видов нечистоты — телесных, вербальных и умственных.

Искривления телесные, вербальные и умственные порождены обманом, проистекающим от неискренности. (Обратим внимание на семантику ненормативного низового слова «курва», букв.: «кривая», пришедшего в русский и польский языки из немецкого и означающего «отклонившаяся от одобряемого поведения», «неискренняя», «проститутка», «продажная», а также на семантику уголовного жаргонного глагола «скурвиться», т. е. отклониться от соблюдения правил криминального поведения при соприкосновении с блюстителями порядка, «продаться» им, предав подельников. Низовой язык в Европе зачастую имеет тенденцию сохранять очень древние индо-арийские пласты значений.)

Изъятия телесные, вербальные и умственные порождены злобой, ненавистью — аффектом, извращающим сознание.

Нечистота телесная, вербальная и умственная всегда продуцируется страстным влечением.

Карика 60. Васубандху излагает четырехчленную типологию кармы, вводя условные обозначения, принятые в доктрине. Карма, говорит он, бывает черная, белая, черно-белая, не-черная-и-не-белая (т. е. не приносящая плода).

Черная карма — результат черного, т. е. неблагоприятного, загрязненного аффектами действия, относящегося к чувственному миру и миру форм. Такой результат тягостен и неприятен в религиозном отношении.

Белая карма — результат белого, т. е. благого, действия, которое совершается в мире форм и никогда не смешивается с неблагим. Плод созревания такого действия реализуется в двух аспектах — в промежуточном существовании и в форме существования, т. е. в новом рождении. Но факту обретения рождения в мире не-форм не предшествует промежуточное существование, поэтому и не может быть введено теоретическое представление о благом действии, совершаемом в мире не-форм.

Черно-белая карма — это, согласно каноническому положению, результат созревания следствия благого действия, совершаемого в чувственном мире, поскольку оно смешано с неблагим. Однако Васубандху разъясняет, что здесь имеется в виду не определение действия как такового, а включенность дхарм благого действия в индивидуальный поток, загрязненный притоком аффектов. Неблагое в чувственном мире обладает значительной силой и вовсе не смешивается с благим, поэтому и не бывает таких действий и их кармических следствий, которые одновременно были бы черными и белыми. Что касается благого, то в чувственном мире оно энергетически относительно слабо и ввиду этой слабости смешивается с неблагим, присутствующим в индивидуальном потоке.

Чистое действие, т. е. без притока аффектов, ведет к устранению, прекращению других видов действий. Оно безаффективно по определению и поэтому никогда не бывает черным. А поскольку оно не ведет к созреванию кармического следствия, оно и не белое. Эта «прозрачность» чистого действия и зафиксирована в определении «не-черная-и-не-белая карма», т. е. нуль черноты и нуль белизны. Чистое действие само по себе не присуще индивидам, связанным с какой-либо сферой психокосма (т. е. сансары). Это действие, не порождающее кармы, представляет собой прямую противоположность процессу развертывания сансары, ибо оно препятствует функционированию дхарм, связанных с любой из сфер психокосма. Но не всякое чистое действие препятствует каждому из трех видов действий — благих, неблагих или неопределенных.

Карика 61. Васубандху разъясняет далее, какие ментальные импульсы-побуждения выступают разрушителями черных и черно-белых действий.

Черная карма может быть разрушена благодаря двенадцати видам ментальных импульсов-побуждений, возникающих в процессе принятия Благородных истин как специфического знания реальности (путь видения Благородных истин, позволяющий познать реальность страдания относительно всех сфер психокосма) и восьми непосредственных (беспрепятственных, неопосредованных) путей отвержения аффектов чувственного мира (соответственно три вида — сильный, средний и слабый, относимые к категории сильных аффектов, три вида, относимые к категории средних, и два вида из категории слабых).

Карика 62. Черно-белая карма разрушается благодаря ментальному импульсу-побуждению, связанному с практикой «девятого непосредственного пути» — пути созерцания, уничтожающего благие действия чувственного мира, связанные с неблагим. Этот путь уничтожает аффекты, относящиеся по своей интенсивности к разряду слабый-слабый, т. е. наиболее трудноустраняемые аффекты (напомним, согласно абхидхармистским представлениям, сильные, взрывные аффекты устраняются значительно легче, чем средние, а средние — легче, чем слабые; в этом подход буддийской йоги совпадал с подходом последователей школы санкхья-йога).

Прекращение белой кармы достигается благодаря ментальному импульсу-побуждению, возникающему на девятом непосредственном пути и приводящему к отвержению аффектов, сопровождающих любую из дхьян. Этот ментальный импульс характеризуется Васубандху как «четырёхаспектный», поскольку речь идет о принятии реальности четырех Благородных истин. Васубандху отмечает, что речь не идет о разрушении собственно благого действия, поскольку оно имеет тенденцию к самовоспроизведению, устраняется лишь слабая-слабая аффективная опора этого действия.

Итак, устранение кармы осуществляется благодаря нейтрализации девяти видов аффектов, соответствующих трем разрядам интенсивности: сильные (виды сильные, средние, слабые), средние (три вида) и слабые (три вида). Они нейтрализуются благодаря йогической практике созерцания, называемой «девятью путями, неопосредованными аффектами», т. е. путями непосредственными, или беспрепятственными. Этой практике предшествует созерцание четырех Благородных истин (путь видения Благородных истин), т. е. постижение психотехническими методами того факта, что все уровни психокосма есть сансара (страдание), что у страдания есть причина, которая может быть исчерпана благодаря Пути. В каждой сфере психокосма (в чувственном мире и на ступенях дхьяны) присутствуют все девять разновидностей аффектов — от сильного-сильного и до слабого-слабого. До тех пор, пока не происходит нейтрализации разновидности «слабый-слабый», не уничтожается дхарма *rāpti* («обретение/обладание»), удерживающая аффекты данной разновидности в индивидуальном потоке. Именно на это, т. е. на устранение *rāpti*, и нацелен девятый непосредственный путь. Ментальные импульсы-побуждения, структурирующие вышеназванную психотехническую практику, и выступают в функции разрушителей определенных видов кармы, перечисленных в **карике 62**.

Карика 63. Характеризуя другую точку зрения на природу черных и черно-белых действий, Васубандху излагает позицию учителей, последователи которых дислоцировались к западу от Кашмира. Они полагали, что черные и черно-белые действия — те, последствия которых будут испытываться соответственно в адах и — помимо адов — в чувственном мире.

В аду завершается созревание плода только неблагого действия, поэтому такое действие и называется черным. (Для сравнения отметим, что и в семантике русского выражения «творить черные дела» присутствует оттенок религиозной идеи сугубо грешных деяний, преступлений перед Богом и человечеством.) Созревание следствия благого действия, содержащего аффективную неблаговую примесь, происходит в чувственном мире, за исключением его адских сфер, поэтому такое действие и называется черно-белым.

Но есть и учителя, которые утверждают, что черное — это действие, уничтожающееся благодаря практике видения Благородных истин, поскольку именно эта, а не какая-либо иная практика, устраняет то, что загрязнено аффектами.

Если действие, устраняемое посредством видения Благородных истин, всегда черное, то действия, прекращаемые в результате других практик, — черно-белые, когда они относятся к чувственному миру.

Карика 64. Далее рассматриваются три вида «молчания» (*maṇeyā*), т. е. «молчаливого спокойствия» (по интерпретации Учителя Дхармашри). Это три вида святости — телесная, вербальная и ментальная.

Святость тела и речи — это телесная и вербальная деятельность архата, т. е. той Благородной личности, которая пребывает в состоянии *aśaikṣa* («не-обучения»), ибо архату уже нечему более учиться.

Ментальная же святость не предполагает деятельности — это и есть состояние сознания, называемое *aśaikṣa*.

Почему телесные и вербальные действия архата обозначаются словом «*maṇeyā*» («молчание»)? К телесной и вербальной святости относятся только те действия, которые характеризуют свойство *aśaikṣatva* («быть необучающимся-более»), ибо они порождены ментальной святостью. Дхармы этих действий — *avijñapti* (непроявленное), воспроизводящее материальный аспект архатства. Именно это непроявленное, онтологически отличающее Благородную личность, но не информирующее о своем бытии, и есть «молчание» телесное и «молчание» вербальное. Ум архата молчит, поскольку он пребывает в полном покое. На основании этого архат и обозначается термином «*muṇi*» — *муни*, «молчальник», выступающим синонимом слова «мудрец»: даже «шепот» аффектов прекратился в его сознании (т. е. отсутствуют аффекты разновидности «слабые-слабые»). Соответственно этому и следует понимать такое обозначение Будды как *Шакья-муни*.

Кроме трех видов святости, в сутрах говорится также и о трех видах чистоты (*śauṇeyā*) — о чистоте тела, чистоте речи и чистоте сознания.

Телесная чистота есть нравственное поведение во всем. Яшомитра разъясняет: это — чистые действия без притока аффектов и действия, за-

тронутые следами аффективности (см.: [SAKV, с. 400]). Однако Васубандху придерживается иного толкования, ибо чистота устраняет аффекты на время или навсегда. Чистота вербальная и ментальная — это нравственность в речи и помыслах, т. е. ментальные импульсы-побуждения и вербальные акты, свободные от аффектов, от «грязи», связанной с ними.

Все, что не есть очищение от аффектов и не есть «молчание», должно рассматриваться как ложное очищение и ложная святость.

Карика 65. Васубандху анализирует и те три вида дурного поведения (*duṣcaritaṃ*), о которых говорится в сутрах.

Это — неблагая телесная, вербальная и ментальная деятельность, т. е. три аспекта дурного поведения. К дурной ментальной деятельности, как это было определено в начале данного раздела трактата, напомним, относятся неблагие ментальные импульсы-побуждения (*ceṭanā*). Дурное ментальное поведение — мотивация, в которой преобладают алчность, злоба (вражда) и ложное видение (как конкретное выражение тупости — аффективного упорства в своих заблуждениях).

Алчность, злоба и ложное видение по своей дхармической природе не есть действие, т. е. это дхармы, не относящиеся к группе материи, но они опосредуют процесс столкновения мотивирующего ментального импульса и объекта. Даршантики (ветвь школы саутрантиков) отождествляли алчность, злобу, ложное видение с собственно ментальным действием, но Васубандху разъясняет, что эти аффекты лишь доминируют в действии, но не могут подменить его, приводя в доказательство каноническую цитату.

Дурное поведение, резюмирует автор «Энциклопедии Абхидхармы», есть порицаемая телесная, вербальная и ментальная практика, приносящая нежелательные (в религиозном отношении) плоды.

Карика 66. Достойное поведение — прямая противоположность поведения дурного: благая телесная, вербальная и ментальная деятельность, опосредованная тремя составляющими благой мотивации — нестяжанием (или нестяжательством — *anabhidhyā*), незлобностью (не-враждой) и истинным знанием; такая деятельность заслуживает (с религиозной точки зрения) одобрения.

Канонические тексты содержат десятичленную типологию достойного и дурного поведения — «десяти путей деятельности» (*daśa karmapathāḥ*). В эту типологию, как указывает Васубандху, вошли только наиболее существенные типы деятельности. Так, в число неблагих путей деятельности не включены такие аспекты, как подготовительные и заключительные загрязненные аффектами действия (например, связывание живого существа веревками). Здесь рассматриваются только существенные неблагие пути телесной деятельности — убийство людей, отнятие чужого имущества (воровство) или

жены (прелюбодеяние), ибо данный подход позволяет выделить самое главное — то, что очень значимо по своим кармическим следствиям.

Дурное вербальное поведение, имеющее серьезные кармические результаты, также носит название неблагого пути деятельности. Но дурной ментальный импульс-побуждение не включен в число десяти путей деятельности, поскольку «путь деятельности» как типологическая единица предполагает наличие корневого проявленного действия.

Аналогично типологизируются и благие пути деятельности: в эту типологию не входят ни подготовительные, ни заключительные телесные действия, ни отказ от употребления опьяняющих веществ, ни подношение даров и прочее, а также такие аспекты вербального поведения, как приятные и благопристойные речи и т. п. Достойный ментальный импульс-побуждение не входит в эту типологию на том же самом основании, что и дурной в предыдущем случае.

Карика 67. Васубандху разъясняет вопрос о природе неблагоих путей деятельности — как относительно индивида, подстрекающего к неблагому, так и относительно индивида, непосредственно осуществляющего такую деятельность.

Шесть неблагоих путей деятельности: убийство, воровство, ложь, злословие, грубость (оскорбление), пустословие (сплетни) — по своей природе есть не проявленное, когда речь идет об индивиде, подстрекающем других к осуществлению этих действий, поскольку у самого подстрекаателя отсутствует корневое проявленное действие.

Один благой путь деятельности — прелюбодеяние — по своей природе есть и проявленное действие, и не проявленный его коррелят, когда прелюбодеяние вершится самим индивидом и по собственному умыслу. Если же некто прелюбодействует в соответствии с чьим-либо принуждением, это не доставляет страстного наслаждения в такой степени, как это бывает в первом случае, и не проявленный коррелят может и не возникать (например, некто из страха перед своим порочным господином обесчестил по его приказу чужую жену, но сам не имел намерения прелюбодействовать).

Перечисленные выше шесть неблагоих путей деятельности также имеют природу и проявленного и не проявленного, если совершаются самим индивидом и по собственному умыслу. Но здесь есть специфика: например, если смерть живого существа наступает в момент убийства, то природа действий убийцы — это и проявленное и не проявленное; если же смерть наступает позднее (т. е. были нанесены несовместимые с жизнью травмы, но кончина не совпала во времени с их нанесением), то природа действия ограничивается только не проявленным элементом.

Из благоих путей деятельности семь телесных и вербальных деяний с необходимостью имеют природу и проявленного и не проявленного, поскольку

добродетель принятия религиозных обетов, соответствующих дисциплине Пратимокши, зависит от проявленного действия.

Благие пути деятельности, зависящие только от сознания, возникают благодаря практике йогического созерцания (это пути деятельности, включенные в дисциплину созерцания и чистую дисциплину), поэтому их природа — это непроявленное действие.

Карика 68. Далее Васубандху обсуждает проблемы, связанные с подготовительными действиями (т. е. действиями, представляющими собой этап, подготавливающий собственно путь деятельности) и заключительными действиями (т. е. действиями, связанными по смыслу и содержанию с собственно путем деятельности, но осуществляемыми тогда, когда корневое действие уже завершилось).

Подготовительные действия, говорит Васубандху, по своей природе проявленные. Непроявленный их коррелят возникает только в том случае, если действия, предшествующие по смыслу и содержанию осуществлению греховного пути деятельности, совершаются в состоянии крайней одержимости аффектами, а действия, предшествующие благому пути деятельности, — при великой силе религиозного чувства.

Заключительные действия по своей природе непроявленные, хотя в некоторых случаях они могут быть и проявленными (например, если путь деятельности уже реализован, и индивид продолжает совершать действия, подобные корневым по сути, — продолжает пронзать ножом сердце уже мертвого живого существа).

Васубандху на примере излагает основы классификации действий на подготовительные, корневые и заключительные (завершающие).

Общее положение таково: соприкосновение с грехом убийства (порождающим соответствующую черную карму) возникает по двум причинам — приготовление к убийству и «зрелость плода этих приготовлений», т. е. совершение действий, непосредственно вызывающих смерть; следующие после этого моменты непроявленного действия — это завершающая стадия.

Пример, приводимый Васубандху, касается весьма тривиальной деревенской ситуации, казалось бы, вовсе лишенной оттенка inferнальности, опосредующей представление об убийстве. Некто намеревается приобрести животное и поставить его на откорм, с тем чтобы впоследствии забить. Все действия этого лица в день покупки животного (поднялся с постели, взял деньги, вышел из дому, выбрал подходящую особь, привел домой), а затем и действия по откармливанию приобретенного животного рассматриваются как подготовительная стадия убийства. К этой же стадии относятся и действия, предпринимаемые в день забоя, — связывание забиваемого животного веревками, манипуляции с орудием убийства и нанесение ударов. Только лишь тот момент, когда животное гибнет от руки забойщика, и есть корневое дей-

ствие, ибо «созрел плод подготовки». В данный момент и актуализируются дхармы проявленного и непроявленного действия, конституирующие соответствующий неблагодный путь деятельности. За этим следуют моменты непроявленного действия. Если же некто снимает шкуру с убитого животного, обрабатывает ее, продает (т. е. получает еще и дополнительную выгоду от акта убийства), «варит мясо, ест его и хвалит», то все эти проявленные действия относятся также к завершающей стадии.

Относительно толкования классификации действий на подготовительные, корневые и завершающие Васубандху приводит соответствующую дискуссию. Оппонент вайбхашиков выдвигает тезис: десять путей неблагодной деятельности могут служить подготовкой к убийству, хотя, по определению вайбхашиков, пути деятельности не тождественны подготовительным действиям. В качестве примера приводится такая последовательность: некто замыслил убить своего врага и с целью реализации этого, во-первых, приносит магическое жертвоприношение — забивает животное, принадлежащее врагу и специально для этого магического ритуала у врага украденное, т. е. совершает воровство и убийство; во-вторых, соблазняет жен врага, желая сделать их в будущем пособницами убийства, т. е. совершает прелюбодеяние; в-третьих, с помощью неблагодных путей вербальной деятельности — лжи, клеветы, оскорблений и лицемерной кротости — он ссорит врага с близкими тому людьми, способными защитить его; в-четвертых, замышляя убийство врага, такой индивид вожделеет к богатству своей будущей жертвы, т. е. он одержим алчностью; в-пятых, он ненавидит свою жертву, т. е. его действия движимы злобой; и наконец, в-шестых, замышляя убийство, подобный злодей окончательно укореняется в ложных взглядах.

Суть контраргументации вайбхашиков состоит в том, что анализ злодейской интриги, приведенной оппонентом в качестве примера, должен строиться на рассмотрении мотивации каждого корневого действия (пути деятельности). Так, алчность, злоба и ложные взгляды по своей природе не есть действие, они выступают лишь аффектами, опосредующими предумышление. Следует также выяснить, какой именно из этих трех корней неблаготного доминирует в конкретном случае, поскольку убийство может быть совершено либо на почве алчности, либо из ненависти, либо по «идеологическим причинам».

Примечательно, что к категории убийства на почве алчности Васубандху относит и лишение жизни животного с целью добыть какую-то часть его тела (мясо, потроха, мех и пр.), и охоту как вид кровавого развлечения в отличие от охоты ради пропитания, и убийство из желания присвоить имущество жертвы, и убийство как способ оборонить себя и своих друзей. Все эти случаи различны лишь по видимости, ибо в их основе — жажда жить и наслаждаться объектами чувственного мира, т. е. алчность.

Убийство из ненависти — это и уничтожение врагов, и утоление злобы как доминирующего аффекта.

Убийство по «идеологическим причинам» — отнятие чужой жизни под воздействием концептуальных заблуждений разного рода, опосредованных неведением как доминирующим аффектом. Это, во-первых, убийства, предписанные восходящей к ведам религиозной традицией (например, ритуал *раджасуя* (*rājasūya*) — «царское жертвоприношение», сопровождающееся массовым закланием животных, *ашвамедха* (*aśvamedha*) — «жертвоприношение коня»). Во-вторых, убийства, оправдываемые «знатоками закона» — носителями брахманистской юридической традиции, вменявшими смертную казнь преступников в добродетель государя. В-третьих, убийства, осмысливавшиеся носителями неиндийских религиозных традиций как акт сострадания к дряхлым и больным (в этой связи в качестве примера Васубандху приводит парсов). Мотивация убийства во всех этих случаях обусловлена невежеством, хотя носители подобных представлений и не подозревают об этом.

К «идеологическим причинам» убийства относятся и убеждения о вреде и пользе лишения жизни живых существ. Так, убийство змей, скорпионов, мух, тараканов совершается из аффекта неприятия этих живых существ как «вредных» для человека и ложной уверенности в «полезности» их уничтожения. К такого же рода невежественным действиям относится забой диких и домашних животных ради пропитания, поскольку из практики известно, что человеческая жизнь может поддерживаться и иными видами пищи, не требующими соприкосновения с грехом отнятия чужой жизни.

Таким образом, все вышеперечисленные виды убийства по идеологическим причинам происходят из аффективного упорства в заблуждениях, т. е. невежества, а в пределе — и из ложных взглядов.

Воровство также совершается при участии различных аффектов. Так, воровство на почве алчности происходит из жажды обладания каким-то конкретным объектом; из вожделения к чужой собственности (безразлично, к какой именно — например, похищение всего обнаруженного в чужом жилище); из стремления приобрести известность и славу (из современной практики в данный разряд безусловно попадает плагиат) и, наконец, сюда же относится воровство ради спасения собственной жизни и жизни друзей. Мотивация всех этих видов воровства — страстное желание обладать объектами чувственного мира, поскольку даже воровство ради спасения — это сохранение посредством воровства возможности и в дальнейшем наслаждаться чувственными объектами.

Воровство из ненависти предполагает утоление мстительных чувств путем лишения врага его собственности.

Воровство по «идеологическим причинам» включает акты отчуждения в государственную казну имущества преступников на базе толкований законов. Сюда же Васубандху относит налогообложение в пользу варны брахманов, имеющее в своей основе религиозно-идеологический принцип: все в

этом мире было дано жрецам богом Брахмой. Вышеперечисленные виды воровства по «идеологическим причинам» опосредованы невежеством, входящим к ложным взглядам.

Аналогично рассматривается и прелюбодейание. Алчностью опосредуется отсутствие воздержания по отношению к чужим женам и прочим, соращение с целью приобретения известности или для спасения себя и друзей.

Прелюбодейание, совершенное на почве ненависти, мотивируется отнюдь не страстным влечением (т. е. не алчностью), а садистским желанием добавить врагу страданий.

Прелюбодейание может совершаться и по «идеологическим причинам»: так, носители неиндийских религиозных традиций, в частности парсы, совершают прелюбодейание в форме инцеста, поскольку нет жесткого запрета на таковой (если следовать тексту Васубандху, то мужчины-*pārasika* совокуплялись со своими матерями, сестрами, тетками и другими родственницами). В рамках брахманистской традиции Васубандху указывает на практику обычая *gosava* (*gosava*) — «уподобления быку» с целью обретения брахманом мужского потомства. Этот обычай, как говорит автор «Энциклопедии Абхидхармы», предполагал произвольное сожительство мужчины, желавшего иметь сына, с женщинами любой степени родства — матерью, сестрой и т. п. — в течение одного года, причем важным смыслообразующим элементом данного ритуала выступало подражание повадкам быка — передвижение на четвереньках, употребление подножного корма и пр. Поскольку такое уподобление, как нам представляется, выступало магическим способом переноса оплодотворяющей силы быка на индивидуальность человека, его ритуальная сексуальная активность по отношению к родственницам не может рассматриваться как инцест. К прелюбодейанию из невежества относятся и все действия, в основе которых присутствует воззрение, что все женщины в принципе принадлежат всем мужчинам по своему природному предназначению.

Относительно лжи и других неблагоприятных вербальных действий, порожденных алчностью, ненавистью и невежеством, Васубандху говорит в общем, поскольку принцип анализа ясен и не требует дальнейшей детализации. Однако он отмечает, что не всякая ложь, спровоцированная невежеством как преимущественным аффектом, рассматривается в качестве греха. Так, пять видов лжи: ложь ради развлечения (т. е. смешные мистификации и выдумки, сочиняемые и рассказываемые без дурного умысла и имеющие целью лишь занять внимание других людей, развлечь их), ложь женщинам (не ради злостного обмана и соращения, а чтобы возбудить их интерес к своей персоне), ложь на свадьбе (выступающая шутейным элементом праздника), ложь ради спасения жизни и ложь, предотвращающая потерю всего имущества, — не относятся к сфере того действия, которое есть соприкосновение с грехом лжи.

Ложь — это неблагой путь деятельности, побуждаемый ложными взгля-

дами. Клевета, злословие и т. п. также побуждается ложными взглядами, порожденными невежеством, тупостью (аффективной уверенностью в допустимости наносить вред и причинять боль другому человеку посредством слов). Ложными взглядами и невежеством, говорит автор «Энциклопедии Абхидхармы», порождены все те предписания и рассуждения (оправдывающие и даже вменяющие в добродетель убийство, воровство и другие неблагие пути деятельности), которые содержатся в ведах и других неистинных учениях.

Это последнее заявление очень важно, поскольку позволяет нам более глубоко понять Учителя Васубандху не только как великого мыслителя, но и как идеолога буддизма. Как правило, в буддийских сочинениях не высказывается напрямую отношение к священным текстам других религиозно-философских традиций. Философские диспуты с не-буддистами строились таким образом, чтобы оспорить чужую религиозную доктрину опосредованно — путем логической деструкции базовых философских концепций, обосновывающих эту доктрину на уровне теоретического дискурса. В качестве излюбленных предметов спора, имеющих целью подорвать брахманистские ценностные принципы, выступали вопросы о сотворенности/несотворенности звука (если звук сотворен и невечен, следовательно, и веды сотворены и невечны, и их авторитет не должен рассматриваться как непререкаемый, внемирской по своему происхождению), об отсутствии божественного творящего начала и акта божественного зодчества, о природе атмана. Но собственно об идеалах не спорили, ценностную аксиоматику с порога не отвергали. Тем более значимым выглядит эксплицитно выраженное Васубандху отрицание ведических высказываний (приравненных ко всяким иным неистинным учениям) в качестве ложных, порожденных невежеством, — ведь брахманистские гносеологи причисляли все когниции (предписания, рассуждения), зафиксированные в ведическом корпусе текстов, к сфере пятого источника истинного знания (*pramāṇa*) — авторитетного свидетельства! По-видимому, ко времени создания «Энциклопедии Абхидхармы» идейное противостояние между буддийскими и брахманистскими школами достигло высочайшего накала, и Учитель Васубандху не считал нужным смягчать на словах остроту этой мировоззренческой ситуации.

Из вышеприведенной дискуссии отчетливо выявляется социальная позиция Васубандху: веды не есть священные тексты, поскольку именно в них обретают идейную опору убийцы, воры и прелюбоден, т. е. варна жрецов-брахманов, освящающих авторитетом своих юридических толкований акты применения смертной казни и конфискации имущества, отчуждающих в свою пользу шестую часть доходов всех других сословий, практикующих даже индуст в качестве особого обетного ритуала (обычай *госава*). А коль скоро брахманы выдвигают веды на уровень высшей гносеологической ценности, утверждая, что все ведические высказывания абсолютно истинны, то они

есть лжецы, у которых отсечены корни благого. Брахманы лгут и побуждают других лгать, убивать, воровать и прелюбодействовать. Они есть злодеи, соприкасающиеся с грехами отнятия чужой жизни, присвоения того, что не было дано, прелюбодеяния и обмана, т. е. с путями неблагих действий, чреватых черной кармой. Идеология вед так же неприемлема для Васубандху, как и идеология *rāsaika* (зороастризм), ибо обе они в равной степени основаны на невежестве, способствуют укоренению людей в неблагой установке сознания и воспроизведению безличной массы страдания.

Карика 69. Подводя итог анализа неблагих путей деятельности, Васубандху подчеркивает, что они возникают непосредственно из трех корней неблагого — страстного влечения (алчности), ненависти и невежественной тупости, так как именно эти аффекты извращают ментальный импульс-побуждение. А чем обусловлены в своем зарождении благие пути?

Благие пути деятельности, а также подготовительные и завершающие действия возникают благодаря трем явлениям сознания — отсутствию алчности, отсутствию ненависти (не-вражде) и отсутствию невежественной тупости (не-невежеству), поскольку производящей причиной благих путей деятельности выступает благая установка сознания в целом.

Благая деятельность есть отрицание неблагого, она представляет собой препятствие для реализации неблагого, актуализирующееся в индивидуальном потоке дхарм. Так, отвращение сознания от подготовки неблагого пути деятельности предуготовляет к благому. Отказ от корневого неблагого действия есть корневое благое действие, отказ от неблагого завершающего — это завершение благого пути деятельности.

Иллюстрацией сказанного служит процедура принятия монашеской дисциплины Пратимокши.

Подготовительные благие действия: послушник, твердо решивший вступить на стезю монашества, в день принятия обетов бхикшу выходит из уединения, вступает на территорию обители чистоты (монастыря), приветствует монахов, выражая тем самым свою скромность, пристойность и почитание, обращается к наставнику и заявляет о своем намерении сделаться монахом один раз и затем и второй. Все эти проявленные действия есть подготовка к благому пути, есть действия, отвергающие диспозицию к неблагому.

Корневое благое действие: послушник в третий раз во всеуслышание заявляет о своем стремлении принять монашеские обеты, т. е. оповещает сангху и наставника о твердом намерении совершить проявленное действие, а вместе с ним и непроявленное.

Завершающая стадия пути деятельности: с момента, когда послушник сделал это заявление в третий раз, и вплоть до оглашения сангхой своего решения о включении послушника в число монахов и выражения согласия

с этим решением со стороны кандидата имеет место завершающее действие, т. е. в составе индивидуального потока дхарм того, кто именуется «послушник», актуализируется непроявленный элемент.

(Отметим с целью обозначения типологической параллели, что древний православный обряд пострижения в монахи также предполагал со стороны кандидата трехкратное изъявление готовности: трижды чин, совершающий пострижение, бросает ножницы, оставляя послушнику возможность еще раз проверить свою совесть, и всякий раз послушник смиренно поднимает их и подает, выражая тем самым добровольное и твердое намерение принять постриг.)

Карики 70 — 71. Васубандху разъясняет каноническое положение «не все пути [неблагой] деятельности зависят от алчности и других [корней неблагого]».

Если возникает установка сознания на отвержение чужого существования и грубость по отношению к другим существам, то отнятие чужой жизни, злоумышление и оскорбления возникают вследствие ненависти.

Страстное желание побуждает к совершению растления чужих жен, стяжательства и воровства.

Ложные взгляды зависят от крайней степенн невежества. Ложь, клевета и пустая болтовня (сплетни) обусловлены страстным желанием, ненавистью и невежеством.

Объектом ненависти и порождаемых ею трех грехов выступают живые существа.

Объектом наслаждения, т. е. удовлетворения страстного желания, — действия, связанные с совращением чужих жен, стяжательство, воровство.

Объектом ложных взглядов выступают пять групп причинно-обусловленных дхарм («имя-и-форма»), относительно которых и строятся ложные концепции атмана. Опорой лжи, клеветы, пустой болтовни выступает «имя», т. е. совокупность слов, обладающих значением.

Таким образом, неблагие пути деятельности могут быть реализованы не только в том случае, если имеет место генерализованная неблагая установка сознания, т. е. самовоспроизводящая в индивидуальном потоке одержимость тремя аффектами — алчностью, ненавистью и невежеством, но и тогда, когда в этом потоке актуализируется один из базовых аффектов в его взрывном состоянии. Такая психологическая ситуация не обязательно связана с генерализацией неблагой установки.

Хотя неблагие пути деятельности и имеют свои объекты, но не эти объекты, взятые сами по себе, провоцируют дурное корневое действие. Оно вызывается аффектами, загрязняющими сознание субъекта такой деятельности. (Если бы объекты обладали свойством вызывать страстное желание и прочее, то и Учитель не был бы свободен от таких аффектов, пребывая в

чувственном мире. Поскольку Благородные буддийские личности не имеют влечений, объекты не обладают свойством эти влечения вызывать.)

Карика 72. Васубандху анализирует зафиксированную в канонической литературе ситуацию: совершены связанные с намеченным убийством подготовительные действия, «плод подготовки созрел», но задумавший убийство индивид умирает прежде своей жертвы или одновременно с ней.

В этом случае, говорит Васубандху, опираясь на слова Бхагавана, корневого пути неблагих действий не существует: пока жива жертва намеченного убийства, нет соприкосновения с этим грехом и у индивида, подготовившего убийство; если же убийца умирает одновременно с жертвой, то и в этом случае подобное соприкосновение отсутствует, поскольку смерть разрушает тело убийцы как опору сознания, а новое тело, которому предстоит возникнуть, не связано с прежним путем деятельности (т. е. с действиями по подготовке убийства).

Как в аспекте соприкосновения с грехом убийства следует трактовать действия воинов, участвующих в военном вторжении, групповую охоту на диких животных или разбойное нападение — ведь при этом убийство совершают не все участники?

Васубандху разъясняет, что в перечисленных случаях имеет место коллективная ответственность, т. е. черная карма возникает у всех без исключения участников таких действий, ибо они объединены общим намерением и побуждают друг друга к активности. Соприкосновение с грехом убийства возникает и у тех индивидов, которые санкционируют войну или охоту, кто подстрекает к разбойным нападениям и разрабатывает планы таковых.

Из этого разъяснения мы видим, что, согласно буддийским представлениям, ссылки типа «я только выполнял приказ» или «лично я никого и никогда не убивал», весьма изобретательно используемые в практике европейской адвокатуры, теряют свой оправдательный смысл. Глубокое расхождение оценок, выработанных на религиозно-философской базе, и оценок юридических хорошо осознавалось носителями буддийской духовной традиции, поскольку такое расхождение имело место и в Индии классической эпохи. Именно поэтому Васубандху и говорит, разъясняя дисциплину Пратимокши, что цари, судьи и чиновники всегда пребывают вне этой дисциплины. Только тот, подчеркивает автор «Энциклопедии Абхидхармы», кто принял решение — «Даже ради [сохранения] собственной жизни я не буду убивать живые существа» — свободен от соприкосновения с грехом убийства.

Карики 73 — 74. Затем анализу подвергаются условия, необходимые для того, чтобы убийство, воровство, прелюбодеяние и ложь могли быть отождествлены именно в качестве неблагого пути деятельности, влекущего за собой созревание соответствующих, и не иных, кармических следствий.

Убийство может выступать либо как тяжелейший грех отнятия чужой жизни, либо как действие, совершенное под влиянием установки сознания на отвержение чужой жизни. В обоих случаях это неблагое пути деятельности, но их мотивационное качество различно.

Критерий греха отнятия чужой жизни содержится в приведенном Васубандху определении: это предумышленное убийство, исключаящее ошибку. Убийство планируется заранее и направлено как замысел на конкретное лицо, а не на любое живое существо, которое подвернется под руку. Если же по ошибке жертвой становится совершенно иное лицо, убивать которое не планировалось, то имеет место трагическая случайность, не опосредованная актуализацией не проявленного элемента, соответствующего соприкосновению с грехом отнятия чужой жизни.

Убийство под влиянием установки на отвержение чужой жизни не связано с злоумышлением относительно конкретного лица, оно даже зачастую сопряжено с сомнением — живое ли существо или неживое, с процедурой идентификации — если живое, то убить, если неживое, то такого действия предпринимать не следует. В этот разряд входят убийства в ситуациях войны и т. п.

Сущность убийства — прерывание потока развертывания индрии жизнеспособности.

Буддийская трактовка соприкосновения с грехом отнятия чужой жизни не совпадала с воззрениями джайнов («свободных от оков») на эту проблему. Васубандху рассматривает позицию джайнов прежде всего потому, что именно в рамках джайнской религиозной идеологии идеал ненасилия был гипертрофирован до абсурда.

Джайны полагают, что грех отнятия чужой жизни ложится даже на того, кто убивает непреднамеренно любое живое существо. Такая расширительная интерпретация считалась абхидхармистами ошибочной, поскольку размывала критерии убийства как такового. Если следовать джайнам, то грех убийства ложится на подателя пищи монахам, если эта пища послужит причиной смерти монахов от холеры (но ведь подавший милостыню не ведал, что пища заражена, и не имел намерения умертвить монахов), на лечащего врача, если его больной умер (но врач-то прилагал все усилия для сохранения жизни больного), на беременную женщину и ребенка в ее чреве, если мать не может разрешиться от бремени и оба гибнут (но ни роженица, ни младенец не желали смерти друг другу). Кроме того, доводя интерпретацию джайнов до логической завершенности, можно прийти к выводу, что в убийстве виновна и жертва — если бы отсутствовал объект убийства, оно бы и не совершилось.

Джайны одновременно с расширительной трактовкой греха отнятия чужой жизни исключали из числа виновных всех тех, кто лично не совершает проявленных телесных действий, связанных с убийством, а только по-

буждает других убивать, санкционируя такие действия или подстрекая к ним. Такая позиция, по-видимому, представлялась абхидхармистам верхом философской нелепости. Пример, приведенный Васубандху, содержит элемент сарказма: если рухнет дом и находящиеся в нем люди погибнут, то, с точки зрения джайнов, на бревна, стропила и иные неодушевленные предметы ляжет грех убийства.

Критерии воровства как греха обусловлены следующей дефиницией: это присвоение чужой собственности посредством применения силы или тайно, но только в случаях, эксплицитно исключаящих ошибку. Некто, решивший присвоить чужую собственность таким способом, является вором, если точно знает, против кого именно он применяет силу или использует тайные приемы.

Примеры, иллюстрирующие данный тезис, касаются трех разновидностей воровства. Первое — это ограбление буддийского реликвария (ступы). В этом случае тот, против кого действует грабитель, есть не кто иной, как сам Будда, и вовсе не следует думать, что похищение подношений донаторов — это присвоение никому не принадлежащей собственности. Будда в момент своего вступления в паринирвану обретает свойство быть владельцем всех тех даров, которые будут пожертвованы почтительными донаторами с целью обретения религиозной заслуги.

Второе — присвоение вещи в отсутствие ее хозяина; в данном случае также имеет место соприкосновение с грехом воровства, ибо такое действие означает взять то, что не было тебе дано владельцем добровольно.

Третье — присвоение личных вещей и одеяния покойного монаха до совершения сангхой ритуала, сопутствующего кончине ее члена. В этом случае лицом, против которого совершено воровство, выступает именно конкретная монашеская община. Если же хищение производится после совершения ритуала, то вор действует уже против всех Будд и их Благородных последователей, т. е. против той Сангхи в высшем смысле, которая и выступает прибежищем всех практикующих дисциплину Пратимокши.

Прелюбодеяние как грех включает четыре вида сексуальных отношений, подпадающих под категорию запретных. Это, во-первых, сексуальное сожителство с чужой женой или со своей матерью, дочерью или родственниками по линиям отца и матери.

Определение первого вида запрещенных сношений интересно прежде всего тем, что к сексуально запретным по причине индеста партнерам приравниваются чужие жены. Можно сделать вывод, что соращение чужих жен по недопустимости приравнивалось абхидхармистами к индесту — к одному из базовых культурных запретов — и рассматривалось в качестве социально-нравственной аномии.

Второй вид запретных сексуальных сношений регламентировал способ нормативного полового сожителства со своей женой, исключая оральные и

анальные сношения. Отметим, что запрет такого рода для индуистских обществ не был характерен, если иметь в виду трактат «Кама-шастра», где излагается классификация и типология сексуальной практики.

Третий вид исключает половые сношения «в ненадлежащем месте» — в храме, в монастыре и в присутствии других людей.

Четвертый вид касается вопроса о ненадлежащем времени для совершения половых актов со своей женой. Неприемлемыми для половой жизни являются периоды беременности, лактации и те, когда женщина придерживается обета воздержания (относительно этого последнего Васубандху добавляет: «Некоторые говорят: когда она приняла обет с согласия мужа»).

Дополнительный критерий греха прелюбодеяния указывает, что таковой имеет место только в том случае, если ненормативный половой акт не случился по ошибке. Например, если мужчина совершает сексуальные действия с чужой женой, принимая ее по каким-то приводящим причинам за свою собственную, то это не может рассматриваться как неблагодатный путь деятельности. Но здесь возникает вопрос: существует ли неблагодатный путь деятельности в ситуации, когда мужчина вступает в сексуальный контакт с некоей женщиной (например, со своей женой), ошибочно полагая, что это чужая жена? (Подобные ситуации привлекали внимание и европейских литераторов: так, в комедии Бомарше «Женитьба Фигаро» сластолюбивый граф Альмавива, пренебрегая законной супругой, добивается свидания с невестой слуги, но хитроумный слуга приводит на свидание к графу переодетую графиню, и Альмавива, не заметив подмены, наслаждается сексом с собственной женой.) Анализ таких случаев, как видно из текста автокомментария Васубандху, не приводил к единому мнению: некоторые полагали, что неблагодатный путь деятельности все-таки имеет место, поскольку чужая жена выступает объектом подготовительных действий и ее образ присутствует в момент наслаждения в аффектированном сознании мужчины; другие же исходили из того, что объектом наслаждения выступает не образ чужой жены, а та реальная женщина, с которой и осуществляется сексуальное сношение, и данный объект не тождествен объекту прелюбодеянных подготовительных действий (т. е. чужой жене).

В разряд половых прегрешений включаются и еще четыре случая. Это прежде всего недопустимость половых сношений с монахиней для хозяина того земельного надела, на котором она может по каким-либо причинам оказаться. Землевладелец, совращающий монахиню, совершает тем самым абсолютно непозволительное действие, и в этом случае безусловно имеет место неблагодатный путь деятельности.

Точно так же неблагодатный путь деятельности актуализируется в поведении мужчины, вступающего в добрачную сексуальную связь со своей нареченной невестой. Недопустима сексуальная связь мужчины с девушкой, нахо-

дящейся под его защитой и не являющейся его невестой, а также и для царя, всегда выступающего в роли защитника девицы, не имеющей иного заступника-мужчины.

Иными словами, все те, кто волею обстоятельств должен оберегать целомудрие монахинь и девственников, оказавшихся в их власти, становятся обладателями неблагого пути деятельности — прелюбодеями, если используют свое положение для актов соращения.

Ложь трактуется Васубандху как «то, что говорится с прямо противоположной мыслью [человеку], знающему истинный смысл». Это определение весьма интересно, поскольку в нашей культуре под категорию лжи подпадает прежде всего несоответствующее истине сообщение, предназначенное для лица, не имеющего реальной информации, поскольку только в этом случае и возможен обман посредством ложного сообщения.

Абхидхармистская трактовка иная: ложь имеет место лишь тогда, когда обманщик предпринимает вербальное действие с целью исказить истинное знание ситуации у того лица, которое этим знанием располагает. Если же реальная информация о положении дел у слушателя отсутствует, то попытка представить факты в иллюзорном виде рассматривается только как пустая болтовня, но не собственно ложь.

Последний звук ложного сообщения, образующий полноту смысла сказанного, сопровождается актуализацией непроявленного действия в индивидуальном потоке психофизических состояний лжеца (т. е. ложь как корневое неблагое действие уже состоялась). Все предыдущие звуки образуют подготовительный этап деятельности.

Тот индивид, которому адресовано ложное сообщение, должен соответствовать определению «способный понимать смысл», т. е. это человек, знающий язык и не страдающий глухотой. Если язык ложного сообщения не известен слушателю или адресат сообщения глухой, то грех соприкосновения с ложью у субъекта вербального действия отсутствует: например, если ложное сообщение сделано на санскрите, но адресовано глухому персу, который даже по движению губ говорящего не может понять смысл этого сообщения, поскольку санскрита не знает, то и ложь как неблагый путь деятельности не имеет места.

Карика 75. Кроме лжи, в канонических текстах, как указывает Васубандху, зафиксированы шестнадцать типов вербального поведения — «восемь благородных манер речи» и «восемь неблагородных манер речи». Они определяются следующим образом: «о невиденном говорить как о виденном, о неслышанном говорить как о слышанном, о неосязаемом, непознанном говорить как о познанном; о виденном говорить как о невиденном... и т. д., о познанном говорить как о непознанном, — это восемь неблагородных манер речи. О виденном говорить как о виденном... и т. д., о познанном

говорить как о познанном; о невиденном говорить как о невиденном... и т. д., о непознанном говорить как о непознанном, — это восемь благородных манер речи».

Чтобы проанализировать сущность этих шестнадцати типов вербального поведения, Васубандху определяет видимое, слышимое, познанное и «ощущенное» (т. е. воспринятое посредством обонятельной, вкусовой и осязательной модальностей чувственного сознания) как данные опыта. То, что воспринято зрительным сознанием, — видимое; то, что воспринято слуховым сознанием, — слышимое; воспринятое ментальным сознанием — познанное. Что касается обонятельных, вкусовых и осязательных данных, то, поскольку сами по себе они не могут быть определены в качестве благих либо неблагих, эти данные рассматриваются как кармически неопределенные (*avyākṛta*), т. е. «словно мертвые» — «ощущенные».

Эта философская интерпретация канонического контекста употребления слов «виденное», «слышанное» и т. д. в определении шестнадцати типов вербального поведения, предлагаемая вайбхашиками, вызывает дискуссию. Саутрантики, как это следует из автокомментария Васубандху, придерживаются иного толкования: то, что воспринято непосредственно пятью органами чувств, есть «увиденное» (т. е. полученное в акте презентации); то, что узнано от других со слов, есть «услышанное» (т. е. полученное репрезентативным путем); то, что выведено самим индивидом посредством умозаключения, есть «усвоенное», а то, что реализовано на основании личного ментального восприятия, есть «познанное». Иными словами, вайбхашики теоретически осмысливают слова «виденное», «слышанное» и т. д. как определение видов чувственного опыта, соотнесенного по шкале «приятное — неприятное — нейтральное», а саутрантики склонны понимать эти слова как указание на тип опыта (презентативный, репрезентативный, дедукция, психотехническая практика — постижение дхарм).

Апеллируя к древним учителям, Васубандху указывает, что в этих двух интерпретациях нет сущностного противоречия: то, что воспринято органом зрения, есть видимое; то, что воспринято органом слуха и что было получено от других, есть слышимое; то, что было обдуманно самим индивидом, есть принятое, или усвоенное; то, что было непосредственно испытано самим индивидом в опыте как приятное — неприятное — нейтральное при несконцентрированном сознании или явилось результатом постижения в состояниях йогического сосредоточения, есть познанное, или постигнутое. Данная трактовка и образует теоретико-философскую основу для понимания шестнадцати типов вербального поведения — восьми неблагородных манер речи и восьми благородных.

Но далее в связи с проблемой лжи возникает вопрос, является ли виновным во лжи тот, кто делает ложное сообщение не вербальным способом, а посредством тела. Этот вопрос важен потому, что грех лжи порождает со-

ответствующую черную карму, и следует отвергать все действия, ведущие к этому греху; но ложь определяется в канонической литературе именно как вербальное действие, так при каких же условиях телесное действие может и должно рассматриваться как грех лжи?

Васубандху, ссылаясь на аналогичную проблему в связи с убийством и способ ее рассмотрения в сутрах (убийство как неблагой путь деятельности может быть реализован и через телесные действия, если индивид убивает лично, и через вербальные действия, если отдает приказ об убийстве и этот приказ выполняется кем-то другим), говорит, что можно лгать и посредством телесных действий, и даже посредством молчания. Пример с актом лжи посредством телесных действий приводился Васубандху ранее — в дискуссии об отсутствии дисциплины Пратимокши у забойщика баранов, где он говорит, что и немой может лгать, объясняясь жестами. Ложь молчанием, или ментальное прегрешение, всегда имеет место как неблагой путь деятельности, связанный с процедурой покаяния, если монах на вопрос, нарушал ли он предписания Винаи, отвечает молчанием. На этом и завершается анализ греха лжи.

Карика 76. Что представляет собой клевета (*paiṣunya*) как безусловно неблагое действие? Автор «Энциклопедии Абхидхармы» говорит, что клевета — это «те слова, которые произносит индивид с загрязненным аффектами сознанием для того, чтобы внести раскол в среду других людей, чтобы вызвать вражду между ними». Таким образом, субъект клеветы всегда обладает сознанием, загрязненным притоком аффектов, ибо цель клеветы — деструкция межличных отношений и деструкция микросоциума (в пределе — общины). Необходимые условия клеветы: во-первых, слушатели должны быть способны понимать смысл сказанного, а, во-вторых, ошибка в выборе объекта клеветы должна отсутствовать (если некто намеревался оклеветать кого-то конкретного, а реально скомпрометировал своими речами совсем иное лицо, относительно которого такие намерения и подготовительные действия не имели места, то и клеветы как прегрешения нет, а есть пустая болтовня).

Прегрешение, именуемое «грубая речь» (*rāṇiṣya*), также совершается только индивидом, чье сознание загрязнено аффектами. Адресат грубой речи должен обладать способностью понимания смысла сказанного, а само вербальное действие должно быть осуществлено именно в направлении заранее выбранного адресата. Если эти условия налицо, то прегрешение «грубая речь» имеет место. Если же индивид не намеревался оскорбить своими словами кого-то конкретного или группу людей или если намеревался оскорбить одного, а грубо сорвался на первом попавшемся под руку, то данные действия не следует рассматривать как прегрешение «грубая речь».

Все загрязненные притоком аффектов вербальные действия, говорит Васубандху, представляют собой пустую болтовню, суесловие, а тот, кто дей-

ствуется таким образом, называется суесловом, болтуном. (Напомним, что святость есть три вида «молчания».)

Карика 77. Однако, как указывает автор «Энциклопедии Абхидхармы», некоторые учителя считают, что загрязненная речь, т. е. вербальное действие с притоком аффектов, только в том случае может рассматриваться в качестве пустой болтовни, суесловия, если она не есть ложь, клевета и оскорбление.

К области пустой болтовни относятся несколько типов вербального поведения. Это прежде всего хвастовство, бахвальство, к которому прибегает монах с целью получения дополнительных подношений и пожертвований от мирян. Согласно предписаниям Пратимокши, такие вербальные действия есть ложный и в силу этого недопустимый способ добывания средств к существованию.

Пение, т. е. воспевание объекта эротического влечения с целью обольстить его, также есть пустая болтовня, поскольку сознание поющего загрязнено страстным влечением. А метафоры, к которым он прибегает, воспевая объект влечения, безреферентны (например, глаза могут быть уподоблены небесным лотосам, которых нет в природе) или грешат гиперболизацией.

В самом буквальном виде пустая болтовня — это интермедии в театральном представлении, по ходу которых актеры импровизируют, говорят «от себя», потешая зрителей пышными словесными нелепицами.

Ничуть не отличаются по своему качеству от подобной актерской отсебятины и речи тех, кто наставляет других, пересказывая «нелепые учения, изложенные в дурных шастрах», поскольку приверженность к неистинным учениям свидетельствует о загрязненности сознания аффектами (прежде всего неведением). К пустой болтовне относятся и бессмысленные жалобы, и сплетни, и т. п.

Но здесь возникает вопрос: можно ли причислить к пустой болтовне пение во времена древности, когда в мир вошел Чакравартин (Правитель Вселенной)? Думается, этот вопрос введен Васубандху в текст автокомментария не случайно. В Индии была широко распространена практика публичной речитации, в частности, распевное исполнение «Махабхараты» и «Рамаяны» — эпических произведений, повествующих о героических подвигах, перипетиях любви, богах и демонах. Эти произведения, далекие от буддийских воззрений, высоко ценились в народе, особенно среди приверженцев индуизма. По классификации Васубандху они подпадали под разряд пустой болтовни, но представление о том, что поэзия древней эпохи обладает особым статусом, было свойственно традиционному менталитету, и поэтому следовало допустить, что во времена Чакравартина пение не опосредовалось аффектацией сознания, выступая в функции чистого вербального действия. Васу-

бандху говорит: «В те времена люди пели, вдохновляясь идеей отвержения всего мирского, а не низкими и вульгарными страстями». И тем не менее автор «Энциклопедии Абхидхармы» в очень мягкой форме предостерегает своих учеников от идеализации человеческой природы и древности как таковой, замечая, что и тогда обсуждались суетные предметы — свободное сожителство, уход мужа в семью жены и прочее, но эта пустая болтовня не выступала в качестве пути деятельности.

Далее Васубандху обсуждает проблему алчности — является ли алчность путем деятельности? Алчность — это безнравственное и незаконное желание присвоить чужое, причем осуществляемое либо посредством силы, либо с помощью хитрых уловок. В этой интерпретации алчность представляет собой путь деятельности, поскольку речь идет именно о действиях, совершаемых под влиянием аффекта. Такой путь деятельности именуется Васубандху стяжательством.

Он приводит две точки зрения на данную проблему. Согласно первой из них, все виды жажды, присущие чувственному миру, и есть алчность. Другие учителя стремятся ограничить эту расширительную концептуализацию канонических положений и говорят, что хотя жажда чувственного мира и может рассматриваться как алчность, но не все ее виды являются путями деятельности. Стяжательство в качестве пути деятельности объединяет лишь наиболее выраженные формы дурного поведения, порожденные жаждой. У чакравартинов, а также у жителей континента Северной Куру, стяжательство как путь деятельности отсутствует.

Карика 78. Что представляет собой путь деятельности, именуемый злобой?

Злоба определяется Васубандху как ненависть, испытываемая индивидом к другим живым существам, проявляющаяся посредством причинения им вреда. Здесь имеется в виду ментальный импульс-побуждение, проявленное и непроявленное действие, порожденные аффектом враждебности, ненависти.

Ложные воззрения становятся путем деятельности в том случае, когда индивид руководствуется в своих поступках ценностным индифферентизмом — идеей отсутствия добра и зла. Подобный индивид ошибочно полагает, что в принципе не существует деления на благие и неблагие действия, и полностью отрицает как процесс созревания кармы, так и бытие Благородных личностей — архатов и тех, кто достоин почитания.

Отметим, что алчность, ненависть и невежество, будучи корнями неблагого, представляют собой аффекты, помрачающие сознание, и в этом своем качестве они ответственны за сумму безнравственных действий. Когда они мотивируют наиболее выраженные дурные поступки (стяжательство, осуществляемое насильственными методами или хитростью; причинение вреда другим живым существам; проявление нигилизма относительно Благород-

ных личностей и системы буддийских духовных ценностей), об этих аффектах и говорится: «пути деятельности».

На этом автор «Энциклопедии Абхидхармы» завершает анализ десяти путей деятельности и обращается к рассмотрению семантики самого термина «путь деятельности».

Из десяти, говорит Васубандху, только три — алчность, злоба и ложные воззрения — есть путь деятельности в собственном смысле. Связанный с ними ментальный импульс-побуждение напрямую обнаруживает себя через их проявления. Иными словами, ментальное действие «опирается» на соответствующий аффект, а он, в свою очередь, придает этому действию силу.

Семь неблагих действий — убийство и прочее — представляют собой телесные и вербальные акты и становятся «путями» именно для того ментального импульса-побуждения, который и привел к их возникновению. Таким образом, телесные и вербальные акты являют собой каналы развертывания неблагого ментального импульса-побуждения. Исходя из этого, Васубандху говорит, что термин «путь деятельности» следует понимать как образ деятельности, выражающийся в стяжательстве, злобе и практике ложного воззрения. Этот же термин он толкует и как совокупность действия и пути деятельности, если это касается отнятия чужой жизни и прочего.

Относительно благих путей анализ следует строить по аналогии.

Почему подготовительная и завершающая стадии не рассматриваются в качестве путей деятельности? Они не рассматриваются в качестве таковых, поскольку их развертывание производно от корневого действия. А почему выделяются именно десять путей деятельности? Васубандху, отвечая на этот вопрос, подчеркивает, что типология путей деятельности построена благодаря объединению наиболее существенных из них, т. е. тех, усиление или ослабление которых приводит в мире живых существ к усилению или ослаблению поведенческой нормы (имеется в виду, разумеется, буддийская религиозная норма нравственности). Алчность, ненависть и ложные воззрения есть одновременно и ментальное действие, и пути обретения благих или дурных форм рождения. Кроме того, эти три пути деятельности выступают и путями взаимоподкрепления.

Карика 79. Десять дурных путей деятельности в своей реализации — прямая противоположность практики благих дхарм. Однако то, что в канонической литературе называется отсечением корней благого, происходит под влиянием «ложных воззрений, достигших высшей степени силы». Проблема, анализу которой и посвящены *каррики 79 — 80*, состоит в следующем: трем корням благого, т. е. практике дхарм (явлений сознания) не-алчности, не-вражды и не-невежества, противостоят аффекты алчности, ненависти и невежества, загрязняющие сознание и извращающие деятельность, почему же ведущую роль в отсечении корней благого играют именно ложные воззрения?

Сразу подчеркнем, что под ложными воззрениями, достигшими высшей степени силы, Васубандху имеет в виду религиозный нигилизм («воззрения относительно небытия», т. е. отрицание онтологического аспекта кармы, благого и неблагоприятного и онтологического статуса Благородных личностей). Именно эти нигилистические ложные воззрения имеют ярко выраженную тенденцию усиливаться при актуализации всех трех корней неблагоприятного, поэтому-то ложным воззрениям и приписывается действие отсечения корней благого.

Васубандху разъясняет это положение на гомогенном в логическом отношении примере: если говорят, что грабители сожгли деревню, то всем понятно — деревню сжег огонь, но подожгли-то ее грабители. Ложные воззрения здесь уподоблены отпетым (если использовать метафору с православной семантикой) грабителям, огонь же, посредством которого грабители и уничтожили деревню (т. е. неблагоприятные корни), — алчность, ненависть и невежество.

Корни благого «произрастают» в чувственном мире и именно в этом своем психокосмическом качестве и «выкорчевываются» ложными воззрениями. Если корни благого отсечены, то сознание и психика индивида настолько деформируются, что обретение этих корней снова становится делом весьма и весьма отдаленным (в будущие рождения). Поэтому, разъясняет Васубандху, в канонической литературе утрата благих корней чувственного мира экстраполируется на мир форм и мир не-форм. Утраченными могут быть лишь те корни благого (т. е. дхармы — явления сознания), которые были включены в индивидуальный поток при рождении.

Процесс обеспечения корней благого толковался неодинаково разными учителями. Одни, отмечает Васубандху, полагают, что здесь имеет место полярно перевернутая аналогия практик беспрепятственного пути и пути освобождения, направленные на устранение аффектов. Другие учителя исходят из того, что ложные нигилистические воззрения затрагивают в индивидуальном потоке только те дхармы, которые подвержены загрязнению аффектами, но не чистые (*anāsrava*). Они утверждают, что объектом нигилизма может выступать лишь чувственный мир («тождественная сфера», т. е. та сфера психокосма, где и происходит утрата корней благого), но не иные сферы, с которыми сознание деградирующего нравственно индивида связано лишь благодаря латентной предрасположенности.

Однако позиция вайбхашиков в этом вопросе весьма строга и однозначна: корни благого уничтожаются полностью — вне зависимости от того, касаются ли ложные нигилистические воззрения вопросов о карме, чистых и нечистых дхарм, чувственного мира или высших миров, причем разрушение корней благого происходит постепенно. Вайбхашики исходят из того, что корни благого, как и аффекты, различаются по интенсивности своего проявления на девять разрядов: слабые (слабые, средние и сильные), средние (слабые, сред-

ние и сильные), сильные (слабые, средние и сильные). Их отсечение происходит под воздействием аффекта ложных воззрений, также ранжированного по степени интенсивности.

Вайбхашики, разъясняя свою позицию по вопросу об утрате корней благого, утверждали: самые слабые (слабые-слабые по шкале интенсивности проявления), остаточные явления сознания, соответствующие корням благого, могут служить причиной возникновения благой установки сознания, возрождению корней благого в полном объеме. Поэтому слабые-слабые корни благого выкорчевываются только посредством наиболее интенсивного проявления ложных воззрений как аффектов.

Корни благого могут быть разрушены только у людей. Дурные формы существования (адские обитатели, голодные духи и животные) не обладают устойчивой способностью понимания благого и неблагого. Исключение среди людей тоже имеет место (не говоря уже о евнухах, двуполых, импотентах) — это жители континента Северный Куру, лишенные предрасположенности к греху. Корни благого никогда не утрачиваются богами, ибо для них очевиден плод их прошлой деятельности — рождение в божественной сфере (а поэтому-то боги и не могут быть одержимы ложными воззрениями религиозного нигилизма).

Карика 80. Далее Васубандху выделяет типологические группы среди людей, для которых возможен либо не возможен процесс отсечения благих корней.

Какое-либо различие по принципу полового деморфизма отсутствует: корни благого могут быть утрачены и мужчинами и женщинами, особенно в том случае, если люди исчерпывают себя своей половой принадлежностью (т. е. для них в первую очередь важно, что они — мужчины либо женщины), ибо тогда их желания, энергия и способность понимания благого как благого, а неблагого как неблагого весьма вялы.

Корни не отсекаются у индивидов, живущих страстями, но вовсе не оттого, что подобные индивиды неколебимо укоренены в благой установке сознания. Живущие страстями уподобляются дурным формам существования, у них возникает принципиальная лабильность в понимании благого и неблагого. Сюда и относятся евнухи, импотенты и все те, чья половая идентификация амбивалентна (двуполые, одним словом).

Безусловно утрачиваются корни благого у индивидов, живущих ложными воззрениями — строго ориентированных на нигилистическое видение, поскольку предрасположенность их сознания имеет «твердый, скрытный и греховный характер».

Какова дхармическая природа уничтожения корней благого? Когда в индивидуальном потоке прекращается воспроизведение дхармы «обретение/обладание» (*prāpti*), удерживающей в составе потока такие явления созна-

ния, как не-алчность, не-вражда, не-тупость, возникает дхарма *argāṇī*, фиксирующая отрицательную зависимость потока от корней благого. Такое существование называется «существование при отсечении корней благого».

Почему возрождение корней благого становится возможным? Автор «Энциклопедии Абхидхармы» указывает, что такой процесс начинается в тот момент, когда у человека возникает либо сомнение относительно правомерности религиозно-нигилистической позиции, принятой им ранее, либо убежденность в реальности причинно-следственной зависимости (кармы). Таким образом, восстановление корней благого становится возможным благодаря формированию истинного воззрения на природу кармы.

Такие явления сознания, как не-алчность, не-вражда, не-невежество, по всем девяти градациям интенсивности восстанавливаются одновременно, но соответствующая активность разворачивается постепенно — подобно возвращению сил организма в период выздоровления, когда болезнетворное начало уже полностью побеждено, но трудоспособность приходит не сразу.

Какова закономерность возрождения корней благого у индивидов, совершивших одно из пяти деяний, ведущих к немедленному следствию (т. е. смертные грехи)? Каноническая точка зрения на данную проблему такова: в данном рождении у такого рода грешников корни благого никогда не восстанавливаются, но их возрождение безусловно возможно после разрушения тела, и оно происходит либо в промежуточном состоянии (когда нематериальные группы как непрерывная последовательность дхарм идут к новому рождению, т. е. «при рождении»), либо в канун смерти в соответствующем аду («при смерти»).

«При смерти» корни благого восстанавливаются, когда отсечены они были силою причины, а «при рождении» — если отсечение произошло под воздействием условий. Такая же закономерность реализуется, если корни благого были устранены собственными греховными усилиями индивида (восстановление «при смерти» в аду) и если смертный грех был совершен под влиянием растлевающих слов другого лица (восстановление «при рождении»). (Это можно проиллюстрировать посредством интерпретации известного сюжета из «Братьев Карамазовых» Ф. М. Достоевского с позиций буддийского мировоззрения. Смердяков убивает своего отца, наслушавшись цинично-нигилистических рассуждений брата Ивана и сделав для себя вывод, что Бога нет и, следовательно, все дозволено, т. е. нет ни добра, ни зла, ни следствий греховных и добродетельных деяний — корни благого не могли восстановиться у Смердякова в этом рождении, хотя он и радикально усомнился в усвоенной со слов другого безнравственной позиции; но в промежуточном существовании они, безусловно, возродятся. Христианская интерпретация иная: Смердяков убил отца, осуществив свободную волю к греху, и затем, впад в состояние богооставленности, совершил еще больший грех — самоубийство, чем обрек свою бессмертную душу на вечные адские

муки. Брата Ивана, соблазнившего в лице Смердякова «малых сих» своими исканиями в области религиозно-моральных проблем, также ожидает крошечное посмертие, и ему не на что рассчитывать, кроме безграничного Божественного милосердия к его заблудшей душе.)

Приведем и собственно буддийский пример, зафиксированный в санскритских источниках (в частности, в «Дивья-аваданах»). Девадатта, ученик и родственник Шакьямуни, за восемь лет до ухода Бхагавана в паринирвану потребовал от него оставить руководство сангхой, мотивируя это требование преклонным возрастом Учителя. Когда Бхагаван отказался подчиниться этому бессмысленному и греховному требованию, Девадатта замыслил убить его, используя для этой цели Аджаташатру, царя Магадхи. Учитель избег опасности благодаря сверхнормальным (риддхическим) способностям, свойственным всем буддам, а царь Аджаташатру отверг греховные планы Девадатты и лишил его своего доверия и поддержки. Тогда Девадатта покушается на совершение другого смертного греха, стремясь свергнуть Учителя с позиции всеобщего духовного лидера, — он пытается учинить раскол сангхи, и это ему удается (т. е. смертный грех раскола буддийской общины лег на Девадатту). Однако два других ученика Шакьямуни — Шарипутра и Маудгальяяна — убедили отколовшуюся часть сангхи раскаяться в своих действиях и вернуться к Учителю. Оставшийся в одиночестве Девадатта также готов принести покаяние, но деяние, влекущее немедленное следствие, ведь было уже совершено, земля разверзлась под ногами грешника, и ад Авичи («Без избавления», т. е. великий ад, где мучения не перемежаются избавлением от них на некоторое время) поглотил виновника раскола. Корни благого, утраченные в силу содеянного смертного греха в этом рождении, восстановились в канун смерти в аду, и то сознание, которое сто тысяч калп назад было ассоциировано с именем Девадатты и действиями по расколу сангхи, обрело в новом рождении возможность следовать стезей пратьекабудды.

Итак, те индивиды, которые отсекали корни благого, следуя весьма усердно ложному воззрению, но затем усомнились в своей позиции и обрели истинное убеждение, способны возродить благую установку сознания в данном рождении.

Те, кто повинен в смертных грехах, возродят корни благого лишь после разрушения человеческого тела — в момент смерти в аду Авичи и иных адских вместилищах.

Люди, утратившие добродетель в результате ложных воззрений или совершившие прегрешения на основании этих воззрений, возродят корни благого также после разрушения тела, когда сознание и другие нематериальные группы дхарм устремятся к новому рождению.

Все прочие случаи относятся к отсечению корней благого без практики ложного образа жизни.

Васубандху указывает, что созревание плода деятельности всех тех, кто отсек корни благого в силу крайней приверженности ложным воззрениям, происходит в аду Авичи. Плод смертных грехов созревает там же или в иных адах.

Карика 81. Васубандху анализирует вопрос о сосуществовании одного ментального импульса-побуждения с несколькими путями деятельности.

Относительно неблагих путей деятельности он указывает на следующую ограничивающую закономерность: один ментальный импульс-побуждение сосуществует не более чем с восемью из них (в этих пределах возможны варианты).

Ментальный импульс-побуждение сосуществует только с одним неблагоприятным путем деятельности, если актуализируется либо алчность, либо ненависть, либо невежество, но отсутствует какой-либо собственно телесный путь деятельности, отличный от стяжательства, злобы (вредоносных действий) и практики ложного воззрения.

Ментальный импульс-побуждение сосуществует с двумя неблагоприятными путями деятельности: когда индивид с разрушенным сознанием (и соответственно имеющий бредовый мотив) совершает убийство (т. е. имеет место путь злобы и путь убийства).

Сосуществование одного мотивирующего импульса с тремя неблагоприятными путями деятельности: индивид с разрушенным сознанием ворует и убивает живое существо, принадлежащее другому лицу (маниакальный мотив алчности сосуществует здесь с путем алчности, путем воровства и путем убийства). Другая форма сосуществования одного ментального импульса-побуждения с тремя неблагоприятными путями деятельности: мотив — алчность, два пути деятельности, реализующие этот мотив, могут быть осуществлены индивидом лично, а еще один — третий — возникает в силу того, что этот безнравственный индивид подключает к исполнению своих замыслов сообщника (при условии, что сообщник реально осуществляет телесное неблагоприятное действие).

Сосуществование одного ментального импульса-побуждения с четырьмя путями деятельности иллюстрируется Васубандху на весьма интересном примере: индивид, одержимый ложным воззрением (стремлением вызвать раскол), прибегает ко лжи, оскорблениям и сплетням, но все это — в одной и той же речи. По видимости здесь имеет место только одно вербальное действие, но при анализе результатов можно выделить четыре имевших место реально пути деятельности — люди обмануты, оскорблены, вовлечены в бессмысленное словопрение и разобщены.

Сосуществование ментального импульса-побуждения с пятью, шестью и семью неблагоприятными путями деятельности, говорит Васубандху, следует рассматривать по аналогии с вышеизложенным.

Сосуществование ментального импульса-побуждения с восемью неблагоприятными путями деятельности:

гими путями деятельности: индивид, осуществив подготовительную стадию к реализации шести неблагих путей деятельности, прелюбодействует, будучи одновременно охвачен алчностью.

Относительно сосуществования ментального импульса-побуждения с благими путями деятельности Васубандху указывает на иную ограничительную закономерность: в пределе один ментальный импульс-побуждение может сосуществовать с десятью благими путями деятельности, но если речь идет о дисциплине Пратимокши, исключаются случаи сосуществования одного мотивирующего импульса с одним, пятью и восемью путями деятельности.

Один мотивирующий импульс — два пути деятельности: индивид пребывает в созерцании мира не-форм, обладая знанием прекращения страдания и его невозникновения в результате исчерпания причины, пять модальностей его чувственного сознания — благие, при этом имеют место два пути деятельности — не-стяжание и не-злобивость.

Один мотивирующий импульс — три пути деятельности: благая установка сознания реализуется через не-стяжание, не-злобивость и истинные воззрения.

Один мотивирующий импульс — четыре пути деятельности: состояние сознания неблагое или неопределенное, но осуществляются действия принятия дисциплины мирянина, включающие четыре пути деятельности — воздержание от убийства, воровства, прелюбодеяния и лжи (отсутствуют нестяжание и незлобивость как пути деятельности при благом сознании).

Один мотивирующий импульс — шесть путей деятельности: индивид, обладающий пятью благими модальностями чувственного сознания, принимает дисциплину мирянина или послушника и тем самым реализует четыре благие пути деятельности (три — телесные, один — вербальный), а также не-стяжание и не-злобивость.

С семью благими путями деятельности: когда те же дисциплинарные статусы принимаются индивидом с благом ментальным сознанием (добавляется истинное воззрение как путь деятельности) или когда дисциплинарный статус бхикшу принимается индивидом с неблагодой или неопределенной установкой сознания, поскольку благая ментальная деятельность отсутствует.

С девятью: индивид принимает обеты бхикшу при наличии пяти благих модальностей чувственного сознания, но при отсутствии благого ментального сознания (т. е. отсутствуют истинные воззрения); когда монашеская дисциплина принимается при наличии ментального сознания, обусловленного знанием прекращения страдания и невозникновения его в результате исчерпания причины; когда индивид пребывает в состоянии созерцания мира не-форм с таким же состоянием сознания.

С десятью: при обретении монашеской дисциплины только с благом ментальным сознанием, но без знания прекращения страдания и его последующего невозникновения; когда ментальный импульс-побуждение сосуще-

ствуется с дисциплиной дхьяны и чистой дисциплиной, но он не обусловлен знанием прекращения страдания и его невозникновения (в состав дисциплины дхьяны и чистой дисциплины в этом случае входят семь благих путей телесной и вербальной деятельности и три пути ментальной).

Благие пути деятельности, не сопряженные с дисциплинарными статутами Пратимокши, сосуществуют с одним ментальным импульсом-побуждением в других сочетаниях: с одним путем деятельности (полное отвержение одного прегрешения, например, не убивать людей ни при каких условиях); с пятью или восемью: при благом ментальном сознании происходит полное отрешение от двух и пяти прегрешений одновременно.

Карика 82. Далее, в *кариках 82 — 84* анализируется вопрос: какие из благих и неблагих путей деятельности существуют в той либо иной форме рождения актуально или в качестве потенциальной возможности — в силу прошлого обладания ими?

В адах такие пути деятельности, как пустословие, грубость и злоба, существуют и актуально, и как потенциальная возможность. Пустословие здесь — непрерывные и бессмысленные жалобы; у них нет реального адресата, ибо отсутствует инстанция, способная помиловать, да и на что, кроме своих прошлых действий, наракам жаловаться? Грубость и оскорбления имеют своей причиной мучения, которые нараки причиняют друг другу. Злоба обусловлена ненавистью, возникающей из-за мучительности существования.

Алчность и ложные воззрения в аду имеют лишь латентную форму вследствие прежнего обладания ими. Актуально ни алчность, ни ложные воззрения в аду не могут реализоваться, поскольку отсутствуют объекты, к которым можно испытывать влечение, а существование кармического следствия в этих местопребываниях самоочевидно.

Смерть нараков наступает в результате исчерпания кармы и никак не иначе, поэтому в аду нет и убийства как пути деятельности.

Нараки не владеют ни собственностью, ни женщинами, что в принципе исключает воровство и прелюбодеяние. В аду также не может возникнуть надобности глгать, поскольку ложь не имеет там целевого применения (в аду отсутствуют выгоды, достигаемые посредством лжи, — ракшасов Ямы не обманешь, ибо они, по-видимому, подобны роботам-манипуляторам, причинно-следственную зависимость также нельзя обмануть ввиду объективного ее характера). В аду нет солидарного социума, нет общины, нараки по определению взаимно разделены, а поэтому такие неблагие пути деятельности, как клевета и злословие, не могут быть реализованы в этих местопребываниях.

Континент Северный Куру — совершенно неподходящее место для проявления алчности, злобы и ложных воззрений. Эти неблагие пути деятельности, однако, могли иметь место в прошлых рождениях, а потому-то алчность, злоба и ложные воззрения существуют у жителей этой поистине удивитель-

ной земли лишь в своей потенциальной возможности. У северян, отмечает Васубандху, отсутствуют корыстные интересы, преобладает мягкость нравов и нет причин для ненависти и греховных склонностей.

Карика 83. Продолжая характеризовать неблагие пути деятельности на континенте Северный Куру, Васубандху подчеркивает, что седьмой такой путь — пустословие — существует у населяющих его жителей актуально: обладая сознанием, загрязненным аффектами, они иногда поют (пение как действие, выражающее влечение, как мы помним, относится к разряду сусловия).

Описание социума, населяющего Северный Куру, дается автором «Энциклопедии Абхидхармы» именно через анализ путей деятельности: убийства и других неблагих путей деятельности здесь нет, поскольку продолжительность жизни предопределена, собственность на женщин и имущество отсутствует, ничто не используется с целью наживы.

Сексуальная жизнь регламентируется не системой установленных в обществе запретов, а посредством мистической (непосредственной) связи древесной флоры с женским началом: пара, намеревающаяся предаться любви, вступает под крону дерева, и если женщина не запретна для половых сношений, ветви опускаются и укрывают влюбленных своей сенью.

Во всех иных местопребываниях чувственного мира (т. е. кроме адов и Северного Куру) десять неблагих путей существуют только в актуальном виде. У животных, претов и богов неблагие пути деятельности не опосредованы дисциплиной Пратимокши, т. е. они не являются ни актами отсутствия дисциплины, ни актами ее нарушения. У людей же это всегда отсутствие дисциплины как образ жизни. Боги никогда не убивают богов, но такие действия осуществляются ими, говорит Васубандху, по отношению к другим формам существования, в частности, к претам.

Карика 84. Три благих пути деятельности — не-стяжание, не-злобность и истинные воззрения — существуют в любой сфере психокосма и во всех пяти формах существования, но это — либо актуализация благого пути деятельности, либо его потенциальная возможность ввиду обладания таковым в прошлом рождении.

В мире не-форм и у живых существ, пребывающих в состоянии бессознательного сосредоточения, — семь благих путей деятельности существуют только потенциально: те, кто родился в мире не-форм, обладали чистой дисциплиной в прошлом и будут обладать ею в будущем; пребывающие в бессознательном сосредоточении обладали в прошлом дисциплиной дхьяны.

Во всех других психокосмических сферах, исключая сказанное выше, а также ады и Северный Куру, семь благих путей деятельности существуют

и актуально. В адах и на Северном Куру не бывает принятия обетов, а поэтому и нет актуализации благих путей деятельности. Животные и преты не связаны с дисциплиной Пратимокши. В мире форм эти пути включены в дисциплину. В иных случаях существует и то, и другое, т. е. и актуальный, и потенциальный виды благих путей деятельности.

Карика 85. Автор «Энциклопедии Абхидхармы» обращается к рассмотрению закономерности обретения кармического следствия.

Все пути деятельности — и неблагие и благие — ведут к кармическому следствию. Оно имеет три направления реализации, именуемые «доминирующий плод», «естественно-вытекающий плод» и «плод созревания».

Если индивид неустанно практикует, «возделывает» и преумножает неблагие пути деятельности, становясь закоренелым злодеем, то следствие этих деяний созревает в адских местопребываниях. Однако только этим следствием дело не оканчивается.

Васубандху рассматривает плоды неблагих путей деятельности на примере соприкосновения с грехом отнятия чужой жизни. Совершение убийства имеет три аспекта — причинение смертной муки жертве, собственно лишение жизни (т. е. прерывание возможностей, с нею связанных; так, если речь идет о человеке, то с убийством утрачивается возможность жертвы укорениться в Учении Будды и т. п., если же убито животное, то необходимо иметь в виду, что в прошлом или будущем рождении оно могло быть или стать человеком, поэтому потенциально и этот случай умерщвления связан с человеческой формой рождения) и, наконец, прерывание жизненной энергии жертвы (*праны*, жизнеспособности).

Причина и следствие имеют принципиальное специфическое сходство. Таким образом, плод созревания — страдания в адских местопребываниях вследствие причинения мучений другому живому существу. Естественнo-вытекающий плод связан с новым человеческим рождением, которое становится возможным после исчерпания плода созревания: продолжительность жизни того, кто в прошлом совершил убийство, т. е. осуществил прерывание чужой жизни, окажется короткой. Доминирующий плод: в этом новом человеческом рождении индивид, сознание которого некогда (до пребывания в аду) соприкоснулось с грехом убийства, будет окружен убогими и жалкими объектами внешнего мира, лишенными мощи и полноты бытия, поскольку убийство — это разрушение жизненной энергии жертвы.

Васубандху отмечает, что другие учителя трактуют проблему несколько иначе: подготовительные к убийству действия способствуют созреванию плода адской формы рождения, сам акт убийства, т. е. корневое действие, порождает короткую продолжительность жизни в постинфернальном человеческом рождении.

В связи с истолкованием кармической трехаспектной закономерности

Васубандху характеризует естественно-вытекающий плод десяти неблагих путей деятельности следующим образом:

убийство людей — короткая жизнь;

воровство — бедность;

прелюбодеяние — неверность жены;

ложь — становится жертвой ложных обвинений;

клевета — разрыв с друзьями;

грубые речи (оскорбления) — приходится слышать в свой адрес лишь неприятное;

пустословие — его слова не будут пользоваться авторитетом;

алчность — станет рабом сильных страстей (напомним, что такого рода индивиды страдают неустойчивостью в понимании благого и неблагого, им по причине этой лабильности невозможно сформировать благую установку сознания и вступить в дисциплинарный статус мирянина);

злоба — сознание будет повреждено аффектом жгучей ненависти;

ложные воззрения — будет коснеть в непролазном невежестве.

Какой вывод можно сделать из этого относительно буддийских социальных представлений? Те, кто прозябает в нищете (а это могут быть и очень большие общественные группы), — бывшие воры, а их бедность — естественно-вытекающий плод грабительской деятельности в прошлой жизни. А следовательно, бедные должны смиренно и с религиозным пониманием относиться к своему положению, не покушаясь на имущество богатых и не бунтуя против власти (ведь они сами, а вовсе не власть или богатые, повинны в своей бедности). Не воруй в этой жизни и будешь обладать высоким имущественным статусом в будущем рождении. Это, конечно же, религиозно-философское обоснование социального мира. Оно дополняется констатацией того факта, что и богатый так же подвержен страданию, как и бедный, поскольку оба они рождены в сансаре, где все есть страдание.

Особый интерес представляет буддийская экологическая концепция, изложенная Васубандху в связи с анализом доминирующего плода неблагих путей деятельности. Доминирующий плод определяет состояние окружающей среды, в которой обретают новое человеческое рождение те, кто прежде совершал прегрешения (т. е. обладал неблагими путями деятельности).

Итак, вследствие крайней приверженности к убийству объекты внешнего мира истощаются и деградируют;

воровство порождает камнепады, пыльные бури, соляные и кислотные дожди;

прелюбодеяние — песчаные и пылевые заносы;

ложь — зловонный воздух;

грубость — превращение плодородных земель в солончаки или непролазные джунгли, плодородные почвы утрачиваются;

пустословие — смещение природного сезонного цикла, утрату устойчи-

вой метеорологической специфики сезонов (если следовать буддийским воззрениям, остается предположить, что парниковый эффект, терзающий в наше время земной шар и особенно тяжело переживаемый странами, чья территория вытянута по меридианам, есть результат развития средств массовой информации, буквально «уболтавших» природу, а также функционирования всякого рода парламентов, конференций, международных трибуналов, и, конечно, бума эстрадного пения);

алчность — засыхание фруктов и овощей на корню;

злорада — кислый вкус фруктов и овощей;

ложные воззрения — скудные урожаи или их отсутствие вообще.

Согласно буддийской экологической концепции, внешняя среда разрушается вследствие практики десяти неблагих путей деятельности, т. е. сам человек губит природу, лишая себя даже пропитания, ибо практика неистинных воззрений окончательно добывает сельское хозяйство. Только принимая дисциплину Пратимокши, отрешаясь от безнравственности, человечество способно спасти природу и обеспечить своим потомкам экологическое благополучие. Прекращение войн, отмена смертной казни, отказ от применения законов, предусматривающих конфискацию имущества, запрет налогообложения в пользу духовенства, соблюдение строгой половой морали, исключающей пропаганду разврата и признание нормальными гомосексуальных сожителств, оральных и анальных сношений, полное отрешение от лжи с целью деформировать сознание других людей, от грубости и оскорблений и, наконец, радикальный пересмотр деятельности средств массовой информации, — все эти меры в совокупности есть инструмент спасения окружающей среды, возрождения природы. В экологической концепции буддизма отчетливо прослеживается основной принцип организации психокосма — принцип имманентной связи сознания и его материальных местопребываний.

Благие пути деятельности должны рассматриваться в трехаспектности их следствий как противоположность неблагим, говорит Васубандху.

(Отметим, что идея специфического сходства причины и «естественно-вытекающего следствия»-плода может рассматриваться как дериват мифологического мышления. Мы, разумеется, не отождествляем этот дериват с принципом подобия, использовавшимся в архаической магии, а говорим именно о деривате, т. е. теоретико-понятийной переработке архаической мыслительной формы. Типологически идея специфического сходства причины и «естественно-вытекающего» плода в буддизме может быть сопоставлена с некоторыми положениями Нагорной проповеди: например, чти отца и мать свою и обретешь долголетие, не судите и не судимы будете, блаженны нищие духом, ибо войдут в Царствие Небесное и др. Однако типологическое схождение здесь ограничивается именно идеей специфического подобия, типологические различия же весьма многообразны: буддизм — антропо-

центрическая религия, христианство — теоцентрическая, в буддизме концепция времени основана на представлении о космических циклах, в христианстве это линейная концепция, в буддизме господствует идея объективной связи благих и неблагих деяний с их следствиями — закон кармы, — что исключает идею воздаяния, исходящего от трансцендентной инстанции, в христианстве вопрос о загробном бытии души в соответствующих космологических сферах решается Господом и соответственно грехи, за исключением хулы на Святого Духа, могут быть и прощены благодаря беспредельному Божественному милосердию и т. д.)

Объективность кармической причинно-следственной зависимости, глубоко разработанная индубуддийскими философами-классиками, разумеется, весьма слабо ухватывалась народным сознанием ввиду ее высокой теоретичности, но идея специфического сходства деяний и их плодов воспринималась буддийскими простецами легко именно потому, что их сознанию были свойственны реликты мифологического мышления.

Карика 86. Васубандху рассматривает вопрос о ложном образе жизни, сопряженном с ложной речью и ложным действием. Ложный, или дурной, образ жизни — это ложный способ добывания средств к существованию, выражающийся в соответствующих телесных и вербальных действиях, порожденных алчностью.

Автор «Энциклопедии Абхидхармы» подчеркивает трудность очищения сознания от алчности и необходимость отказаться от действий, побуждаемых алчностью. Он указывает, что именно данное обстоятельство и обусловило выделение в канонических текстах ложного образа жизни в отдельное понятие, обладающее конкретной референцией. Однако не следует думать, что необходимость добывать средства пропитания — это единственная причина, порождающая соответствующие дурному образу жизни телесные и вербальные действия. В сутрах, говорит Васубандху, выявлена и еще одна не менее важная цель, реализующаяся посредством дурного образа жизни, — алчная устремленность сознания к удовольствиям (пению, танцам, азартным и жестоким потехам вроде боя слонов и т. п.). Ложный образ жизни обнаруживается во всех этих и подобных случаях как удовлетворение жажды наслаждения специально сконструированными ситуациями — «ложными объектами».

Карика 87. Далее, в *кариках 87 — 94*, обсуждается вопрос о действии, направленном на отвержение аффектов и влекущем возникновение «пяти плодов». Это, во-первых, «плод созревания» результата действия в той же самой сфере существования, к которой относится и само действие. Во-вторых, «естественно-вытекающий плод» (или «естественный») — это дхармы, возникающие благодаря йогическому созерцанию, относящиеся к тому же самому типу, что и действие. В-третьих, «плод разъединения», т. е. освобож-

дение от аффектов. В-четвертых, «плод мужественной деятельности» — это те дхармы, которые актуализируются в индивидуальном потоке благодаря действиям, направленным на отвержение аффектов, и сосуществующие с этим действием; те дхармы, обретение/обладание которыми в будущем обеспечивает эти действия, а также нейтрализация всех этих дхарм, когда путь высшего освобождения осуществился. В-пятых, «доминирующий плод» — все причинно-обусловленные дхармы, кроме отвергающего аффекты действия и тех, что возникли прежде.

Эти плоды достигаются на пути отвержения притока аффектов, т. е. «непосредственный» путь (устраняющий «посредствующие» препятствия). Он — двух видов: загрязненный и чистый. Действие на таком пути, совершаемое с притоком аффектов, и называется «имеющее плод» (т. е. пять вышеперечисленных плодов).

На чистом пути отвержения не формируется «плод созревания», а прочие четыре присутствуют. Чистое действие не обусловлено привязкой к конкретной психокосмической сфере, поэтому-то и не может быть «плода созревания».

Благое и неблагое действие с притоком аффектов, совершаемое во время практики пути отвержения, имеет четыре плода, но в данном случае исключается «плод разъединения» (имеют место аффекты).

Карика 88. Остальные действия в рамках практики пути отвержения — действия без притока аффектов или неопределенные — характеризуются тремя плодами, исключены «плод созревания» и «плод разъединения».

Далее «плоды» классифицируются в зависимости от благих и неблагих (т. е. с притоком аффектов) дхарм, которыми эти плоды представлены в индивидуальном потоке.

4 плода благого действия, за исключением «плода созревания»	благие дхармы
2 плода («мужественной деятельности» и «доминирующий»)	неблагие дхармы
3 плода, за исключением «естественного» и «разъединения»	неопределенные дхармы

Карика 89.

2 плода неблагоприятного действия («мужественной деятельности» и «доминирующий»)	благие дхармы
3 плода, за исключением «плода созревания» и «разъединения»	неблагие дхармы
4 плода, за исключением «разъединения»	неопределенные дхармы

«Естественный» плод неблагих дхарм, т. е. аффектов, устранимых посредством видения Истины страдания, и тех аффектов, которые имеют всеобщее распространение, — две неопределенные дхармы, которым в аспекте содержания сознания соответствуют заблуждения относительно иллюзорной природы «Я», вечности и уничтожения.

2	плода неопределенного действия («мужественной деятельности» и «доминирующий»)	благие дхармы
3	плода, за исключением «плода созревания» и «разъединения»	неблагие дхармы

«Естественный» плод двух неопределенных дхарм (заблуждение относительно природы «Я», вечности или уничтожения) — это те неблагие дхармы, которые устраниются посредством практики видения Благородных истин. (Неопределенные дхармы — это и есть те три плода, исключая «плод созревания» и «разъединения».)

Карика 90. Каким образом дхармы, представляющие в индивидуальном потоке плоды деятельности, распределены во времени?

4	плода прошлого действия, за исключением «разъединения» (поскольку разъединение вне времени)	дхармы во всех трех формах времени
4	плода «среднего действия» (т. е. действия в настоящем времени), за исключением разъединения	дхармы будущего времени
2	плода «среднего действия»: «плод мужественной деятельности» и «разъединения»	дхармы настоящего времени
3	плода будущего действия, за исключением «естественного плода» и «разъединения»	дхармы будущего времени

Карика 91 — 92. Каким образом дхармы, представляющие в индивидуальном потоке плоды деятельности, соотносятся с психокосмическими сферами существования?

Плод «разъединения» не принадлежит ни к одной из этих сфер, т. е. он не имеет свойства быть соотносенным со сферами психокосма. Остальные четыре плода действия — это дхармы, актуализирующиеся в той же самой сфере, где было совершено действие.

Плоды трех действий, за исключением «созревания» и «разъединения», относятся к иной сфере психокосма, нежели та, где имело место действие, в том случае, если эти плоды представлены дхармами без притока аффектов.

(Плоды «созревания» и «разъединения» не относятся в этом случае ни к одной из сфер психокосмоса.) Если же дхармы с притоком аффектов относятся к иной психокосмической сфере, нежели та, где разворачивалось действие, то эти дхармы есть плоды «мужественной деятельности» и «доминирующий».

Относительно дхарм, конституирующих индивидуальный поток «обучающегося Дхарме» (т. е. продвинутого монаха, еще не достигшего архатства), Васубандху указывает, что эти дхармы есть три плода деятельности обучающегося, исключая плоды «созревания» и «разъединения». Точно так же следует понимать и дхармы архатов («тех, кто более не нуждается в религиозном обучении»). Дхармы тех индивидов, степень продвинутости которых определяется как ненахождение «ни в состоянии обучения, ни в состоянии необучения», — это три плода действий, за исключением «созревания» и «естественного». Дхармы «обучающегося» представляют собой один — «доминирующий» плод деятельности «необучающегося». Дхармы архатов представляют собой три плода деятельности, кроме «созревания» и «разъединения». Плод «мужественной деятельности» и «доминирующий» — это дхармы индивидов, которым свойственно состояние «ни-обучения-и-ни-необучения».

Два плода действия, отличного от обучения и необучения и принадлежащего тому, кто не нуждается ни в обучении, ни в необучении, — это те дхармы, которые конституируют индивидуальные потоки «обучающихся». (В данном случае речь идет о плодах «мужественной деятельности» и «доминирующем».) То же самое можно сказать и о дхармах тех, кто более не обучается. Дхармы «ни-обучения-ни-необучения» — это пять плодов действия того, кто не нуждается ни в обучении, ни в необучении.

Карика 93. Плоды действия, устранимого посредством практики видения Благородных истин, есть дхармы, устранимые с помощью такой же практики. Дхармы, устранимые благодаря практике йогического сосредоточения, представляют собой четыре плода, за исключением «разъединения». Неустраняемые дхармы — это один плод, «доминирующий».

Эти же дхармы, т. е. устранимые посредством практики видения Благородных истин, представляют собой два плода действия, устранимого посредством практики йогического сосредоточения («мужественной деятельности» и «доминирующий»).

Исключая плод «разъединения», четыре остальных плода отвергающего действия — это дхармы, которые устраниются из состава индивидуального потока благодаря практике йогического сосредоточения.

Дхармы неустраняемые — это три плода такого действия, кроме плодов «созревания» и «естественного».

Карика 94. Дхармы, устранимые посредством практики видения Благородных истин, — плод господствующего действия, которое не может быть устранено. Дхармы, подлежащие устранению благодаря практике йогического сосредоточения, — это плоды «мужественной деятельности» и «доминирующий». Дхармы неустраиваемые — это четыре плода, исключая «созревание».

На этом Васубандху завершает классификационный анализ действия, направленного на отвержение аффектов.

Следующая проблема, к анализу которой и переходит автор «Энциклопедии Абхидхармы», — вопрос о трех видах действия, упоминаемых в трактатах канонической Абхидхармы: надлежащем (т. е. приличествующем) действию, ненадлежащем и ни-надлежащем-ни-ненадлежащем.

Ненадлежащее действие — действие, загрязненное притоком аффектов. Оно возникает в результате поверхностного функционирования сознания. Так полагают одни учителя. Другие, как говорит Васубандху, трактуют ненадлежащее действие как нарушение предписанной нормы (не так, как надо, ходят, стоят, едят, исполняют обязанности странствующего собирателя подаяния и т. д.).

Надлежащее, т. е. приличествующее, действие — всегда благое действие (и наоборот: благое — всегда надлежащее), оно соответствует предписанной норме.

Действие «ни-надлежащее-ни-ненадлежащее» — отличное от двух предыдущих.

Карика 95. Сколько новых рождений могут возникнуть в качестве кармического следствия только одного действия?

Вайбхашики, следуя своей школьной системе воззрений, утверждали, что одно действие способно продуцировать только одно новое рождение, но не многие, т. е. речь идет об обретении — как результата действия — определенной формы существования. Форма существования в следующей жизни не может быть продуцирована многими действиями, ибо в противном случае непрерывная последовательность причинно-обусловленных дхарм утратила бы свою непрерывность, т. е. сансара представляла бы собой нечто фрагментарное.

Существа, принадлежащие к одной и той же форме рождения, например люди, весьма различаются между собой. Это объясняется результатом многих действий, совершенных в прошлых рождениях. Новое рождение возникает, однако, не только благодаря продуцирующему это рождение действию (необходимое условие), но и всем тем, что связано с созреванием следствия (достаточное условие).

С действием, продуцирующим новое рождение, не сосуществуют такие дхармы, как «бессознательное сосредоточение» и «сосредоточение остановки

сознания» (они рассмотрены во втором разделе трактата), и «обретение/обладание». Эти дхармы «не сосуществуют» с действием, поскольку они относятся к разряду дхарм, не связанных с сознанием, а действие — это всегда и ментальный импульс-побуждение.

Карика 96. Какова природа трех препятствий, о которых говорится в канонических текстах, — препятствия-действия, препятствия-аффекты и препятствия-созревания следствия?

Препятствия-действия, говорит Васубандху, представляют собой пять глубоко безнравственных деяний, приносящих неотвратимый результат. Этот результат в принципе не может быть заблокирован ни раскаянием, ни какими-либо иными действиями. Таких деяний пять: убийство матери, убийство отца, убийство архата, раскол конкретной буддийской общины и, наконец, злонамеренное пролитие крови Татхагаты. Все они есть смертные грехи.

Препятствия-аффекты бывают двух видов. Это, во-первых, аффекты, имеющие устойчивую тенденцию, т. е. постоянное препятствие к очищению сознания. Такие препятствия-аффекты свойственны, в частности, евнухам, импотентам, двуполым. Они мешают развить стабильное понимание благого как благого, а неблагоприятного как неблагоприятного. Даже если такие препятствия-аффекты и очень слабы по своей интенсивности, устранить их в данном рождении невозможно. Во-вторых, это аффекты, проявляющиеся в острой, взрывной форме, обнаруживающиеся время от времени. Несмотря на сильную степень их интенсивности, они вполне могут быть устранены.

Препятствие-созревание следствия — это, во-первых, три дурные формы рождения (нараки, животные и преты), а во-вторых, — человеческое рождение на континенте Северный Куру или божественное рождение в сфере богов, пребывающих в бессознательном состоянии. Данный тип препятствия не позволяет ни осуществить подготовку к Благородному Пути (вырастить корни благого), ни следовать этим Путем.

Из названных трех видов препятствий самое худшее — аффективное препятствие. За ним по степени убывания дурного качества следует препятствие-действие. Препятствия-аффекты, если речь идет о тех, которые имеют устойчивую тенденцию, по мнению вайбхашиков, не могут быть преодолены и в следующем рождении, поскольку не оставляют индивиду времени для исправления этого трагичного (относительно религиозной перспективы) положения дел. Устойчивая аффективность проявляется без пауз, имеет тенденцию к нарастанию, сознание при этом не располагает ни минутой покоя — оно постоянно загрязнено притоком аффектов. Именно поэтому ни евнухи, ни импотенты, ни двуполые не допускались последователями вайбхашики в сангху — даже в статусе мирян.

Смертные грехи ужасны не только потому, что созреванию их следствия ничто не может помешать. Тот, кто совершил одно из этих деяний, не имеет промежуточного существования между смертью (в качестве грешника) и новым рождением в аду. Именно поэтому содеявшие смертный грех индивиды и называются «беспромежуточными» (*ānantarya*).

Карика 97. В каких формах рождения обнаруживаются эти виды препятствий? Смертный грех имеет место на трех континентах, кроме Северного Куру, и может быть совершен и мужчинами, и женщинами. Однако такие деяния никогда не совершаются ни евнухами, ни двуполоыми, ни другими индивидами, чьему сознанию присуща устойчивая аффективность, ибо они не могут не только укорениться в дисциплине Пратимокши, но и окончательно погрязнуть в состоянии «отсутствия дисциплины». Кроме того, подобные злосчастные человеческие особи не получают от своих родителей никакой заботы и воспитания — родители видят ущербность подобных чад, их человеческую бесперспективность, и это вызывает в отце и матери безразличие к ним, любовь угасает в родительских сердцах. В свою очередь, ущербные индивиды не способны испытывать стыд по отношению к родителям, они вообще не ведают ни стыда, ни бесстыдства. В их индивидуальном потоке нет ни той, ни другой дхармы. А совершение смертного греха становится возможным только в том случае, если в состав индивидуального потока входит дхарма «бесстыдство», проявляющаяся с высочайшей степенью интенсивности.

По этой же самой причине (невключенности «бесстыдства» в индивидуальный поток) смертный грех не совершается животными и пре-
тами.

Если же родители относятся к разряду нелюдей (*atapiṣya*), то их убийство не может рассматриваться в качестве смертного греха, говорит Васубандху.

Остальные два вида препятствий (аффективное препятствие и препятствие — созревание следствия) возможны во всех пяти формах рождения. Для людей препятствие-созревание следствия представляет собой рождение на континенте Северный Куру. Для богов — в сфере пребывающих в бессознательном состоянии.

Какова природа смертных грехов? Четыре из них — это телесные действия, один — это вербальное действие, один — ложь и еще один — подготовка убийства Татхагаты, поскольку внезапно, без подготовительных действий, Татхагата не может быть убит.

Карика 98. Внесение раскола в сангху есть смертный грех, поскольку известно соответствующее следствие такого деяния — расколник, минув промежуточное существование, немедленно рождается в аду. Термин «рас-

кол» имеет и еще одно значение — это нечто, разделяющее сангху (но не действие раскольника).

С точки зрения теории дхарм, «раскол» — это дхарма «разобщенность», не связанная с сознанием. Она относится к формирующим факторам и бывает только незатемненно-неопределенной. Этой дхармой обладают члены расколовшейся сангхи. Обладание таким формирующим фактором (самсарой) возникает в индивидуальном потоке тех, кто вошел в состояние раскола.

Таким образом, грех раскола падает на сангху в результате действий раскольника или в результате разногласий иного порядка, о которых будет сказано ниже (спор по поводу порядка отправления ритуалов и пр.).

Карика 99. На раскольника ложится смертный грех, связанный с расколом сангхи, но выражающийся во лжи как соответствующее проявленное и непроявленное действие. Впавший в данный смертный грех мучается в аду Авичи в течение промежуточной кальпы.

Плоды других смертных грехов не обязательно созревают именно в этом адском местопребывании, но непременно в следующем за данной жизнью рождении. Тот, кто сотворил несколько таких деяний в течение одного существования, обретает в аду Авичи (а не в ином месте) огромное по размерам и очень чувствительное тело. Вследствие этого острота и субъективная непереносимость мучений возрастает прямо пропорционально числу совершенных грехов (в пределе — в пять раз).

Карика 100. Кто может вызвать раскол сангхи? Васубандху абсолютно однозначно отвечает на этот вопрос: только монах, приверженный ложным воззрениям. Ни мирянин, ни монахиня, ни обладатели иных дисциплинарных статусов Пратимокши никогда не бывают повинны в этом.

Монах, покусившийся на смертный грех раскола сангхи, не может быть человеком, приверженным страстному влечению, ибо подобная личность весьма непоследовательна в практикуемом образе жизни и ее слова не пользуются авторитетом у членов общины. Раскол может быть осуществлен только авторитетным монахом, который по видимости строго соблюдает религиозную дисциплину, но одержим ложными воззрениями.

Сангха, где присутствуют Бхагаван или Татхагаты как высшие духовные водители, не бывает раскола. Некоторые учителя считают, что от раскола способны уберечь сангху и те ее члены, которые прошли стезей практики видения Благородных истин (т. е. обладают знанием природы реальности). Но если община состоит из несведущих, то она безусловно может сделаться жертвой раскольнических действий.

Факт раскола имеет место, когда сангха несведущих принимает иного учителя, нежели Татхагата (т. е. Будда Шакьямуни), и избирает иной —

небуддийский — путь. Такое определение означает, что раскол — это отпадение данной общины от Высшей Сангхи, в которой и принимают прибежище последователи Дхармы.

Но трагедия духовного отделения от Бхагавана и Благородных личностей — явление весьма и весьма краткосрочное. Не успевает миновать ночь тех же самых суток, когда произошел раскол, как сангха с необходимостью объединяется снова. Осмысляя это положение, можно прийти к выводу, что смертный грех раскола возможен, но уничтожить единство буддийской религиозной идеологии не способен никто.

Карика 101. Раскол сангхи имеет также и иное название — «разрушение Колеса». «Колесо Учения» Бхагавана сталкивается с расколом как препятствием на пути своего продвижения. Но такое препятствие может возникнуть лишь на континенте Джамбудвипа; на другие континенты будды не являются лично, и раскольник там не может объявить себя Учителем.

Раскол может возникнуть лишь в сангхе, где есть не менее девяти монахов: восемь монахов образуют монашескую общину, девятый, объявляя себя Учителем-драгоценностью, ее раскалывает (могут образоваться две части). Это — количественный критерий раскола, поскольку для учреждения сангхи необходимо наличие не менее четырех монахов.

Другой вид раскола: на территории одного и того же монастыря возникает порочная практика различий в отправлении какого-либо из ритуалов. Подобная не соответствующая наставлениям практика возможна на трех континентах, кроме Северного Куру. Такой раскол может иметь место только в том случае, если в общине присутствуют не менее восьми монахов, иначе они не могут разделиться. Новый учитель-раскольник в подобной ситуации не объявляется, ибо речь идет о разногласиях в ритуальной практике.

Карика 102. В шести случаях, говорит Васубандху, раскол сангхи невозможен:

— «Колесо Учения» (проповедь Бхагавана) лишь начало свое движение, иными словами, раскол невозможен в тот период, когда Учитель вошел в мир;

— в период, когда Учитель уходит в Совершенную нирвану;

— в периоды неповрежденности Учения, характеризующиеся преобладанием добродетели и истинных воззрений;

— в периоды деятельности выдающихся шраваков — учеников Бхагавана, способных сохранять единство сангхи;

— если Учитель ушел в Паринирвану, и потому раскольник не имеет оппонента в человеческом облике;

— когда нет четко обозначенных границ монастырской территории и ни одна из групп монахов не оспаривает место для конструирования мандалы.

Во всех этих случаях, зафиксированных в канонической литературе, не существует препятствий для продвижения «Колеса Учения».

Карики 103 — 104. Васубандху определяет другие смертные грехи — убийство отца и матери, убийство архата.

В лице отца и матери индивид имеет своих благодетелей — подателей жизни. Архат — это «поле благих качеств», условие духовного роста людей. Именно в силу этого в обоих этих случаях убийца есть отступник, покушавшийся на уничтожение благих условий, необходимых для обретения Просветления, — человеческое рождение, дарованное родителями, и присутствие поля благих качеств.

Но здесь возникает проблема: а ложится ли смертный грех убийства благодетеля на человека, если убийство совершено после того, как произошло изменение пола одного из родителей или обоих сразу? Да, безусловно ложится, хотя жертва и утратила свою прежнюю половую идентификацию. (Данная проблема возникает именно потому, что подобные сюжеты зафиксированы в корпусе канонических текстов и относительно них существует разъяснение Учителя.)

Рассматривается и иная ситуация — перенесения живого зародыша в матку другой женщины. Если совершено убийство той из двух женщин, в чреве которой был зачат зародыш, то имеет место смертный грех убийства матери, если же убита выносившая беременность, то этот конкретный грех отсутствует (есть только грех отнятия человеческой жизни).

Смертный грех убийства матери не ложится ни на того индивида, который, замыслив это черное дело, убивает по ошибке не мать, а некую другую женщину, ни на того, кто убил свою мать, намереваясь лишить жизни постороннее лицо. В обоих этих случаях имеет место случайное убийство.

Но если, намерившись убить свою мать, некто убивает ее и одновременно кого-то иного и все это реализуется посредством одного и того же действия, то одному проявленному акту соответствует возникновение в индивидуальном потоке убийцы двух непроявленных коррелятов.

Учитель Бхаданта Гхошака имел иное мнение относительно трактовки подобных случаев: здесь не только возникают два непроявленных коррелята (соответствующих смертному греху убийства матери и простому убийству), но и два проявленных действия — ввиду их различной атомарной структуры (тело матери и тело другой жертвы убийства занимают в пространстве не одно и то же место).

Преднамеренное убийство человека, об архатстве которого убийца не осведомлен, есть смертный грех убийства архата, ибо намерение и предва-

рительная стадия подготовки убийства были связаны именно с данным конкретным лицом. Но если убийца лишил жизни своего отца, обладавшего статусом архата, то имеет место лишь один, а не два смертных греха, ибо прервана жизнеспособность только одного живого существа.

Пролитие крови Татхагаты не рассматривается в качестве смертного греха лишь в том случае, если было намерение лишь ударить, но не убить Будду. Нет этого греха и в ситуации убийства кандидата на обретение архатства (т. е. того, кто становится архатом в момент гибели), поскольку убийца не готовился отнять жизнь именно у архата и объект подготовительных действий реально архатом еще не был.

И совершение действия, удовлетворяющего определению критериев смертного греха, и подготовка к такому действию выступают непреодолимым препятствием для обретения состояния отрешенности от мира или его плода — освобождения. Невозможно готовиться содейть смертный грех и одновременно намереваться достичь статуса Благородной личности, ибо мотивы этих действий абсолютно противоречат один другому.

Карика 105. Наиболее тяжкий из всех смертных грехов — ложь с целью раскола сангхи. Таковая ложь есть высшее злодеяние, поскольку ее цель состоит в извращении сознания других монахов посредством попытки заменить все известное об Учении и о том, что не принадлежит к области Учения, на прямо противоположное. Это удар «по телу Дхармы», созданному героическими усилиями всех будд, причем помеха, создаваемая ложью раскольника на пути освобождения всех живых существ, имеет онтологический характер. До тех пор, пока единство сангхи не восстановлено, ни один буддист во Вселенной не может осуществлять свою практику результативно — ни тот, кто лишь приступил к изучению канонических сочинений, ни тот, кто уже был готов к обретению святости. Раскольническая ложь — это непреодолимая преграда для вступления других людей на незыблемый путь Дхармы. Весь мир живых существ — от богов до нагов, говорит Васубандху, пребывает во время раскола сангхи в состоянии ничтожества и потерянности. Именно в силу всего этого плод лжи раскольника созревает в аду Авичи в течение промежуточной кальпы.

Не все смертные грехи одинаково тяжки. Васубандху определяет градацию их тяжести следующим образом: раскол сангхи наиболее ужасное деяние, а убийство отца — наименее.

Из трех безнравственных действий (ментального, вербального и телесного) самое греховное, если можно так выразиться, — это ментальное действие, что соответствует каноническому разъяснению. Ложное воззрение «отсутствие онтологической природы причинно-следственной обусловленности» — самое греховное из всех ошибочных взглядов.

Раскол сангхи — самый тяжкий из смертных грехов еще и по созрева-

нию следствия, т. е. продолжительности адской формы существования как результата раскольнического деяния.

Из благих мирских действий самый значимый плод приносит ментальный импульс-побуждение, направленный к обретению измененного состояния сознания, называемого «вершина бытия», ибо плод его созревания — восемьдесят тысяч калып совершенного покоя.

Из плодов разъединения с аффектами самый значимый возникает благодаря ментальному импульсу-побуждению обрести «алмазоподобное сосредоточение сознания». Этот вид измененного состояния сознания приводит к полному освобождению от аффектов.

Карики 106 — 107. Адская форма существования обретается не только по причине смертных грехов, совершенных в прежнем рождении, но и по причине осуществления деяний, сходных с ними. Некоторые учителя полагают, однако, что в этом последнем случае адская форма существования может быть обретаема не в ближайшем рождении.

Грехи, сходные со смертными, — это осквернение матери или архати (т. е. женщины, обретшей архатство); убийство того, кому предстоит стать бодхисаттвой, а также того индивида, который обладает статусом «обучающегося» (напомним, что это высокий духовный статус); кража достояния буддийской монашеской общины и, наконец, разрушение ступы. Эти пять грехов следующим образом соотносятся со смертными грехами:

- осквернение матери или архати по причине половой распущенности грешника соответствует по степени омерзительности убийству матери;
- убийство будущего бодхисаттвы соответствует убийству отца;
- убийство «обучающегося Дхарме» — убийству архата;
- воровство собственности сангхи — расколу;
- разрушение буддийского реликвария — злоумышленному пролитию крови Татхагаты.

И смертные грехи, и сходные с ними — это действия, плоды которых созревают в аду, и никакая благая активность согрешившего, раскаяние не могут внести изменения в этот процесс. Созревание следствий всех других неблагих деяний, ведущих к дурным формам существования, возможно заблокировать, если имеют место три результативно осуществленные практики:

- состояние интеллектуального приятия Истины страдания, возникающее после достижения «вершины проникновения», поскольку эта практика выводит сознание индивида за пределы той психокосмической сферы, где происходит созревание плода действий, ведущих к дурным формам рождения;

- обретение плода невозвращения в сансару (в этом случае блокируются все действия, влекущие рождение в чувственном мире, за исключе-

нием действий, результаты которых должны быть испытаны в этой жизни);

— состояние архатства.

Карика 108. Поскольку ранее говорилось о грехе убийства того, кому предстоит сделаться бодхисаттвой, возникает вопрос: с какого момента можно говорить об обретении статуса бодхисаттвы?

Критерии обретения данного статуса таковы:

— кандидат на этот статус благодаря практике соответствующих действий рождается либо в божественных сферах, либо среди людей — в большой благородной семье кшатрия, брахмана или домохозяина (владельца большого земельного надела), но не в иных семьях (религиозно-социальный критерий — высокородное происхождение — свидетельствует о благой деятельности в прошлых рождениях);

— совершенство психических и психосексуальных индрий (факторов доминирования) будущего бодхисаттвы выражается в отсутствии изъянов в органах чувств и их функционировании, он всегда рождается только мужского пола и не может быть внухом, бесполом и т. п. Все свои прежние рождения такой индивид помнит;

— его жизненная позиция соответствует выражению «бесплатный слуга», ибо он не сторонится мирских забот, не впадает в уныние от многообразия страдания или грехов живых существ;

— полное отсутствие гордыни, выражающееся в смиренной готовности выполнять любую работу и сносить оскорбления.

Все это и приводит к созреванию признаков Великой личности (тридцать два признака).

Карика 109. Далее Васубандху характеризует деятельность, ведущую к появлению признаков бодхисаттвы: индивид рождается только на континенте Джамбудвипа, ибо ему должен быть свойствен высокий интеллект, присущий только жителям этой земли; его действия разворачиваются только в присутствии Учителя, а в своих мотивах он уподобляется Просветленным; вся активность будущего бодхисаттвы обусловлена размышлением, а не слушанием и не практикой йогического сосредоточения.

Ограничение сроков деятельности будущего бодхисаттвы — это сто оставшихся кальп, но не время, потребное для большего числа рождений.

Карика 110. Затем Васубандху определяет меру добродетельных заслуг бодхисаттвы.

Относительно этой меры среди буддийских теоретиков не было единства мнений. Одни полагали, что мера каждой из добродетельных заслуг равна плоду наслаждений всех живых существ. Другие считали, что она равна

совокупной карме живых существ, т. е. мощь плода такой заслуги так велика, что способна сотворить Вселенную. Васубандху замечает, однако, что позиция третьих состоит в отнесении решения этого вопроса к сфере компетенции Просветленных.

Карики 111 — 112. Особенный интерес представляет точка зрения Васубандху на вопрос о реализации бодхисаттвой запредельных добродетелей — *парамит*.

Слово «парамита», говорит Васубандху, означает «достижение другого берега», терминологическое его значение — «достижение собственных запредельных совершенств».

Принцип реализации парамит: бодхисаттва из сострадания отдает все — вплоть до собственного глаза или костного мозга, не ожидая каких-либо выгод для себя.

Парамиты терпения и добродетели практикуются бодхисаттвой даже в тот момент, когда ему отрубают конечности, а он сам еще не отвлёкся от мира и не отрешился полностью от желаний.

Парамита ревностности — это практика неустанного благого проявления одноподобной энергии.

Парамиты мудрости и сосредоточения реализуются непосредственно в канун Просветления благодаря практике сосредоточения, именуемого алмазоподобным.

То, что Васубандху отдельно останавливается на определении парамит в их кармическом аспекте, обусловлено его стремлением не замыкаться в пределах излюбленной хинаянской проблематики, а подчеркивать единство буддизма как идеологического движения. Границы хинаянских и махаянских религиозных идеалов весьма условны — ведь Учитель в своей земной жизни достиг и статуса бодхисаттвы, и архатства.

Далее автор «Энциклопедии Абхидхармы» обращается к анализу таких трех дхарм, как достоинство, действие и их объект. Он говорит, что эти дхармы, взятые каждая по отдельности или все три вместе, есть либо одновременно и действие, и путь деятельности, либо же только путь.

Из них объект достойного действия состоит в акте даяния. Этот объект, во-первых, есть телесное и вербальное действие. Три аспекта этого действия включают достоинство (ибо результат действия желанен в религиозном отношении, а вовсе не порицаем, не недостойн); собственно действие (по внутренней природе); и то, что это действие есть объект мотивации донатора. Во-вторых, этот объект есть ментальный импульс-побуждение, продуцирующий деятельность, которая, в свою очередь, и есть достоинство и действие. В-третьих, этот объект есть дхармы (чувства, представления и др.), сосуществующие с действием и имеющие желанный, т. е. достойный, результат (поэтому эти дхармы также есть и достоинство).

Аналогично следует рассматривать и объект достойного действия, состоящий в добродетели, поскольку и в этом случае под объектом имеется в виду только телесная и вербальная деятельность.

Объект достойного действия, состоящего в практике созерцания: здесь доброжелательность есть одновременно и достоинство, и объект достойного действия. Это последнее — не что иное, как ментальный импульс-побуждение, опосредованный доброжелательностью. Сосуществующая с доброжелательностью добродетель представляет собой одновременно и достоинство (желанный результат), и достойное действие. Сосуществующие дхармы — вера, энергия и прочие — это также достоинство, ибо результат практикования этих дхарм желанен.

Другое значение термина «достойное действие» — достойная практика, объектом которой и выступают даяние, добродетель и созерцание, ибо цель этой практики состоит в реализации этих трех.

Карика 113. Даяние есть то, вследствие чего нечто дается в дар. Это дхармы сознания, побуждающие телесное и вербальное действия, опосредованные почитанием и желанием принести пользу. Это благие группы, сопровождающие благое состояние сознания в момент передачи в дар чего-либо.

Объект достойного действия, состоящего в даянии, порождает кармический плод великого наслаждения.

Карика 114. Даяние рассматривается также под углом зрения пользы. Это может быть польза для самого донатора: Благородный, но еще не освободившийся от желаний, или обычный, но свободный от желаний человек приносит дар храму или святилищу и тем самым обретает пользу только для себя.

Если дар приносит Благородный, свободный от желаний, адресуя его другим живым существам, то сам донатор не может обрести пользу от даяния, ибо он пребывает вне связи с той сферой существования, где дар способен принести пользу донатору; польза в данном случае имеет место только для других. Если такой дар (т. е. дар другим существам) приносит обычный человек, не свободный от желаний или освободившийся от них, то польза есть и для донатора, и для других.

Принося дар храму или святилищу, Благородный, освободившийся от желаний, лишь выражает глубокое уважение и благодарность, но именно пользы от даяния нет ни для других, ни для него самого.

Карика 115. Чем обусловлено превосходное качество даяния? Ответу на этот вопрос посвящены *карики 115 — 117*. Во-первых, это превосходство донатора. Донатор обретает отличие от других, незаурядность, если он обладает

верой, добродетелью, образованностью и т. п. У превосходного донатора и дар становится превосходным, обуславливая такое же качество плода.

Превосходный донатор выказывает искреннее уважение (не лицемерен), действует без посредников, соблюдает выбор должного времени и не причиняет своими действиями вреда другим.

Совершая даения сообразно этим критериям, донатор последовательно обретает четыре свойства, выделяющие его среди других людей: обретает глубокое их уважение; его уделом становятся высшие наслаждения; он отдается этим наслаждениям в удобное время, т. е. для этого есть возможность; предметы его наслаждения не могут быть похищены или разрушены стихиями.

Карика 116. Во-вторых, это превосходство дара. Предмет даения считается превосходным, если обладает совершенством цвета и формы, запаха, вкуса и осязаемых свойств. Это не означает, однако, что все совершенства должны быть представлены одновременно.

Подношение превосходного дара преображает в буквальном смысле и самого донатора:

- совершенство цвета и формы дара делает донатора красивым;
- совершенство благоухания способствует обретению славы;
- совершенство вкуса дара сообщает донатору свойство быть сладостным, приятным в общении с другими;
- совершенство осязаемых свойств дара делает тело донатора гладким, изящным, во все времена года такой донатор испытывает лишь приятные телесные ощущения. Иными словами, совершенство осязаемых свойств дара сообщает осязательной индрии донатора идеальную способность адаптироваться к условиям окружающей среды (напомним, что осязательная индрия локализована в кожном покрове индивида: «гладкое тело» подразумевает здесь совершенство кожного покрова).

Карика 117. В-третьих, это превосходство поля добродетельных качеств. Превосходство поля определяется формой рождения того, в чей адрес осуществляется даение: донатор проявляет добродетельные качества более высокого порядка, когда преподносит дар существу, имеющему низкую форму рождения; чем хуже форма рождения, тем большее «вознаграждение» являет собой следствие такого даения: если дар адресован рожденному среди животных, донатор обретает следствие, стократно превышающее этот дар.

Превосходство поля определяется и мерой страдания, в которое погружен адресат даения в момент преподнесения ему материальных предметов. Добродетельные качества дарителя возрастают, если даение осуществляется в холодное время года или дар адресован холерному больному, прокаженному, а также тому лицу, которое ухаживает за такими больными.

Превосходство поля зависит и от почтительного служения донатора своим благодетелям — матери, отцу и другим. Добродетельные качества поля возрастают в момент подношения дара человеку добродетельному.

Но из всех даров, говорит Васубандху, высшим является материальный дар, который преподносится индивидом, отбросившим все желания, такому же, как он, т. е. освобожденному.

К категории высшего дара относится также дар, который делает бодхисаттва для блага всех живых существ. Однако сюда же причисляется и даяние несвободного от желаний, обращенное к такому же, как он, т. е. несвободному. Что здесь имеется в виду?

Васубандху, ссылаясь на канонические тексты, перечисляет восемь видов даров. Наименование этих видов таково, что позволяет определить и ментальный импульс-побуждение, от которого в конечном счете и зависит устанавливаемый путь деятельности дарителя.

Так, первый дар в этом списке — это дар «тому, кто находится рядом», т. е. первому подошедшему. Далее следует дар, преподносимый «из опасения»: некто, понимая, что вещь или пища близки к состоянию негодности, преподносит эти предметы в качестве подарка, желая тем самым и доброе дело сделать, и в лишние расходы не войти. (В русском языке мотив подобного недостойного дарения выражается поговоркой «возьми, небоже, что нам не гоже» — дать нищему и убогому вместо милостыни то, что утратило свою полезность для владельца.) Третий вид дара — это преподнесение отдарков, весьма характерный элемент архаической традиционной культуры. Обмен подарками в традиционных социумах являлся нормативным ритуалом и в качестве культурного реликта имеет место и в сегодняшней реальности. Четвертый вид фиксирует мотив желания получить отдарок («чтобы он мне дал»). Затем следуют три вида даров, совершающихся в соответствии с религиозной небуддийской традицией: «потому что мои родители и мои предки давали», дар, имеющий целью обретение жизни на небе, дар ради обретения славы. Восьмой вид даяния — это дар для «украшения» сознания. Именно такой дар, полностью свободный от прагматических мотивирующих импульсов, характерных для семи вышеперечисленных, есть дар бескорыстный и относится к категории высших даров.

Неизмеримый благой плод возникает вследствие акта подношения «тому, кто обрел плод вступления в поток». Даяния, осуществляемые в адрес продвинутых буддийских монахов, обладают очень высоким благом статусом. Подчеркивая это, Васубандху говорит: «...дар “вступившему в поток” по своему следствию еще более неизмерим».

Карика 118. «Безмерные» благие следствия характерны для дара, преподносимого обычными людьми («неблагородными») матери, отцу, больному, проповеднику Дхармы и Бодхисаттве в последнем рождении.

«Бодхисаттва в последнем рождении» означает последнее существование накануне ухода в Совершенную нирвану. Таким образом, все те обычные люди, которые осуществляли подношения в адрес Бхагавана при его жизни, обрели безмерный благой кармический плод своих действий.

Проповедник Дхармы относится к разряду благодетелей — так же, как отец и мать, ибо он выступает в роли «духовного друга», помогающего живым существам прозреть, проливает свет на достойное и недостойное. Васубандху характеризует деятельность проповедника словами «он выполняет работу Будды». Такое определение устанавливает линию непрерывной преемственности проповеди Дхармы от Бхагавана к наставникам более поздних времен. (Типологически это соответствует принципу апостольского рукоположения в христианстве: в ритуале «хиротонии» современный православный священник обретает харизму Основателя Церкви.)

Карика 119. Васубандху дает лаконичное разъяснение шести критериев, позволяющих оценить степень тяжести безнравственных деяний. Первый критерий именуется «последствие» и означает, что действие необходимо рассматривать в единстве со сделанным прежде. Второй носит название «поле» — то, где сотворяется добро и зло. Третий — «основа», т. е. путь деятельности как таковой. Напомним, что путь деятельности весьма отчетливо классифицирован, что и позволяет вынести адекватную оценку действия в аспекте тяжести прегрешения. Четвертый критерий касается телесных и вербальных действий, непосредственно связанных с путем деятельности, прежде всего действий подготовительных, именно поэтому данный критерий и обозначен термином «подготовка». И наконец, пятый критерий — ментальный импульс-побуждение, устанавливающий путь деятельности. Этот критерий называется «намерение». Васубандху определяет намерение как решимость действовать, отчетливо сформулированную вербально («мне следует действовать так-то и так-то; я не буду поступать так-то и так-то»).

Автор «Энциклопедии Абхидхармы» подчеркивает, что в одних случаях безнравственное деяние оказывается тяжелым именно из-за своих последствий: например, неизбежность адской формы существования как результата раскола сангхи. В других случаях решающим критерием выступает поле: убийство отца является значительно более тяжким грехом, чем убийство, совершенное во время военных действий. При одном и том же поле установление степени тяжести содеянного зависит именно от анализа путей деятельности, т. е. «основы». Так, убийство отца и матери не идет ни в какое сравнение по степени своей тяжести с воровством в родительском доме или ложью родителям.

Пять критериев оценки содеянного есть одновременно и пять причин, ведущих к созреванию следствия.

Карика 120. Анализируя карму (действие), Васубандху различает такие два ее вида, как осуществленная и накопленная. Возникает вопрос: каким образом карма может быть накопленной?

Васубандху говорит, что карма накапливается вследствие обдуманности и завершенности, отсутствия сожаления и противодействия, своего сопровождения и созревания плода. Обдуманным действие является в том случае, если оно совершено преднамеренно, по умыслу, а не спонтанно. Завершенным, т. е. обладающим полнотой, действие считается только в том случае, если одного этого действия достаточно, чтобы в следующем рождении обрести дурную форму существования. Карма не является накопленной, если действие ее обладает полнотой.

Если безнравственное действие, совершенное индивидом, не вызывает в нем раскаяния и желания обрести «противоядие» (имеется в виду *pratidvandva* — более сильное по интенсивности добродетельное контрдействие совершенного действия), то имеет место карма, накопленная вследствие отсутствия раскаяния и противодействия. Карма также накапливается вследствие того, что неблагое действие неизменно сопровождается неблагоприятными дхармами. И наконец, накопленным выступает любое действие, с неизбежностью приносящее свой плод.

Все сказанное о неблагом накопленном действии по аналогии относится и к действию благому. Если какой-либо из вышеперечисленных критериев отсутствует, то действие рассматривается как осуществленное, но не накопленное.

Карика 121. Автор «Энциклопедии Абхидхармы» анализирует буддийскую концепцию религиозной заслуги.

Религиозная заслуга, говорит он, бывает двух видов: во-первых, это заслуга, связанная с отвержением мирской жизни и возникающая в силу одного лишь отвержения; во-вторых, заслуга, связанная с использованием дара. Последняя возникает вследствие использования другими того, что было поднесено в дар.

Но здесь встает вопрос, к какому виду заслуги относится акт подношения *чайтье* (храму или святилищу), поскольку поднесенный дар никем не используется. Васубандху определяет эту заслугу как связанную с отвержением. Сущность религиозной заслуги, обретаемой в результате поднесения даров, не может определяться только пользой этих даров для других, ибо практика йогического сосредоточения на беспредельных свойствах благожелательности и прочих парамитах, а также на истинных воззрениях выступает высшей религиозной заслугой. Именно поэтому дар *чайтье* также причисляется к категории религиозной заслуги, хотя он и не присваивается другими.

У йогина, практикующего сосредоточение на парамитах, религиозная заслуга порождается силой его религиозного сознания, но при этом заслуга не

может рассматриваться в аспекте пользы для других. Подобно такому йогину, почтительный донатор, принося дар чайтъя, испытывает чувство безраздельной преданности к давно ушедшему Воплощению добродетелей (т. е. Будде Бхагавану). Религиозная заслуга обретается этим донатором благодаря соответствующему состоянию сознания.

Данная концепция природы религиозной заслуги вовсе не исключает значения материальных подношений и культовых действий, они отнюдь не рассматриваются как бесцельные. Безраздельная преданность Бхагавану, господствующая в сознании донатора, играет роль именно того ментального импульса-побуждения, благодаря которому акт подношения материальных предметов становится еще более возвышенным.

Подношения и культовые действия, вдохновляемые чувством безраздельной преданности Бхагавану, ведут к многократному увеличению религиозной заслуги. Это определяется не только безраздельной преданностью как состоянием сознания, но и проявленным действием, сопровождающимся актуализацией непроявленного элемента в индивидуальном потоке дхарм донатора.

Подношения чайтъям и связанные с ними культовые действия есть благое семя, брошенное в благое поле. Но даже если благое семя попадает в дурное поле, то оно приносит достойный результат. Так, деяние, совершенное с намерением принести пользу другим, но адресованное полю дурных качеств, «восходит желанным плодом». Однако, не без юмора отмечает Васубандху, попав на дурное поле, это семя может принести слишком легкий плод.

На этом рассмотрении даяния как объекта достойного действия завершается.

Карика 122. Васубандху обращается к анализу добродетели как объекта достойного действия.

Определение добродетели дается негативным способом: добродетель — отказ от порочности. К области порочности относятся все неблагойе действия, и именно поэтому природа порочности — неблагойа материя. Отвержение порочности бывает двух видов. Во-первых, отвержение — это проявленное действие, посредством которого и происходит отказ от всего порочного. Во-вторых, это действие непроявленное, представляющее собой не что иное, как воздержание от безнравственности.

Если же понимать добродетель более широко — как отказ от всего, что было отвергнуто Учителем, то в сферу добродетели входит также и отвержение того, что само по себе не является безнравственным, например, отказ от привычки есть в неположенное время. Такой отказ, осуществленный как соответствующее проявленное и непроявленное действие, также есть добродетель, ибо безнравственность возникает и в результате несоблюдения установленных предписаний.

Карика 123. Добродетель может быть чистой, т. е. без притока аффектов, только при наличии четырех качеств, которыми она и характеризуется: незатронутость безнравственностью и причинами безнравственности, опора на противоположность безнравственности и на полное успокоение. То, что чистая добродетель лишена притока аффектов и никак не опосредована безнравственностью, ясно само по себе. Незатронутость чистой добродетели причинами безнравственности — ментального импульса-побуждения от алчности и других базовых и вторичных аффектов. Чистая добродетель опирается на практику памятования, и именно поэтому она основана на противоположности практике безнравственности. Основой чистой добродетели выступает также полное успокоение сознания, поскольку развитие практики добродетели такого рода осуществляется в направлении нирваны.

Другие учителя полагают, что добродетель без притока аффектов обусловлена пятью причинами: незагрязненностью основных путей деятельности, чистотой того, что их дополняет (т. е. подготовительных и завершающих действий), неподверженностью влечениям к чувственному наслаждению, к стяжательству и насилию, постоянству памятования и направленностью к нирване.

Автор «Энциклопедии Абхидхармы» указывает, что некоторые буддийские теоретики выделяют четыре вида добродетели. Это, во-первых, добродетель, обусловленная страхом. Данному виду добродетели соответствует поведение тех членов общины, которые соблюдают дисциплину Пратимокши, опасаясь утратить средства существования, предоставляемые сангхой, а также поступки тех, кто боится общественного осуждения, отрицательных санкций или обретения дурной формы рождения. Во-вторых, добродетель из корыстного интереса, когда она обусловлена стремлением к благополучию, жаждой наслаждений и почестей, которыми обычно окружен достойный человек. В-третьих, это добродетель, полностью соответствующая факторам Просветления. Ее практикуют те индивиды, кто укоренен в истинных воззрениях и имеет единственную цель — освобождение. И наконец, четвертый вид добродетели — добродетель, неподверженная притоку аффективности.

В этой типологии два первых вида — добродетель «из страха» и добродетель из корыстного интереса — имеют неизменный в религиозном отношении характер: хотя индивид и воздерживается от безнравственности в поступках, но побуждающий мотив свидетельствует о слабой укорененности в дисциплине Пратимокши.

Кратко останавливаясь затем на определении понятия «благая концентрация сознания», Васубандху говорит, что такая концентрация — это дхармы, обладающие природой йогического сосредоточения и сосуществующие с ними. Практика этих дхарм насыщает непрерывный поток сознания благо-

творными свойствами дхьяны (подобно тому как зерна сезама пропитываются, насыщаются благоуханием цветов).

Карика 124. Что представляет собой кармический плод добродетели и практики йогического сосредоточения?

Добродетель ведет к обретению «небесной формы существования», т. е. к рождению в божественных сферах психокосма. Хотя и плод даяния может быть таким же, но для добродетели он более характерен. Добродетель приводит также и к разъединению с аффектами, но таковое выступает в принципе прямой целью йогического сосредоточения.

В канонических текстах говорится о «четырех брахманских заслугах», т. е. заслугах, которые ведут к счастливому рождению в сфере «Жрецов Брахмы», где созревание следствия длится в течение одной кальпы. Вайбхашики, однако, полагают, что к брахманским заслугам относятся именно те, которые ведут к возникновению тридцати двух признаков Великой личности.

Карика 125. Васубандху дает определение нематериального даяния — даяния Дхармы. Оно есть проповедь сутр и других разделов Канона. Такая проповедь осуществляется благодаря незагрязненному намерению, т. е. в ментальном импульсе-побуждении проповедовать Слово Будды не должна содержаться примесь таких аффектов, как корысть, жажда почестей и славы. Если данные аффекты имеют место, то неблагодой проповедник утрачивает религиозные заслуги. Утрачивают их и все те, кто превратно излагает Учение. Таково благое как объект добродетельной деятельности.

Кроме того, указывает Васубандху, благо бывает тройственным: религиозная заслуга, нирвана и проникновение.

Заслуга есть желанный плод, и он может быть обретен только в том случае, если имеет место благо, опосредующее действия индивида. Этот вид блага и порождает достойный плод.

Благо, связанное с освобождением, возникает в момент слушания проповеди учения. Васубандху подчеркивает, что возникновение блага освобождения есть факт, доступный внешнему наблюдению: индивид внимает словам проповедника, «объясняющим всю боль и страдания бесконечного круговорота рождений и смертей», иллюзорность «Я» и совершенства нирваны, и заливается слезами, волоски на его теле поднимаются. Именно эти психосоматические признаки свидетельствуют, что корни благого актуализировались и началось формирование установки сознания на обретение нирваны.

Благо, связанное с проникновением, обусловлено аспектами йогической практики, что специально будет разъяснено в дальнейшем.

Карика 126. И наконец, для полноты изложения автор трактата дает краткий анализ профессиональной деятельности — действий, связанных с письмом, резьбой по камню и дереву, устным счетом, поэзией и исчислениями.

Он говорит, что все разнообразие этих профессиональных навыков, обусловленных родом занятий и основанных на специальных приемах, сводится к трем видам деятельности — телесной, вербальной и ментальной. Письмо и резьба — это телесная деятельность в совокупности с ментальным импульсом-побуждением. Устный счет и поэзия — это вербальная деятельность. Таким образом, по своей природе данные разновидности есть пять групп причинно-обусловленных дхарм.

Исчисления — это ментальная деятельность; к исчислениям относятся, в частности, и производимые разумом классификации дхарм, т. е. философское осмысление Дхармы.

Карика 127. Последняя карика «Карма-нирдеши» и посвящена примеру такого рода исчислений (т. е. примеру классификации дхарм).

Загрязненные дхармы: греховные, затемненные, низкие (эти три эпитета представляют собой синонимы устойчивого определения «загрязненные»).

Благие и незапятнанные аффектами дхармы имеют синонимическое наименование «высокие»; или «превосходные». Те из дхарм, что не относятся ни к низким, ни к высоким, называются средними.

«Причинно-обусловленные благие» дхармы имеют синоним «заслуживающие тщательного возделывания». Дхармы необусловленные (абсолютные) не могут быть объектом практики, ибо они в принципе не имеют кармического плода. Такие дхармы по определению не связаны с причинно-следственной зависимостью (напомним, что абсолютные дхармы не входят в пять групп).

Практика, направленная на обретение плода, позволяет преобразовать индивидуальный поток в направлении включения в его состав все более высоких дхарм. И цель этой практики — освобождение, нирвана, которая есть наивысшее вечное благо.

На этом автор «Энциклопедии Абхидхармы» Учитель Васубандху завершает раздел трактата, посвященный анализу кармы.



ПЕРЕВОД

Ом, поклонение Будде!

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

— Что же в таком случае?

— Что касается живых существ, то

1. многообразие [их] миров порождено кармой².

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

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

— Что же такое карма, или действие?

*Это — ментальный импульс (побуждение)
и то, что оно порождает⁴.*

В сутре сказано: «Существует два вида действий: побуждение, или ментальный импульс, и действие, им вызываемое». Под словами карики «...и то, что оно порождает» имеется в виду действие, вызванное этим импульсом. Эти два вида действий представляют [в совокупности] три: ментальное, вербальное [то есть говорение] и телесное (физическое) действия.

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

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

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

Далее,

побуждение есть ментальное действие,

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

Оно порождает вербальную и телесную деятельность.

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

2. Оба они — проявленные и непроявленные...

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

*Считается, что проявленное
телесное действие есть форма²...*

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

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

[Абхидхармики] говорят:

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

— Что такое «мгновение»?

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

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

— Именно это общее положение как раз и является установленным.

— Каким образом?

В силу разрушения,

которому с необходимостью (подвержено все) причинно-обусловленное.

Разрушение всего существующего происходит самопроизвольно⁸.

— Почему это так?

— У следствия⁹ всегда есть причина. Разрушение, или уничтожение, есть небытие. Каким же образом то, что не существует, может быть «тем, что должно быть сотворено»[, то есть следствием]? [Поэтому разрушение не имеет причины, поскольку оно не есть бытие.]

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

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

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

— Что здесь выступает предметом умозаключения?

— То, о чем уже говорилось: [разрушение], будучи небытием, не может быть причинено. [Оно подобно акаше, которая несотворима¹².]

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

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

Если разрушение, подобно возникновению, имело бы причину, то не было бы ничего, исчезающего беспричинно. Между тем можно наблюдать самопроизвольное исчезновение явлений сознания, звука, пламени, мгновенных [по своей внутренней сущности]. Таким образом, оно не зависит от причины¹.

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

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

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

была бы причиной их разрушения.

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

— Почему это так?

— Обжиг, то есть соединение с огнем, придает различным обжигаемым предметам все более темный цвет⁴. Та же самая причина, которая производит первый — исходный — цвет при обжиге, этот же самый цвет и уничтожает, или, по крайней мере, — если возразить, что речь идет о новом соединении с огнем, поскольку огонь мгновенен, — причина, которая уничтожает первый цвет, тождественна причине, которая его порождает. Однако невозможно предположить, что определенная причина производила бы определенное следствие, а затем эта же самая причина или причина, ей подобная, данное следствие уничтожала бы.

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

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

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

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

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

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

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

воспринималась бы двумя [органами чувств],

то есть она осознавалась бы как длинная и т. д., будучи увиденной органом зрения и осязаемой посредством органа осязания. Другими словами, ее

восприятие осуществлялось бы с помощью двух органов чувств. Но, как известно, видимое как источник сознания не воспринимается двумя [различными] органами чувств⁸.

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

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

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

— В данном случае [ваше рассуждение] приемлемо, поскольку в памяти существует неразрывная связь одного с другим. Однако осязаемое как таковое вовсе не связано неизменным образом с определенной формой так, чтобы при наличии одного с неизбежностью возникало бы воспоминание о другом. Если бы это было так, то и при отсутствии неразрывной связи [между осязаемым и формой] с неизбежностью вспоминалась бы форма, и то же самое было бы и с цветом. Но в действительности это не так. Поэтому нельзя утверждать, что восприятие осязаемого вызывает воспоминание о форме.

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

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

Она не существует в атоме¹⁰.

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

— Если полагать, что понятия «длинный», «короткий» и т. д. возникают именно в связи с [совокупностями] атомов формы, расположенными

соответствующим образом, то это будет лишь догматическим утверждением, поскольку их существование не установлено. Только в том случае, когда существование сущностных свойств доказано неопровержимым образом, допустимо говорить о их совокупности. Однако природа составных частей формы, в отличие от цвета и прочего, не установлена. Каким же образом возможно [мыслить] их соединение?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Согласно вайбхашикам, непроявленный элемент есть безусловно реальная сущность.

— Как это устанавливается?

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

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

Бахаган говорил также и о чистой, без притока аффектов, материи: «— Каковы дхармы без притока аффектов? — Та материя — прошлая,

будущая, настоящая, ...то сознание... по отношению к которым не возникает ни привязанности, ни отвращения, — все это и называется дхармами без притока аффектов»². Но за исключением непроявленного элемента нет такой материи, которая была бы невидимой, не обладающей свойством сопротивления или без притока аффектов.

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

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

Бахагаван сказал также: «Дхармы, о монахи, — это внешний источник сознания, не включенный в [остальные] источники сознания, невидимый, не обладающий свойством сопротивления»⁷. Здесь ведь не говорится, что этот источник сознания — всецело нематериальный. Какой смысл в том, чтобы не замечать⁸ то обстоятельство, что непроявленный элемент, материальный по определению, включен в состав дхармического источника сознания?

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

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

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

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

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

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

— Почему же?

— Как сказано в сутре, *«существует три вида материи»*. Согласно учению йогачаров¹⁵, у тех, кто пребывает в состоянии йогического сосредоточения, благодаря силе концентрации возникают определенные материальные образы как объекты созерцания¹⁶. Но такая «материя» невидима, поскольку она не является объектом органа зрения; она не обладает свойством сопротивления, ибо не занимает места в пространстве. В связи с этим возникает вопрос: «Почему, в таком случае, она является материей?» Но то же самое [мы имеем и в случае] с непроявленным элементом.

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

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

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

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

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

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

Что касается сказанного [в сутре]: «По причине возрастания добродетельных заслуг...», то древние учителя разъясняют: «Изначальная природа дхарм такова: когда используются подношения донаторов, то вследствие особых свойств [получателей даров], вследствие особой пользы, [извлекаемой] получателями [для себя и для других], индивидуальный поток психофизического существования¹⁹ донаторов, имеющих даже иное состояние ума²⁰, насыщается побуждениями к даянию, объект которого — те [получатели], и подвергается специфическому тонкому преобразованию. А благодаря такому преобразованию [поток их психофизического существования] становится способным приносить в будущем множество плодов». В этом смысле и было сказано: «...[добродетельная] заслуга непрерывно возрастает, заслуга порождается вновь и вновь».

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

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

Некоторые считают, что и при совершении достойных материальных деяний [добродетельные заслуги возрастают] вследствие непрерывной практики [возобновления соответствующих] побуждений, объектом которых выступают [получатели даров]. Но, как сказано в сутре: «Когда бхикишу, исполненный энергии, высокодобродетельный и обладающий благи́ми дхармами, съев пищу, полученную в качестве подаяния, входит затем в состояние йогического сосредоточения на беспредельном и, достигнув этого состояния, пребывает в нем, то вследствие этого у подателя милостыни следует ожидать притока добродетельных заслуг, притока благого, появления ощущения полного счастья»²³. Разве при этом у донатора возникает какое-либо особое побуждение? Поэтому здесь следует принять именно наличие специфического изменения в непрерывном потоке индивидуального существования.

Поскольку [в сутре] сказано: «Каким образом те, кто побуждает

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

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

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

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

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

непрерывном потоке сознания и явлений сознания принесет в будущем соответствующий плод.

— Но в этой связи говорилось и другое.

— Что именно?

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

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

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

— Разумеется, нет; мы так не считаем.

— А что же тогда?

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

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

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

— Что следует понимать под не-деянием?

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

— Дхармы отнюдь не всегда рассматриваются как реальные сущности; например, так называемые восемь мирских дхарм: обретение, утрата, слава,

позор, порицание, похвала, наслаждение, страдание. Так и здесь необретение монашеского одеяния и прочего вовсе не является отдельной сущностью.

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

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

— Это не так. Непрерывный поток сознания функционирует таким образом, что когда возникает побуждение к [неблагому] действию, вспоминается также и прежняя решимость [воздерживаться от зла]. Эта решимость служит препятствием [для неблагих деяний], ибо вновь и вновь напоминает о принятом обете не-деяния, и возникающее чувство стыда не позволяет нарушать нравственные нормы³⁴.

— Если [, как вы полагаете], именно непроявленная материя служит препятствием для нарушения нравственных норм, то [индивид] с дефектной памятью никогда бы не совершал никаких прегрешений³⁵.

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

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

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

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

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

— Как это происходит?

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

Вслед за первым моментом [существования великих элементов] возникает непроявленная материя чувственного мира как производная от прошлых

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

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

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

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

Чистые — там, где они порождены.

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

Далее следует рассмотреть действия, которые называются проявленными и непроявленными.

Непроявленное [действие] — «неприсвоенное»³,

6. естественно-вытекающее
и принадлежащее одушевленным существам¹.

Далее, оно

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

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

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

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

— Почему это так?

— Подобно тому как сознание [, обуславливающее подобное воздержание, едино], так и великие элементы [, на которые «опирается» воздержание,] принадлежат к одной и той же группе. Семь аспектов непроявленного, представляющие дисциплину Пратимокши⁵, хотя и отличаются друг от друга, но все они являются производными от [целостной группы] великих элементов.

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

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

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

— Ничего. Допущение, что материя как следствие созревания, будучи остановленной [в своем развитии], затем вновь продолжает развиваться, противоречит концепции вайбхашиков.

— А если противодействие отсутствует?

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

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

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

Как уже говорилось, карма, или действие, бывает, соответственно, двух, трех

и пяти видов. Побуждение (ментальный импульс) и действие, вызываемое побуждением [— это карма двух видов]. Действие, вызываемое побуждением, в свою очередь, также двух видов: телесное и вербальное. [Карма трех видов:] эти два вида действий и побуждение [как ментальное действие]. Далее, телесное действие, как и вербальное, также двух видов: то, что называется проявленным, и то, что называется непроявленным. Таким образом, телесное и вербальное действия — соответственно, проявленные и непроявленные — и побуждение представляют карму пяти видов.

В свою очередь, непроявленное [действие] бывает двух видов — благое и неблагое.

7. Непроявленное не бывает неопределенным¹.

— По какой причине?

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

Другие — трех видов.

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

— Какие действия — другие?

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

Только в чувственном мире — неблагое.

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

Непроявленное — также и в мире форм.

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

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

— Нет, это не верно, ибо [чистое непроявленное] — вне сфер существования⁶. Что касается непроявленного [действия] мира не-форм, то оно не может быть производным от великих элементов других [сфер существования]. Будучи отвращенным от всего материального, созерцание мира не-форм не имеет отношения к производству той специфичес-

кой материн [, каковой является непроявленное], ибо понятие материального [к этой сфере] неприменимо.

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

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

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

8. В чувственном мире также нет затемненного¹.

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

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

— Как имеющий своей причиной внешние великие элементы⁴.

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

Тем не менее [вайбхашики] придерживаются первой точки зрения.

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

Потому что здесь отсутствует производящая его причина.

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

[Затемненно-неопределенное состояние сознания порождает проявлен-

ное действие того же рода, когда]⁶ оно относится к классу состояний, устраняемых посредством практики созерцания. В чувственном мире, однако, состояние сознания, которое устранялось бы посредством практики созерцания, не существует. Здесь имеется лишь такое состояние сознания, которое связано с верой в абсолютную реальность личности («Я») и догматической привязанностью к крайним взглядам⁷ — вечности и уничтожения. Но оно устраняется посредством видения Благородных истин и не вызывает проявленного действия, будучи направлено внутрь.

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

— Нет, это не так.

— Что же в таком случае?

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

Так,

освобождение — благое в абсолютном смысле.

Только нирвана есть полное прекращение всякого страдания. Следовательно, она есть благо в абсолютном смысле, ибо приносит высшее умиротворение и покой, подобно тому как это бывает при полном выздоровлении.

Корни, скромность и приличие — по своей сущности.

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

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

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

Действия и прочее — в зависимости от порождающей причины.

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

— Однако как можно говорить о свойстве быть благим в том случае,

когда обретение/обладание связано в своем возникновении с другими [не-благими] состояниями сознания? Например, восстановление корней благого через сомнение³, а также через утрату [статуса] и возвращение в мир.

В сравнении с тем, что было сказано о благом,

Неблагое — его прямая противоположность.

— Как это понимать?

— Сансара, или круговорот бытия, есть неблагое в абсолютном смысле; она представляет собой полное отсутствие умиротворенности и покоя, ибо ее сущность — непрерывное порождение страдания.

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

Связанные с ними дхармы [— неblaгие] по ассоциации.

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

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

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

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

высшее неопределенное — две неколебимые [сущности]⁵.

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

Далее необходимо рассмотреть следующее. Если свойство телесных и вербальных действий быть благами или неbлагими обусловлено порождающей их причиной⁷, то почему то же самое нельзя сказать о великих элементах [представляющих физическую опору этих действий]?⁸

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

— Однако намерение того, кто обладает сконцентрированным сознанием, отнюдь не сводится к производству непроявленного [действия]. Точно так же порождающей причиной в этом случае не может служить несконцентрированное сознание, поскольку оно относится к совершенно другому уровню⁹. Каким же образом непроявленное может быть благим? Кроме того, отсюда можно было бы заключить, что способности божественного зрения

и божественного слуха также являются благами. Поэтому [вайбхашикам] следует попытаться разрешить это [логическое противоречие].

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

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

— Это не противоречит [нашему толкованию]:

10. Порождение имеет два аспекта:

[один] называется причиной,

[другой] — разворачиванием с того же момента¹.

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

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

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

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

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

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

Итак,

11. сознание, устраняемое посредством видения¹,
и есть то, что приводит в действие.

Сознание, которое может быть прекращено посредством видения [Благородных истин], и есть то, что инициирует проявленное действие, поскольку оно является причиной [ментальных операций] направленности на объект и рефлексии, дающих начало [соответствующему] действию. Оно вовсе не сопровождает [проявленное действие], так как оно более не существует в момент действия, обусловленного сознанием, направленным вовне [и которое устраняется посред-

ством практики йогического созерцания]. Кроме того, [при допущении, что оно лишь сопровождает проявленное действие], порожденная им материальная форма также была бы устраняемой посредством видения [Благородных истин]².

— Что из этого следует?

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

— Этот тезис нуждается в доказательстве.

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

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

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

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

— По какой причине?

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

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

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

Пять — только поддерживающие.

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

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

Вторая. Пять модальностей чувственного сознания — только поддерживающие.

Третья. Ментальное сознание, устраняемое посредством созерцания, — обоих видов.

Четвертая. Чистое [сознание] — ни то, ни другое.

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

— Здесь нет однозначной закономерности.

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

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

У Мудреца — такое же...

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

...либо благое.

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

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

*«Нага сосредоточен, когда он идет;
Нага сосредоточен, когда он стоит;
Нага сосредоточен, когда он спит;
Нага сосредоточен, когда он сидит»³.*

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

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

Но, порожденное созреванием, оно — ни то, ни другое.

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

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

— Что отсюда следует?

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

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

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

Однако довольно дискуссий!

Упомянутое выше

13. *непроявленное следует рассматривать в трех аспектах:*

как самодисциплину,

отсутствие дисциплины и ни то, ни другое.

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

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

В свою очередь,

дисциплина — это соблюдение правил Пратимокши,

то, что порождается сосредоточением,

а также чистая дисциплина.

Дисциплина бывает трех видов. Дисциплина, известная как соблюдение

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

Из них:

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

это, соответственно, дисциплина монахов (бхикшу), монахинь (бхикшуни), тех послушниц, которые претендуют на статус монахинь¹, послушников (шраманер), послушниц (шраманерик), мирян (упасак), мирянок (упасик) и тех, кто соблюдает очистительный пост². Эти восемь типов дисциплины и получают название дисциплины Пратимокши. С точки зрения принятых полных наименований она — восьми видов,

но по сути — четырех.

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

— Как же она различается?

Изменением названия в зависимости от пола³.

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

— Как это происходит?

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

— Если после принятия обетов мирянина происходит принятие дисциплины послушника, а затем — и дисциплины монаха, то различаются ли эти виды дисциплины только последовательным увеличением числа новых обетов, как, например, [различаются числа] «пять», «десять», «двадцать» и т. д. или

один и два динария, либо же, будучи различными в принципе, они представляют отдельные целостности.²

В этой связи говорится, что они существуют

по отдельности.

Они не смешиваются между собой и возникают, имея различные сущности характеристики, например, воздержание от отнятия чужой жизни и т. д. вплоть до воздержания от употребления опьяняющих напитков в каждом из трех видов дисциплины Пратимокши⁵. Точно так же и остальные [обеты воздержания].

— В чем же их различие?

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

— Как это понимать?

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

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

но не противоречат друг другу.

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

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

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

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

Вследствие принятия обета воздержания от пяти дхарм, которые должны быть отвергнуты, а именно: отнятия чужой жизни, присвоения того, что не было дано [то есть воровства], прелюбодеяния¹, лжи и употреб-

ления опьяняющих напитков, происходит укрепление в дисциплине мирянина.

Вследствие принятия обета воздержания от восьми [дхарм] — отнятия чужой жизни, воровства, нецеломудренности², лжи, употребления опьяняющих напитков, благовоний, цветочных гирлянд и мазей, от танцев, пения и игры на музыкальных инструментах, от высоких или широких постелей и от принятия пищи в неурочное время — [происходит укрепление в дисциплине] того, кто проходит испытательный срок³.

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

То, что называется дисциплиной Пратимокши, есть,

в свою очередь,

16. *добродетель, праведный образ жизни,
[соответствующая] деятельность и самоконтроль.*

Добродетель¹ — поскольку она истекает из принятия обета воздержания от дурных поступков. Этимологически² [это слово] означает освежающую прохладу. Так, сказано в гатхе: «Следовать добродетели есть благо, ибо она не сжигает тело».

Праведный образ жизни — ибо он прославлен мудрыми.

Деятельность — ибо по своей природе она есть последовательность действий.

— Но разве непроявленное не называется [в сутре] «не-деянием»?³ Каким же образом оно становится действием?

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

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

Самоконтроль — ибо он дисциплинирует тело и речь.

Так, без дальнейшей конкретизации, определяется дисциплина Пратимокши.

Далее,

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

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

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

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

— Кто и как принимает эти виды дисциплины?

17. Восемь обладают Пратимокшей.

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

— Следует ли считать, что «внешние»¹ [по отношению к Дхарме] лишены добродетели принятия истинных обетов?²

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

— Почему?

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

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

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

Благородные личности — чистой.

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

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

Два последних соответствуют сознанию.

Это дисциплина дхьяны и чистая дисциплина, но не дисциплина Пра-тимокши.

— Почему это так?

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

Далее. Именно дисциплина дхьяны и чистая дисциплина получают название «дисциплина отвержения»⁸.

— При каких обстоятельствах?

[Автор] говорит:

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

На стадии невозвращения² [в сансару] обе эти дисциплины — дхьяны и без притока аффектов, — [практикуемые] на девяти путях, непосредственно сменяющих друг друга, называются дисциплиной отвержения (оставления), поскольку благодаря им отвергается безнравственность и порождаемые ею аффекты.

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

Здесь имеются четыре альтернативы.

Первая. Дисциплина дхьяны с притоком аффектов, за исключением той, которая возникает благодаря путям, приносящим немедленный результат на стадии невозвращения³.

Вторая. Чистая [дисциплина, обретаемая] на непосредственно сменяющих друг друга путях на стадии невозвращения.

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

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

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

Как сказал по этому поводу Бхагаван: «Дисциплина тела есть благо, благо — дисциплина речи, дисциплина сознания — благо, благо — дисциплина во всем»⁵. И еще: «Благодаря дисциплине зрения он полностью контролирует себя».

— В чем природа дисциплины сознания и дисциплины органов чувств?

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

— Что же они такое?

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

Чтобы подчеркнуть, что каждая из этих дисциплин имеет двойственную природу, [автор] и говорит: «как... так и...»; иначе можно было бы думать, что первая имеет природу внимания, а вторая — памятования.

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

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

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

После первого момента — также и прошлым.

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

Сказанное об укорененном в Пратимокше

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

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

Тот, кто обладает дисциплиной дхьяны, — также прошлым и будущим.

Тот, кто обрел дисциплину йогического сосредоточения, постоянно обладает также прошлым и будущим непроявленным элементом, разумеется, до тех пор, пока он не отказывается [от этой дисциплины]. В первый момент [дисциплины дхьяны] он обретает также и прошлую дисциплину йогического сосредоточения, которая была утрачена в данной или предыдущей жизни.

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

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

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

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

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

Теперь относительно тех, кто находится посередине.

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

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

в последующем — двух форм времени.

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

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

[Автор] говорит:

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

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

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

На этом рассмотрение темы непроявленного элемента завершено.

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

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

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

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

...[обладание] невозникшим невозможно.

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

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

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

— Чем обусловлена ее слабость?

— Порождающим его состоянием сознания.

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

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

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

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

Все эти ключевые слова — синонимы отсутствия дисциплины. Здесь отсутствие дисциплины в собственном смысле означает отсутствие самоконтроля над телом и речью. Дурное поведение — то, что порицается святыми, ибо приносит нежелательные плоды. Безнравственность — противоположность добродетели. Действие — то, что совершается телом и речью. Путь деятельности [получает такое название] потому, что связан с корневым [образом деятельности]³.

— Можно ли обладать проявленным элементом, не обладая непроявленным?

— Здесь различаются четыре случая:

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

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

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

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

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

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

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

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

Чистая [дисциплина] — посредством этого же, благородного¹.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

— Почему?

— Есть два предельных ограничителя времени:² сутки и вся жизнь. Половина лунного месяца и прочие [условные единицы времени] — это лишь последовательное сложение суток.

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

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

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

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

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

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

— А с чем связано это ваше рассуждение?

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

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

— А какова продолжительность отсутствия дисциплины, то есть попущения?

Отсутствие дисциплины — не на одни сутки.

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

— Почему это так?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

«Рано утром», то есть на восходе солнца, ибо это — дисциплина, прак-

тикуемая в течение дня и ночи. Тот же [индивид], который принял обет еще прежде, [возгласив:] «Я постоянно буду увеличивать [число дней голодания] до восьми...»¹, также может принять дисциплину поста после того, как он поел².

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

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

Не следует разговаривать с дающим наставление ни до, ни во время [поста], так как [адепт] есть тот, кто получает [дар — санкцию на практику поста]. В противном случае нельзя установить ни акта «дарения», ни его принятия³.

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

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

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

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

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

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

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

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

Четыре фактора являются составляющими добродетельного, или нравственного, поведения в той мере, в какой они представляют отказ от [убий-

ства, воровства, прелюбодеяния и] лжи, так как благодаря им прекращается то, что по своей природе есть грех¹.

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

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

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

Из-за них — утрата памяти и тщеславие.

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

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

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

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

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

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

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

— Воздержание от еды в неурочное время есть одновременно и пост, и фактор (составляющая дисциплины) поста, подобно тому как истинное воззрение есть и Путь, и фактор Пути. Точно так же различение дхарм есть одновременно и фактор Просветления, и Просветление, а созерцание есть и дхьяна, и фактор дхьяны, — так считают вайбхашики.

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

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

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

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

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

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

— А как же сказанное в сутре?

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

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

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

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

говорится так же, как монаху.

Подобно тому как при принятии монашеской дисциплины, как и дисцип-

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

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

Если все миряне без исключения укоренены в мирской дисциплине, то почему Бхагаван упоминал четыре типа мирян: соблюдающие одну заповедь, соблюдающие две заповеди, соблюдающие много заповедей¹ и соблюдающие полностью все заповеди?²

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

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

— Но это противоречит сказанному в сутре.

— Что здесь не соответствует сутре?

— [Вы утверждаете, что] дисциплина принимается в силу одного лишь факта обретения статуса мирского последователя [Дхармы], когда произносятся слова: «Считайте меня свободным [от вины отнятия] жизни живых существ». Но это совсем не тот смысл, который имеется в виду в «Маханама-сутре». Именно в ней дается определение статуса мирянина, а не в какой-либо другой сутре, из которой вы и приводите цитату: «...на всю последующую жизнь... свободным [от вины отнятия чужой] жизни, пришедшим к убежищу, безраздельно верующим [в Дхарму]»⁴. Здесь имеются в виду те, кто прозрел Благородные истины, «кто наделен безмятежной ясностью, основанной на глубокой вере⁵, и всей своей жизнью демонстрирует принятие Истинного учения, говоря: «Мы не способны оставить это Учение даже ради спасения собственной жизни»».

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

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

нужно, достопочтенный, для того, чтобы мирянин стал “соблюдающим одну заповедь”... “соблюдающим полностью все заповеди”?»

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

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

Кашмирские вайбхашики, однако, не принимают эти соображения.

Всем видам дисциплины свойственны

слабые и прочие [формы] в зависимости от манаса.

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

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

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

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

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

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

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

— Каковы эти дхармы?

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

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

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

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

Тот, кто обращается к прибежищу в Сангхе, обращается к прибежищу в дхармах обучающихся и тех, кто более не нуждается в обучении [, то есть архатов], образующих в своей совокупности Сангху, то есть в тех дхармах, благодаря обладанию которыми восемь типов Благородных личностей и представляют Сангху как таковую, ибо она не может быть расколота⁵.

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

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

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

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

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

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

— Что же это в таком случае?

— [Это — дхармы,] которые и создают [понятие] «Будда»¹¹. Поскольку свойство просветленности не противоречит существованию [физическому] тела¹², ваш вопрос не имеет смысла¹³. В противном случае¹⁴ тот, кто укоренен в мирском сознании, не мог бы стать ни Буддой, ни Сангхой¹⁵, а бхикшу был бы не чем иным, как добродетелью, которая и делает [индивида] монахом; тот же, кто оказывает почтение монахам, был бы лишь тем, кто почитает добродетель как то, что делает индивида монахом. [Однако бхикшу — это не только добродетель¹⁶.]

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

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

— В чем сущность обращения к прибежищу?

— Его сущность — словесное выражение¹⁹.

— Что такое прибежище?

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

Как сказал Бхагаван:

«Люди, мучимые страхом, чаще всего ищут прибежища в горах и лесах, в рощах и под священными деревьями»²⁰. Однако это не лучшее прибежище, не высшее прибежище.

[Человек] освобождается от всякого страдания, стремясь отнюдь не к этому прибежищу.

Но тот, кто обращается к прибежищу в Будде, Дхарме и Сангхе, когда он благодаря мудрости видит четыре Благородные истины — страдания, возникновения страдания, выхода за пределы страдания и Благородного Восьмеричного Пути, ведущего к миру и спокойствию, к нирване, — именно в этом обретает лучшее прибежище, именно в этом обретает высшее прибежище, обращаясь к которому, он освобождается от всякого страдания»²¹.

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

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

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

Именно прелюбодеяние¹ вызывает крайнее осуждение в мирской жизни, ибо оно развращает чужих жен и приводит к дурным формам нового рождения. Что касается нецеломудрия², то оно не таково.

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

Благородные же обретают дисциплину недеяния относительно половой распущенности. В будущих формах рождения они также будут свободны от греховного поведения, но не от нецеломудренности. Поэтому для мирянина в качестве нравственной заповеди установлен отказ от прелюбодеяния, и не может быть, чтобы в следующем рождении [индивид], находящийся в процессе обучения, нарушил бы одно из требований дисциплины мирянина.

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

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

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

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

— Потому что

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

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

— В чем оно выражается?

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

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

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

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

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

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

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

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

Чтобы обеспечить соблюдение других [заповедей].

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

Каким образом употребление опьяняющих напитков ведет к греху небрежения? [Сами по себе опьяняющие напитки] не обладают свойством быть естественным грехом. Такой грех совершается только загрязненным аффектами сознанием. Спиртные напитки ведь можно употреблять и как лекарства, в количестве, не вызывающем опьянения³. Сознание является загрязненным, когда [индивид] пьет, зная, сколько спиртного может вызвать опьянение, и наоборот, сознание не является загрязненным, когда [индивид] пьет, зная меру, не вызывающую опьянения.

Знатоки Винаи считают, однако, что употребление опьяняющих напитков есть естественный грех. «— Как можно помочь больному, достойный? — Исключив естественный грех» — так было сказано Бхагаваном. Он не разрешал больным из рода Шакьев употреблять опьяняющие напитки, говоря в этой связи: «Те, о монахи, кто признает меня своим Учителем, не должны принимать спиртного даже на кончике [листа] травы куша»⁴. Поэтому употребление опьяняющих напитков следует считать естественным грехом, ибо он не совершается Благородными даже в следующем рождении, как и убийство, и другие грехи.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

— Нет, этого не происходит.

— Что же бывает в действительности?

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

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

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

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

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

Дисциплина йогического сосредоточения и чистая дисциплина⁶ обретаются только по отношению к основным [корневым] путям деятельности, но не по отношению к действиям подготовительным или заключительным, не говоря уже о грехах, осуждаемых традицией⁷. Эти два вида дисциплины обретаются также по отношению к группам [дхарм], источникам сознания и классам элементов, существующим во всех формах времени, то есть в прошлом или будущем. Существуют, однако, такие группы, источники сознания и классы элементов, по отношению к которым обретается только дисциплина Пратимокши, но не две другие.

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

Первый: [дисциплина] по отношению к действиям в настоящее время и действиям предшествующим и заключающим.

Второй: по отношению к основным путям деятельности, прошлым и будущим.

Третий: по отношению к основным путям деятельности в настоящее время.

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

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

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

— Неизменным образом⁹

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

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

В одних случаях дисциплина обретается по отношению ко всем [существам], если это монашеская дисциплина¹. В других — по отношению к четырем аспектам [Пратимокши]². Аспекты [или составляющие] дисциплины — это соответствующие пути деятельности³.

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

— В каких случаях благодаря всем?

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

— В каких случаях благодаря одной?

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

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

Первый. Есть [тип индивида,] укорененный в дисциплине и практикующий дисциплину в отношении всех живых существ, но не в отношении всех аспектов [Пратимокши] и не вследствие всех причин, — тот, кто обрел дис-

дисциплину мирянина, ученика, проходящего испытательный срок, или послушника благодаря слабому, среднему или сильному состоянию сознания.

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

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

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

Не существует такого [индивидуального типа], который [не практиковал бы дисциплину] относительно всех живых существ, поскольку дисциплина обретается при благой ментальной предрасположенности⁶ ко всем существам, но не как-либо иначе, так как [это означало бы, что такой индивид] не освободился от греховных склонностей. Он обретает дисциплину Пратимокши, принимая пять ограничений⁷ — в отношении живых существ, аспектов [дисциплины], места, времени и обстоятельств. «Я буду воздерживаться [от греха] по отношению к такому-то живому существу» — ограничение относительно живых существ. «[Я буду воздерживаться] от такого-то действия» — ограничение относительно аспектов [дисциплины]. «[Я буду воздерживаться от греха] в таком-то месте» — ограничение относительно места. «[Я буду воздерживаться от греха] в течение месяца» — ограничение относительно времени. «[Я буду воздерживаться от греха] во всех случаях, кроме войны» — ограничение относительно обстоятельств. Однако все это представляет лишь обретение достойного поведения⁸, [но не дисциплины Пратимокши в собственном смысле слова].

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

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

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

— Это неверно. Как при появлении новой травы и засыхании старой

не происходит усиления или ослабления дисциплины [по отношению к растительному миру], так и при круговороте рождений и смертей тех, кто способен или не способен [к совершению убийства], его также не происходит¹⁰.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

37. Обретение отсутствия дисциплины —
 посредством действия или принятия¹.

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

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

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

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

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

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

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

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

Отказ от дисциплины Пратимокши может произойти по четырем причинам, исключая случай с тем, кто постится².

Первая: преднамеренно, вследствие сложения с себя принятых обетов в присутствии компетентного члена [сангхи].

Вторая: вследствие прекращения индивидуального потока психосоматических элементов, то есть смерти.

Третья: вследствие возникновения признаков обоих полов одновременно.

Четвертая: вследствие отсечения благих корней³.

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

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

— Почему отказ происходит именно по этим причинам?

— Потому что [сложение с себя обетов представляет] проявленный акт,

прямо противоположный принятию [дисциплины];⁵ потому что смерть есть утрата [жизнеспособности] организма;⁶ потому что [появление признаков двуполости есть] деформация, утрата самотождественности индивида;⁷ потому что [отсечение благих корней есть] отсечение опоры⁸ Пратимокши и, наконец, потому что [дисциплина поста] прекращается именно с окончанием [ночи].

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

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

*Вследствие исчезновения Истинного Учения, —
так считают другие.*

Другие считают, что [дисциплина Пратимокши] утрачивается при исчезновении Истинного Учения, ибо когда оно более не существует, то исчезают все нравственные нормы, границы [между добром и злом], праведный образ деятельности³.

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

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

— Что происходит в этом случае?

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

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

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

— Это слишком поспешное утверждение.

— Почему?

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

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

— Потому что в Винае говорится: *«Существуют четыре типа монахов: монах, не прошедший официальный ритуал посвящения;⁸ монах, самопровозгласивший себя таковым;⁹ монах — поскольку он занимается сбором подаяния;¹⁰ монах, освободившийся от аффектов»¹¹*. В этой связи бхикшу есть тот, кто получил посвящение по установленной процедуре, после троекратного повторения вопроса¹². Естественно, здесь не говорится о том, что [индивид], бывший прежде монахом в собственном смысле слова, может впоследствии утратить это качество.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

так и благо, обретенное в мире не-форм⁶.

Благородное же — вследствие обретения плода, усиления и деградации.

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

Так происходит утрата этих видов дисциплины.

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

Отсутствие дисциплины устраняется вследствие трех причин.

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

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

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

[В этой связи спрашивается:] если некто, не придерживающийся дисциплины, прибегает к посту, то возвращается ли он к прежнему состоянию [отсутствия дисциплины] после его прекращения или же он обретает [новое] состояние ни-дисциплины-ни-ее-отсутствия?⁶

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

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

— Как утрачивается непроявленное действие, свободное как от дисциплины, так и от ее отсутствия?⁷

*Нейтральное утрачивается вследствие исчерпания силы,
привязанности, действия, объекта, жизни, корней.*

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

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

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

Оно разрушается также вследствие разрушения реального объекта.

— Какого именно?

— Объекта почитания, храма, роцци, монастыря, сиденья, магических янтр, цветочных гирлянд и прочего.

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

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

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

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

*Загрязненное нематериальное оставляется вследствие
возникновения «противоядия».*

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

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

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

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

Дисциплина — также и, кроме того, богам.

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

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

— На основании [авторитетного свидетельства] сутры и Винаи. Так, в этой сутре сказано: «Поэтому, о Маханаман, домохозяин, одетый в

белые одежды, мужчина, обладающий мужской потенцией, обращается к прибежищу в Будде... и произносит слова: "Считайте меня мирянином". Тем самым он становится мирским последователем». В Винае также говорится, что человек подобного рода должен быть изгнан из сангхи.

— Почему же дисциплины для них не существует?

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

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

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

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

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

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

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

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

людей — трех видов.

У всех людей дисциплина бывает трех видов: дисциплина Пратимокши и т. д.⁶.

44. Порожденная сосредоточением —

у богов чувственного мира и мира форм.

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

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

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

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

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

Таково общее определение благого и прочего.

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

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

Действие, которое отличается от этих двух, не приносит ни мира и покоя, ни вреда и гибели; его следует рассматривать как ни благое, ни неблагое, то есть как неопределенное [в отношении следствия]².

Далее, эти

*три [действия] — добродетельные, порицаемые
и не подверженные волнению,
и они ощущаются как приятные и другие.*

Существует три вида действий — добродетельные (похвальные), недобродетельные (порицаемые) и не подверженные волнению³. Соответственно, эти три действия ощущаются [испытываются] как приятные, неприятные, неприятные-ни-неприятные.

Из них

*46. добродетельное действие —
это благое [действие] в чувственном мире,
не подверженное волнению, рождается
в более высоких сферах существования.*

[Последнее] — также благое. Благое действие в мире форм и мире не-форм — не подверженное волнению¹.

— Но разве три первые дхьяны не были названы Бхагаваном «связанными с волнением»: ² «о том, что здесь мыслится, что здесь рефлексируется, Благородные говорят как о находящемся в постоянном движении» и т. д.³

— Это было сказано относительно несовершенства тех, кто пребывает в состоянии йогического сосредоточения. Однако в «Сутре о неколебимости»⁴ они называются не подверженными волнению в том смысле, что они представляют собой практику, ведущую к прекращению волнения.

— Но зачем называть не подверженным волнению то, что в других обстоятельствах связано с волнением?

Потому что в этих сферах действие «не колеблется» относительно своего следствия.

Только в чувственном мире действие «колеблется»⁵ относительно результата своего созревания.

— Почему это происходит?

— По причине отсутствия однозначной определенности:⁶ [действие], относящееся к одной форме существования, приносит свой плод в другой; точно так же [действие], совершенное в одной группе богов, приносит свой плод в другой. То самое действие, ведущее к обретению соответствующего роста, силы, красоты⁷, счастья, наслаждения и прочего, которое приносит свой плод в божественных сферах существования, иногда в силу разных условий может принести плод [в сферах существования] людей, претов или животных. Напротив, действие, совершаемое в одной из сфер мира форм или мира не-форм, не может принести свой плод в какой-либо другой сфере. Поэтому в силу абсолютной определенности относительно [места своего] созревания такое действие называется неколебимым.

Недобродетельное действие не может быть благим, и это хорошо известно на уровне здравого смысла⁸. Зачем же здесь обременять себя детальным рассмотрением того, что понятно в мире само по себе?

На этом учение о добродетельных и прочих действиях заканчивается. Далее следует рассмотреть, какое из них ощущается [испытывается]⁹ как приятное и т. д. Это и делается ниже.

47. Благое ощущается как приятное до третьей дхьяны включительно.

Благое действие [точнее, последствия благого действия] ощущается как приятное до третьей дхьяны включительно¹. Другими словами, чувственный мир и три первые ступени йогического сосредоточения составляют ту сферу [существования, в которой последствия благого действия] испытываются как приятные².

Однако выше оно ощущается как ни-приятное-ни-неприятное.

«Оно» — благое действие. Выше третьей дхьяны благое действие ощущается как ни-приятное-ни-неприятное, поскольку там не бывает ни приятных, ни неприятных чувствований³.

Здесь неблагое ощущается как страдание.

Неблагое действие [вместе со своими последствиями] ощущается как страдание. Слово «здесь» означает, что оно существует лишь в чувственном мире. Плод такого [действия] — это не только чувствование.

— А что еще?

— Это также и то, что служит его опорой⁴.

48. *Нейтральное существует также и ниже, — так считают некоторые.*

Другие [учителя] говорят, однако, что нейтральное действие — то есть действие, последствия которого испытываются как ни-приятные-ни-неприятные — существует также и ниже четвертой дхьяны¹.

Почему это так?

По причине созревания в промежуточной дхьяне²...

В противном случае не существовало бы плода действия, относящегося к промежуточной дхьяне, или же какого-либо действия в промежуточной дхьяне, поскольку в ней не бывает ни наслаждения, ни страдания³.

[Возражая против этой точки зрения,] одни говорят, что плод действия промежуточной дхьяны есть способность ощущения приятного⁴, присущего этой дхьяне; другие считают, что плод созревания такого действия — это отнюдь не чувствование [а материя и прочее]⁵.

Между тем оба возражения противоречат шастре⁶, в которой мы читаем: «— Возможно ли, чтобы следствием созревания действия было бы только ментальное ощущение? — Да, если действие благое и не включает элемента избирательности»⁷.

...поскольку считается, что созревание следствия трех видов происходит в одно и то же время⁸.

Поскольку в шастре сказано: «— Возможно ли, чтобы созревание плода трех видов действия происходило бы одновременно? — Да. Одновременно может [созревать плод действия,] ощущаемый как приятное, а именно — материальные дхармы, [то есть орган зрения и прочее], ощущаемый как неприятное — сознание и явления сознания, ощущаемый как ни-приятное-ни-неприятное — дхармы, не связанные с сознанием, [то есть организм, жизнеспособность и т. д.], то это позволяет

утверждать, что нейтральное действие существует также ниже [четвертой дхьяны]⁹.

Однако, за исключением чувственного мира, одновременное созревание следствия трех видов действий невозможно, поскольку [плод действия, ощущаемый как приятное,] связан только с чувственным миром.

— Каково же, в таком случае, это действие [плод которого ощущается как нейтральный,] — благое или неблагое?¹⁰

— Благое, но обладающее слабой энергией.

— Но тогда [утверждение] «Благое [действие] ощущается как приятное до третьей дхьяны включительно» противоречит другому — «благое всегда желанно в качестве плода созревания».

— Такое объяснение следует рассматривать как вариативное.

Далее. Почему действие, которое по своей внутренней сущности вовсе не является ощущением, называется «тем, чему предстоит быть ощущаемым как приятное»? ¹¹

— То, что благоприятствует ощущению приятного, [называется] «то, чему предстоит быть ощущаемым как приятное», или [кратко,] «ощущаемое как приятное»; это — [действие, результатом] которого будет испытывание счастья.

— Чему здесь предстоит быть испытанным?

— Тому, что представляет собой плод, то есть результат созревания. Он-то и есть то, что ощущается [испытывается] как приятное, или то, с помощью чего испытывается счастье, подобно тому как «одеждой для омовения» [называют одежду, в которой совершается омовение]¹².

Аналогичным образом следует понимать ощущаемое как неприятное и ощущаемое как ни-приятное-ни-неприятное.

49. Свойство ощущаемости [рассматривается] в пяти аспектах: соответственно природе, отношению, опоре, следствию и наличному бытию.

Свойство ощущаемости по своей природе относится к чувствованиям, поскольку их сущность и есть ощущение [как чувствование приятного и т. д.].¹

По отношению оно связано с контактом (полнотой ситуации):² «контакт есть испытывание чувства приятного и т. д.».

Свойство ощущаемости в связи с опорой сознания³ определяется чувственными объектами. Как сказано [в сутре]: «Увидев различные цвета/формы своим органом зрения, он переживает их непосредственно, но он не переживает страсть, влечение к цвету/форме»⁴, то есть он познает с помощью именно чувствований, «опираясь» на них как на объекты.

Свойство ощущаемости в аспекте созревания следствия относится к действию. Как хорошо известно, «действие, [то есть его последствия,] должно быть прочувствовано в данной жизни»⁵.

Свойство ощущаемости в аспекте наличного бытия: «В тот момент, когда он испытывает ощущение приятного, два других чувства исчезают», — так сказано [в сутре]⁶. Это означает, что в тот момент, когда переживается ощущение приятного, то какое-либо иное ощущение отсутствует, и [индивид] воспринимает только первое ощущение, то есть он ощущает то, что наличествует актуально.

Поэтому действие и называется «то, чему предстоит быть ощущаемым как приятное и т. д.», ибо плод его созревания обладает свойством быть ощущаемым.

50. И оно бывает определенным и неопределенным.

«И оно», то есть действие трех видов, [следствие которого] предстоит ощутить как приятное и т. д., рассматривается как определенное и неопределенное. Неопределенное — [действие, следствие которого] не обязательно должно быть испытано¹.

*Определенное, в свою очередь, — трех видов,
так как ему предстоит быть испытанным
в этой жизни и в других².*

То, что должно быть испытано в данной жизни, то, что должно быть испытано после нового рождения, и то, что должно быть испытано в последующих [рождениях,] — это и есть действие трех видов, которое [называется] определенным.

Таким образом, вместе с неопределенным [, то есть действием, которое] не обязательно должно быть испытано, действие бывает четырех видов.

Согласно некоторым, действие — пяти видов.

Некоторые считают, что действие бывает пяти видов, разделяя неопределенное действие, в свою очередь, на два вида — определенное и неопределенное в отношении созревания следствия³. [В этом случае к первому виду относится действие, последствия которого] будут испытываться в данном рождении, [то есть действие, плод которого] созревает в той самой форме существования, где оно и было совершено, и [действие, последствия которого] будут испытаны после нового рождения, то есть в следующем существовании. [Ко второму виду относится действие, последствия которого] будут испытываться в [неопределенном] будущем, то есть после дальнейших рождений.

Другие⁴, однако, говорят, что созревание плода действия, последствия которого должны испытываться в данной жизни, может происходить и в следующих рождениях; но поскольку такое [созревание] имеет начало в данной жизни, то отсюда и определение действия [как такого, чьи последствия должны испытываться в данной жизни]. Однако было бы абсур-

дом полагать, что у настолько сильного действия может быть такой слабый плод⁵.

Вайбхашики не склонны принимать эту [точку зрения]. Ведь существует действие, которое приносит ближайший плод, но не плод отдаленный, а бывает и наоборот, как в случае с внешним семенем. Так, трилистник суварчала приносит плод уже через полтора лунных месяца, а ячмень и годхума созревают через шесть месяцев⁶.

51. *Другие [выдвигают] четыре альтернативы.*

Даршантики¹ выдвигают четыре альтернативы.

Первая. Существует действие, определенное в отношении временного периода, но не определенное в отношении созревания [следствия]. Это действие, неопределенное в отношении созревания следствия, которое должно быть испытано в данной жизни.

Вторая. Существует действие, определенное в отношении созревания [следствия], но не в отношении временного периода. Это действие, определенное в отношении созревания, но не определенное в отношении того, когда оно должно быть испытано.

Третья. Существует действие, определенное в обоих отношениях [— созревания следствия и его времени]. Это действие, определенное в отношении созревания [следствия] и того, когда оно должно быть испытано — в данной жизни или в дальнейшем.

Четвертая. Существует действие, неопределенное в обоих отношениях. Это действие, не определенное в отношении созревания [следствия] и не определенное в отношении [временного периода], когда оно должно быть испытано².

Согласно этим [учителям], действие бывает восьми видов: определенное или неопределенное [в отношении своего следствия], которое должно быть испытано в данной жизни и в других... и, наконец, [действие, время] созревания плода которого не определено.

Однако [в сутрах] говорится о действиях, которые должны быть испытаны в данной жизни и других, как об определенных, а действие неопределенное относится к четвертому виду [, то есть представляет четвертую альтернативу]³.

— Возможно ли, чтобы в одно и то же время продуцировалось бы действие всех четырех видов?

— Да, возможно. Когда [индивид], используя другого для совершения трех [основных прегрешений]⁴, сам совершает прелюбодеяние, то одновременно реализуются [следствия] всех четырех действий. Из этих четырех лишь

*три обуславливают принадлежность
к [соответствующему] типу [живых существ].*

Принадлежность к соответствующему типу живых существ⁵ обуславливается отнюдь не тем действием, [следствие которого] должно быть испытано в этой жизни⁶.

— Какие виды действия продуцируют существование в той или иной сфере [психокосма] и в той или иной форме рождения?

Во всех продуцируются четыре.

Во всех трех мирах и во всех формах существования продуцируются действия четырех видов, — соответственно, благие или неблагие. Однако есть исключение из этого общего правила:⁷

в адах — три вида благого.

В адах продуцируются благие действия трех видов, за исключением того, последствия которого могли бы быть испытаны в данной жизни, поскольку желанный плод здесь не созревает⁸.

52. *Невежда не совершает [действий, следствие] которых должно быть испытано на той ступени [бытия], к которой он не имеет влечения, и в этом неколебим.*

Невежда, то есть обычный человек, лишенный страстного влечения к определенной ступени бытия и в этом неколебимый, то есть не утрачивающий данного личностного свойства, не продуцирует карму, которая должна быть испытана на этой [ступени] в его следующем рождении¹.

— Продуцирует ли [такую карму] другой?

Благородный также не продуцирует [карму], которая должна быть испытана в иных [рождениях], если он неколебим [в этом своем качестве]².

Действительно, Благородная личность, не испытывающая страстного влечения к соответствующей [ступени существования] и не утратившая данного качества, не продуцирует карму, которая должна быть испытана в следующем рождении³ или рождениях, более отдаленных. Такая [личность] уже не может перейти на более низкую ступень существования;⁴ там же, где она рождена, она продуцирует карму либо с неопределенным следствием, либо с таким, которое должно быть испытано в данной жизни.

Тот, кто не закреплен [в обретенном прежде качестве], также не [продуцирует карму] ни в чувственном мире, ни на вершине бытия⁵.

Благородная личность, утратившая прежнее качество и более не испытывающая влечения ни к чувственному миру, ни к вершине бытия⁶, уже не

может совершать действия, последствия которых должны быть испытаны на этих [ступенях существования] ни в следующем рождении, ни в рождении более отдаленном.

— По какой причине?

— Ведь она утрачивает [обретенный прежде] плод. Позднее мы объясним, почему для утратившего плод смерти не существует⁷.

— Продуцируется ли карма в промежуточном состоянии?

53. *Существо в промежуточном состоянии,
[если оно относится] к чувственному миру,
продуцирует [карму] двадцати двух видов.*

Существо в промежуточном состоянии¹, относящееся к чувственному миру, продуцирует карму двадцати двух видов.

— Как это происходит?

— Существует пять стадий внутриутробного развития: калала, арбуда, пешин, гхана, прашакха², и пять стадий после рождения: детство, юность, возмужалость, зрелость и старость. И так существо в промежуточном состоянии продуцирует неопределенные и определенные действия, следствия которых должны быть испытаны на стадиях калала и т. д. вплоть до старости и [нового] промежуточного состояния.

...И она [приносит] плод в данном рождении.

Это следует понимать в том смысле, что карма промежуточного существа, обозначенная выше как определенная и имеющая одиннадцать видов, должна быть испытана в данном рождении.

— Почему?

— Потому, что

она [принадлежит] одной и той же целостности.

И существо в промежуточном состоянии, и следующие за ним десять состояний [внутриутробного и послеродового состояний существования] — все это есть одна и та же психосоматическая целостность³, обусловленная единой кармой. Поэтому и не говорится об отдельной карме, которая должна быть испытана в промежуточном существовании, ибо она детерминирована самим действием, последствия которого должны быть испытаны в данном рождении⁴.

— Что следует понимать под определенной кармой?

— [Действие],

54. *совершенное в сильном аффекте,
с глубокой верой или с непреклонным упорством,
или по отношению к полю [добродетельных] качеств,
а также убийство родителей — определенное¹.*

То действие, которое было совершено при наличии сильной аффективности, или с глубокой верой, или с непреклонной настойчивостью, или по отношению к полю добродетели, следует рассматривать как определенное.

Здесь поле добродетели — это Три драгоценности или особая личность, обретшая соответствующий плод [— вступления в поток и т. д.]². Благое или неблагое [действие, совершенное] по отношению к этому полю и при отсутствии сильного аффекта или глубокой веры, но с неуклонной настойчивостью, также становится определенным.

Родители — это мать и отец. Их убийство, с каким бы намерением оно ни совершалось³, также представляет собой определенное действие.

— Как следует понимать природу действия, последствия которого должны быть испытаны при данной жизни?

55. *Действие приносит плод в данной жизни вследствие особенностей поля и побуждения.*

Результат действия может быть испытан уже в данной жизни вследствие специфических особенностей поля. Так, известно об изменении половых признаков у одного [монаха], который обратился к сангхе [с оскорбительными словами]: «Вы, женщины!» В результате уже в этой жизни признаки его мужественности исчезли и появились признаки женственности¹.

Либо же [это происходит] вследствие особенностей побуждения. Так, евнух вновь обрел мужское достоинство благодаря тому, что некогда спас быков от холождения².

А также

вследствие полной отрешенности от сферы данного [действия].

Благое или неблагое действие относится к определенной сфере существования. При полной отрешенности от нее результат действия становится ощутимым уже в данной жизни³.

— Какова природа действия, продуцированного в этой сфере?

[Автор] говорит:

это необходимость созревания⁴.

Данная закономерность распространяется на действие, определенное в отношении созревания [своего следствия], но не в отношении временного периода [его созревания]. Для [действия] определенного такой закономерности не существует.

Что касается действия, определенного в отношении временного периода, то его следствие созревает именно в этот период, поскольку полная отрешенность от сферы его существования невозможна⁵.

— Какова природа поля, по отношению к которому совершаются действия, с необходимостью приносящие плод уже в данной жизни?

[Автор] говорит: это — монашеская община во главе с Просветленным; что касается личностей, то их — пять типов:

56. *вышедшие из [сосредоточения] остановки сознания, бесстрастности, благожелательности, видения [Благородных истин] и плода архатства. Плод их почитания или причинения им вреда вкушается незамедлительно.*

Тот, кто вышел из [состояния йогического сосредоточения, известного как] «прекращение потока сознания»¹, обретает высшую степень умиротворенности сознания, ибо такое сосредоточение сходно с нирваной. Он становится как бы ушедшим в нирвану и затем возвратившимся из нее.

У вышедшего из [состояния йогического сосредоточения, известного как] «бесстрастное созерцание»², непрерывность потока сознания переполняется возвышенной и беспредельной добродетелью, поскольку он обрел неколебимую решимость привести бесконечное множество живых существ к благу избавления от аффектов.

У того, кто вышел из [состояния йогического сосредоточения на безграничной] благожелательности³, непрерывность потока сознания переполняется возвышенной и беспредельной добродетелью, ибо он обрел неколебимую решимость привести бесконечное множество живых существ к счастью.

У того, кто вышел из состояния видения Благородных истин⁴, непрерывный поток сознания становится незамутненным ввиду полного преобразования собственной индивидуальности; он полностью освободился от всего, что должно быть устранено на пути видения.

У того, кто вышел из состояния сосредоточения на плоде архатства⁵, непрерывный поток сознания становится очищенным ввиду полного преобразования прежней индивидуальности; он полностью освободился от всего, что должно быть устранено на пути созерцания.

Вот почему плод всех действий — почтительных или злобных — по отношению к этим [Благородным личностям] с неизбежностью вкушается именно в данной жизни.

Что касается остальных методов созерцания⁶, то, поскольку они не являются совершенными по своей природе и по результатам, у тех, кто выходит [из соответствующего состояния сосредоточения], не происходит полного преобразования индивидуальности, и поток их сознания не обретает всю чистоту цели. Поэтому они не представляют поле добродетели [в отличие от архатов].

Основное в процессе созревания кармического следствия — чувствование (ощущение)⁷. Далее предстоит рассмотреть, может ли определенное действие иметь своим следствием исключительно ментальное чувство, но не

телесное?⁸ И наоборот, может ли быть [таким следствием] только телесное чувство (ощущение), но не ментальное?

57. Чувство как следствие созревания
 благого действия, лишённого избирательности¹,
 может быть только ментальным...

Действие, лишённое избирательности, [существует лишь на ступенях йогического сосредоточения,] начиная от промежуточной дхьяны и до вершины бытия включительно². Чувствование как следствие созревания этого благого действия, лишённого процедуры избирания, исключительно ментальное.

— А почему не телесное?

— Потому что последнее с необходимостью характеризуется свойствами избирания и рефлексии³ [будучи связанным только с пятью модальностями чувственного сознания]⁴.

...неблагого — только телесным.

Телесное ощущение есть исключительно плод созревания неблагоприятного действия.

— Почему также не ментальное?

— Плод созревания [такого действия] — ощущение страдания; что касается ощущения ментального страдания, то оно называется чувством неудовлетворения⁵. Как было объяснено ранее, неудовлетворение не является следствием созревания [неблагого действия].

— Как же в таком случае возникает депрессивное (подавленное) состояние сознания у живых существ?

58. Подавленное состояние психики [коренится] в ментальности...

[В карике] имеется в виду ментальное, то есть рациональное сознание. Психика никогда не приводится в подавленное состояние на уровне пяти [модальностей] чувственного сознания, поскольку они не обладают способностью ментального конструирования¹.

...и оно порождается созревaniem [плода] кармы.

Это подавленное состояние психики живых существ обусловлено созревaniem [следствия] кармы.

У тех, кто с помощью различных [магических] субстанций или заклинаний² воздействует на психику других [существ], заставляет пить яд или вино тех, кто этого не хочет или кто наводит страх на оленей, антилоп и прочих [диких животных] во время охоты, поджигая джунгли или загоняя их в овраги и горные расщелины, кто с помощью того или иного способа лишает других [людей] памяти, вследствие созревания плодов таких действий в будущем психика расстраивается (нарушается)³,

страхом, порчей, повреждением и горем⁴.

— Почему страхом?

— Когда демоны, духи и прочие нелюди⁵ приближаются к людям в своем естественном обличье или отвратительной (устрашающей) форме⁶, то у тех от испуга происходит нарушение психики.

— А почему от порчи?

— Разъяренные дурным поведением людей демоны и духи поражают их жизненно важные органы и члены.

— А каким образом от повреждения великих элементов?

— Ветер, желчь и слизь [в которых соответственно преобладает один из великих элементов⁷,] утрачивают состояние равновесия, и один из них становится чрезмерно активным.

— А почему горем?

— Как в случае с Васишхи [которая потеряла своих детей⁸,] и других.

— Если расстройство психики и нарушение сознания порождено созревaniem кармы, то почему полагают, что ментальное чувство не является результатом созревания?

— Мы не утверждаем, что такое расстройство психики порождено процессом созревания; [мы говорим,] что нарушение равновесия великих элементов есть результат созревания; возникшее вследствие этого состояние и есть то, что порождено созреванием⁹. Когда сознание вследствие порожденного кармой нарушения равновесия элементов становится рассеянным, неконтролируемым и лишенным памяти, то оно называется расстроенным.

В этой связи можно выделить четыре альтернативы.

Первая. Сознание рассеянное, но не разрушенное, что известно из опыта. Оно может быть незагрязненным, но пребывает в постоянном волнении¹⁰.

Вторая. Сознание разрушенное, но не рассеянное. Оно бывает загрязненным при устойчивом протекании.

Третья. То и другое. Оба бывают загрязненными при постоянном волнении.

Четвертая. Ни то, ни другое: при наличии незагрязненного нормального сознания.

Далее. У каких живых существ сознание расстраивается?

У [существ] чувственного мира, но не на Куру.

У живых существ чувственного мира, но не у обитателей [континента] Куру. Даже среди богов бывают безумные, не говоря уже о людях, животных или претах. Что касается обитателей ада, то их психика всегда расстроена. Их жизненные органы непрерывно сотрясаются от множества различных мучений, они испытывают непереносимые страдания¹¹, вызываемые ос-

тремя ощущениями. Они лишены также способности самосознания и, тем более, способности различения того, что следует делать и чего делать не следует. В качестве примера можно привести обитателя ада, беспрестанно причитающего: «О, горе мне!»

Психика Благородных личностей, за исключением Будды, также может быть расстроена вследствие нарушения равновесия великих элементов, но не вследствие кармы, так как определенное действие принесло свой плод еще прежде¹², а действие неопределенное не приводит ни к каким следствиям [при сохранении статуса Благородной личности]. Их психика не разрушается страхом, ибо Благородный преодолел пять видов страха¹³. Она не расстраивается также вследствие порчи, ибо они не совершают недостойных деяний, которые могли бы возбудить ярость демонов, духов и т. п.¹⁴. Психика Благородных не расстраивается и вследствие горя, ибо они обрели высшее знание реальности¹⁵.

Далее. В сутре говорится о трех искривлениях — тела, речи и манаса (ума), о трех дефектах — тела, речи и манаса и о трех видах нечистоты — нечистоте тела, нечистоте речи и нечистоте ума.

В указанной последовательности это следует понимать как

59. то, что называется искривлением, дефектом, нечистотой, порождено обманом, злобой, страстью¹.

Телесное действие, порожденное обманом, называется искривлением тела, ибо оно проистекает из неискренности. То же самое относится и к искривлению речи и ума².

Телесное действие, порожденное злобой, называется телесным дефектом, ибо оно проистекает из извращения сознания. То же самое относится и к дефектам речи и ума³.

Телесное действие, порожденное страстью, называется телесной нечистотой, ибо оно проистекает из жажды наслаждения. То же самое относится и к нечистоте речи и ума⁴.

*Карма бывает четырех видов,
различаясь как черная, белая и т. д.*

«Есть черная карма, плод созревания черного действия. Есть белая карма, плод созревания белого действия. Есть карма черно-белая, плод созревания черно-белого действия. Есть карма не-черная-и-не-белая, не приносящая плода. Это — действие, ведущее к исчерпанию кармы»⁵.

Из них:

60. действия неблагие, благие, относящиеся к чувственному миру и миру форм, — соответственно, черные, белые, те и другие; действие, [ведущее] к исчерпанию кармы, — без притока аффектов¹.

Неблагое действие ввиду его загрязненности аффектами всегда черное, и результат его созревания также черен по своей неприемлемости².

Благое действие, совершаемое в мире форм, всегда белое, ибо никогда не смешивается с неблагим, и результат его созревания также белый по своей приятности³.

— А почему ничего не говорится [о благом действии], совершаемом в мире не-форм?

— Потому что в действительности плод созревания — двух видов: обретаемый в промежуточном состоянии и обретаемый в существовании после рождения⁴. Что касается действия трех видов — тела, речи и ума, — то о нем говорится только применительно к сфере существования, в которой оно совершается.

— Однако в другой сутре сказано, что и здесь, [то есть в мире не-форм, действие] такое же⁵.

— *«Благое действие, совершаемое в чувственном мире, черно-белое, поскольку оно смешано с неблагим; его результат также черно-белый, ввиду смешанного характера процесса его созревания».*

— Это определение дается с точки зрения непрерывности потока [психосоматических состояний индивида], но не сущности [действия] как такового⁶. В действительности не бывает такого рода действия или плода его созревания, которое было бы и черным, и белым, поскольку одно исключает другое.

— Но разве не бывает, что вследствие смешения неблагого действия с благим оно и обретает свойство быть черно-белым?

— Неблагое вовсе не обязательно смешивается с благим, поскольку в чувственном мире оно обладает значительной силой. Что касается благого, то ввиду своей слабости оно смешивается [в чувственном мире с неблагим]⁷.

Чистое, то есть не подверженное притоку аффектов действие ведет к прекращению, устранению трех других видов действий. Вследствие незагрязненности оно не бывает черным, а поскольку не существует белизны плода созревания, то оно небелое⁸.

— Слово «небелое» передает смысл, который подразумевается⁹. Ведь Бхагаван сказал в [«Сутре о Великой пустоте»] относительно дхарм «тех, кто более не нуждается в религиозном обучении»: *«Все эти дхармы, о Ананда, неизменно благие, неизменно безупречные».* Также и в шастре мы читаем: *«— Каковы белые дхармы? — Это благие дхармы и дхармы незатемненные-неопределенные»*¹⁰.

[Чистое действие] не имеет кармического следствия, поскольку оно не относится ни к одной из сфер существования и представляет прямую противоположность процессу разворачивания [сансары]¹¹.

— Всякое ли чистое действие приводит к прекращению любого из трех видов действия?

— Говорится, что нет.

— Что же тогда?

61. Побуждение двенадцати видов —
в отношении принятия Истин¹ и восьми непосредственных путей
отвержения [чувственного мира] —
есть то, что разрушает черное действие².

Побуждение относительно четырех аспектов восприятия знания [Благородных истин] на пути видения и восьми непосредственных путей отвержения чувственного [мира]³ — это и есть ментальный импульс двенадцати видов, действие, разрушающее черную карму.

62. Побуждение в отношении девятого
разрушает черно-белое действие.

Побуждение относительно девятого непосредственного пути отвержения чувственного мира приводит к разрушению благого черно-белого действия¹ и девятого вида неблагого черного [действия]².

В отношении последнего непосредственного пути — белое.

Побуждение, которое возникает относительно последнего непосредственного пути, приводящего к отвержению любой из дхьян, и есть тот четырехаспектный ментальный импульс, вызывающий прекращение белого действия³.

— Почему разрушение благого действия производится именно последним непосредственным путем, а не каким-либо иным?

— Разрушения [благого] в собственном смысле слова не происходит, так как, будучи однажды разрушенным, оно возникает вновь.

— Что же происходит в таком случае?

— Устранение аффекта как опоры данного [действия]. Следовательно, пока существует хотя бы единственная разновидность аффекта как опоры действия, до тех пор его устранения не происходит⁴.

63. Другие полагают, что два [вида действия]
приносят плод в адах, а также в чувственном мире.

Другие учителя полагают¹, что действия, последствия которых должны быть испытаны в аду и, помимо ада, в чувственном мире, — это и есть, соответственно, действия черные и черно-белые. В аду завершается созревание плода именно неблагого действия; поэтому действие, плод которого и должен быть там вкушен, называется черным.

Созревание плода благого и неблагого действия происходит в чувственном мире, за исключением адов; поэтому действие, плод которого и должен быть там вкушен, называется черно-белым.

Согласно некоторым, черное — то,
что устраняется посредством видения...

Некоторые утверждают, что черное — это действие, которое прекращается посредством видения [Благородных истин]², поскольку оно не смешано с благим [действием].

...другое же действие, совершаемое
в чувственном мире, — черно-белое.

Другое же — действие, относящееся к чувственному миру, — черно-белое³.
— Какое именно — другое?

— То, что устраняется посредством практики йогического созерцания. Оно-то и бывает благим и неблагим, то есть черно-белым, [когда неблагое смешано с благим].

В сутре говорится о трех святостях (букв.: «молчаниях»):⁴ святости тела, святости речи и святости ума.

64. [Состояние] «не-обучения» — телесная и вербальная деятельность
и в особенности ментальная
— это и есть, в указанной последовательности, три святости.

Святость тела и речи и есть телесная и вербальная деятельность в состоянии «не-обучения-более»¹ [ибо архату более нечему учиться]².

Что касается ментальной святости, то это манас в состоянии «не-обучения-более», а не ментальная деятельность.

— Почему?

— Именно сознание и есть святость в высшем смысле. Такое умозаключение, как считают вайбхашики, выводится на основании телесной и вербальной деятельности³.

— Однако в действительности телесная и вербальная деятельность [архата] есть по своей природе отказ, воздержание от мирских привязанностей, тогда как ментальная деятельность таковой не является, ибо непроявленной формы сознания не существует⁴.

— Святость как молчание понимается в смысле остановки, прекращения деятельности. Поэтому манас, пребывающий в состоянии полного покоя, и называется «молчанием».

— Но почему только в состоянии «не-обучения-более», а не в каком-либо ином?

— Потому что архат и есть «молчальник» (*муни*) в высшем смысле слова, ибо шепот всех его страстей прекращен.

В сутре говорится о трех видах чистоты:⁵ тела, речи и ума. В этой связи

*триединая чистота [понимается как]
нравственное поведение во всех трех аспектах.*

Телесная чистота есть нравственное телесное поведение. Чистота речи и ума — это, соответственно, нравственное поведение в речи и мышлении. Такое поведение называется чистотой потому, что оно устраняет дурное поведение и всю грязь от притока аффектов на время или навсегда⁶.

Это объяснение дается также и с целью отвратить рьяных приверженцев от ложной святости и очищения.

[В сутре] перечислены также три вида дурного поведения⁷.

Здесь

*65. неблагое телесные и прочие действия рассматриваются
в качестве трех аспектов дурного поведения.*

Неблагая телесная, вербальная и ментальная деятельность есть, соответственно, дурное поведение в аспектах тела, речи и ума¹.

*Алчность и прочее, хотя и не являются действием,
однако представляют три вида дурного ментального поведения².*

Существуют также три вида дурного ментального поведения, которые по своей природе не являются действием, находясь как бы между побуждением, то есть ментальным импульсом, и его объектом; это алчность, злоба и ложное видение³.

Даршантики считают, что именно алчность и прочее как раз и представляют собой ментальное действие, поскольку так сказано в «Самчетания-сутре»⁴.

— Но в таком случае действие и аффект были бы одним и тем же.

— А что могло бы быть, если какой-то аффект был бы также и действием?

— Но это невозможно [по определению]⁵ и, кроме того, противоречило бы сутре. Что касается [упомянутой] сутры, то там говорится о побуждении к действию, в котором доминирует алчность, — так утверждают вайбхашики.

Итак, порицаемая телесная, вербальная и ментальная практика и есть дурное поведение, ибо она приносит нежелательные плоды.

66. Достойное поведение есть [его] прямая противоположность.

Заслуживающая одобрение благая деятельность тела, речи и ума соответственно [представляет противоположность дурного поведения]: не-стяжание, не-злобивость и истинное видение¹.

— Но каким образом истинное и ложное видения [могут быть определены] как благие или неблагие при отсутствии [у субъекта] намерения приносить другим пользу или вред?²

— По их корневой значимости.

Выше говорилось [о разных типах] дурного и достойного поведения.

Далее,

объединив наиболее существенные из них, можно, соответственно, выделить десять путей деятельности³ — благих и неблагих.

На основе отбора наиболее существенных типов достойного и дурного поведения в сутре выделяются десять путей деятельности, соответственно, благих для достойных поведенческих типов, и неблагих — для дурных поведенческих типов⁴.

— А какие типы дурного или достойного поведения не включены в эти [десять путей деятельности]?

— В число неблагих путей деятельности не включены некоторые аспекты дурной телесной практики — подготовительные и заключительные⁵, загрязненные аффектами, например, связывание [живого существа веревкой] и т. п. — ввиду их несущественности. Только такое дурное телесное поведение, которое связано с убийством других [людей], отнятием их имущества или жены, названо путем [образом] деятельности, чтобы выделить самое главное⁶.

Точно так же и дурное вербальное поведение, которое слишком значительно [по своим последствиям], получает название пути деятельности.

Однако [в число десяти путей деятельности не включается] такой аспект дурного ментального поведения, как побуждение⁷.

Что касается благих [путей деятельности, то в их число также не включаются] ни такие аспекты достойного телесного поведения, как подготовительные и заключительные, отказ от употребления опьяняющих напитков и т. п., подношение даров и прочее, [ни такие аспекты] вербального поведения, как приятные и ласковые речи и прочее, [ни такой аспект] достойной ментальной практики, как побуждение.

67. Шесть неблагих — непроявленные...

Шесть неблагих путей деятельности по своей природе с необходимостью не проявленные — отнятие чужой жизни, воровство, ложь, злословие, грубость, бессмысленная болтовня, поскольку у того, кто заставляет [других] совершать эти действия, корневое проявленное [действие] отсутствует¹.

...один — обоих видов.

Прелюбодеяние по своей природе всегда есть [действие] проявленное и непроявленное, поскольку оно совершается самим индивидом. Если же оно совершается по принуждению, то не доставляет такого наслаждения [как в первом случае].

Первые [шесть] — также, когда они осуществляются самим [индивидом].

Те шесть [неблагих] путей деятельности, когда они осуществляются

самим индивидом, бывают также двух видов — проявленные и непроявленные — если смерть наступает в момент проявленного [действия], и только непроявленные — если смерть наступает позднее.

Из благих путей деятельности

семь — двух видов...

Семь благих материальных [— телесных и вербальных —] путей деятельности с необходимостью бывают двух видов — проявленные и непроявленные. И действительно, добродетель принятия религиозных обетов² зависит от проявленного [действия].

...рожденные йогическим сосредоточением — непроявленные.

[Благие пути деятельности,] включаемые в дисциплину созерцания и чистую дисциплину, называются «рожденными йогическим сосредоточением». Они бывают только непроявленными, поскольку зависят от одного лишь сознания³.

68. *Подготовительные [действия]¹ — проявленные.*

Подготовительные этапы пути деятельности по своей природе с необходимостью проявленные.

Они могут быть или не быть непроявленными.

Если подготовка осуществляется при крайней одержимости [аффектами]² или при великой силе веры³, то возможно возникновение непроявленного; в других случаях это невозможно.

*Что касается заключительных [действий]⁴,
то [здесь все] наоборот.*

Заключительные [действия] соответствующего пути деятельности следует рассматривать в их противоположности подготовительным, то есть как непроявленные по своей природе. [В некоторых случаях] они могут быть или не быть проявленными. Если, реализовав путь деятельности, продолжают совершать действия, по сути подобные корневым, то такие [действия] могут быть проявленными⁵. В противоположном случае таковыми они быть не могут.

Далее. Каким образом эти действия классифицируются как подготовительные, корневые (основные) и завершающие (заключительные)?⁶

Когда, к примеру, некто, желающий убить животное, поднимается со своей постели, берет деньги, выходит из дома, ощупывает животное, приводит, откармливает, связывает и затем, взяв орудие убийства, ударяет его один или второй раз, то, пока он не лишает животное жизни, продолжается подготовка [убийства]. В момент удара, который лишает животное жизни, возникает

проявленное и [связанное с ним] непроявленное; это и есть корневой путь деятельности. Соприкосновение с грехом убийства происходит именно по двум причинам: вследствие подготовки [, то есть приготовления к убийству,] и, в случае смерти, вследствие готовности [зрелости] плода [подготовки]⁷. Следующие после этого моменты непроявленного [действия] являются завершающей стадией. Также и у того, кто снимает шкуру с убитого животного, обрабатывает ее, продает, варит мясо, ест его и нахваливает, соответствующие моменты проявленной [деятельности] становятся завершающими.

*То же самое относится и к другим путям деятельности*⁸.

Что касается алчности и прочего, то в этом случае не существует ни подготовительного [этапа], ни заключительного, ибо в силу одного лишь своего наличия они и представляют путь деятельности.

— В этой связи возникает такое сомнение. Представляют ли проявленный и непроявленный аспекты путь деятельности [индивида лишь в тот момент], когда живое существо находится в состоянии умирания⁹, или когда оно уже мертво?

— А что из этого [может следовать]?

— Если принять первое допущение, то грех отнятия чужой жизни падает на убийцу или на того, кто нанес удар, в тот же самый момент, когда умирает [убиваемое существо]. Однако в вашей системе умозрения эта точка зрения неприемлема¹⁰. Если же допустить второе, [то есть когда животное уже мертво], то вызывает сомнение сказанное выше: «В момент удара, который лишает животное жизни, возникает проявленное и [связанное с ним] непроявленное; это и есть корневой путь деятельности». [Правильнее было бы сказать: «Проявленное [действие] имеет место в тот момент, когда животное уже мертво...»]¹¹. Кроме того, в шаштре мы читаем: «— *Может ли живое существо быть уже мертвым, тогда как процесс его убийства еще не прекращен?* — *Да, может, когда это живое существо уже лишено жизни, а процедура совершения убийства не окончена*»¹². Утверждение вайбхашиков, что слово «процедура» означает здесь завершающую стадию [убийства], противоречит смыслу [определения] ввиду непрекращаемости в таком случае корневого [действия]¹³.

— Толкование должно быть таким, чтобы не содержать ошибки.

— Как оно может не содержать ошибки?

— В этой [шаштре] слово «процедура» употреблено именно в значении корневого [действия]¹⁴.

— Но каким образом в таком случае проявленное становится основным путем деятельности [в тот момент, когда животное уже мертво]?

— А почему оно не может стать таковым?

— Ввиду своей неэффективности¹⁵.

— Но как им становится непроявленное? Поэтому и то, и другое могут

стать путем деятельности в момент наступления зрелости плода подготовительной стадии.

— Путь деятельности бывает также и подготовкой, и завершением другого [пути]. Так, десять путей неблагой деятельности [могут служить] подготовкой к отнятию чужой жизни. Например, некто, задавшийся целью уничтожить своего врага, для успеха задуманного приносит в жертву животное, которое было украдено у него;¹⁶ он соблазняет его жен для того, чтобы использовать их в подготовке убийства; с помощью лжи, клеветы, оскорблений, [притворной] кротости он ссорит его с друзьями, которые могли бы захотеть его спасти; он вожделеет к богатству [своего врага] и питает к нему злобу; ввиду замышленного убийства он еще более укореняется в ложных взглядах.

Точно так же это относится и к другим [путям деятельности] — прелюбодеянию и т. д.

— Однако алчность и прочее не могут быть отнесены к подготовительной стадии, поскольку они не являются началом действия как такового¹⁷. Их проявление обусловлено только деятельностью сознания¹⁸.

— В сутре сказано: *«Убийство, о монахи, бывает трех видов: из алчности, из ненависти, из заблуждения... и т. д... Ложные взгляды, [о монахи, бывают трех видов]...»* Здесь следует объяснить, какого рода это убийство, которое вызвано алчностью, и т. д.

Отнюдь не все пути деятельности определяются алчностью, [ненавистью и невежеством],

но предумышление порождается тремя корнями.

«Предумышление порождается тремя неблагоприятными корнями» — это и последующее было сказано для того, чтобы обозначить причину, которая инициирует [неблагой путь деятельности]¹⁹.

Так, когда некто с целью добыть ту или иную часть тела животного, или овладеть чужим богатством, или ради развлечения²⁰, или для защиты себя и друзей лишает живое существо жизни, то это представляет собой убийство из алчности.

[Когда убийство совершается,] например, с целью уничтожения врагов или утоления ненависти, то это убийство из ненависти.

[Когда] убийство совершается приверженцами ритуала жертвоприношения согласно традиционным предписаниям²¹ или царем на основании авторитета знатоков закона: «наказание злодеев является одной из высших добродетелей царя», или же когда оно совершается парсами²², которые говорят так: «следует убивать дряхлых и больных родителей»²³, то это представляет собой убийство из невежества.

Есть люди, которые считают, что нужно убивать змей, скорпионов, мух и т. д., поскольку они причиняют много вреда; другие же убивают диких и домашних животных, птиц, буйволов и т. д. с целью пропитания²⁴.

И [наконец, бывают] убийства, совершаемые вследствие ложных взглядов.

Воровство, порожденное алчностью: человек крадет то, чем он жаждет обладать, то, что находится в собственности другого, или [он крадет] с целью обрести известность и славу, или же для того, чтобы спасти себя и друзей.

[Воровство,] порожденное ненавистью: чтобы отомстить врагу.

[Воровство,] порожденное невежеством: например, [воровство, совершаемое] царем на основании авторитета знатоков закона с целью наказать злодеев. Так, брахманы говорят: «Все в этом мире было дано жрецам богом Брахмой; только вследствие слабости брахманов этим наслаждаются шудры²⁵. Поэтому когда брахман что-то присваивает, то он берет свое, он ест свое, он надевает свое, он дает свое»²⁶.

И наконец, [воровство,] которое совершается вследствие ложных взглядов²⁷.

Прелюбодеяние, порожденное алчностью: отсутствие воздержания по отношению к чужим женам и прочим по причине страстного влечения, с целью обретения известности, для спасения себя и друзей.

[Прелюбодеяние,] порожденное ненавистью: с целью причинить боль врагу.

[Прелюбодеяние,] порожденное невежеством: например, когда парсы совокупляются с матерями, сестрами, тетками и другими родственницами, или при ритуале «госава»²⁸. Как сказано: «Брахман, совершающий жертвоприношение госава, принимает обет подражания быку в течение года. Став на четвереньки, он лакает воду, рвет траву зубами, совокупляется с матерью, сестрой [и другими женщинами] своей готры»²⁹. Есть также те, что говорят: «Женский пол подобен ступке, цветку, плоду, приготовленной пище, пруду, дороге»³⁰.

Ложь и прочее, порожденные алчностью или порожденные ненавистью, следует рассматривать по аналогии с тем, что было сказано выше. О лжи, порожденной невежеством, говорится: «Есть пять видов лжи, о царь, которые не считаются грехом: это ложь ради развлечения, ложь женщинам, на свадьбе, ради спасения жизни, при угрозе потери всего имущества»³¹.

То, что предстает ложью, побуждается ложными взглядами. Клевета, злословие и т. п., побуждаемые ложными взглядами, порождены невежеством, как и предписания и рассуждения в ведах и других неистинных учениях.

— Каким образом алчность и прочее порождаются страстным желанием?

69. Алчность и прочее порождены тремя корнями,
так как возникают непосредственно из них.

Они порождены желанием, ибо возникают непосредственно из страстного

желания; они порождены ненавистью, ибо возникают непосредственно из ненависти; они порождены невежеством, ибо возникают из невежества¹.

Итак, неблагие пути [образы] деятельности объяснены.

— Как [возникают] благие пути?

— [Автор] говорит:

*благие [пути], вместе с подготовкой и завершением,
порождены отсутствием алчности, ненависти и невежества.*

Благие пути деятельности, включая подготовку и завершение, порождены отсутствием алчности, ненависти и невежества, ибо их производящая причина — благая установка сознания².

Такая установка с необходимостью связана с нестяжанием [и другими корнями благого]; поэтому отвращение от подготовки неблагого пути деятельности есть приготовление к благому пути. Соответственно, отказ от корневого [неблагого действия] есть корневое [благое действие], а отказ от завершающего есть завершение благого [пути деятельности].

Так, когда послушник, принимающий обряд полного посвящения [в монахи]³, выходит из уединения, вступает на территорию вихары (монастыря)⁴, приветствует монахов, обращается к наставнику и т. д. и заявляет о своем намерении⁵ один раз, а затем второй, то это и есть приготовление [к благому пути деятельности]. При третьем заявлении о намерении совершается проявленное действие, а вместе с ним и непроявленное⁶, что и представляет собой корневое действие. С этого момента и вплоть до объявления [сангхой о предоставлении ему четырех] «средств поддержания [жизни]»⁷ и выражения им готовности их принять, пока действует непроявленное, продолжается завершающая [стадия пути деятельности]⁸.

Как было сказано: «*Не все пути деятельности зависят от алчности и других [корней неблагого]*». От чего же они зависят?

**70. Убийство, злоумышление, грубость речи
основываются на ненависти.**

Отнятие чужой жизни, злоумышление, оскорбление совершаются вследствие ненависти, когда возникает установка сознания на отвержение¹ [чужого существования] или грубость.

*Вследствие страстного желания осуществляется
свращение чужих жен, стяжательство и воровство.*

По причине страстного желания² совершается прелюбодеяние, стяжательство и воровство.

**71. Что касается ложных взглядов,
то [они зависят] от невежества...**

Ложные взгляды зависят от крайней степени невежества.

...остальные — от трех.

— Что относится к «остальным»?

— Ложь, клевета и пустая болтовня¹. Они также зависят от страстного желания, ненависти и невежества.

Эти неблагое пути деятельности, сгруппированные выше по четыре, по три, еще раз по три, по одному и по три, имеют, соответственно, в качестве своего

*объекта живые существа и объекты наслаждения,
а также имя-и-форму и имя.*

Живые существа выступают объектом² убийства и прочего [, то есть злоумышления и грубости].

Объекты наслаждения — совращение чужих жен и прочее [, то есть стяжательство и воровство].

Имя-и-форма [, то есть пять групп, образующих индивида]³ выступают объектом ложных воззрений.

Имя, то есть совокупность слов [, обладающих значением]⁴, служит опорой лжи [, клеветы и пустой болтовни].

— Существует ли корневой путь деятельности для того, кто подготовил убийство другого [существа], но сам умер одновременно с ним или раньше, или же такового пути не существует?⁵

72. [Если] одновременно или раньше,
то [корневого пути] не существует.

Именно поэтому и сказано: «— Возможно ли, чтобы тот, кто завершил подготовительные [действия] и, [достигнув момента], когда их плод мог бы полностью созреть, не соприкоснулся бы с грехом отнятия чужой жизни?»¹ — [Учитель] говорит, что возможно, если задумавший убийство умирает прежде или одновременно [с жертвой]².

— В чем причина этого?

— До тех пор пока тот, кого должны убить, жив, убийца не связан с грехом убийства; греха нет и в том случае, когда убийца умирает одновременно [со своей жертвой],

поскольку возникает уже другое тело.

То тело [как опора сознания], посредством которого осуществлялась подготовка [убийства], уже разрушено, и рождается совершенно иное тело, принадлежащее к другой категории живых существ³. Оно не связано с прежним путем деятельности по подготовке [убийства]⁴.

— Когда объединяется множество людей с целью убийства других при

военном вторжении, на охоте или при разбойном нападении и один из них совершает убийство, то кто становится ответственным за него?

Подобно воинам и прочим, объединенным общим делом, все оказываются причастными [к убийству], как и тот, кто его совершил.

Как сам исполнитель, так и все [участники] становятся причастными [к совершенному], ибо они объединены одним общим делом. Ввиду общности цели они побуждают друг друга к действию⁵.

— Но будет ли в этом случае виновным тот, кого заставили [участвовать в этом] силой?

— Да, за исключением того, кто принял следующее решение: «Даже ради собственной жизни я не буду убивать живые существа».

Далее. Что необходимо для того, чтобы совершение убийства стало бы путем деятельности? Такой же вопрос [возникает и в случае других грехов] вплоть до ложных воззрений как пути деятельности.

Чтобы прояснить необходимые условия, говорится:

73. убийство есть отнятие чужой жизни, предумышленное и исключаящее ошибку.

Если некто, приняв решение: «Я убью его», убивает именно того, но не по ошибке — другого, то такое действие и является отнятием чужой жизни.

Когда же [человек] убивает в состоянии сомнения, живое ли это существо или неживое, то ли самое или другое, и, только обретя уверенность, что здесь именно то, что и должно там быть, наносит смертельный удар, то в этом случае имеет место установка на отвержение [чужой жизни]¹.

— Но как возможно разрушение праны [, то есть убийство живого существа], если группы соотнесения, [образующие живое существо], мгновенны?² Каким образом их разрушение может быть вызвано посторонней причиной?

— Праной называется ветер, который существует, опираясь на тело и сознание [индивида]³. Ее-то [убийца] и прерывает, подобно тому как прерывают пламя или звучание колокола [, препятствуя непрерывности их производства]⁴.

Или же прана — это жизнеспособность, которую уничтожает [убийца]⁵. Если он создает препятствие для возникновения хотя бы одного последующего момента в непрерывном развертывании жизнеспособности, то тем самым он соприкасается с грехом убийства, и иначе не может быть.

— Но чья это жизнеспособность, кто становится мертвым при ее отсутствии?⁶

— «Чья» — [местоимение] в родительном падеже;⁷ его значение мы

рассмотрим в [дополнительном разделе «Энциклопедии Абхидхармы»] «Учение о личности»⁸.

Как сказал Бхагаван: *«Когда жизненное тепло и сознание оставляют тело, оно становится бесчувственным, словно бревно»*⁹. Поэтому и говорят, что тело живет, когда оно наделено всеми психическими способностями, а когда оно их лишено, — что тело мертво.

«Свободные от оков» [, то есть джайны,] утверждают, что, даже вследствие непреднамеренного лишения живого существа жизни, тот, кто это делает, совершает грех, подобно тому как от прикосновения к огню [возникает] ожог¹⁰. Но в таком случае это распространяется и на тех, кто взглянет на жену другого или случайно коснется ее¹¹. [Грех ложится] и на того, кто бреет голову джайну, и на учителя, проповедующего изнурительный аскетизм, и на подателя пищи, если [странствующий монах] умрет от холеры, и на врачей в случае болезни и смерти пациента, и на мать и ребенка в ее чреве, ибо они являются причиной взаимного страдания. Точно так же виновен и сам убитый, поскольку он связан с действием [по своему убийству в качестве объекта], подобно тому как огонь сжигает свою опору¹².

С другой стороны, тот, кто побуждает [к совершению убийства], не виновен, ибо он не связан [с убийством как непосредственный исполнитель], подобно тому как тот, кто прикасается к огню через посредство другого, сам не обжигается.

[Поскольку вы не принимаете в расчет сознательное намерение¹³, то] в случае, если дом рухнет и находящиеся в нем люди погибнут, грех за это падет на бревна, стропила и другие неодушевленные предметы. Поэтому один лишь пример [с огнем] ничего не доказывает.

На этом [рассмотрение проблемы] отнятия чужой жизни закончено.

*Воровство есть присвоение чужой собственности
силой или тайно,*

[при условии, что] это происходит не по ошибке. Если некто присваивает себе чужую собственность силой или тайно, точно зная, против кого именно используется сила и тайна¹⁴, то при таких обстоятельствах это становится воровством.

Взять что-либо из ступы означает обворовать Будду, то есть присвоить себе то, что не было им дано, ибо все [дары, поднесенные донаторами с целью обретения религиозных заслуг,]¹⁵ стали собственностью Бхагавана в момент вхождения в совершенную нирвану. Некоторые полагают, что это относится [только к тому, что не было дано] хранителями [ступы]¹⁶.

Присвоить что бы то ни было в отсутствие владельца [означает взять то, что не было дано] хозяином этой вещи.

Присвоить вещи или одежду умершего бхикшу¹⁷ после того, как был совершен соответствующий ритуал, [означает взять то, что не было дано]

членами этой сангхи;¹⁸ если же ритуал не был совершен, то такое присвоение [означает похищение того, что не было дано] всеми Буддами и их учениками.

74. Прелюбодейание — это четыре вида запрещенных сношений.

Прелюбодейание, или половое прегрешение, — это четыре вида запрещенных половых сношений¹. Тот, кто вступает в половую связь с чужой женой, или [своей] матерью, или дочерью, или родственницами по материнской или отцовской линии, совершает половое прегрешение [первого вида]. [Второй вид —] неестественное половое сношение со своей женой — анальное или оральное. [Третий вид —] половое сношение в ненадлежащем месте: в храме, в монастыре или на виду у всех. [Четвертый вид —] половое сношение в ненадлежащее время.

— Что значит «в ненадлежащее время»?

— Во время беременности, кормления грудью или когда женщина придерживается принятого обета воздержания. Некоторые говорят: «когда она приняла обет с согласия мужа».

Все это — прегрешение в том случае, когда оно совершается не по ошибке. Если же мужчина имеет половое сношение с женой другого, принимая ее за свою, то это не может рассматриваться как [неблагой] путь деятельности. [Здесь возникает вопрос, существует ли путь деятельности в том случае,] когда мужчина имеет связь с другой женщиной, принимая ее за чужую жену. Одни считают, что существует, поскольку чужая жена выступает здесь объектом подготовительных действий и объектом наслаждения. Другие говорят, что нет, так как объект наслаждения не является объектом подготовительных действий².

— Для кого связь с монахиней является половым прегрешением?

— Для хозяина земельного надела³ [на территории которого может оказаться монахиня]. Именно для него это совершенно недопустимо. Для него непозволительна половая связь даже с собственной женой, когда она соблюдает обет воздержания [тем более связь с монахиней]⁴.

Точно так же [недопустима половая связь] с девушкой для того, кто с ней помолвлен; если девушка не помолвлена, [такая связь недопустима] для ее защитника, и, наконец, для царя [если у нее нет иного защитника]⁵.

Ложь есть то, что говорится с прямо противоположной мыслью [человеку], знающему истинный смысл⁶.

Если человек говорит, думая об этом прямо противоположное, и говорит об этом тому, кто хорошо понимает истинный смысл, то такая речь является ложью⁷. Если же понимание истинного смысла [у слушателя] отсутствует, то такая речь есть пустая болтовня⁸.

— Речь состоит из множества звуков. Какие из них представляют собственно путь деятельности?

— Последний звук, который сопровождается непроявленным [действием]; или же звук, который и дает понимание смысла⁹. Все предыдущие звуки представляют собой подготовительный [этап деятельности].

— Что означает [определение] «понимающий смысл»?¹⁰ Имеется ли здесь в виду [тот момент, когда] смысл понят, или же слушатель, который способен понять смысл?

— Что из этого может следовать?

— Если имеется в виду, что смысл понят, то, поскольку он является объектом ментального сознания, а сам речевой акт [, обманывающий слушателя,] прекращается одновременно со слуховым восприятием [, которое обмануто], отсюда следует, что путем деятельности может быть только непроявленное [, так как ментальное сознание, появляющееся вслед за слуховым восприятием, еще не возникло]. Этой ошибки можно избежать [, если имеется в виду слушатель], способный понимать смысл¹¹.

— Почему?

— Потому что способность понимания проявляется при возникновении слухового восприятия¹². Следует принимать такое объяснение, которое исключает ошибку.

Далее. В сутре было сказано о шестнадцати типах вербального поведения: «о невиденном говорить как о виденном, о неслышанном, неоощуемом, непознанном говорить как о... познанном; о виденном говорить как о невиденном... и т. д., о познанном говорить как о непознанном, — это восемь неблагородных манер речи. О виденном говорить как о виденном... и т. д., о познанном говорить как о познанном; о невиденном говорить как о невиденном... и т. д., о непознанном говорить как о непознанном — это восемь благородных манер речи»¹³. Что определяют здесь эти [слова]: «виденное», «слышанное», «оощуенное», «познанное»?

75. То, что было дано в опыте посредством зрительного,
слухового, ментального сознания
и трех [остальных его модальностей],
называется, соответственно,
видимым, слышимым,
познанным, оощуенным.

То, что воспринято зрительным сознанием, называется видимым, слуховым — слышимым; воспринятое ментальным сознанием, то есть разумом, называется познанным. Однако то, что [воспринято] обонятельной, вкусовой и осязательной [модальностями] сознания, называется оощуенным (воспринятым)¹.

— Почему [последним] дается такое название?

— Запах, вкус и осязаемое вследствие [кармической] неопределенности словно мертвые; поэтому они и получают наименование *ощущенных*².

— Чем это подтверждается?

— Авторитетом сутры и логическим рассуждением. В сутре сказано об этом: «— Как ты думаешь, Махакимата³, может ли на основе цветов/форм, которые ты не увидела своими глазами, которые ты никогда не видела прежде, которые ты не видишь сейчас и о которых ты не думаешь: “Я могла бы их видеть”, возникнуть жажда, или страстное желание, или любовь, или, благодаря последней, привязанность, или пагубная привычка, или склонность к мирскому?»⁴ — Нет, о достопочтенный! — А на основе слов, которых ты не услышала своими ушами, которых ты никогда не слышала прежде?.. А на основе дхарм, которые ты не познавала...? — Нет, о достопочтенный! — Тогда, Махакимата, о видимом ты будешь думать, что это только видимое, об услышанном, *ощущенном*, познанным, что это только познанным».

Следовательно, термин «*ощущенное*» относится к запаху и прочему, так как ключевыми словами «увиденное», «услышанное» и «познанное» обозначены остальные три объекта. Если бы это было не так, то запах и прочее не были бы даны в чувственном опыте, ибо видимое [то есть цвет/форма] и т. д. существует как внешние объекты. Таким образом, это подтверждается и логическим рассуждением⁵.

— Сутра не дает к тому оснований⁶, поскольку смысл здесь иной. В этой сутре Бхагаван вовсе не имел в виду определение видов чувственного опыта.

— А что же тогда?

— Смысл сказанного, как можно видеть, состоит в том, что во всех четырех видах опыта будет иметь место лишь испытывание (восприятие) одного из шести соответствующих объектов — видимого, [то есть цвета/формы, звука] и т. д., а не ошибочное приписывание⁷ им таких свойств, как приятное или неприятное.

— Что, в таком случае, означает «увиденное» и что — «познанное»?

— Некоторые говорят так: «То, что непосредственно воспринято пятью органами чувств, есть *увиденное*. То, что получено от другого⁸, есть *услышанное*. То, что принято самим [индивидом] на основании правильного умозаключения, есть *усвоенное*. То, что реализовано лично самим индивидом⁹ на основе ментального восприятия, есть *познанное*». И так эти пять чувственных объектов различаются в чувственном опыте как *увиденное*, *услышанное*, *усвоенное* и *познанное*. Шестой объект — то есть дхармы — есть нечто совершенно отличное от видимого. Поэтому [утверждение вайбхашиков, что если бы термин «мата» не относился к восприятию запаха, вкуса и осязае-

мого], то нельзя было бы заключить, что они даны в опыте, логически неприемлемо.

Древние учителя¹⁰ говорят об этом так: то, что воспринято посредством органа зрения, есть видимое; то, что воспринято органом слуха и что было получено от других, есть слышимое; то, что было обдумано самим [индивидом], есть принятое (усвоенное); то, что было непосредственно испытано самим индивидом в опыте [как приятное, неприятное и т. д. при несконцентрированном сознании] или явилось результатом инсайта [при йогическом сосредоточении], есть познанное (постигнутое)¹¹.

[Проблему лжи] необходимо рассмотреть в связи с тем, что было сказано в шастре.

— Может ли быть виновным во лжи тот, кто выражает нечто, противоположное своим истинным намерениям, посредством тела, [а не речи]?¹²

— Да, может, поскольку [в шастре] сказано: «— *Может ли грех отнятия чужой жизни коснуться того, кто делает это не с помощью тела?* — Да, если он совершает его посредством слов. — *Может ли грех лжи коснуться того, кто действует не посредством слов?* — Да, если он действует посредством тела. — *Могут ли оба этих греха коснуться того, кто не совершает их ни телом, ни речью?* — Да, могут, если риши (мудрецы-отшельники) совершают ментальное прегрешение или же [монах отвечает молчанием на вопрос о нарушении предписаний Винаи] при процедуре покаяния»¹³.

— Но если прегрешение не совершается ни телом, ни речью, то как можно установить наличие пути деятельности для обоих [то есть для риши и монаха] в чувственном мире, где непроявленное действие невозможно без проявленного?

— Это требует известных усилий¹⁴.

Рассмотрение [греха] лжи закончено.

76. *Клевета* — это слова, которые произносятся

[индивидом] с загрязненным сознанием, чтобы вызвать раскол.

Те слова, которые произносятся индивидом с загрязненным аффектами сознанием для того, чтобы внести раскол в среду других людей, чтобы вызвать вражду между ними, называются клеветой¹. Необходимое условие при этом: [слушатели] понимают смысл сказанного и ошибка [в выборе объекта клеветы] отсутствует.

Грубость — резкие

слова, которые говорятся индивидом с загрязненным аффектами сознанием тому, кто понимает смысл [сказанного и выбран] не по ошибке. Когда такой человек произносит грубые слова, оскорбительные для других людей,

которые понимают смысл сказанного, и именно таково его намерение, то это называется грубой речью².

Все загрязненное есть пустая болтовня.

Здесь имеются в виду все загрязненные аффектами речи. Такие речи представляют собой пустую болтовню, или суесловие, а тот, кто их ведет, называется болтливым³.

77. Некоторые считают, [что это —] загрязненная речь, которая отличается от других [вербальных актов]...

Загрязненная речь, которая отличается от других вербальных действий — лжи и прочего, — есть пустая болтовня, — так считают некоторые [учителя].

...таких как хвастовство, пение, театральная декламация или дурные наставления.

Например, монах, использующий ложные способы добывания средств к существованию, часто прибегает к хвастовству;¹ некоторые, будучи охвачены страстью, поют; актеры в театральном представлении произносят бессвязные речи, чтобы рассмешить зрителей, и т. д. Другие же пересказывают нелепые учения, изложенные в дурных шаштрах. Точно так же пустые жалобы, сплетни в обществе и прочее загрязненное аффектами говорение, отличающееся от лжи и т. д., есть пустая болтовня.

— А было ли пение разновидностью пустой болтовни и во времена Вселенского Правителя [Чакравартина]² или же нет?

— В те времена [люди] пели, вдохновляясь идеей отвержения всего мирского³, а не низкими и вульгарными страстями.

Другие считают, что и тогда обсуждались такие темы, как свободное сожителство, уход мужа в семью жены и прочее, но эти праздные разговоры не были образом деятельности.

Алчность есть безнравственное желание присвоить чужое.

«О, если бы то, что принадлежит другим, было моим!» — такое безнравственное и незаконное⁴ желание присвоить чужое силой или с помощью хитрых уловок представляет собой путь деятельности, известный как алчность, или стяжательство.

Одни считают, что все виды жажды, присущие чувственному миру, это и есть алчность. Так, при перечислении препятствий для праведной жизни в связи со страстным влечением к объектам чувственного мира в сутре было сказано: «Отринув алчность в чувственном мире, он...»⁵ и т. д.

Другие же говорят, что хотя жажда чувственного мира есть алчность,

однако не все ее виды представляют собой путь деятельности, ибо к такому относятся лишь наиболее выраженные формы дурного поведения. Так, у Вселенских Правителей и жителей континента Уттаракуру алчность не может быть путем деятельности⁶.

78. Злоба есть ненависть, [испытываемая] к живым существам.

Ненависть, испытываемая к живым существам, есть злоба¹, враждебность, которая проявляется посредством причинения вреда другим.

Ложное воззрение есть взгляд, согласно которому не существует ни добра, ни зла.

Взгляд (убеждение), согласно которому в деятельности нет ни добра, ни зла, есть ложное воззрение². Как сказано [в сутре]: «*Не существует ни даяния, ни жертвоприношения, ни ритуального возлияния, ни благого образа жизни, ни неблагого... не существует в мире и архатов, тех, кто достоин почитания*». Таким образом, это ложное воззрение сводится к полному отрицанию кармы, ее следствия (плода) и существования благородной личности.

В шлоке³, однако, приводится только начало [объяснения сути ложных воззрений].

Таково краткое определение десяти путей деятельности.

— Что означает [термин] «путь деятельности»?⁴

Из них три — только пути, семь, кроме того, — действие.

Алчность и другие [, то есть злоба и ложное воззрение,] — именно эти три и представляют собой пути деятельности; поэтому они так и называются⁵. Побуждение (ментальный импульс), связанное с ними, обнаруживает себя через их проявление, оно «движется» через их движение, ибо оно придает импульс их деятельности [, то есть формирует их] посредством их собственной силы⁶.

Семь — убийство и прочие — действия, так как по своей внутренней сущности они представляют собой телесные или вербальные акты, а также пути деятельности, то есть здесь имеются в виду пути действия того ментального импульса (побуждения), который привел к их возникновению и дальнейшее разворачивание которого полностью опирается на эти действия. [Термин] «путь деятельности» обозначает, следовательно, образ деятельности, [если она выражается в стяжании (алчности) и прочем], или же самое действие и путь деятельности [, если он связан с отнятием чужой жизни и т. д.].⁷ Такая трактовка принимается на основании [«Сутры Панини» I, 2, 64]: «*Если составляющие сложного слова различны, то остается одна из них*»⁸.

Аналогичным образом следует понимать [и благие пути деятельности]: нестяжание и прочие, отказ от отнятия чужой жизни и т. д.

— А почему, в таком случае, подготовительная и завершающая стадии⁹ не рассматриваются в качестве путей деятельности?

— Потому что их развертывание находится в прямой зависимости от основного («корневого») действия. Как уже было сказано выше, «объединив наиболее существенные [из них, можно выделить десять путей деятельности]». Под «наиболее существенными» понимаются такие действия, внутренние или внешние, усиление или ослабление которых приводит к усилению или ослаблению [нормы] в мире живых существ¹⁰.

— Однако даршантики считают, что именно алчность и прочее — это и есть ментальное действие. Как они могут трактовать побуждение как путь деятельности? Это как раз тот вопрос, который им следовало бы задать¹¹.

— Здесь можно сказать, что алчность, [ненависть и ложные воззрения] есть одновременно и ментальное действие, и пути последующих благих или дурных форм рождения; поэтому они и называются путями деятельности. Или же [они получают такое название] потому, что являются путями взаимной поддержки (подкрепления)¹².

Все эти десять дурных путей деятельности представляют собой противоположность практикования благих дхарм¹³, но

*79. отсечение корней — вследствие воззрений
относительно небытия¹.*

Отсечение корней благого происходит вследствие ложных воззрений, достигших высшей степени силы².

— Но в шастре сказано в этой связи: «— Каковы корни неблагого, достигшие высшей степени силы? — Это те корни неблагого, посредством которых отсекаются корни благого; это те корни, которые [индивид], обретший состояние отрешенности от чувственного мира, вырывает в первую очередь»³.

— Поскольку ложные воззрения значительно усиливаются⁴ благодаря корням неблагого, то последним и приписывается их действие. Так, например, говорят, что грабители сожгли деревню, хотя в действительности деревню сжег огонь, который они зажгли.

— Какие корни благого выкорчевываются?

Те, что были обретыны при рождении в чувственном мире.

Выкорчевываются корни благого, произрастающие в чувственном мире, так как в мире форм и в мире не-форм их утраты не происходит.

— Как тогда следует понимать комментарий «Праджняпти-шастры»: «...и вследствие этого у данного индивида разрушаются корни благого во всех трех сферах существования»?

— Сказанное подразумевает, что их обретение становится весьма отда-

ленным, поскольку данная личность перестала для этого подходить⁵ из-за утраты [корней чувственного мира].

Утрачиваются только те корни, которые были обретыены при рождении, так как корни, взращенные благодаря целенаправленным усилиям⁶, были отсечены ранее.

— Чем поддерживаются ложные воззрения, отсекающие [корни благого]?

Отрицанием причины и ее плода.

Это взгляды, отрицающие причину: «Не существует ни достойного поведения, ни поведения недостойного» и отрицающие следствие: «Не существует плодов ни достойных деяний, ни деяний недостойных».

Другие считают, что [ложные взгляды способствуют отсечению корней благого] таким же образом, каким беспрепятственный путь и путь освобождения [способствуют устранению аффектов]⁷.

Некоторые утверждают, что [отрицание причины и следствия] распространяется только на то, что подвержено притоку аффектов⁸, но не на чистые [дхармы]; объект отрицания — тождественная сфера бытия⁹, [то есть чувственный мир,] но не сферы нетождественные, ибо отрицание последних мало действенно, будучи связано с ними лишь общей предрасположенностью [сознания]¹⁰.

Однако вайбхашики утверждают:

полностью.

[Корни благого уничтожаются ложными воззрениями полностью, вне зависимости от того, относятся ли они к причине или к последствию, к чистому или нечистому, к чувственному миру или к высшим мирам.]¹¹

Корни благого всех девяти типов [слабые-слабые, слабые-средние, слабые-сильные и т.д.] разрушаются одновременно, подобно [тем аффектам], которые устраняются с помощью видения [Благородных истин], — так утверждают некоторые¹².

Однако вайбхашики считают, что

*постепенно*¹³.

Корни благого всех девяти типов отсекаются девятью типами ложных воззрений, подобно тем аффектам, которые устраняются благодаря практике йогического сосредоточения, [то есть корни благого сильные-сильные разрушаются ложным воззрением типа «слабое-слабое»], и т. д., и, наконец, корни слабые-слабые [разрушаются ложным воззрением типа] «сильное-сильное»¹⁴.

Сказанное находит подтверждение и в шастрах:¹⁵ «— Каковы корни благого, называемые “остаточными”?» [Автор] говорит: «Те, которые

отсекаются в самую последнюю очередь и при исчезновении которых [индивид] становится "тем, у кого отсечены корни благого".

— Но если [разрушение корней происходит постепенно], то как понимать сказанное в тексте: «— Каковы корни неблагого, относящиеся к типу "сильные-сильные"? — Те, посредством которых отсекаются корни благого».

— Это подразумевает, что [разрушение корней] завершилось, поскольку они отсечены полностью. До тех пор, пока не отсечен хотя бы один тип корней, [даже слабый-слабый,] он может служить причиной их нового возникновения.

Некоторые считают, что корни отсекаются сразу одновременно¹⁷, подобно тому [как это происходит с аффектами при обретении] пути видения. Но вайбхашики говорят, что это может происходить обоими способами¹⁸.

Другие полагают, что сначала происходит утрата дисциплины, а затем уничтожаются и корни благого. Но [вайбхашики] говорят, что утрата дисциплины обусловлена утратой того состояния сознания, которое возникает вследствие принятия дисциплины.

При этом корни благого разрушаются

у людей.

[Разрушение корней происходит] только у людей, но не у живых существ в дурных формах существования, поскольку их способность понимания, благая или неблагая, не может быть устойчивой.

[Корни благого никогда не разрушаются] у богов, так как плод их деяний всегда очевиден¹⁹.

[Корни благого разрушаются у людей,] живущих на трех континентах, но не на Уттаракуру, ибо у его обитателей отсутствует предрасположенность к греху²⁰.

Другие утверждают, что [корни благого разрушаются] только на Джамбудвипе. Однако это противоречит тексту шастры: «Обитатели Джамбудвипы обладают, как минимум, восемью психическими способностями; точно так же и обитатели Пурравидехи и Аварагодани»²¹.

80. [Корни] отсекают женщина и мужчина.

И женщина и мужчина отсекают [корни благого], ибо их желания, энергия и способность понимания весьма вялые. Некоторые [учителя] считают, что к женщинам это не относится. Однако такое утверждение противоречит тексту шастры, в котором говорится: «Существо, обладающее женственностью, с необходимостью наделено восемью психическими способностями»¹.

Корни не отсекаются у тех, кто живет страстями, поскольку их побуждения крайне изменчивы.

— У кого [они отсекаются]?²

У тех, кто живет воззрениями²,

поскольку их ментальные предрасположенности имеют твердый, скрытный и греховный характер.

Точно так же [корни благого не отсекаются] у евнухов и подобных им, поскольку все они относятся к тому типу [живых существ], которые живут страстями, как и живые существа в дурных формах существования³.

— Какова природа отсечения, или уничтожения, корней благого?

Оно есть необладание.

Когда обладание корнями благого более не воспроизводится, то возникает необладание ими⁴. Существование в состоянии необладания называется существованием при отсеченных корнях благого.

— Почему отсеченные корни рождаются вновь?

*Их возрождение [вызывается] сомнением
и взглядом относительно реальности.*

Когда [у человека] возникает сомнение⁵ [относительно правильности отрицания причинно-следственной зависимости] или же убеждение в ее реальности, то есть истинное воззрение, то тогда, благодаря появлению последнего, можно говорить о возрождении корней благого. Такое возрождение наступает одновременно по всем девяти типам [их интенсивности], но их активное проявление разворачивается постепенно, подобно тому как выздоровление происходит по мере восстановления сил⁶.

Однако корни благого воссоздаются

у того, кто совершил смертный грех, не в этой жизни.

У другого это может произойти и в данной жизни, но только не у того, кто совершил смертный грех⁷ [, то есть одно из пяти деяний, приносящих немедленный результат]⁸. Именно о таком индивиде и было сказано: «Он не способен возродить корни благого в этой жизни; но он безусловно возродит корни благого, либо умирая в одном из адов, либо рождаясь...»⁹

«Рождаясь» означает: находясь в промежуточном состоянии¹⁰ [, которое предшествует новому рождению]; «умирая» означает: накануне смерти [в одном из адов].

Далее. [Корни благого воссоздаются] при смерти, если они были отсечены силой причины; если же [они были отсечены] силой условий, то они воссоздаются при рождении. Такая же [закономерность существует и в том случае], если корни благого были отсечены вследствие собственных усилий [индивида] или силой [слов] другого¹¹.

[Автор] говорит, что тот, кто разрушает [корни благого] под воздействием [ложных] ментальных установок, воссоздает их вновь еще в данной жизни; однако тот, кто совершил прегрешение вследствие ложных установок, приведших к соответствующей деятельности¹², [восстанавливает корни благого] только после разрушения тела. То же самое происходит и в случае, если некто совершил прегрешение вследствие одних лишь ложных воззрений или вследствие ложных воззрений, приведших к утрате добродетели.

Возможно также отсечение корней благого и без укоренения в ложном [образе жизни]¹³. Здесь можно привести четыре альтернативы.

Первая. Пурана и другие¹⁴.

Вторая. Аджаташатру¹⁵.

Третья. Девадатта¹⁶.

Четвертая. Все остальные случаи, за исключением этих трех.

Созревание плода [деятельности] тех, кто отсекает корни благого ложными воззрениями, происходит в аду Авичи; тех же, кто совершил деяния, приносящие немедленный результат, — либо там же, либо в других адах¹⁷.

Таково исследование пути [образа] деятельности.

Теперь необходимо ответить на вопрос: с какими из неблагих путей деятельности сосуществует ментальный импульс, возникший одновременно с ними?

81. *Что касается неблагих [путей],
то ментальный импульс
сосуществует не более чем с восемью из них.*

Ментальный импульс (побуждение) существует одновременно с одним из них: при актуализации алчности и прочего, когда отсутствует какой-либо [телесный] путь деятельности — убийство и т. д., а также у индивида с незамутненным сознанием, который подготавливает себя к одному из телесных [путей деятельности], в тот момент, когда [возникает окончательная] решимость следовать соответствующим путем¹.

Ментальный импульс сосуществует с двумя [неблагими путями деятельности]: когда индивид с разрушенным сознанием совершает убийство, или когда индивид, влекомый алчностью, совершает воровство, или когда он прелюбодействует, или предается пустословию².

— Сказанное вызывает возражение. Когда вы говорите об убийстве, совершенном тем, кто охвачен алчностью, то имеется ли здесь в виду действие, совершенное самим [индивидом] или же посредством другого?

Если первое, тогда бессмысленно вводить различие между тем, кто обладает разрушенным сознанием, и охваченным алчностью, поскольку при убийстве с необходимостью присутствует злоба, а при воровстве — алчность. Спецификация нужна лишь при отклонении от общего правила.

Если же речь идет о действии, совершаемом посредством другого, то в

таком случае алчность, злоба или ложное воззрение могут сосуществовать с убийством, воровством и т. д.

— Здесь имеется в виду действие, совершаемое самим индивидом, и введенная спецификация вовсе не является логической ошибкой. Собственно, это и не спецификация, а объяснение природы [обоих путей деятельности].

— Пусть так, однако представление о двух путях присутствует также и в случае с индивидом, который собирается совершить убийство и побуждается алчностью.

— Да, этот случай должен быть проанализирован, но [автор] хочет привести здесь только пример.

[Ментальный импульс] сосуществует с тремя [путями деятельности]: когда индивид с разрушенным сознанием одновременно убивает принадлежащее другому живое существо и совершает воровство.

— Но разве в таком случае не устанавливается, что воровство было осуществлено именно из-за страстного желания?

— Это ограничение следует понимать как осуществление воровства индивидом, не имеющим иного состояния сознания [, кроме того, которое определяется желанием украсть]³.

Когда алчность [проявляется] при реализации двух путей телесной деятельности, в которой используется другой [человек], то в этом случае ментальный импульс сосуществует именно с тремя [путями деятельности].

[Ментальный импульс] сосуществует с четырьмя [путями деятельности]: когда индивид прибегает ко лжи или оскорблениям с целью вызвать раскол, то при этом имеет место один ментальный и три вербальных [пути деятельности]⁴.

[Одна и та же речь, таким образом, есть ложь, клевета и пустословие, то есть различие трех путей вербальной деятельности носит номинальный характер и не отражает реальность как таковую.

Однако согласно иной точке зрения, данное различие реально, если можно выделить проявленное по своим последствиям действие: люди обмануты, расколоты и т. д.]⁵.

[То же самое мы имеем,] когда индивид, одержимый алчностью и т. д., достигает желаемого посредством других трех путей телесной деятельности.

Аналогичным образом следует рассматривать [сосуществование ментального импульса] с пятью, шестью и семью [путями деятельности].

Ментальный импульс сосуществует с восемью [путями деятельности], когда индивид, завершив подготовку к шести [неблагим путям деятельности], сам совершает прелюбодеяние, будучи в то же время охвачен алчностью⁶.

Все сказанное выше относится к неблагим [путям деятельности].

Что касается благих — то с десятью...

Ментальный импульс существует одновременно не более чем с десятью благими путями деятельности. Установив это общее правило, [автор] вводит затем его ограничение⁷.

...но не с одним, восемью или пятью.

Ментальный импульс не существует одновременно с одним, восемью или пятью путями деятельности⁸.

Что касается [остальных путей деятельности, то ментальный импульс] сосуществует с двумя из них. [Когда индивид] пребывает в состоянии созерцания мира не-форм, обладая знанием прекращения страдания и знанием его невозникновения, пять модальностей его [чувственного] сознания — благие. [Следовательно, в этом случае существуют только два благих пути деятельности — нестяжание и незлобивость.]⁹

[Ментальный импульс сосуществует] с тремя [путями деятельности]: когда ментальное сознание связано с истинными воззрениями [и семь благих путей физической деятельности отсутствуют. В этом случае существуют три благих пути деятельности — нестяжание, незлобивость и истинные воззрения.]¹⁰

[Ментальный импульс сосуществует] с четырьмя [путями деятельности]: когда [индивид] с неблагим или неопределенным состоянием сознания принимает дисциплину мирянина или послушника (шраманера) [, которая включает воздержание от убийства, воровства, прелюбодеяния и лжи].

[Ментальный импульс сосуществует] с шестью [путями деятельности]: когда [индивид], обладающий пятью модальностями [чувственного] сознания, принимает ту же самую дисциплину. [В этом случае существуют четыре благих пути физической деятельности, а также нестяжание и незлобивость.]¹¹

[Ментальный импульс сосуществует] с семью [благими путями деятельности]: когда индивид, обладающий благим ментальным сознанием, принимает ту же самую [дисциплину]. [В этом случае добавляется истинное воззрение,] или когда [индивид] с неблагим или неопределенным сознанием принимает монашескую дисциплину. [В этом случае существуют семь благих путей физической деятельности, но не ментальной, ввиду неблагой установки сознания.]¹²

[Ментальный импульс сосуществует] с девятью [благими путями деятельности]: когда при наличии пяти благих модальностей [чувственного] сознания [индивид] принимает монашескую дисциплину [, истинные воззрения отсутствуют], или когда при наличии ментального сознания, связанного со знанием прекращения страдания и знанием его невозникновения, принимается монашеская дисциплина; [в этом случае существуют два бла-

гих пути деятельности — нестяжание и незлобивость — и семь путей дисциплины;] и, наконец, когда [индивид] пребывает в состоянии созерцания [мира не-форм] с тем же состоянием сознания¹³.

[Ментальный импульс сосуществует] с десятью [благими путями деятельности] в других случаях: при принятии монашеской дисциплины только с благом ментальным сознанием, но без знания прекращения страдания и знания его невозникновения; каждый ментальный импульс сосуществует с дисциплиной йогического сосредоточения и чистой дисциплиной, когда он не связан со знанием прекращения страдания и знанием его невозникновения. [В этом случае в состав дисциплины йогического сосредоточения и чистой дисциплины входят семь благих путей телесной и вербальной деятельности и три пути ментальной.]

[Что касается благих путей деятельности,] независимых от дисциплины, то ментальный импульс может сосуществовать с одним из них — когда имеет место полное отвержение одного прегрешения, с пятью или восемью — когда при благом ментальном сознании происходит полное отвержение двух и пяти прегрешений одновременно¹⁴.

Какие из путей деятельности, неблагих или благих, существуют в той или иной форме рождения актуально или как потенциальные возможности¹⁵ [в силу прошлого обладания ими]?

82. *В аду пустословие, грубость, злоба — двух видов¹.*

Эти три пути деятельности существуют в аду в двух видах: как актуальные и в силу прошлого обладания ими.

Пустословие — по причине постоянных жалоб обитателей ада. Грубость (оскорбления) — из-за причиняемых друг другу мучений. Злоба — из-за взаимной ненависти, обусловленной мучительностью существования.

*Алчность и ложные воззрения —
вследствие прежнего обладания.*

Актуально ни то, ни другое в аду не существует, ибо там нет объектов, к которым можно было бы испытывать влечение, а действия и их плоды воспринимаются здесь непосредственно².

В аду не существует убийства, поскольку смерть там наступает вследствие истощения кармы; там нет ни воровства, ни прелюбодеяния, ибо [обитатели ада] не владеют ни собственностью, ни женщинами. В аду нет и лжи, ибо она не имеет там применения. Именно поэтому там не существует клеветы и злословия, так как обитатели ада извечно разделены.

На Куру — три.

[На континенте Уттаракуру три пути деятельности] существуют только как потенциальные возможности, в силу прежнего обладания ими: алчность,

злоба и ложные воззрения не имеют актуального проявления, ибо корыстные интересы здесь отсутствуют³, преобладает мягкость нравов и нет ничего, что могло бы быть причиной ненависти или греховных склонностей.

83. *Сам по себе здесь и седьмой [путь].*

На Уттарактуру существует и пустословие¹, так как [жители этого континента,] обладающие загрязненным сознанием, иногда поют песни.

Здесь не бывает убийства и других [неблагих путей деятельности], поскольку нет порочных склонностей, продолжительность жизни predetermined², собственность на имущество и женщин отсутствует и ничто не используется в корыстных интересах.

— А каким образом здесь возможна половая связь?

— Когда мужчина испытывает страсть к какой-либо женщине, то он берет ее за руку и ведет под крону дерева. Если женщина не запретна для половых сношений, то дерево укрывает своими ветвями пару, и она предается наслаждению. Если же женщина запретна, то дерево их не укрывает и они не могут отдаться любви.

В чувственном мире, напротив, десять неблагих

[путей деятельности] существуют сами по себе.

В отличие от адов и континента Уттарактуру в чувственном мире десять неблагих путей деятельности присутствуют актуально.

Что касается животных, претов и богов, то их [неблагие пути] никак не связаны с отсутствием дисциплины, однако у людей неблагие пути деятельности подводятся под отсутствие дисциплины.

Хотя бог не убивает бога, но он убивает живые существа, принадлежащие к другим формам существования, [— претов и прочих]³.

Некоторые [учителя] считают, что боги также умирают при отсечении головы или разрубании тела⁴.

Рассмотрение неблагих [путей деятельности] закончено.

Три благих — везде, актуально или вследствие обладания.

Три благих пути деятельности — нестяжание, незлобивость и истинные воззрения — существуют везде, то есть в пяти формах рождения и трех мирах, либо актуально, либо вследствие прошлого обладания ими.

84. *В мире не-форм, у существ в бессознательном состоянии — семь вследствие прошлого обладания.*

В мире не-форм и у живых существ, находящихся в состоянии бессознательного сосредоточения¹, семь благих путей деятельности, телесных и вербальных, существуют только вследствие прошлого обладания ими.

У Благородных, вновь родившихся в мире не-форм, [эти пути деятель-

ности существуют] вследствие обладания чистой дисциплиной, прошлой или будущей, а у существ, пребывающих в состоянии бессознательного сосредоточения, — вследствие обладания дисциплиной дхьяны.

Чистая добродетель благородного, опирающаяся на ту сферу бытия, в которой она возникла или была исчерпана, при рождении в мире не-форм выступает для него объектом прошлого обладания, а дисциплина, имеющая своей опорой пять сфер бытия, [то есть чувственный мир и четыре дхьяны], — объектом будущего обладания.

*В остальных — также и актуально,
за исключением адов и Куру.*

Остальные — это другие сферы бытия, другие формы рождения. Семь благих путей деятельности присутствуют в них также и актуально. В адах и на континенте Куру — все иначе, [поскольку здесь не существует добродетели принятия обетов]².

Что касается животных и претов, то их [пути деятельности] не связаны с дисциплиной. В мире форм эти пути включены в дисциплину. В других случаях [имеет место] и то и другое.

Таковы десять неблагих и благих путей деятельности.

85. *Все они, как принято считать, приносят
доминирующий плод, естественный плод и плод созревания¹.*

Именно в результате практикования, культивирования, умножения всех этих неблагих [путей² индивид] рождается в адах. Таков плод созревания соответствующих [деяний]³.

Если некто обретает бытие в этом мире вследствие убийства тех, кто принадлежит к человеческому роду, то продолжительность его жизни бывает короткой;⁴ если вследствие воровства, то он бывает очень бедным; если вследствие прелюбодеяния, то жена бывает ему неверна;⁵ если вследствие лжи, то он становится жертвой ложных обвинений; если вследствие клеветы, то у него происходит разрыв с друзьями; если вследствие грубых речей, то ему приходится слышать лишь неприятное; если вследствие пустословия, то его слова не вызывают доверия; если вследствие алчности, то он обуреваем сильными страстями; если вследствие злобы, — то жгучей ненавистью, а если вследствие ложных воззрений, — то крайним невежеством, ибо в таких воззрениях невежество всегда преобладает. Таков естественный плод этих [путей деятельности].

— Однако жизнь в человеческой форме существования, даже короткая, является плодом благой [деятельности]. Каким образом она становится естественным плодом убийства?

— Мы не утверждаем, что именно данная жизнь является следствием убийства.

— Что же тогда?

— [Мы говорим, что] вследствие убийства продолжительность жизни бывает короткой. Поэтому убийство и есть та причина, которая выступает препятствием для жизни данного индивида. Так это и нужно понимать.

Вследствие крайней приверженности к убийству [живых существ] объекты внешнего мира⁶ истощаются и деградируют; вследствие воровства [происходят] камнепады⁷ и т. п., вздымаются тучи пыли, проливаются соляные и кислотные дожди;⁸ вследствие прелюбодеяний все покрывается пылью; вследствие лжи [внешние объекты начинают издавать] дурной запах; вследствие грубости [земли и поля превращаются] в солончаки и джунгли, становятся бросовыми и нечистыми; вследствие пустословия времена года смешиваются и утрачивается их регулярность; вследствие алчности плоды засыхают; вследствие злобы — становятся кислыми; вследствие ложных воззрений — редкими или не рождаются вовсе. Таков доминирующий плод (результат) этих [неблагих путей деятельности]⁹.

— Сокращается ли продолжительность жизни в этом мире только вследствие убийства¹⁰ или же вследствие и других [неблагих деяний]?⁹

— Одни считают, что только вследствие убийства. То (рождение в аду) есть плод созревания, а это (короткая продолжительность жизни) — естественно-вытекающий результат¹¹.

Другие говорят, что там [, то есть в аду, существование] является следствием подготовки [убийства], а здесь [, то есть в человеческой форме рождения, короткая продолжительность жизни есть] следствие корневого (основного) пути деятельности как такового.

Некоторые считают, что убийство необходимо рассматривать в совокупности с теми действиями, которые его сопровождают¹². Кроме того, то, что названо здесь естественным (естественно-вытекающим) результатом, не существует отдельно от двух других — плода созревания и доминирующего плода. Естественный результат получает такое наименование только ввиду специфического сходства [причины и следствия: убить и иметь короткую продолжительность жизни; украсть и быть бедным, и т. д.]¹³.

— Почему плоды этих путей деятельности бывают трех видов?

— Тот, кто совершает убийство, причиняет страдание убиваемому, лишает его жизни, разрушает его жизненную энергию. Поэтому [обретаемый] им

*плод [бывает] трех видов —
вследствие причинения страдания,
убийства, разрушения жизненной энергии¹⁴.*

Плод созревания: [индивид] испытывает страдания в аду вследствие причинения страданий другому.

Естественный плод: продолжительность его жизни коротка вследствие убийства.

Доминирующий плод: объекты [его] внешнего мира крайне истощены вследствие разрушения жизненной энергии.

То же самое и в случае с другими [путями деятельности]¹⁵.

Аналогичным образом следует трактовать и три плода благих путей деятельности. Воздерживаясь от отнятия чужой жизни, практикуя [этот путь], культивируя и всемерно усиливая его, [индивид] рождается среди богов. Если же он вновь приходит в этот мир, рождаясь среди людей, то обретает долгую жизнь.

То же самое относится и к плодам всех деяний, представляющих противоположность неблагим.

— Бхагаван говорил о ложной речи, ложном действии и о ложном образе жизни. Следует ли считать, что ложный образ жизни принципиально отличается от первого и второго?

— Нет, он не существует как нечто обособленное. Но он представляет собой

86. *ложный способ добывания средств к жизни
как телесную и вербальную деятельность,
порождаемую алчностью¹.*

Свойство алчности — это подлинный грабитель. Нелегко оградить сознание от действий, побуждаемых алчностью. Поскольку такой способ добывания средств к жизни трудно сделать чистым, то для того, чтобы стимулировать должное старание², его и выделяют в отдельную категорию. Как сказано в этой связи:

*«Взгляды тех, кто живет в доме, трудно очистить,
ибо на них всегда влияет множество предрассудков.
То же относится и к способу добывания средств к жизни монахом,
ибо в нем он зависит от взглядов других людей³.*

*Если же некто скажет, что [такой образ жизни]
вызван лишь желанием обрести необходимые средства к жизни...»*

Если некто полагает, что дурной образ жизни — это всего лишь телесные и вербальные действия, вызванные желанием обрести необходимые средства к жизни, но не что-либо иное, а танцы, пение и т. п. с целью доставить себе удовольствие вовсе не связаны с дурным образом жизни, то такой [взгляд]

не соответствует сутрам.

В сутре «О собрании добродетелей»⁴ Бхагаван сказал, что зрелище боя слонов и прочие зрелища также относятся к ложному образу жизни.

— По какой причине?

— Потому что они представляют собой наслаждение ложными объектами. Это понятно само по себе.

Далее. Что представляет собой действие пяти плодов, о которых [в «Абхидхармакоше»] говорилось ранее⁵, и сколькими из них оно характеризуется?

87. *На нечистом пути отвержения действие
[характеризуется] пятью.*

Путь отвержения получает такое название потому, что его целью является отвержение, или же потому, что с его помощью устраняются аффекты. Это — непосредственный путь¹ [который бывает двух типов: чистым и загрязненным]. Действие, совершаемое на таком пути с притоком аффектов, называется «имеющим плод», поскольку оно характеризуется пятью плодами.

«Плод созревания»: результат действия созревает в той же сфере существования, к которой относится само действие.

«Естественный плод» (естественно-вытекающий результат): дхармы, порождаемые йогическим сосредоточением; они — того же типа, что и действие², и возникают после него.

«Плод разъединения»: это разъединение, освобождение от аффектов.

«Плод мужественной деятельности»: привлеченные им дхармы, например, путь высшего освобождения, дхармы, сосуществующие с ним³, и дхармы, будущее обретение/обладание которыми этот путь обеспечивает, а также их устранение⁴.

«Доминирующий (господствующий) плод»: все причинно-обуславливающие дхармы, за исключением самого действия и дхарм, возникших ранее.

На чистом — четыремя.

На чистом пути отвержения действие характеризуется четыремя плодами, перечисленными выше, при исключении плода созревания.

*Другое [действие] с притоком аффектов,
благое и неблагое — также.*

Благое или неблагое действие с притоком аффектов, совершаемое вне пути отвержения, также характеризуется четыремя плодами, за исключением плода разъединения.

88. *Все остальные, не подверженные притоку аффектов
или неопределенные — тремя.*

Остальные действия без притока аффектов и действия неопределенные, совершаемые вне пути отвержения, характеризуются тремя плодами, за исключением плода созревания и плода разъединения¹.

Благие и прочие [дхармы представляют] четыре, два, а также три [плода] благого [действия].

Порядок перечисления [автор] рассмотрит позднее.

Благие дхармы представляют собой четыре плода благого действия при исключении плода созревания. Неблагие — два: плод мужественной деятельности и доминирующий плод. Неопределенные дхармы — три, при исключении естественного плода и плода разъединения².

89. *Благие и прочие [дхармы представляют], соответственно, два, три, четыре [плода] неблагого [действия].*

«Соответственно» означает: в указанной последовательности.

Благие дхармы представляют два плода неблагого действия: мужественной деятельности и господства (доминирования). Неблагие — три, при исключении плодов созревания и разъединения. Неопределенные дхармы — четыре, при исключении плода разъединения.

Две неопределенные дхармы — ложные взгляды относительно реальности «Я» и вечности или уничтожения — являются естественным плодом неблагих [дхарм]: аффектов, имеющих всеобщее распространение, и [аффектов,] устранимых посредством видения истины страдания¹.

Эти же самые [дхармы] — благие и прочие — [представляют] два, три и еще три [плода] неопределенного [действия].

Благие дхармы неопределенного действия являются плодом мужественной деятельности и доминирующим плодом. Неблагие дхармы — тремя плодами, при исключении плодов созревания и разъединения. Те неблагие дхармы, которые могут быть устранены посредством видения истины страдания и других [Благородных истин], представляют собой естественный плод двух неопределенных дхарм: ложных взглядов относительно реальности «Я» и вечности или уничтожения. Неопределенные дхармы — это те же самые три плода [, при исключении плодов созревания и разъединения]².

90. *Все — четыре [плода] прошлого.*

«Все» означает: относящиеся к трем формам времени. Дхармы всех трех форм времени представляют собой четыре плода прошлого действия, при исключении плода разъединения [, который существует вне времени].

Будущие — также и среднего.

Будущие дхармы — это четыре плода также и среднего, то есть относящегося к настоящему времени, действия¹.

Два — средние.

Дхармы настоящего времени — это два плода настоящего действия: плод мужественной деятельности и доминирующий плод.

Будущие — три плода еще не осуществленного.

Будущие дхармы являются тремя плодами будущего [действия], исключая естественный плод и плод разъединения.

91. *Дхармы своей сферы — четыре...*

Дхармы своей сферы существования есть четыре плода действия в той же сфере, при исключении плода разъединения.

...иной сферы — три или два.

Если дхармы без притока аффектов относятся к иной сфере, нежели действие, то они представляют собой три плода¹, при исключении плодов созревания и разъединения, поскольку они не относятся ни к одной из сфер существования.

Если они с притоком аффектов — то два: плод мужественной деятельности и доминирующий плод.

*[Дхармы] обучения и т. д. —
три [плода действия] обучающегося.*

Дхармы тех, кто находится в процессе религиозного обучения, [то есть монахов, не являющихся архатами,] представляют три плода деятельности обучающегося, при исключении плодов созревания и разъединения. То же самое относится к дхармам тех, кто более не нуждается в религиозном обучении. Дхармы тех, кто не находится ни в состоянии обучения, ни необучения, также [представляют собой три плода], при исключении плода созревания и естественного плода.

92. *Дхармы обучения и т. д. — один плод,
а также три и два [плода] деятельности того,
кто более не обучается.*

Дхармы тех, кто находится в процессе обучения, представляют один — доминирующий — плод деятельности необучающегося. Дхармы тех, кто более не нуждается в обучении, — три, за исключением плодов созревания и разъединения. Дхармы тех, кто не находится ни в состоянии обучения, ни в состоянии необучения, — два: плод мужественной деятельности и доминирующий плод.

*Дхармы обучения и т. д. — два, два и пять плодов [действия],
отличающегося от двух предыдущих.*

Дхармы тех, кто находится в процессе обучения, представляют два пло-

да — плод мужественной деятельности и доминирующий плод — действия того, кто не нуждается ни в обучении, ни в необучении, действия, отличного от обучения и необучения. То же самое относится и к дхармам тех, кто более не находится в процессе обучения. Дхармы ни-обучения-ни-необучения представляют пять плодов [этого действия].

93. [Дхармы], устранимые посредством видения и т. д.,
[представляют] три, четыре и один [плод действия],
устраняемого посредством видения.

Дхармы, устранимые посредством видения [Благородных истин], представляют собой три плода действия, устраняемого посредством видения, при исключении плодов созревания и разъединения.

[Дхармы,] устранимые посредством практики йогического сосредоточения, — четыре, при исключении плода разъединения.

Дхармы неустраиваемые — один доминирующий плод.

Они же — два, четыре, а также три [плода] действия,
устраняемого посредством йогического сосредоточения.

Дхармы, устранимые посредством видения [Благородных истин], представляют два плода — плод мужественной деятельности и доминирующий плод — действия, устраняемого посредством практики йогического сосредоточения.

Дхармы, устранимые посредством практики сосредоточения, — четыре плода, исключая плод разъединения.

[Дхармы] неустраиваемые — три плода, при исключении плода созревания и естественного плода.

94. Эти же [дхармы], соответственно, —
один, два и четыре [плода действия] неустраиваемого.

Дхармы, устранимые посредством видения [Благородных истин], представляют собой плод доминирования действия, которое не может быть устранимо. [Дхармы], устранимые посредством практики йогического сосредоточения, представляют два плода — плод мужественной деятельности и доминирующий плод. [Дхармы] неустраиваемые — четыре плода, исключая плод созревания.

Слово «соответственно» вводится, как и ранее, для обозначения последовательности промежуточных элементов перечисления. Таков [принятый] способ обобщенного изложения¹.

В связи с изложением учения о карме задается следующий вопрос: в трактатах [канонической Абхидхармы]² упоминается действие надлежащее (то есть приличествующее), ненадлежащее, ни-надлежащее-ни-ненадлежащее. Как его можно определить?

*Ненадлежащее [означает] загрязненное;
согласно некоторым — отклоняющееся от нормы³.*

Одни полагают, что ненадлежащее означает загрязненное аффектами действие, поскольку оно имеет свойство возникать в результате поверхностной работы сознания. Другие считают, что это также и нарушение принятых норм. Так, если некто поступает не в соответствии с предписаниями⁴ относительно того, как следует ходить, стоять, есть, странствовать, собирая подаяние, и т. д., то его действия не являются надлежащими, поскольку они не согласуются с установленными нормами.

Благое действие — всегда надлежащее, оно не отклоняется от принятых норм, — так считают некоторые.

Действие, которое отличается от того и другого, называется ни-надлежащим-ни-ненадлежащим.

Далее. Продуцирует ли единичное действие только одно [новое] рождение или же не одно? И второй вопрос: влечет ли многообразное действие одно новое рождение или же множество рождений?⁵

Согласно [нашей] системе⁶,

95. одно действие продуцирует одно рождение.

Одно действие продуцирует именно одно рождение, но не многие. Под рождением здесь понимается соответствующая форма существования. Обретающий ее называется рожденным.

— Но как тогда понимать сказанное стхавирой Анируддхой: «В результате одного этого подношения пищи, после семи рождений в "сфере Тридцати трех богов", я родился в славном клане Шакьев»?¹

— В результате этого деяния он достиг большого благосостояния, обрел память о прежних рождениях и совершил множество других добрых дел. Сказанным он лишь указал на отправную точку. Это подобно тому, как человек, начав с одного динария и увеличив в итоге их сумму до тысячи, может сказать: «Я получил все это богатство с помощью одного лишь динария».

Другие говорят, однако, что после того как Анируддха преисполнился твердой решимости в отношении подаяния, у него возник безбрежный поток побуждений к даянию, каждое из которых принесло соответствующий плод.

Не бывает так, чтобы одно рождение продуцировалось бы многими действиями, ибо в таком случае непрерывность существования (сансара) была бы фрагментарной. Поэтому и было сказано, что соответствующая форма существования обусловлена одним действием,

а многие [действия] делают ее завершенной.

Подобно тому как художник, нанеся одной линией контур изображения,

затем заштриховывает его множеством других, так и среди людей, исходно равных [в своей принадлежности к человеческому роду], один обладает всей полнотой органов и членов, являя собой совершенство силы, стройности, красоты формы и цвета кожи, а другой лишен того или иного².

Однако не одно только действие продуцирует новое рождение.

— А что еще?

— Все, что связано с созреванием следствия³. Но во всех случаях

ни оба бессознательных сосредоточения, ни обретение/обладание не продуцируют [новое существование].

Хотя оба вида бессознательного сосредоточения связаны с созреванием следствия, однако они не продуцируют новое существование, поскольку никогда не сосуществуют с действием.

У дхарм обретения/обладания также связь с действием отсутствует, ибо их плоды (следствия) не одни и те же.

Бхагаван говорил о трех препятствиях: препятствии-действии, препятствии-аффектах и препятствии — созревании следствия⁴. Какова их природа?

96. Действия, приносящие неотвратимый результат¹,
устойчивые аффекты, а также дурные формы рождения,
кауравы и бессознательные существа
рассматриваются как три препятствия.

Препятствие-действие — это пять [деяний], приносящих неотвратимый результат, а именно: убийство матери, убийство отца, убийство архата, раскол сангхи, злонамеренное пролитие крови Татхагаты².

Препятствия-аффекты (аффективные препятствия) — это постоянное состояние аффективности. Аффекты бывают двух видов: устойчивые в своем постоянстве и острые по форме проявления³. В данном случае препятствием являются постоянные (устойчивые) аффекты, например, у евнухов и им подобных. Аффект, который время от времени проявляется в острой форме и с большой энергией, может быть преодолен в отличие от аффекта, присутствующего постоянно⁴, даже если он достаточно слабый.

[Индивид,] пребывающий в состоянии устойчивой аффективности, не находит времени для ее устранения. Из слабой аффективность становится средней, а из средней — сильной. Поэтому постоянная аффективность и является препятствием.

Препятствие — созревание следствия — это три дурные формы рождения, а также часть благой формы рождения — среди обитателей континента Уттаракхуру (кауравов) или среди богов, пребывающих в бессознательном состоянии⁵.

— Для чего они служат препятствиями?

— Для Благородного Пути и для корней благого как условий подготовки к Благородному Пути.

— Следует назвать также и другие виды действий: ведущие к дурным формам рождения и прочему⁶ [и к таким типам рождения,] как рождение из яйца, из испарений, рождение женщиной и восьмое рождение⁷.

— Здесь названы только те действия, которые легко различимы [для других] и легко постижимы [для самого индивида] по пяти основаниям: по твердой решимости осуществления, по плодам, по форме существования, по времени испытания [следствия] и по отождествлению личности⁸.

Из этих препятствий самое худшее — аффективное препятствие, а после него — препятствие-действие⁹. Излечения от них не наступает и в следующем рождении, ибо они усугубляют [болезнь] все больше и больше, — так считают вайбхашики.

— Что означает [выражение] «смертные грехи», то есть дурные действия, приносящие неотвратимый результат?¹⁰

— Они называются неотвратимыми потому, что никакое другое действие, приносящее свой плод в другом рождении, не может служить препятствием для созревания их следствия, то есть его нельзя ни избежать, ни отодвинуть.

Или [иное объяснение]: для того, кто совершил смертный грех, не существует промежутка между смертью и рождением в аду; он становится «бес-промежуточным». Неотвратимость, следовательно, есть качество, обладание которым и делает [грешника] таковым, подобно тому как обладание качеством «монашество»¹¹ [делает человека монахом].

Далее. В каких формах рождения обнаруживаются эти препятствия?

Исключительным образом,

97. смертные грехи — на трех континентах.

Их не бывает ни на Уттаракuru, ни в других формах рождения, тем более в других сферах бытия. Совершаются эти грехи только женщинами и мужчинами, но их

не бывает у евнухов и прочих...

— Почему?

— По тем же причинам, которые уже рассматривались в связи с отсутствием дисциплины¹, а также

вследствие безразличия и отсутствия стыда².

Первое относится к их матери и отцу. Действительно, родители не проявляют никакой заботы о таких [существах] из-за их ущербности³ и отсутствия любви к ним⁴. В свою очередь такие существа не испытывают никакого стыда по отношению к родителям, из-за отсутствия которого смертный грех мог бы пасть на них.

По этой же причине смертного греха не бывает ни у животных, ни у претов. Бхаданта говорит, однако, что такой грех может быть совершен теми из них, кто обладает острым умом, как, например, жеребец Аджанея⁵.

Точно так же если родители — нелюди, то их убийство не является смертным грехом.

На этом рассмотрение действия как препятствия завершено.

Остальные — в пяти формах рождения.

— Что значит «остальные»?

— Это аффективное препятствие и препятствие — созревание следствия. Для людей последнее препятствие — рождение на [континенте Уттар]куру; для богов — рождение в «сфере Богов пребывающих в бессознательном состоянии».

— Какова природа смертных грехов, то есть деяний, имеющих неотвратимое следствие?

— Четыре из них — телесные действия, одно — вербальное; три — убийство, одно — ложь, и еще одно — подготовка убийства, ибо Татхагата не может быть убит в результате нападения⁶.

Внесение раскола в сангху называется смертным грехом потому, что в этом случае причина обозначается через следствие⁷. Либо же слово «раскол» следует понимать как то, что разделяет сангху.

98. *Раскол сангхи, в сущности, есть разобщенность — дхарма, не связанная [с сознанием], незатемненная-неопределенная.*

Раскол сангхи, то есть ее разобщенность, есть формирующий фактор [самскара], не связанный с сознанием, незатемненный-неопределенный.

— Как он может стать смертным грехом?

— Ввиду того, что раскольник¹ им не обладает.

— Что это значит?

Этот грех падает на сангху.

Раскол есть свойство не раскольника, а того, что пришло к расколу.

— А что падает на раскольника?

99. *Грех раскола — ложь, [вина за которую]*

ложится на раскольника.

Раскольник причастен к греху раскола сангхи. Этот грех есть ложь, и он возникает одновременно с расколом сангхи как проявленный и непроявленный [элемент].

Раскольник, который впал в этот грех,

мучается в аду Авичи в течение калпы.

Он испытывает мучения в великом аду Авичи в течение промежуточной кальпы¹.

Что касается виновных в других [смертных грехах], то они не обязательно [попадают] в Авичи. Однако все, виновные в совершении смертного греха, испытывают мучения уже в следующем рождении. Что же говорить о тех, кто совершил несколько таких грехов!

Чем больше [грехов], тем больше мучений².

Тот, кто виновен во многих смертных грехах, обретает в аду Авичи огромное и очень чувствительное тело, вследствие чего острота и непереносимость мучений возрастают в два, три, четыре или пять раз.

— Кто может вызвать раскол сангхи?

100. [Сангху] раскалывает монах,
укорененный в ложных воззрениях.

Сангху способен расколоть только монах, но не мирянин или монахиня, или кто-либо другой, причем монах, приверженный именно ложным воззрениям, а не страстным влечениям, последовательный в своем образе жизни, а не то и дело меняющий его, ибо слова такого индивида не вызывают доверия¹.

— Где он способен расколоть сангху?

— Там, где присутствует Бхагаван,

это невозможно.

В присутствии Учителя невозможно вызвать раскол сангхи. Точно так же невозможно противостоять Татхагатам, ибо слова их обладают великим авторитетом.

— Кого может расколоть [такой бхикшу]?²

— Только

несведущих,

то есть обычных людей, но не Благородных, ибо [последние] узрели Дхарму. Некоторые [учителя] считают, что точно так же невозможно вызвать раскол среди тех, кто обрел способность восприятия [Благородных истин].

— Из-за чего сангха оказывается расколотой?

*Она раскалывается при принятии
другого учителя или другого пути.*

Когда несведущие принимают другого учителя вместо Татхагаты или другой путь, нежели тот, который Он проповедовал, то в этом случае сангха оказывается расколотой.

— Как долго сангха остается расколотой?

— В таком состоянии

она не переживает

и ночи [этого же самого дня]². Не выдержав испытания расколом, сангха с необходимостью объединяется вновь³.

То, что получило название раскола сангхи,

101. известно также как «разрушение Колеса»¹.

Колесо Учения Бхагавана оказывается тогда разрушенным, поскольку возникает препятствие для движения по Пути. Отсюда и название «разрушение Колеса».

— Где возможно разрушение Колеса?

На Джамбудвипе,

но не на других континентах [, где будды не появляются]².

— Сколько монахов [могут разрушить Колесо]?

Девять и т. д.

Имеется в виду девять и большее число монахов. Предельное количество не установлено.

Допустим, что восемь монахов образуют сангху; девятый — раскольник. В этом случае сангха может разделиться на две части, и так возникает раскол³.

Другой вид раскола сангхи связан с различием в отправлении ритуала⁴, когда на территории одного монастыря совершаются разные обряды.

И такое

*различие в отправлении ритуала
существует на трех континентах,*

то есть только там, где известно соответствующее наставление.

— Каким количеством монахов [может быть вызван такой раскол]?

Восьмью и более.

[«Для этого также необходимо, чтобы сангха разделилась на две партии по четыре бхикшу в каждой, но здесь нет раскольника, объявившего себя драгоценностью-учителем»].⁵

Однако в шести случаях разрушения Колеса единства не происходит.

— В каких именно?

102. В начале, в конце, до [появления] опухолей, при двух, при ушедшем Мудреце, а также при неуставленных границах разрушения Колеса единства не происходит.

В начале — то есть когда прошло совсем немного времени с тех пор, как было приведено в движение Колесо Дхармы.

В конце — при обретении Бхагаваном Совершенной нирваны. В оба эти периода сангха проникнута единым чувством¹.

В промежуточный период до появления опухоли², вызывающей повреждение Учения, добродетели и истинных воззрений, раскола сангхи также не происходит.

Раскола не бывает и до тех пор, пока возможно появление двух выдающихся шраваков (учеников)³, способных сохранять целостность сангхи⁴.

[Раскола сангхи не происходит] и при ушедшем Мудреце, ибо, когда Учитель достигает Совершенной нирваны, [у раскольника] больше нет оппонента.

И наконец, когда границы не установлены, то есть пока не проведено разграничение территории⁵, раскола сангхи также не происходит, так как ни одна из групп не претендует на соответствующее место [для построения мандалы].

В этих случаях Колесо единства не разрушается. Оно не разрушается также и при всех [прежних] Буддах, ибо зависит от их деяний⁶.

— Почему смертный грех состоит в убийстве матери и прочем, перечисленном выше, но не в других [неблагих деяниях]?⁷

103. *Потому что отступник убивает благодетеля,
[разрушает] поле благих качеств.*

Убийство матери и отца [есть смертный грех, ибо представляет собой] уничтожение благодетелей.

— Почему оба — благодетели?

— Потому что они дают жизнь.

— Что есть уничтожение [благодетелей]?⁸

— Их утрата.

Убийство архата есть смертный грех, ибо архат — это поле благих качеств¹.

— Но если пол матери или отца изменился, могут ли они по-прежнему относиться к одной семье?

При изменении пола — также

[убийство кого-либо из них остается смертным грехом]². Именно об этом и было сказано: «— *Может ли смертный грех пасть на человека, если он лишает жизни мужчину, который не является его отцом или архатом?* — *Может, если он убивает свою мать, пол которой изменился.* — *Может ли смертный грех пасть на человека, если он лишает жизни женщину, которая не является ни его матерью, ни архатой?* — *Может, если он убивает своего отца, пол которого изменился*»³.

— Когда одна женщина теряет зародыш, а другая принимает его в свою матку, то кто из них [считается] его матерью, убийство которой становится смертным грехом?⁴

Мать — та, из крови которой [происходит] рождение.

Та женщина, из крови которой было рождено данное существо, и есть его мать. Вторая же лишь исполняет все [материнские] обязанности — поилыцы, кормилицы, няньки и т. п.

Если некто, задавшись целью убить свою мать, убивает другую женщину, то это не является смертным грехом, как и в том случае, если он убивает свою мать, замышляя убийство совсем другого человека⁵. В качестве примера можно привести случай, когда человек убивает свою мать, лежащую на постели [где всегда спит другой человек], или когда сын стиральщика убивает отца, намереваясь прихлопнуть комара⁶.

Когда человек убивает сразу мать и другого человека, то в этом случае существуют два непроявленных [действия — простого убийства и смертного греха]⁷, однако проявленное действие — это именно смертный грех ввиду его преобладающего значения. Бхаданта Гхошака⁸ говорит, однако, что поскольку проявленное действие [есть некая материальная структура], состоящая из атомов, то в данном случае также имеют место два проявленных действия.

Когда некто убивает архата, не принимая его за такового, здесь также совершается смертный грех, так как объект [действия] определен: «Я убью [этого человека]».

Тот, кто убивает отца-архата, совершает один смертный грех, поскольку тот и другой выступают в данном случае в одном лице.

— Если это так, то почему сказано в «Авадане»: «*Поди и передай Шикхандину, что он совершил два смертных греха — отцеубийство и убийство архата*»?⁹

— Это сказано потому, что [Шикхандин совершил смертный грех] по двум причинам, или же потому, что [Удрайна хотел] вдвойне осудить [преступление сына].

— Когда некто проливает кровь Татхагаты по зломыслию, то является ли это безусловным смертным грехом?

— Если это делается с целью убийства, то да.

104. *При желании ударить Будду — нет*¹.

Если некто пролил [кровь Татхагаты лишь] с целью ударить Будду, то это не является смертным грехом.

— А в том случае, если он бьет не-архата, который после удара становится архатом?

Если тот становится архатом после удара — нет.

[В карике] имеется в виду совершение смертного греха. В этом случае нет также и подготовки [к убийству].

— Способен ли тот, кто, завершив подготовку к совершению смертного греха, затем отвергается от него, достичь отвержения мира² или его плод?

*Для того, кто готовил совершение смертного греха,
отвержение мира и его плод недостижимы.*

[— Почему?

— Потому что существует непреодолимое противоречие между намерением совершить смертный грех и обретением состояния отрешенности от мира или его плода.]³ Для того, кто вступает на Благородный Путь, завершив приготовление к пути, приносящему плод принципиально иного действия, продолжение прежнего пути невозможно ввиду его полной несовместимости с новой личностью⁴.

— Какой из этих грехов наиболее тяжелый?

105. Самым большим грехом

считается ложь с целью раскола сангхи.

Ложь, проистекающая из желания вызвать раскол сангхи, является самым тяжелым грехом из всех злодеяний, ибо она представляет в прямо противоположном свете все, известное о Дхарме и Адхарме¹.

— Почему это так?

— Потому что ложь наносит удар по Телу Дхармы всех Татхагат и служит помехой на пути обретения небесного блаженства и освобождения всех живых существ². До тех пор пока сангха расколота, для людей существуют непреодолимые препятствия к вступлению на незыблемый путь, обретению плодов [святости], отвержению мира, — разрушению аффектов; не разворачивается [благая] деятельность, связанная с созерцанием, обучением, чтением [священных текстов]³ и размышлением; весь мир живых существ вместе с богами, нагами и людьми становится убогим и потерянным. И так продолжается до тех пор, пока единство сангхи не восстанавливается вновь. Вот почему плод [этого греха] созревает в аду Авичи на протяжении всей кальпы.

Из остальных смертных грехов наиболее тяжкие, в [принятой] последовательности, пятый, третий и первый. Отцеубийство — самый легкий из них⁴.

— Но, как сказал Бхагаван, из трех преступных деяний⁵ наиболее греховное — ментальное; так и ложное воззрение названо наиболее тяжким из всех грехов.

— [Сказанное следует понимать в том смысле, что] среди смертных грехов раскол сангхи, несомненно, самый тяжкий; из трех деяний самое тяжкое, несомненно, ментальное, а из воззрений [наиболее греховное], несомненно, ложное.

Либо же [слова Бхагавана следует понимать в том смысле, что раскол сангхи является наиболее тяжким грехом] с точки зрения продолжительности его созревания, [ментальное деяние — с точки зрения] уничтожения множества людей⁶, а [ложное воззрение — с точки зрения] разрушения благих корней.

Далее. Какое из благих действий приносит самый большой плод?

*Из благих мирских [действий] самый большой плод
[приносит] побуждение к достижению вершины бытия.*

Из всех благих действий самый большой плод приносит ментальный импульс (побуждение) к обретению вершины бытия. Плод его созревания — восемьдесят тысяч калп совершенного покоя⁷.

Сказанное относится к плоду созревания. Что касается плодов разъединения, то самый большой из них — это ментальный импульс к алмазоподобному сосредоточению сознания⁸, ибо его следствием выступает полное освобождение от всех оков. Поэтому [в карике] говорится: «Из благих мирских [действий]...»

— Только ли вследствие смертных грехов [человек] с неизбежностью рождается в адах?

— Он с неизбежностью рождается там и вследствие грехов, сходных со смертными⁹. Некоторые, однако, считают, что это происходит не в следующем рождении.

— Что это за грехи?

106. Осквернение матери, архати, убийство того,
кому предстоит стать бодхисаттвой,
обучающегося [Дхарме] и кража достояния сангхи —

107. [грехи,] сходные со смертными грехами;
пятый — разрушение ступы.

Эти пять грехов, перечисленные в указанной последовательности, сходны со смертными грехами, если [индивид] вследствие половой распущенности оскверняет мать или архати [, что соотносится со смертным грехом убийства матери]; убивает того, кому предстоит стать бодхисаттвой [, что соотносится со смертным грехом убийства отца]; убивает того, кто обучается Дхарме [, что соотносится со смертным грехом убийства архата]; похищает собственность сангхи, обеспечивающую ее благоденствие [, что соотносится со смертным грехом раскола сангхи]; разрушает ступы (реликвари) [, что соответствует злоумышленному пролитию крови Татхагаты]¹.

Созревание следствий других действий может быть полностью заблокировано в трех случаях.

— Что это за случаи?

*При обретении интеллектуального приятия
[Благородных истин],
состояния «невозвращения» и состояния архатства²
возникает абсолютное препятствие для кармы.*

Когда достигается состояние интеллектуального приятия [Истины страдания], возникающее после состояния «вершины [проникновения]»³, то все действия, ведущие к дурным формам существования, остаются позади, будучи заблокированными, так как [индивид] выходит за пределы той сферы, где эти [действия] приносят свой плод. Это подобно тому, как человек, уехавший из страны, оставляет позади своих кредиторов.

При достижении плода невозвращения [в сансару] все действия, ведущие к существованию в чувственном мире, также остаются позади, будучи заблокированными [в своих следствиях]. Исключение в этом случае составляют только те действия, следствие которых должно быть испытано в данной жизни⁴.

При обретении состояния архата то же самое относится к миру форм и миру не-форм.

Выше говорилось об убийстве бодхисаттвы. [В этой связи задается вопрос:]

108. С какого [момента] становятся бодхисаттвой?

Начиная с какого момента [индивид] получает имя Бодхисаттвы?

*С того, когда он совершает действия,
[порождающие соответствующие] признаки¹.*

С того момента, когда он начинает совершать действия, плод созревания которых — появление [соответствующих] признаков, обретение статуса бодхисаттвы становится неизбежным².

— Как это следует понимать?

— Начиная с этого момента он всегда

*имеет благую форму существования,
рождается в благородной семье,
обладает нормальными органами мужского пола,
не отвращается [от мирских дел].*

Он имеет благую форму существования, то есть рождается в счастливых сферах бытия среди богов и людей. В этой благой форме существования он рождается в большой благородной семье кшатрия, брахмана или домохозяина, но не в иной семье. Все его органы чувств функционируют нормально, без каких-либо изъянов. Он всегда мужского пола, но не женского; тем более он никогда не бывает бесполом, евнухом и т. п. Он помнит все прежние рождения.

Тот, кто во всех своих рождениях устраняется от мирских дел, называ-
ется отвлотившимся; неотвращающийся, напротив, тот, кто из сострадания
[к живым существам] не сторонится мирских забот. Ради того чтобы быть
полезным всем существам, он не впадает в уныние ни из-за многообразия
страдания, ни из-за грехов всех живых существ. Он тот, кого в мирской
жизни называют «бесплатным слугой»³.

Бодхисаттвы — те Великие личности, которые хотя и обрели отличаю-
щее их превосходство всех совершенств, но, побуждаемые всеохватывающим
состраданием ко всем живым существам и начисто лишенные гордыни, ве-
дут себя подобно детям чандалы⁴, терпеливо перенося оскорбления и дур-
ное обращение⁵ со стороны людей, и выполняют самую тяжелую и изнурит-
тельную работу. Такая деятельность, как было сказано, и приводит в резуль-
тате к созреванию признаков [Великой личности].

109. *[Бодхисаттва] осуществляет ее на Джамбудвипе,
будучи мужчиной, в присутствии Просветленных
и вдохновляемый ими, руководствуясь размышлением,
на протяжении ста оставшихся калп*¹.

Бодхисаттва осуществляет свою деятельность, ведущую к созреванию
признаков [Великой личности], только на Джамбудвипе, но не где-либо еще,
ибо обитатели континента Джамбу наделены острым интеллектом².

Он всегда мужчина, но не женщина³, [и действует] только в присутствии
Учителя, так как в своих побуждениях опирается на Просветленных. Его
деятельность проистекает из размышления, а не из слушания [Учения] и не
из практики йогического сосредоточения. Бодхисаттва осуществляет свою
деятельность на протяжении ста оставшихся калп, но не в большем числе
рождений⁴.

Однако сам Бхагаван Шакьямуни благодаря очищенной огнем энергии
сократил [этот период] на девять калп, [обретя все признаки Великой
личности] в течение девяносто одной калпы. Поэтому он и сказал: «О,
грамани! На протяжении девяноста и одной калпы и до сего дня я не
вспоминаю и не прозреваю ни одного случая, когда хотя бы одна семья
оказалась разоренной или разрушенной по причине подношения приго-
товленной пищи странствующим монахам»⁵. И сказано это было потому,
что память Бхагавана распространяется именно на это число его естествен-
ных рождений.

Древние учителя считают, что только по прошествии первой неисчислимой
калпы бодхисаттва избавляется от четырех дефектов и обретает два
[сверхъестественных] свойства⁶.

Что касается признаков Великой личности, то

110. *Каждый из них порожден сотней добродетелей.*

— Какова мера каждой из добродетельных заслуг?

Одни считают, что она равна плоду наслаждения всех живых существ, за исключением бодхисаттвы, вплотную подошедшего к обретению Просветления¹.

Согласно другим, она равна совокупной карме всех живых существ, которая, вследствие своего определяющего значения, вызывает сотворение Вселенной².

Третьи говорят, что мера эта известна только Просветленным.

— Какому числу будд выказывает свое почтение Бхагаван, будучи бодхисаттвой?

— В первой неисчислимой кальпе — семидесяти пяти тысячам, во второй — семидесяти шести тысячам, в третьей — семидесяти семи тысячам.

— Какой из Будд существовал в конце каждой из неисчислимых кальп?

— В обратном порядке перечисления, соответственно,

*в конце трех неисчислимых [кальп] появлялись
Пашьин, Дипамкара и Ратнашикхин.*

При Совершенно-просветленном Ратнашикхине закончилась первая неисчислимая кальпа, при Бхагаване Дипамкаре — вторая и при Татхагате Випашьине — третья. Но из этих Будд

первым был Шакьямуни.

Совершенно-просветленный, по имени Шакьямуни, был первым из них. Именно при нем Бхагаван, бывший тогда бодхисаттвой, и принял неколебимый обет: «Да стану я Буддой, во всем подобным ему!» Тот [Шакьямуни], как и наш Благородный, появился в период деградации мира³, и поэтому его Учение также просуществовало не более тысячи лет.

— А как бодхисаттва реализует каждую из парамит, то есть запредельных совершенств?

111. Он реализует [парамиту] даяния,
всегда отдавая из сострадания все...

Когда из сострадания он всегда отдает все — вплоть до собственного глаза или костного мозга, не ожидая от этого каких-либо выгод для себя, это и есть реализация запредельного совершенства даяния.

*...[парамиты] терпения и добродетели —
вследствие отсутствия гнева,
даже если ему, еще испытывающему желания,
отрубают конечности...*

Когда бодхисаттва, еще не отвращенный от мира, не испытывает ни ма-

лейшего гнева, даже если ему отрубают конечности, он реализует запредельные совершенства терпения и добродетели.

112. [парамиту] ревностности — как в гимне Тишье:¹

Бхагаван, еще будучи бодхисаттвой, увидел в пещере, выложенной драгоценными камнями, Бодхисаттву Тишью, излучающего огненное сияние. Стоя на одной ноге, он в течение семи дней повторял хвалебный гимн:

*«Ни на небе, ни на земле, ни в этом мире,
ни в обители Вайшраваны, ни во дворце богов,
ни в иных божественных местопребываниях,
ни по главным сторонам света, ни по промежуточным, —
где, о лучший из людей, можно найти великого шрамана,
который был бы равен тебе,
обойди хоть весь мир со всеми его горами и лесами?»*

И тогда, согласно [вайбхашикам], реализовалось запредельное совершенство ревностности (энергии), и девять космических кальп оказались преодоленными.

*[Парамиты] мудрости и сосредоточения —
непосредственно перед [Просветлением].*

В состоянии йогического сосредоточения, именуемого «алмазоподобным», непосредственно перед обретением Просветления он реализует запредельные совершенства мудрости и сосредоточения.

[Слово] «парамита» означает «достижение другого берега», то есть запредельности собственных совершенств.

— В сутре сказано: «Есть три объекта достойных действий: состоящие в даянии, состоящие в добродетели, состоящие в практике созерцания». Почему эти три [дхармы] называются объектами достойных действий?

*Достоинство, действие и их объект —
эти три [дхармы] подобны пути деятельности.*

Эти три есть, соответственно, достоинство, действие и объект, взятые по отдельности или вместе², подобно тому как путь деятельности есть одновременно действие и путь деятельности или же только путь.

Из них объект достойного действия, состоящий в даянии, есть [, во-первых,] телесное и вербальное действие, рассматриваемое в трех аспектах [: как достоинство, поскольку его результат всегда желанен; как достойное действие, ибо его внутренняя сущность есть действие; как объект мотивации у донатора]; [во-вторых,] побуждение, то есть ментальный импульс, продуцирующий деятельность, которое есть и достоинство и дей-

стве; [в-третьих,] дхармы, сосуществующие с действием, [— чувства, представления и т. д.] — только как достоинство [, поскольку результат их созревания всегда желанен]³.

Объект достойного действия, состоящий в добродетели, — это исключительно телесная и вербальная деятельность, которая также имеет три аспекта.

[Объект достойного действия,] состоящий в практике созерцания: доброжелательность есть и достоинство, и объект достойного действия, то есть побуждения, связанного с доброжелательностью, поскольку оно формируется под его определяющим воздействием. Сосуществующая с ней добродетель есть и достоинство, и достойное действие. Другие сосуществующие с ней дхармы [— вера, энергия и прочие] есть только достоинство.

Либо же выражение «достойное действие» означает достойную практику, объектом которой выступают эти три аспекта [— даяние, добродетель и созерцание], поскольку достойная практика и имеет своей целью их реализацию.

Другие считают, что достойное действие в высшем смысле есть благое побуждение, а даяние, добродетель и созерцание — его объекты.

— Что такое «даяние»?

— То, что дается. Здесь, однако,

113. *даяние — то, вследствие чего дается*¹.

— Однако бывает, что [нечто] дается из-за страстного желания и т. п.

— Здесь не имеется в виду такое [даяние]. Поэтому, чтобы ввести необходимое различие, [автор] говорит:

из почитания или желания принести пользу.

То, что дается из желания почитать других или принести им пользу.

— Чем может быть то, посредством чего происходит даяние? [Это]

телесное и вербальное действие и то, что его вызывает.

— Что его вызывает?

— Та совокупность [дхарм сознания], которая побуждает соответствующие действия. Как сказано в этой связи: «Когда человек с благим состоянием сознания дает то, что ему принадлежит, благие группы этого момента обозначаются как даяние».

И оно приносит плод великого наслаждения.

Объект достойного действия, состоящего в даянии, приносит плод великого наслаждения. [Формант] *тауа*, передающий значение «состоящий в...», следует трактовать как «имеющий своей природой», как, например, в выражениях «дом из травы» или «корзина из листьев».

Действительно, такое даяние

114. *приносит пользу самому [донатору], другому, обоим, ни тому, ни другому.*

Так, Благородный, еще не освободившийся от желаний, или обычный человек, свободный от желаний, принося дар чайтье (храму или святилищу), обретает пользу только для себя, поскольку для других пользы от этого деяния не возникает.

Если Благородный, свободный от желаний, приносит дар другим живым существам, то, за исключением случая, когда плод этого даяния вкушается в данной жизни¹, пользу от него получают другие. Такое деяние приносит благо другим, но не самому [донатору], так как он вышел за пределы той сферы существования, где этот дар мог бы принести ему пользу.

Когда обычный человек, несвободный от желаний или освободившийся от них, приносит дар другим живым существам, то такой дар приносит пользу и самому донатору, и другим.

Если Благородный, свободный от желаний, приносит дар чайтье, то за исключением случая, когда плод этого даяния вкушается в данной жизни, непосредственной пользы от этого дара не получает ни он сам, ни другие. Этим он выражает лишь глубокое уважение и благодарность.

Мы рассказали в самом общем виде о даянии, приносящем плод великого наслаждения,

его превосходство обусловлено превосходством донатора, предмета [даяния] и поля [благих свойств].

Из них

115. *донатор обретает превосходство благодаря вере и прочему.*

Донатор, наделенный такими качествами, как вера, добродетель, образованность и т. д., обретает превосходство [, ибо становится отличным от других]. Вследствие превосходства донатора дар также становится превосходным, а превосходство дара, в свою очередь, обуславливает превосходство плода.

Такой донатор

дает с уважением и т. д.,

то есть он дает, выказывая искреннее уважение, своей рукой, в должное время, не причиняя вреда другому,

а поэтому и сам обретает уважение, высшее наслаждение в удобное время и в полной безопасности.

А поэтому и сам донатор, совершая даяние подобным образом, после-

довательно обретает четыре характерных отличия. Он пользуется большим уважением, находит удовлетворение в высших наслаждениях, наслаждается в удобное время, а не тогда, когда для этого нет возможности, получает наслаждение, будучи в полной безопасности, а не когда предметы наслаждения могут быть похищены, разрушены огнем, водой и т. п.

Таким образом, становится понятным, в чем состоит превосходство донатора и, вследствие этого, превосходство даiania.

Далее. В чем состоит превосходство предмета даiania?

116. *Предмет, имеющий совершенную форму и т. д.,*

называется «превосходным». Если то, что дается, обладает совершенством цвета/формы, запаха, вкуса и осязаемых свойств, то все это делает предмет даiania превосходным.

— Что бывает следствием подношения подобного предмета?

— В указанной последовательности

*отсюда красота, слава, приятность, гладкость,
комфортность ощущения во все времена года.*

Тот, кто дал предмет совершенного цвета/формы, становится красивым. Тот, кто дал предмет, имеющий совершенный запах, обретает славу, ибо слава распространяется во все стороны света подобно запаху. Тот, кто дал предмет совершенного вкуса, становится приятным, как сладкое на вкус. Тот, кто дал предмет, имеющий совершенные осязаемые свойства, обретает гладкость и изящество членов тела, что вызывает ощущение комфортности во все времена года, как у сокровища-жены [чакравартина]¹.

— А в чем состоит превосходство поля?

117. *Превосходство поля определяется формой рождения,
страданием, служением, качеством.*

Превосходство поля определяется формой рождения. Как сказал Бхагаван: *«Того, кто принес дар рожденному в животном мире, ожидает стократное вознаграждение, а того, кто принес дар грешнику, — тысячекратное»*. [Превосходство поля] определяется мерой страдания в случае добродетельных деяний, состоящих в подношении материальных предметов. Здесь можно упомянуть подношение даров больному, тому, кто ухаживает за больными, подношение даров во время холодов и т. п. Как сказано: *«Невозможно измерить добродетели сына или дочери из благородной семьи, которые совершают эти семь достойных материальных деяний»*.

[Превосходство поля] определяется почтительным служением, например, подношением даров матери, отцу, другим благодетелям. Здесь можно упомянуть джатаку о медведе, джатаку об антилопе и другие¹.

И наконец, [превосходство поля] определяется своим качеством. Как сказано: *«Того, кто сделал подношение добродетельному, ожидает вознаграждение в сто тысяч раз превосходящее...»* и т. д.²

Но из всех даров

высший — [дар] освобожденного освобожденному...

Как сказал Бхагаван: *«Когда тот, кто отбросил все желания, делает подношения такому же, как он, то этот дар — самый высший из всех материальных даров».*

или [дар] Бодхисаттвы,

или же дар, который делает Бодхисаттва для блага всех живых существ; этот дар, как и дар того, кто не свободен от желаний, такому же несвободному от желаний, является самым высшим. Здесь, однако, из восьми даров, перечисленных Бхагаваном, следует исключить

восьмой,

который также считается высшим.

— Какие восемь?

— Дар тому, кто находится рядом, дар из опасения, дар «потому что он мне дал», дар, «чтобы он мне дал», дар «потому что мои родители и мои предки давали», дар с целью обретения жизни на небе, дар для обретения славы, дар для «украшения» сознания³; [последний может включать также] дар для «укомплектования» сознания⁴, для подготовки сознания к практике йоги и дар для достижения высшей цели.

Из них дар тому, кто находится рядом, — это дар только что подошедшему, — так говорят древние [учителя]. Дар из опасения — когда вещь уже накануне гибели [, и человек думает:] «Лучше я ее подарю». Остальное хорошо понятно и поэтому не объясняется.

Подношение «тому, кто обрел плод вступления в поток», приносит неизмеримый плод, а дар «вступившему в поток» по своему следствию еще более неизмерим.

Кроме того,

118. дар, поднесенный неблагородными¹ матери, отцу, больному, проповеднику Дхармы и бодхисаттве в последнем рождении, также безмерен.

Дар, поднесенный обычными людьми этим пяти категориям [живых существ], также становится по своим последствиям безмерным.

Здесь бодхисаттва в последнем рождении — это бодхисаттва в своем последнем существовании [накануне ухода в Совершенную нирвану].

— К какой категории следует отнести проповедника Дхармы, который упоминается в связи с превосходством поля, имеющего, как известно, четыре характеристики?

— К категории благодетелей. Он является великим «духовным другом»², ибо дарует «глаз мудрости» бесчисленным живым существам, ослепленным неведением, проливает свет на достойное и недостойное, доводит до совершенства незапятнанное тело Учения, — одним словом, он выполняет работу Будды.

Для того чтобы оценить легкость или тяжесть [совершенных] деяний, следует кратко рассмотреть шесть причин, а именно:

119. *как последствие, поле, основа, подготовка к деятельности, ментальный импульс, намерение; от их легкости или тяжести зависит легкость или тяжесть кармы.*

«Как последствие» означает, что действие разворачивается в соответствии со сделанным прежде.

«Поле» — то, где делается добро и зло.

«Основа» — это путь, или образ деятельности как таковой.

«Подготовка» — телесные или вербальные действия в связи с «основой»¹.

«Ментальный импульс» (побуждение) — то, что устанавливает путь деятельности.

«Намерение» есть решимость: «Мне следует действовать так-то и так-то; я не буду поступать так-то и так-то».

В одном случае бывает, что действие оказывается тяжелым именно из-за своих последствий, поскольку оно обуславливает неизбежность созревания результата. В другом — [тяжесть действия] обусловлена его полем. [«Например, убийство чужого человека является менее тяжелым деянием, нежели отцеубийство»].² В третьем — при одном и том же поле тяжесть [действия] порождается его основой, а не чем-либо другим. Так, убийство матери и отца [не идет ни в какое сравнение по тяжести деяния] с воровством [в родительском доме], ложью и прочим.

То же самое относится и к другим [причинам тяжести или легкости деяния]. Когда они бывают очень тяжелыми, то и их действия также оказываются очень тяжелыми.

Далее. Карма [действие] различается как осуществленная и накопленная³. Каким образом карма может быть накопленной?

120. *Действие называется накопленным вследствие обдуманности и завершенности, отсутствия сожаления и противодействия, своего сопровождения и созревания [плода].*

— В каком смысле действие обдуманно [предумышленно]?

— Оно совершено преднамеренно, а не спонтанно, без предварительного обдумывания.

— Почему оно называется завершенным, то есть обладающим полнотой?

— Некоторые [существа] идут к дурным формам рождения вследствие одного вида дурного поведения, некоторые — вследствие двух, а еще некоторые — вследствие трех видов дурного поведения¹.

Одни [попадают в дурные сферы существования] из-за одного пути деятельности, другие — из-за двух и т. д., и так — до десяти включительно. Если совершенное не обладает [необходимой] полнотой, то в таком случае действие не является накопленным; однако если существует необходимая полнота [деятельности], то действие обретает завершенность.

— Что означает «вследствие отсутствия раскаяния и противодействия»?

— Такое действие не вызывает раскаяния и не имеет противоядия.

— А в каком смысле «из-за сопровождения»?

— Неблагое [действие] сопровождается неблагими [дхармами]².

— Почему «вследствие созревания плода»?

— Такое действие с неизбежностью приносит свой плод.

Все сказанное относится и к благу [действию].

Во всех других случаях действие является осуществленным, но не накопленным.

Выше был рассмотрен дар чайтхе, сделанный в собственных интересах³ [человеком], не освободившимся от желаний. Каким образом такое [действие] может стать религиозной заслугой при отсутствии того, кто наслаждается [этим даром]?

— Религиозная заслуга бывает двух видов: связанная с отвержением [мирской жизни] и возникающая в силу одного лишь отвержения и связанная с использованием [дара], которая возникает вследствие использования [другими] того, что было дано.

121. В случае с чайтхей заслуга связана с отвержением¹.

При этом не возникает заслуги, связанной с использованием [дара].

— Но каким образом возникает заслуга для донатора, когда никто не присваивает [его подношение]?

— А почему дар, являющийся заслугой, когда есть тот, кто им пользуется, не может быть заслугой при отсутствии такового?

— Потому что пользы для кого-либо [от этого дара] не существует.

— Это не основание. Если бы заслуга происходила только из пользы для других, то практика йогического сосредоточения на [беспредельных свойствах] благожелательности и прочих, а также на истинных воззрениях не могла бы стать [высокой добродетелью]! Поэтому дар чайтхе следует считать заслугой, хотя [другие]

*не присваивают [его], как и в случае
с благожелательностью и прочим.*

Подобно тому как [вследствие практики сосредоточения] на благожелательности и прочем [у йогина] возникает религиозная заслуга, порождаемая силой собственного сознания, хотя при этом нет ни того, кто ее присваивает, ни пользы для других, так и при давно ушедшем «Воплощении добродетелей»² [дар чайтѣ], сделанный из чувства безраздельной преданности³ ему, превращается в заслугу вследствие соответствующего состояния сознания [донатора].

— Но разве в таком случае [материальные] подношения и культовые действия⁴ не становятся бесцельными?

— Напротив, они становятся еще более возвышенными благодаря чувству безраздельной преданности, вызывающему эти действия.

Подобно тому как [человек], замысливший убийство своего врага, совершает соответствующие физические и вербальные действия, вызванные [первоначальным] намерением, говоря: «Это мой враг» и продолжая наносить удары, хотя враг уже мертв, и тем самым многократно увеличивает свою вину отнюдь не только вследствие намерения, так и [добродетельный] человек, хотя Учитель давно ушел, совершает [материальные] подношения и культовые действия, вдохновляемый чувством безраздельной преданности [Бхагавану], и многократно увеличивает свои религиозные заслуги не только вследствие безраздельной преданности.

— Если семя даяния, брошенное в благое поле, приносит желанный плод, то следует ли думать, что, брошенное в дурное поле, оно приносит нежеланный плод?

*[Брошенное] и в дурное поле,
оно приносит желанный результат,
ибо не существует противоположности
между семенем и плодом.*

Даже на плохом поле никогда не возникает противоположности между семенем и плодом: из виноградной косточки вырастают сладкие гроздья винограда, а из семени нимба⁵ — такой же горький плод. Так и семя даяния, сделанного с намерением принести пользу другим, и в дурном поле всходит желанным плодом⁶. Однако вследствие дурного качества поля это семя может принести слишком мелкий плод или не принести его вообще.

На этом рассмотрение даяния как предмета достойного действия и связанных с этим дискуссий завершено. Далее следует рассмотреть [предмет достойного действия,] состоящий в добродетели.

122. *Порочность есть неблагая материя,
добродетель — отказ от нее.*

Порочность представляет собой неблагойе материальные действия. Добродетель есть ее отвержение, и оно бывает

двух видов.

Отвержение есть проявленное действие, посредством которого отвергается [все порочное], и действие непроявленное, то есть сам факт воздержания [от безнравственности].

— Но добродетель — это не только отказ от безнравственности.

— Тогда что это такое?

[Отказ от всего,] что отвергнуто Буддой.

Бхагаван Будда отверг также и то, что само по себе не является безнравственным, например, еду в неустановленное время и тому подобное. Два вида отказа также и от всего этого есть добродетель.

Безнравственность возникает вследствие несоблюдения установленных предписаний.

Таково, вкратце, описание добродетели.

Она чистая при наличии четырех качеств.

Чистая добродетель характеризуется наличием четырех качеств, в противоположном случае она нечистая.

— Каковы эти четыре качества?

123. *Незатронутость безнравственностью и ее причинами, опора на ее противоположность и на полное успокоение.*

[Чистая добродетель] не затронута безнравственностью, о которой говорилось выше; она не затронута также ее причинами — алчностью и прочими базовыми и вторичными аффектами. Она основана на противоположности безнравственности, поскольку опирается на четыре способа регулирования памятования¹. Она основана на полном успокоении сознания, а не на особых формах рождения, ибо развивается в направлении нирваны.

Другие считают, что [чистота добродетели] обусловлена пятью причинами: чистотой основных путей деятельности, чистотой того, что их дополняет², неподверженностью побуждениям [к чувственному наслаждению, стяжанию и насилию], постоянством памятования³ и направленностью к нирване.

Некоторые [учителя] полагают, что существует четыре вида добродетели.

Первый. Добродетель, обусловленная страхом: когда она практикуется из страха утраты средств существования, общественного осуждения, наказания или обретения дурной формы рождения.

Второй. Добродетель из корыстного интереса:⁴ когда она обусловлена жадной благоприятных условий существования, наслаждений и почестей.

Третий. Добродетель, полностью соответствующая факторам Просвет-

ления: когда она практикуется с целью освобождения теми, кто укоренен в истинных воззрениях.

Четвертый. Чистая добродетель: когда она не подвержена притоку аффектов.

На этом описание добродетели завершено.

Благая концентрация [сознания] есть практика йогического сосредоточения.

— Что означает понятие «благая концентрация сознания»?

— То, что обладает природой йогического сосредоточения и то, что существует с ним.

— Почему благая концентрация сознания называется практикой йогического сосредоточения?⁵

По причине насыщения психики.

Благо концентрации состоит в полном насыщении психики, поскольку ее непрерывное течение формируется под благотворным воздействием свойств [йогического сосредоточения], подобно тому как зерна сезама пропитываются запахом цветов.

Как было сказано выше, плод даяния есть полное наслаждение им, то есть полное его использование. А что [представляет собой плод] добродетели и практики йогического сосредоточения?⁶

124. Обычно добродетель [приводит к рождению] на небе,
практика сосредоточения — к разъединению [с аффектами].

Даяние тоже ведет к обретению небесной формы существования, но обычно к ней ведет добродетель. Добродетель приводит также и к разъединению [с аффектами], но в принципе к нему приводит практика йогического сосредоточения¹.

— В сутре сказано, что четыре типа личностей способны обретать брахманские заслуги². Что называется брахманскими заслугами?

— Как считают вайбхашики, эти [заслуги] были определены выше в связи с представлением о величине деяний, вследствие которых [возникают признаки великой личности]³. Однако древние учителя говорят:

*У четырех [типов личностей] — брахманские заслуги,
ибо они счастливы на небесах в течение кальпы.*

Те заслуги, вследствие которых [индивид] наслаждается счастьем на небесах в течение кальпы, получают название брахманских, ибо продолжительность жизни Жрецов Брахмы составляет одну кальпу⁴.

У последователей другой школы мы встречаем строфу:

*Он обретает брахманские заслуги,
в течение кальпы он блаженствует на небесах.*

На этом анализ материального даяния⁵ завершен. Теперь следует рассмотреть даяние Дхармы.

О нем сказано:

125. *Даяние Дхармы есть истинная,
незагрязненная проповедь сутр и т. д.¹*

Даяние Дхармы есть истинная, без каких-либо загрязненных аффектами намерений, проповедь сутр и других [разделов Канона]. Поэтому те, кто дает превратное изложение Учения или [проповедует его] из нечистых побуждений — корысти, желания почестей и славы, — в огромной степени утрачивают свои религиозные заслуги.

Мы рассмотрели три вида благого в соответствии с его различием по объекту добродетельной деятельности. Кроме того,

*благо бывает тройственным:
религиозная заслуга, нирвана и проникновение.*

Благо, связанное с религиозной заслугой, есть благо, которое приносит желанный плод.

Благо, связанное с освобождением², есть благо, которое с неизбежностью становится дхармой совершенной нирваны у того, в ком оно возникло. Если у [индивида], который услышал проповедь, объясняющую всю боль и страдания бесконечного круговорота рождений и смертей, несуществование «Я» и совершенные качества нирваны, поднимаются волоски на теле и начинают литься слезы, [то это является признаком того, что] он обладает корнями блага, связанного с освобождением. Это подобно тому, как, видя в сезон дождей начинающие цвести растения, можно быть уверенным, что зернохранилища не останутся пустыми³.

Благо, связанное с проникновением в его четырех аспектах — подъеме внутреннего тепла⁴ и т. д. — мы объясним в дальнейшем.

— Какова природа того, что в мирской жизни называется письмом, резьбой [по камню и дереву], устным счетом, поэзией и исчислениями?

126. *Письмо, резьба, устный счет, поэзия и исчисления
есть, соответственно, три вида профессиональной деятельности
в совокупности с тем, что к ней побуждает¹.*

Профессиональная деятельность², то есть деятельность, обусловленная родом занятий, есть деятельность, основанная на специфических приемах³.

Три вида деятельности — физическая [телесная], вербальная и ментальная деятельность.

Письмо и резьба [по камню, дереву и т. д.] есть физическая деятельность, обусловленная соответствующим родом занятий и тем, что к нему побуждает⁴.

Устный счет и поэзия есть вербальная [словесная] деятельность.

Таким образом, эти [виды деятельности] есть по своей природе пять групп.

Исчисление относится к ментальной деятельности. В частности, это различные классификации дхарм посредством манаса [разума].

В этой связи приводятся некоторые синонимические названия дхарм.

127. *Загрязненные дхармы: греховные, затемненные, низкие.*

Синонимы загрязненных дхарм: связанные с грехом, затемненные, низкие¹.

Благие и незапятнанные: высокие.

Синоним благих и незапятнанных [аффектами] дхарм: высокие, или превосходные. Как известно, дхармы, не являющиеся ни низкими, ни превосходными, называются средними.

Причинно-обусловленные благие [дхармы] — заслуживающие тщательного возделывания.

Синоним благих причинно-обусловленных дхарм: заслуживающие тщательного возделывания (культивирования)².

Остальные дхармы³ не следует культивировать.

— А почему не должны возделываться причинно-необусловленные (абсолютные) дхармы?

— Они не являются объектом практики и не имеют плода. Практика же осуществляется с целью обретения плода.

Все остальные дхармы имеют [над собой дхармы] еще более высокие.

Однако нет ничего выше освобождения.

Нет ничего, что превосходило бы нирвану, но она превосходит все, будучи вечным благом.

Четвертый раздел комментария к «Энциклопедии Абхидхармы», носящий название «Учение о карме», завершен.



КОММЕНТАРИЙ

1.1. В санскритском тексте: *buddhipūrvakaṃ*. Васубандху имеет здесь в виду последователей брахманистских религиозно-философских систем, придерживающихся креационистской позиции (*Ишваравада* — учение о сотворенности мира Ишварой). Подробно см.: [АКВ, II.64] и [AD, 154 — 155].

1.2. Санскритское слово *karman* — имя существительное среднего рода; соответственно, именительный падеж ед. числа — *karma*. Мы следуем установившейся практике, согласно которой заимствованные индийские слова (карма, дхарма, сансара и т. д.), оканчивающиеся на гласный а, в русском языке, как правило, склоняются по женскому роду.

1.3. В санскритском тексте: *vyāmiśra*. Как поясняет Яшомитра, к поведению смешанного типа относятся поступки благие (*kuśala*) и неблагие (*akuśala*), свойственные только чувственному миру. См.: [SAKV, с. 345].

1.4. В карике: *ceṭanā talkṛtaṃ ca tat*. Ключевое слово (термин) *ceṭanā* было определено Васубандху во втором разделе «Энциклопедии Абхидхармы»: «*ceṭanā* есть мотивация, — то, что формирует, обуславливает (*abhisamskṛ*) деятельность сознания, ментальная карма» [АКВ, II.24]. Асанга приводит более развернутое определение: «— Что такое мотивация? — Это то, что побуждает сознание, обуславливает (формирует) его деятельность. Функция мотивации состоит в том, чтобы направлять деятельность сознания в сферах благого, неблагого и нейтрального» [AS, с. 7].

1.5. В санскритском тексте: *āśrayataḥ*, адverb от *āśraya* в значении «тело, наделенное органами чувств», т. е. живой организм. См.: [АКВ, III.41], а также [BHSD, с. 110].

1.6. Яшомитра поясняет, что речь как говорение, т. е. произнесение членораздельных артикулируемых звуков, по своей внутренней сущности (*svabhāvataḥ*) есть деятельность в собственном смысле слова (*vāg eva karma*). Что касается телесной деятельности, то она может пониматься двояко: либо как деятельность, осуществляемая посредством тела (*kāyena*), либо как деятельность тела. То же самое относится и к ментальной деятельности. См.: [SAKV, с. 345].

2.1. В санскритском тексте, соответственно: *viññapti* (букв.: «делание известным»; отсюда общелексические значения: сообщение, информация, заявление; см.: [BHSD, с. 485]) — и *aviññapti* («неделание известным»). В терминологическом смысле оба ключевых слова означают проявленное действие, т. е. действие, посредством которого нечто сообщается другим, и действие непроявленное, которое ничего не «сообщает».

В контексте классификации дхарм по группам элементов (*skandha*) непроявленное включено в состав группы материи наряду с материальными субстратами органов чувств и пятью видами внешних объектов и может быть осмыслено как психосоматический эпифеномен, представляющий материальный субстрат кармы. Подробно см.: [АКВ, I.11 и автокомментарий Васубандху].

Во Введении к переводу «Кармасиддхипракара» («Трактат о доказательстве [существования] кармы»), авторство которого также приписывается Васубандху, Э. Ламонт проясняет предметную область значений терминов *viññapti* и *aviññapti*. «...Телесное действие и речевое действие происходят из волеитивного акта, но сами волеиями не являются. То и другое могут быть информативными (*viññapti*) или неинформативными (*aviññapti*) соответственно тому, информируют ли они о волеении, из которого они и происходят, или не информируют.

а) Телесная информация (*kāyaviññapti*). — Это телесный жест (*viṣpanda, śaṭṭraceṣṭā*), «фигура» (*saṁsthāna*), производимая соответствующим волеением и формирующая другого об этом волеении.

Это фигура — размер (измерение): длинный, короткий и т. д., — отличающаяся от цвета (*varṇa*), вместе с которым она образует «видимое» (*rūpāyatana*), которое само относится к агрегату материи (*rūpaskandha*) вместе со «слышимым» (*śabdāyatana*) и т. д. Непосредственно происходя из волеения, эта фигура отличается от всех остальных: размеров неодушевленных объектов, отражений и т. п. Наконец, эта телесная фигура сообщает о волеении, из которого она происходит: убивающий жест осведомляет нас о желании убийства, которое этот жест и вызвало. Поэтому он называется телесной информацией.

б) Речевая информация. — Будучи отчетливым произнесением звуков (*vyākṛtavarṇasamāhāra*), она образует часть сферы звука, которая включена в агрегат материи. Речь происходит из волеения и информирует о нем: приказ об убийстве происходит из желания убийства и дает знать об этом желании.

с) *Aviññapti*. — Это телесное или речевое действие, которое ничего не сообщает индивиду. Несколько примеров не будут здесь лишними.

Представляясь сообществу (сангхе), принимая торжественное обязательство отказа от убийства, воровства и т. д., будущий монах совершает телесный или речевой *viññapti* (информативный акт). В тот же самый момент в нем зарождается постоянное действие, которое называется «дисциплиной» (*saṁvara*) или отвержением (отказом) греха (*virati*), превращающее его в религиозного адепта даже тогда, когда он не думает о принятых обетах. Это постоянное невидимое действие, которое ничего не сообщает о себе индивиду, называется «неинформацией» (*aviññapti*).

Избирая образ жизни, связанный с убийством или воровством, изготавливая оружие, человек совершает *viññapti* телесное и речевое. В тот же самый момент в нем рождается постоянное действие, называемое «отсутствием дисциплины» (*asaṁvara*) или «согласием с грехом» (*avirati*), которое и делает из него убийцу и вора, даже если обстоятельства препятствуют ему в осуществлении избранного ремесла. Это постоянное, невидимое действие, которое ничем не дает о себе знать индивиду, называется *aviññapti*.

Отдавая А. приказание убить, В. совершает речевое *viññapti* — приказ об убийстве, но сам еще не является убийцей. Подчиняясь, А. совершает телесное *viññapti* —

убийство. В этот момент В. спит или отвлечен на что-то иное (*vikṣipta*); тем не менее, хотя его приказание выполнено А., В. сам становится убийцей: в нем родилось постоянное действие, действие, которое сам индивид не видит и которое поэтому называется *avijñapti*.

Avijñapti, неинформация, получает название телесной или речевой в зависимости от того, является ли *viññapti*, из которого она возникает, телесной или речевой.

Установив это, вайбхашики определяют *avijñapti*: действие постоянное, невидимое, но материальное, которое ничем не дает знать о себе другому, но которое всегда остается при своем творце, даже если последний отвлечен или мгновенно утратил сознание.

Это действие невидимо и, как таковое, постигаемо только ментальным сознанием; поэтому оно и входит в сферу умопостигаемого (*dharmāyatana*) вместе с чувствованиями, понятиями и обуславливающими [дхармами]. С другой стороны, оно материально и составляет часть агрегата материи (*rūpaskandha*), поскольку телесное и речевое *viññapti*, из которого оно происходит, является материей или потому, что великие элементы, на которые оно опирается, материальны.

Тогда как *viññapti* может быть благим, дурным или неопределенным, *avijñapti* никогда не бывает неопределенным, оно может быть только благим или дурным» (перев. наш). См.: [MCB, IV, с. 156—157], а также [L'AK, IV, с. 3—4, примеч. 2].

2. 2. См.: [AKB, I.10]: «Видимое существует в двух аспектах, т. е. как цвет (*varṇa*) и форма (*saṃsthāna*)». И далее в автокомментарии к карике Васубандху описывает форму как длинное, короткое, квадратное, круглое, высокое, низкое, ровное и неровное. Согласно вайбхашикам, внешнее телесное проявление (жест, мимика) как объект зрительного восприятия есть конкретная форма, имеющая соответствующую конфигурацию. Она обусловлена тем или иным ментальным импульсом (*celanā*), но, будучи материальной, сущностью отлична от побуждения. См.: [MCB, IV, с. 208].

2.3. В палийской Абхидхамме телесное проявление объясняется как движение вперед или назад, фиксация взгляда на каком-либо предмете, взгляд по сторонам, поднятие или опускание рук и т. п. См.: [L'AK, IV, с. 4, примеч. 3 со ссылкой на «Дхаммасангани»].

2.4. Согласно Яшомитре, это точка зрения ватсипутриев, одной из восемнадцати школ раннего буддизма. См.: [SAKV, с. 345]. Л. де ла Валле Пуссен отмечает, что в японском издании версии Сюань-цзана в этой связи упоминаются саммитии (см.: [L'AK, IV, с. 4, примеч. 2]), однако уже Масуда показал, что саммитии представляли раннее ответвление школы ватсипутриев, см.: [Masuda, с. 57].

2.5. Как поясняет Сюань-цзан, «когда тело находится в движении, оно движется благодаря действию». См.: [L'AK, IV, с. 4, примеч. 4].

2.6. Васубандху приводит здесь пример словообразования посредством суффикса (*i*)ka: *daṇḍa* — *daṇḍika* (букв.: «тот, кто имеет посох»); аналогичным образом, дхарма, имеющая мгновение существования (*kṣaṇa*), есть *kṣaṇika* — мгновенная. Подробно о буддийской теории мгновенности (*kṣaṇikavāda*) см.: [Stcherbatsky, 1923, с. 37—43; он же, 1932, I, с. 79—118].

2.7. Возражение ватсипутриев. Э. Ламонт отмечает, что их концепция информации-движения нераздельным образом связана с представлением о длительности (*sthitī*) формирующих факторов: вследствие свойства непостоянства некоторые дхармы (сознание, явления сознания, звук, пламя) погибают тотчас же, помимо воз-

действия каких-либо внешних причин; другие же разрушаются под воздействием внешних причин в силу непостоянства. В этом случае, поскольку существует минимум длительности, движение становится возможным. Такое движение и представляет телесную информацию. См.: [МСВ, IV, с. 161].

2.8. В санскритском тексте: *ākasmika*, что объясняется Яшомитрой как *ahetuka* — «не имеющее причины» [SAKV, с. 345]. Об отсутствии причины разрушения см.: [АКВ, II.46, с. 79]: «Как утверждают последователи другой школы (арья-саммития; см. 2.4. — Пер.), свойство непостоянства вызывает разрушение дхарм, обретя [внешнюю] причину разрушения. Но почему в таком случае не считать, что больной, приняв лекарство, просит затем богов сделать его действенным? Это утверждение абсурдно, ибо предполагает существование постоянной причины.

С другой стороны, 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». Ср.: [МСВ, IV, с. 214—215] с изложением теории ватсипутриев-саммитиев.

2.9. Буквально: «у того, что должно быть сотворено». В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «1. То, что зависит от причины, есть следствие, нечто, что должно быть сделано (*kārya*)» [L'AK, IV, с. 5].

2.10. Эта же самая проблема в контексте четырех фундаментальных свойств (возникновения, изменения, длительности и непостоянства) рассматривалась Васубандху во втором разделе «Энциклопедии Абхидхармы»: «...вследствие обретения длительности только что возникающая дхарма не исчезает сразу же после возникновения. Если же длительность ее "оставляет", то, разумеется, она не может сохраниться; таким образом и происходит ее гибель.

Действительно, можно принять отсутствие [немедленной] гибели только что возникшей дхармы, как и ее длительность, исчезновение, непостоянство, но что касается «старости», то она вообще не может быть приписана [одной и той же дхарме], поскольку старение есть видоизменение, различие между предшествующим и последующим. Следовательно, при изменении состояния [дхарма уже] есть нечто иное. Как сказано в этой связи: "В силу самотождественности старость логически неустановима: при изменении данная сущность есть уже иное"» [АКВ, II.46, с. 79].

2.11. Возражение ватсипутриев, которые продолжают настаивать, что если поленья и прочее погибают сами по себе, а не вследствие огня, то в таком случае получается одно из двух: либо поленья разрушились еще до того, как попасть в огонь, либо же они будут существовать и после того, как они прошли через огонь. Эта альтернатива, однако, противоречит опыту. Следовательно, поленья не погибают сами по себе, они погибают в результате соединения с огнем. См.: [МСВ, IV, с. 215, примеч. 25].

2.12. В квадратных скобках приводится фрагмент комментария Яшомитры, который сравнивает небытие с одной из причинно-необусловленных дхарм — пространством психического опыта (*ākāśa*). См.: [SAKV, с. 346]. Согласно абхидхармистам, необусловленное не имеет ни причины, ни следствия, но оно само есть одновременно причина и следствие. Подробно см.: [Conze, 1962, с. 160—162].

3.1. Далее в переводе китайской версии: «Следовательно, разрушение поленьев и прочего происходит само собой» [L'AK, IV, с. 6].

3.2. Яшомитра поясняет, что здесь имеются в виду последователи брахманьской религиозно-философской системы вайшешики (см.: [SAKV, с. 346]). У Л. де ла Валле Пуссена это пояснение введено непосредственно в текст перевода китайской версии. См.: [L'AK, IV, с. 6].

3.3. О значении этих ключевых слов (терминов) в традиции синкретической ньяя-вайшешики см.: [Аннамбхатта, с. 47—48, 204—205].

3.4. Подробно проблема нагревания (*pilupāka*) была рассмотрена нами в реконструкции автокомментария Аннамбхатты к «Таркасанграхе» (23). Согласно учению вайшешики, при нагревании (в данном случае — обжиге) предмета происходит его мгновенный распад на единичные атомы, затем изменение качеств атомов и их окончательное соединение. Отсюда — название этого учения *pilupāka*, т. е. нагревание атомов. См.: [Аннамбхатта, с. 95—97].

3.5. Данную дискуссию следует рассматривать в контексте абхидхармистской концепции великих элементов (*mahābhūtāni*), или, как мы их интерпретировали в комментарии к первому разделу «Энциклопедии Абхидхармы», — элементарных качеств. Как говорит Яшомитра, эти элементарные качества называются великими, поскольку они служат фундаментом всех вторичных качеств, и только благодаря физическим объектам мы можем заключить о способе их функционирования, а их элементарность связана с тем, что они обуславливают единство мира физического. См.: [SAKV, с. 33], а также [АКВ, II.22], где Васубандху вводит атомистическое учение вайбхашиков.

3.6. В санскритском тексте: *kṣaṇabhaṅgācca gatyabhāva*. В этой связи мы приводим фрагмент из «Кармасиддхипракараны», в котором опровергается взгляд ватсипутриев относительно того, что телесное проявление (*viññapti*) есть движение.

«Если дхарма остается стабильной (*avasthita*), то она лишена движения; не обладая движением, она всегда должна находиться на одном месте. Если же дхарма не является стабильной, то она также лишена движения, так как, исчезая сразу же после возникновения, она не может двигаться.

— Но если это так, то что такое движение, которое мы воспринимаем?

— То, что мы видим в другом месте, есть не то же самое, что мы видели прежде.

— А откуда известно, что это не то же самое?

— То, что мы видим в том или ином месте, есть непрерывно возобновляющееся возникновение: таковы горение травы, передвижение и т. п. Тень, которую мы видим на данном месте, совсем не та тень, которую мы видели до этого. Отбрасывающий ее предмет остается неподвижным, свет солнца и прочего удаляется, приближается, поворачивается, и тогда мы видим, как тень увеличивается, уменьшается или поворачивается. Однако как только свет исчезает, то больше не возникает никакой тени» [МСВ, IV, с. 218].

3.7. Такова точка зрения вайбхашиков, согласно которой видимое, т. е. внешний источник зрительного восприятия (*pūrāyatana*), существует в двух аспектах — цвета и формы. См.: [АКВ, I.10]. В свою очередь, видимое включено в состав группы материи (*rūpaskandha*).

3.8. См.: [АКВ, I.42]: «Орган зрения видит цвета-формы, [когда он] соприча-

стен (*sabhāga*) им, но не «опирающееся» на него сознание, потому что скрытые цвета-формы невидимы, — так утверждают [вайбхашики].»

3.9. Согласно автокомментарию Васубандху к [АК, I.29] («Десять классов материальных элементов обладают свойством сопротивления»), «десять классов элементов, которые включены в группу материи, называются обладающими свойством сопротивления (*sapratigha*). Сопротивление здесь — это непроницаемость, или столкновение... Столкновение с физическим препятствием означает невозможность появления [объекта] на месте, которое занято другим объектом». См.: [АКВ, I.29, с. 19]. Следовательно, форма не может быть реальной сущностью (*dravya*), она есть лишь условное обозначение (*prajñapti*).

3.10. В тексте карики: *pa cānu tat*.

3.11. Перевод Л. де ла Валле Пуссена здесь отклоняется от текста оригинала. «Атома длины не существует. В действительности, когда длинная масса уменьшается, наступает момент, в котором идея длинного сменяется идеей короткого. Следовательно, эта идея не происходит из материи «формы», существующей в данной вещи. Таким образом, то, что мы обозначаем как длинное, есть определенное количество реальных сущностей (*dravya*), атомов цвета, расположенных соответствующим образом» [L'AK, IV, с. 10—11].

3.12. Как полагают сарвастивадины, отсюда следует, что форма существует независимо от цвета. См.: [SAKV, с. 350].

3.13. Далее в переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Мы говорим, что телесное проявление есть форма (и тем самым отделяем себя от ватсипутриев-саммитиев), но эта форма не является вещью в себе (*dravya*), и тем самым отделяем себя от сарвастивадинов.

Сарвастивадин: «Если вы утверждаете, что телесное проявление (сообщение) не является реальной сущностью, а представляет собой лишь некую форму, существующую как условное обозначение (*prajñapti*), то что такое реальная дхарма, которая, согласно вашей точке зрения, образует телесное действие?» [L'AK, IV, с. 12].

3.14. Яшомитра поясняет, что вербальное действие имеет своей опорой речь, ментальное действие опирается на манас (интеллект) или представляет собой действие, связанное с манасом (см.: [SAKV, с. 351]). Подробнее см.: [АКВ, IV.78, с. 248].

3.15. Китайская версия существенно отличается здесь от санскритского оригинала. «Сутра говорит, что действие есть воление и то, что им вызвано. Если телесное действие и вербальное действие являются волением, то в чем состоит различие между двумя видами действия, определенными в сутре?»

Существуют два рода воления. Сначала подготовительная стадия (*prayoga*): возникает воление, которое есть чистое воление: «мне следует совершить такое-то или такое-то действие», именно это и называется в сутре действием, которое есть воление (*cetanā-karman*). Затем, после этой стадии чистого воления, возникает воля к действию, воля к совершению действия в соответствии с тем, что хотелось прежде: совершение телесного действия, подача голоса; это то, что названо в сутре действием, которое вызвано волением (*cetayitvā karman*)» [L'AK, IV, с. 12—13].

3.16. Возражение вайбхашиков (согласно Л. де ла Валле Пуссену — сарвастивадинов): из сказанного оппонентом следует, что проявленный элемент (*vijñapti*), т. е. телесное или вербальное действие, есть лишь функция побуждения.

Но в таком случае проявленное действие не обладает природой материального (*rūpa*).

3.17. Непроявленный элемент (*avijñapti*) в чувственном мире, в отличие от мира форм, полностью зависит от проявленного — телесного или вербального — действия. См. также [AKB, IV.75, с. 245].

В санскритском тексте: *celanāviṣeṣa*. Как поясняет Яшомитра, такое специфическое побуждение непосредственно не связано с концентрацией сознания (см.: [SAKV, с. 351]).

3.19. В санскритском тексте: *jaḍa* — неодоушевленное, т. е. материальное. Согласно саутрантикам, само по себе проявленное действие не может породить непроявленный элемент, ибо для этого необходима сила побуждения. См.: [SAKV, с. 351].

3.20. См.: [AKB, I.11]: «Обусловленная великими элементами благоприятная или неблагоприятная непрерывная последовательность [дхарм индивида], сознание которого рассеяно, отсутствует, а также [сконцентрировано], — именно это и называется непроявленным (*avijñapti*)».

3.21. Л. де ла Валле Пуссен вводит здесь в корпус своего перевода соответствующие пояснения Яшомитры: «...прошлые дхармы более не существуют (V.25); *avijñapti* не обладает природой материи: природа материи — предметное проявление (*rūpyate*); *avijñapti*, не обладая способностью испытывать сопротивление (*apratigha*), не может быть материальным (I.13)» [L'AK, IV, с. 14].

4.1. Согласно комментарию Яшомитры, «непроявленный элемент — умопостигаемый (букв.: «может быть познан ментальным сознанием». — Пер.) и входит в дхармический источник сознания (*dharmāyatana*)». См.: [SAKV, с. 352]. Л. де ла Валле Пуссен отождествляет цитируемую сутру как «Рупасанграха-сутра» санскритского Канона, частично соответствующую [DN, III.127]. См.: [L'AK, IV, с. 14, примеч. 3].

4.2. «Экоттара-агама», 2, 24. См.: [L'AK, IV, с. 15].

4.3. В санскритском тексте: *aupadhika puṇyakriyāvastu* (подробнее см.: [AKB, IV.113, с. 268]). В комментарии к этому фрагменту [AKB] Яшомитра говорит, что под *upadhi* имеются в виду различные предметы, в том числе рожа (*āgāma*), жилище, монастырь (*vihāra*) и т. д., подаренные монахам или сангхе. Заслуга (*puṇya*), обретаемая вследствие такого дарения, называется *aupadhika*. И далее Яшомитра приводит обширную цитату из «Махацунда-сутры» (*Мадхьяма*, 2.4), в которой Будда наставляет Чунду, кузнеца из страны Малла, о двух родах добродетельной деятельности. См.: [SAKV, с. 352—354].

4.4. Нематериальные благие деяния (*niraupadhika*) связаны с радостью, которую испытывает мирянин от близости, от присутствия, от слушания наставлений Татхагаты или полноправного монаха. Седьмое благое деяние представляет собой принятие убежища в Будде, Дхарме и Сангхе. См.: [L'AK, IV, с. 15, примеч. 1].

4.5. В санскритском тексте: *karmapatha*. Подробно о пути деятельности см.: [AKB, IV.66, с. 238].

4.6. В санскритском тексте здесь следует исправить: *svabhāvāviṣeṣa*. Ср.: [SAKV, с. 354].

4.7. См. также [AKB, I.35], где в автокомментарии Васубандху приводит более пространную цитату из этой сутры («Самьюкта-агама», 13,18): «Глаз, о бхикшу, — это внутренний источник сознания, тонкая материя, производное от четырех вели-

ких элементов, невидимое, непроницаемое. Таковы [и другие органы чувств], кончая органом осязания. Цвет-форма, о бхикшу, — это внешний источник сознания, производное от четырех великих элементов, материальное, видимое, непроницаемое. Звук, о бхикшу, — это внешний источник сознания, производное от четырех великих элементов, материальное, невидимое, непроницаемое. Таковы же запах и вкус. Осязаемое, о бхикшу, — это внешний источник сознания, четыре великих элемента, производное от четырех великих элементов, материальное, невидимое, непроницаемое». И далее по нашему переводу.

4.8. В санскритском тексте здесь следует читать: *napaśyeta*.

4.9. В комментарии Яшомитры: «...поскольку такое [сосредоточение] не возникло бы у того, кто практикует эти три компонента [Благородного Пути], являющиеся по своей природе проявленным действием» [SAKV, с. 355]. Далее в переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Если аскет в состоянии сосредоточения обладает этими тремя членами [Пути], то это потому, что они являются по своей природе *avijñapti*» [L'AK, VI.67, 68].

4.10. Далее в переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Следовательно, три последних члена рассматриваются как *viññapti* и как предшествующие сосредоточению» [L'AK, IV, с. 17]. В санскритском оригинале эта фраза отсутствует; ср. однако, [SAKV, с. 355].

4.11. *Laukikamārga*. Асанга определяет «мирской» путь следующим образом: «Он представляет собой первую, вторую, третью и четвертую ступени мирского йогического сосредоточения (*laukika-dhyāna*), сферу бесконечного пространства, сферу бесконечного сознания, сферу ничто и сферу, в которой нет ни восприятия, ни невосприятия. Эти сосредоточения и состояния мира не-форм должны рассматриваться в соответствии с их загрязнением, очищением, последовательностью реализации и конечной чистотой» [AS, с. 110].

4.12. В санскритском тексте здесь: *prātimokṣasamvara*. Подробнее о дисциплине Пратимокши см.: [AKB, IV.14].

4.13. Об образе плотины (*setu*) в палийских источниках см.: [L'AK, IV, с. 17, примеч. 3].

4.14. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Эти аргументы многочисленны и разнообразны, но неубедительны. Далее мы рассмотрим их один за другим» [L'AK, IV, с. 18].

4.15. Как следует из комментария Яшомитры, здесь имеются в виду отнюдь не представители соответствующей школы буддийской философии (виджнянавада), а практикующие аскеты и йогины: «Практикующий йогу (*yogācāra*) при следовании Благородным Путем обретает психическую предрасположенность (*āśaya*) и психосоматическую опору (*āśraya*, т. е. организм), подобно тому как он обретает чистую добродетель благодаря истинным воззрениям. При обретении чистой добродетели он пребывает в состоянии естественной добродетельности (*prakṛti-śīlatā*)» [SAKV, с. 355].

4.16. В санскритском тексте: *samādhiviśaya*. Яшомитра поясняет, что в качестве объектов созерцания могут служить скелеты и прочие «отталкивающие» предметы. См.: [SAKV, с. 355]. В автокомментарии к [AK, VI.10] Васубандху говорит, что аскеты, практикующие созерцание «отталкивающих» (*aśubha*) предметов, разделяются на три типа.

4.17. Согласно Яшомитре, препятствием для притока аффектов могут при определенных условиях выступать только сознание и явления сознания. См.: [SAKV, с. 355].

4.18. В санскритском тексте: *cetaḥkḥilamrakṣavastu*. Китайская версия отличается здесь от санскритского оригинала, и Л. де ла Валле Пуссен вводит в корпус своего перевода соответствующие пояснения Яшомитры. См.: [L'AK, IV, с. 19 — 20].

4.19. В санскритском тексте: *saṁtati* — как синоним сантаны в значении непрерывной последовательности психосоматических состояний индивида, что обуславливает ложное представление о неизменной «личности» или «Я» (*puḍgala*). См. также [BHSD, с. 555]. Раскрывая содержание понятия «сантана», Л. де ла Валле Пуссен писал: «Человек есть не что иное, как непрерывная последовательность физических и ментальных состояний. Не существует никакого витального принципа, никакого “Я”, но только серия мыслей, сознаний, ощущений, желаний, волений, опирающаяся на тело, обладающее органами чувств. Когда тело распадается, ментальная серия автоматически воспроизводится и продолжается в новом материнском лоне. Нет никакой трансмиграции, но есть новое существование». Цит. по: [MCB, IV, с. 159].

4.20. Здесь имеется в виду неблагое или неопределенное состояние сознания донатора (*dātṛ*) (см.: [SAKV, с. 356]).

4.21. Согласно Яшомитре, объектом благих побуждений донатора выступают Татхагата и шраваки (монахи и послушники буддийской сангхи). См.: [SAKV, с. 356].

4.22. Нематериальная добродетельная деятельность не включает телесные или вербальные акты, но лишь радость от существования Татхагаты или шраваков. Такая деятельность не предполагает также и йогическое сосредоточение. Однако, согласно концепции вайбхашиков, непроявленный элемент может возникнуть только из проявленного действия или сосредоточения. Следовательно, в данном случае это невозможно. См.: [SAKV, с. 356].

4.23. Цитата из неотожествленной сутры санскритского Канона. Л. де ла Валле Пуссен усматривает сходную тематику в [AN, II.54] и «Ратнараши-сутре», приведенной в «Шикшасамуччая», с. 138, однако отмечает, что фразеология цитируемого фрагмента отличается от обоих источников. См.: [L'AK, IV, с. 21, примеч. 1].

4.24. В санскритском тексте: *kriyāphalaparisamāptau*.

4.25. Один из учителей, упоминаемых в «Махавибхаше». См.: [Введение к L'AK, — MCB, XVI, с. XLVIII], а также [L'AK, IV, с. 22, примеч. 1 со ссылкой на Фу-гуана].

4.26. В санскритском тексте здесь: *upātteṣu skandheṣu*, букв.: в «присвоенных» группах. Термин «*upātta*», который мы передаем в данном контексте как «живое существо» (*satva*), был введен Васубандху в [AKB, I.34]: « — Что означает [ключевое слово] “присвоенное”? — [Присвоенным называется] то, что берется, присваивается сознанием и явлениями сознания в качестве их субстрата, так что польза или вред, приносимые одному, передаются и другому, поскольку между ними существует тесная взаимосвязь. В обыденном словоупотреблении [такая материя] называется живой».

4.27. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Но мы говорим, такой тройственный акт воли не дает завершения пути действия, ибо, согласно теории Бхаданты, в

таком случае смертный грех был бы совершен сыном, сказавшим: “Моя мать убита”, тогда как в действительности она вовсе не была убита обвиненным в убийстве» [L’AK, IV, с. 22].

4.28. Наиболее полно учение саутрантиков о действии и его плодах представлено в трактате «Кармасиддхипракарана», который дошел до нас только в китайском и тибетском переводах и авторство которого, как уже говорилось, также приписывается Васубандху. Ниже мы приводим реконструкцию основных положений этого учения, сделанную Э. Ламоттом в его Введении к переводу обеих версий трактата.

«Саутрантики без труда опровергают сарвастивадинов-вайбхашиков, выдвигающих тезис о действительности прошлого акта и существовании *grāpti* (дхарма “обретение/обладание”, обуславливающая именно данную, а не какую-либо иную конфигурацию сантаны. — Пер.). Когда Будда утверждает сохраняемость действия, то понимает под этим просто неизбежность его ретрибуции. Из выражений, которыми он пользуется, нельзя заключить, что действие вечно, что оно продуцирует свой плод, когда оно совершается в модусе настоящего времени, и что оно отдает свой плод, когда оно — прошедшее. В действительности действие является настоящим или прошлым соответственно тому, продолжается ли оно или прекратилось: если прошлое действие отдает свой плод, то, следовательно, оно продолжается и является настоящим...

Механизм созревания плода действия следует искать во внутренней эволюции ментального потока. Действие, которое есть мысль, связанная со специфическим волением, мгновенно (*kṣaṇika*); оно исчезает сразу же после возникновения. Но оно “наделяет ароматом” (*vāsanā*) ментальную серию, в которой оно представляет исходную точку; оно создает в ней особую потенциальность (*śaktiviśeṣa*). Ментальная серия, “ароматизируемая” подобным образом, претерпевает эволюцию (*pariṇāma*), иногда весьма длительную, кульминационным пределом которой является состояние ретрибуции, плод (результат). Процесс развертывания здесь следующий: акт (мысль) — ментальная серия в эволюции — состояние ретрибуции акта — конечная трансформация ментальной серии. Так же семя есть причина плода, но между семенем и плодом существует развернутая последовательность со всеми ее трансформациями: стебель, ствол, ветви, листья, цветы. Когда семя окрашивают в соответствующий цвет, растение дает цветок той же окраски, однако все поиски этого цвета в стебле, стволе и листьях были бы тщетными.

Изолированные теории акта-семена и “тонкой трансформации всего последовательного ряда” могут быть поставлены саутрантике в заслугу; однако уже до них другие школы выдвигали весьма похожие гипотезы: кашьяпия-кассапика и вибхаджавада принимали существование только настоящего и прошлого действия, которое еще не отдало свой плод; махасангхики и древние махишасаки предвосхищали теорию семян (*bīja*); палийские канонические тексты различают *kilesa*, “страсть в действии”, и *apūsaya*, “страсть в дремлющем состоянии”.

Из предшествующего вытекает, что серия (ряд) у саутрантиков — это ментальная серия, “ароматизируемая” мыслью и находящаяся в процессе постоянной трансформации. Вторая характеристика также должна быть отмечена: все дхармы, которые входят в состав этой серии — ментальные и материальные, “поддерживающие” первые, — мгновенны: природа их состоит в том, чтобы погибнуть сразу

же после возникновения; их разрушение спонтанно, оно не зависит от причины. Следовательно, оно непосредственно; в противоположность тому, что говорят вайбхашики и саммитии, вещи (?? саутрантики имеют в виду только дхармы, но не объекты внешнего мира. — Пер.) не длятся более одного мгновения.

Серия (*saṃlāti*) саутрантиков должна была отвечать не только потребностям психологии и нравственности, но и приспособиться также к мистическому опыту. Существуют определенные экстатические состояния, определенные божественные формы бытия, в которых мысль (сознание) отсутствует, например, сосредоточение остановки. Если ментальная серия прервана на определенное время, то не исчезают ли потенциальности, заложенные в нее посредством “ароматизации”? Достигнет ли когда-нибудь такая серия предела эволюции, которая обеспечивает ретрибуцию? Мы видели, как вайбхашики отвечают на этот вопрос. Саутрантики подхватывают эту проблему и дают ей другое решение.

а) Базовая концепция даршантиков. — Обе серии (ряда) налагаются друг на друга: ментальная серия (образуемая зрительным и прочими сознаниями и ментальным сознанием) и материальная серия (образуемая органами). После того как ментальная серия была прервана во время сосредоточения остановки, она возрождается вновь из тех своих собственных семян, которые были сохранены для нее материальной серией. Взамен, когда происходит переход из нематериального мира, где физическое тело отсутствует, в два предшествующие мира, которые предполагают наличие физического тела, серия материальных органов возрождается из своих собственных семян, которые были для нее сохранены ментальной серией.

Однако малопонятно, каким образом материальные органы могут содержать семена сознания, и наоборот. С другой стороны, состояния, называемые “лишенные сознания”, в том случае, если они не способны осознавать, могут хорошо скрывать “тонкое” сознание (*sūkṣmacitta*), и поэтому Будда имел все основания сказать: “Во время сосредоточения остановки сознание не оставляет тело”. Благодаря этому тонкому сознанию ментальная серия продолжается без перерыва на протяжении всей трансмиграции.

в) Ответвление концепции (побочная ветвь саутрантики).

Схоластика саутрантики пытается определить “тонкое сознание”, присутствующее в состояниях, лишенных сознания. Для некоторых докторов это будет ментальное сознание, лишенное двух явлений сознания (*caitta*) — понятий (*saṃjñā*) и чувствований (*vedanā*); для других — ментальное сознание без явлений сознания. Но те и другие согласны в том, что объект и аспект этого сознания невоспринимаемы (*asaṃvidita*).

Можно спросить, способна ли эта ментальная серия, хотя и пересмотренная и откорректированная, испытывать “ароматизацию” акта (*kaṃmaṇ*) и быть направляемой им вследствие внутренней эволюции к ретрибуции этого акта. Реально она представляет собой последовательность функционирующих сознаний (*prapṭivijjāna*): зрительного сознания и т. д., каждое из которых имеет свой орган, свой объект, свой специфический аспект и определенную нравственную ценность. Трудно допустить, что эти сознания могут воздействовать друг на друга. Каким образом благое сознание может подвергнуться воздействию страсти? И здесь различные объяснения, выдвигаемые саутрантиками, обнаруживают известную неуверенность. Некоторые говорят, что “сознания-в-действии” взаимно ароматизируют друг друга. Другие

полагают, что в самой серии предшествующий момент (*pūrvakṣaṇa*) ароматизирует последующий (*uttarakṣaṇa*). Еще для одних моменты “сознания-в-действии” изменяются в своей единичной реальности, но все эти моменты одинаковым образом есть сознание. Родовое свойство (вид — *jāti*) сознания, к которому они причастны, не изменяется и остается пребывающим. Оно-то и подвергается ароматизации и содержит все семена (см.: [MCB, IV, с. 242, 246; VMS, с. 185]).

Необходимо опереться на нечто другое [что более соответствовало бы действительности протекания сознания]. Поэтому и задается вопрос: не является ли ментальная серия, способная “ароматизироваться” и нести семена, бессознательной, “сознанием-вместилищем”, которое поддерживает “сознание-в-действии”, сохраняя в себе все прежние впечатления (*vāsanā*), представляющие собой семена (*bīja*) или потенции (*śakti*) нового “сознания-в-действии”?

Некоторые школы уже давно ввели в свою психологию определенные элементы, не лишенные сходства с сознанием-вместилищем: укажем на “сознание — компонент потока бытия” (*bhavāṅgavijñāna*) тамрапарниев, “корневое (базовое) сознание” (*mūlavijñāna*) махасангхиков и “элемент, который длится до конца сансары” (*āsaṃsārika-skandha*) махишасаков. Но, если верить Васубандху, именно саутрантикам, а не виджнянавадинам принадлежит честь систематизации — впервые — психологии сознания-ретрибуции (*vipākavijñāna*).

с) Тонкое сознание (*sūkṣmacitta*) сутрапрамаников.

Углубляя понятия “тонкого ментального сознания” и “ароматизации серии”, схоласты саутрантики, внося постоянные коррективы, разработали психологию подсознательного как опору опыта. Школа, по-видимому, никогда не называла подсознательное “сознанием-вместилищем” (*ālayavijñāna*); в источниках, которыми мы располагаем, оно известно под другими названиями: 1. *Ekaraśaskandha* — “группа единого вкуса”, причина возникновения пяти случайных агрегатов (*mūlāntikaskandha*); 2. *Paramāṇthapudgala* — “истинная личность”, которую Chou ki определяет как “реальный атман, чрезвычайно тонкий и непостижимый”; 3. *Sūkṣmacitta* — “тонкое сознание”.

Васубандху, принявший эту психологическую теорию, дал ей замечательное изложение в § 30—32. Существуют два вида сознания: “сознание множественное” (*nānācitta*), шесть “сознаний-в-действии”, и “сознание-хранилище” (*āśayacitta*), тонкое сознание.

“Сознание-в-действии” и синхронные ему дхармы, благие и дурные, ароматизируют (*bhāvayanti*) тонкое сознание: они бросают в него семена различных сознаний и различных дхарм. Тонкое сознание, “напоенное ароматом”, создает “сознание-вместилище”, хранящее все семена (*sarvabījaka*).

Тонкое сознание “укрошает” помещенные в него семена (оно препятствует их созреванию), но его непрерывная последовательность (серия) развивается: его способность “доминирования” уменьшается, тогда как сила семян возрастает. Результат развития есть состояние ретрибуции всей серии, в которой созревшие, наконец, семена сознания и дхарм, благих и дурных, приносят плод, т. е. производят сознание и дхармы, благие и неблагие. Тонкое сознание есть, следовательно, “сознание-плод-ретрибуции” (*vipāka-phalavijñāna*).

От своего возникновения и до разрушения оно представляет собой непрерывную серию, в которой нет каких-либо разрывов. По факту ретрибуции оно перехо-

дит (*saṃkramate*) из существования в существование, принимая различные аспекты. Достигнув нирваны, оно окончательно купируется.

У саутрантиков эта психология подсознательного хорошо согласовывалась с онтологией Малой Колесницы. Она была заимствована виджнянавадинами (Асанга) и некоторыми мадхьямиками (Бхававивека), которые адаптировали ее к своей метафизике, соответственно, идеалистической или псевдонигилистической» [МСВ, IV, с. 164—171].

4.29. Далее в переводе Л. де ла Валле Пуссена: «...но она не представляет собой *avijñapti*; это — материя, выступающая объектом сосредоточения и порожденная силой сосредоточения» [L'AK, IV, с. 23]. По сути, это пересказ соответствующего фрагмента комментария Яшомитры: «Материя, выступающая объектом сосредоточения (*saṃādhi-viśaya-nīra*) у йогингов (*dhyāyinaṃ*) и возникающая благодаря силе сосредоточения, — это и есть материя невидимая и не обладающая свойством сопротивления (как фундаментальной характеристикой материального. — Пер.)» [SAKV, с. 357].

4.30. Поскольку у пребывающего в состоянии йогического сосредоточения в этом случае отсутствовала бы связь с праведной речью, праведной деятельностью и праведным образом жизни. Вайбхашики ранее уже выдвигали этот аргумент, см. коммент. 4.9.

4.31. В санскритском тексте: *vyutthito'pi*; см. также реконструкцию к [КЙ, с. 31].

4.32. В санскритском тексте: *akriyāmātra*. Яшомитра поясняет, что здесь имеется в виду воздержание от несправедливой речи и прочего. См.: [SAKV, с. 358].

4.33. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Это и есть составной элемент Пути» [L'AK, IV, с. 24]. Далее в комментариях Яшомитры: «Если бы не-деяние было компонентом Пути, то оно не могло бы представлять реальную сущность (*adravya-sat*). Почему же тогда насчитывается восемь компонентов?» [SAKV, с. 358].

4.34. В санскритском тексте здесь: *dauḥṣīlyam na kuryāt*.

4.35. «Поскольку непроявленная материя наличествует также и в этом случае» [SAKV, с. 358].

4.36. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «...невозможно, чтобы один и тот же комплекс (*sāmagrī*) четырех великих элементов порождал бы тонкую производную материю, *avijñapti*, и грубую производную материю, *vijñapti*». И далее в примечании он отождествляет данный фрагмент по «Махавибхаше» (132,4): «Некоторые учителя полагают, что *vijñapti* и *avijñapti* порождаются одними и теми же четырьмя великими элементами. Они спрашивают: «Имеются ли четыре великих (перевод санскр. *mahābhūtāni* у Парамартхи. — Пер.), которые производят два источника сознания, два вида материального? — Да, они производят зрительный источник сознания (*pīṇayatana*) и дхармический источник сознания, звуковой источник сознания (*śabdāyatana*) и дхармический источник сознания».

Бхаданта Гхошака говорит: «Учителя Абхидхармы утверждают, что это неверно: невозможно, чтобы одни и те же четыре великих производили бы тонкий плод и грубый плод...» [L'AK, IV, с. 26, примеч. 2].

4.37. В своем переводе китайской версии Л. де ла Валле Пуссен частично использует комментарий Яшомитры [SAKV, с. 358—359]: «В момент, когда рождается *avijñapti*, он возникает как производное от великих элементов, существующих

одновременно с его появлением. Вслед за этим первым моментом возникает *avijñapti* сферы чувственного мира — в противоположность *avijñapti*, возникшему из йогического сосредоточения (*dhyaṇa*), или чистому *avijñapti* (*anāsrava*), — т. е. он продолжает рождаться вновь как производное (*upādāya*) от тех же самых великих элементов первого момента, которые теперь становятся прошлыми: эти прошлые великие элементы становятся, начиная со второго момента, точкой опоры (*āśraya*) *avijñapti*, поскольку они служат причиной его *pravṛtti* (функционирования), они — его проективная (*ākṣepa*) причина. Великие элементы, синхронные каждому из моментов, начиная со второго момента, являются опорой *avijñapti*, так как они служат причиной его *anuvṛtti* (продолжения функционирования), они — его поддерживающая (*adhiṣṭhāna*) причина. Точно так же рука, толкнувшая колесо, и земля, которая это колесо поддерживает, выступают причинами *pravṛtti* и *anuvṛtti* движения колеса» [L'AK, IV, с. 26—27].

5.1. В сферах мира не-форм (*ārūpyeṣu*) не существует ни великих элементов, ни производных от них (*bhautika*) физических тел. См.: [SAKV, с. 359]. Следовательно, проявленные телесные и вербальные действия опоры там не имеют.

5.2. Яшомитра поясняет, что чистые (*anāsrava*), т. е. не подверженные притоку аффектов действия не могут порождаться силой одного лишь сознания, поскольку из этого вытекало бы, что такие действия не имеют физического субстрата (*anupādāya-rūpatva*). См.: [SAKV, с. 359]. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «...поскольку чистый телесный или речевой акт порождается благодаря великим элементам, а не только одним сознанием, так как он есть производная материя (*upādāyarūpa*)» ([L'AK, IV, с. 27]). Подробнее о чистом действии см.: [AKB, IV.59—60], где оно специфицируется как действие не белое и не черное, которое превосходит все другие действия. Ср.: [КЙ, с. 185]: «... — не белая и не черная [карма] — у странствующих отшельников, полностью устранивших все аффекты и пребывающих [в своем] последнем телесном воплощении. Из этих [четырёх видов карма] йогина не белая, поскольку он отверг плоды [даже благих действий], и не черная, поскольку [его органы чувств] отвлечены [от внешних объектов]».

5.3. В тексте карики: *avijñaptirānupāttikā*. О ключевом слове (термине) «*upātta*» — «присвоенное» — см. примеч. 4.26 и, подробнее, [AKB, I.34] и [ЭА—I, с. 134]. Непроявленное по определению включено в состав дхармического класса элементов (*dharmadhātu*) и, следовательно, является «неприсвоенным» (*anupātta*).

Наиболее краткое определение термина «*upātta*» приводит Асанга: «Что такое “присвоенное”? — “Присвоенное” следует понимать как [живую] материю, которая представляет собою субстрат (*āśraya*) порождения чувствительности» ([AS, с. 48]). Л. де ла Валле Пуссен трактует *anupāttikā* как «несинтегрированное в организм» (см.: [L'AK, IV, с. 27]), основываясь, по-видимому, на комментариях Яшомитры: «Непроявленное не присваивается» организмом, поскольку оно не обладает свойством быть живой материей (*amūrtatvāt*) и не связано с существованием в качестве опоры сознания и явлений сознания» [SAKV, с. 359].

6.1. В тексте карики: *naiḥṣyandiki ca sattvākhyā*. Термин «*naiḥṣyandika*» был введен Васубандху в [AKB, I.37] в значении естественного потока мгновенных состояний существования, определяемого двумя видами причинности — *sabhāgaḥetu* (однородная причина, обуславливающая эмпирическое тождество, точнее, гомогенность непрерывного ряда состояний, см.: [AKB, II.52]) и *saṃvratgaḥetu* (универсаль-

ная причина, воздействующая на весь непрерывный 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. Щербатского, этот тип причинности характерен для неживой природы: «...материя не только состоит из сложных атомов, она состоит из мгновенных проявлений атомов. В мертвой, неорганической материи один момент следует за другим, подчиняясь исключительно закону однородности или гомогенного производства (*sabhāgaja*). Каждый момент автоматически следует (*niṣyanda*) за предыдущим. Нет ни развития (роста), ни разложения. Этот однородный поток представляет буддийский аналог того, что мы могли бы назвать вечностью материи. Хотя та же самая материя присутствует и в органическом теле, тем не менее термин «однородное течение» (*sabhāga-hetu*) не может быть применен к ней в этом состоянии. Он зарезервирован для тех случаев, где нет других в дополнение к однородной последовательности моментов, образующих неорганическую материю» [Stcherbatsky, 1923, с. 33].

В абхидхармистской философии, однако, термин «*naiṣyandika*» («естественное» или «естественно-вытекающее») служит также единицей описания категорий сознания и дхармических элементов, как это видно из санскритских источников. В форме *niṣyandaphala* («естественный плод») этот термин синонимичен *sabhāga* («однородный»), фиксирующему тот факт, что результат принадлежит к тому же самому уровню, что и причина. Подробнее см.: [АКВ, II.56] и [МСВ, IV, с. 227].

В комментарии Яшомитры: «Оно (непроявленное. — *Пер.*) принадлежит одушевленным существам (*sattvākhyā*), поскольку оно связано только с непрерывной последовательностью состояний (*saṃtāna*) живого существа» [SAKV, с. 359].

6.2. Т. е. этот аспект непроявленного существует только в чувственном мире. Далее в комментарии Яшомитры: «Непроявленное порождается естественно-вытекающими и интегрированными в структуру организма (*upātta*) великими элементами, ввиду зависимости от побуждающего сознания и безусловной подчиненности проявлениям несконцентрированного сознания. Оно не порождается «накапливающимися» (*auṣaṇyika*, — о значении термина см.: [АКВ, I.37] и [ЭА—I, с. 136]. — *Пер.*) великими элементами [во время] сна, йогического сосредоточения и т. д. Именно поэтому оно никогда не производится великими элементами, обусловленными процессом созревания» [SAKV, с. 359].

Л. де ла Валле Пуссен отмечает, что этот параграф автокомментария Васубандху в тибетской версии отсутствует, и его перевод-реконструкция основывается на версии Сюань-цзана и санскритском комментарии Яшомитры. См.: [L'AK, IV, с. 28, примеч. 2].

6.3. В санскритском тексте следует читать: ...*saṃvara avijñapti* вместо: *viññapti*. Ср.: [SAKV, с. 359]. То же самое и в китайском переводе. См.: [L'AK, IV, с. 28].

6.4. В санскритском тексте: *prāṇātipātā; atipātika* — «тот, кто виновен в отнятии [чужой] жизни». См.: [BHSD, с. 391]. Согласно Ф. Эджертоу, *prāṇa* в буддийском санскрите может употребляться также в значении *prāṇin* — «тот, кто обладает жизненным дыханием», т. е. живое существо вообще [там же].

6.5. Под семью аспектами непроявленного, представляющего дисциплину Пра-тимокши (*prātimokṣasaṃvara*), здесь имеется в виду соблюдение свода дисциплинар-

ных правил монахами, монахинями, теми послушниками, которые претендуют на статус монахини (*śikṣamānā*), послушниками, послушницами, мирянами и мирянками. В [AKB, IV.14] говорится, однако, что «дисциплина, известная как Пратимокша, — восьми видов». В этом случае к перечисленному добавляется дисциплина того, кто соблюдает очистительный пост (*upavāsa*). Все эти виды дисциплины существуют только в чувственном мире.

6.6. Яшомитра поясняет, что сказанное относится только к телесному действию, но не вербальному, поскольку последнее не может рассматриваться как неотъемлемое (*avinirbhāga*) от великих элементов, образующих организм конкретного индивида.

6.7. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Спрашивается, разрушает ли телесное *vijñapti* предшествующую телесную форму, которая есть [плод] ретрибуции, или не разрушает. Обе гипотезы вызывают определенные сложности. То, что оно разрушает [предшествующую форму], невозможно, так как это противоречит тезису вайбхашиков, что *nāra*, которая по своей природе есть ретрибуция, возобновляет свою непрерывность (*pranahprabandha*) после того как она была прервана (I.37). Если же, напротив, телесное *vijñapti* не разрушает предшествующую форму, то тогда получается, что две формы, первая — ретрибутивная, вторая — естественно-вытекающая, сосуществуют в одном и том же месте» [L'AK, IV, с. 29].

6.8. Для обеспечения полноты контекста в квадратных скобках приводятся фрагменты комментария Яшомитры. См.: [SAKV, с. 360]. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Следует допустить, что телесное *vijñapti* рождается, будучи производным от новых великих элементов, обладающих природой вытекания, и не разрушает предшествующую форму». См.: [L'AK, IV, с. 29].

6.9. В комментарии Яшомитры: «...нельзя было бы сказать, что он проявляет себя с помощью одной лишь части тела, а не всего тела целиком» [SAKV, с. 360]. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Если бы член тела не был бы пронизан этими новыми элементами, то нельзя было бы сказать, что *avijñapti* полностью произведен данным членом» [L'AK, IV, с. 29].

6.10. В комментарии Яшомитры: «Даже будучи пронизанными (*vyārya*) новыми великими элементами, части тела не увеличиваются в размере, поскольку тело содержит пустоты (*śūratvāl*). Поэтому такая часть тела не становится ни больше, ни тяжелее ввиду «тонкости» [великих элементов]» [SAKV, с. 360].

7.1. Яшомитра подчеркивает, что в отличие от проявленного действия непроявленное бывает только двух видов — благое и неблагое. См.: [SAKV, с. 361].

7.2. В санскритском тексте здесь: *vastu* (ср. *vastutaḥ* — «в реальности»). См. также [BHSD, с. 475].

7.3. О корнях благого (*kuśalamūla*) и, соответственно, неблагого (*akuśala*) подробно см.: [AKB, IV.79, с. 249]. Благими корнями в психологии Абхидхармы называются три состояния сознания (психики), характеризующиеся отсутствием страстного влечения (*alobha*), ненависти (*adveṣa*) и тупости (*amoha*). Наличие этих состояний способствует развитию и укреплению общей благой установки сознания (*kuśalacitta*). Согласно Васубандху, благие корни могут быть отсечены вследствие очень сильной привязанности к ложным взглядам (*dṛṣṭi*). См.: [AKB, V.19].

7.4. Бесстыдство (*āhṛīkyā*) и неприличие (*anapatrāpya*) как две базовые неблагоприятные дхармы специально рассматриваются в [AKB, II.32]: «Бесстыдство есть неуваже-

ние. Отсутствие уважения к добродетелям и к тем, кто ими обладает, непочтительность, жизнь в отсутствие страха [перед моральным осуждением] — это и есть бесстыдство как дхарма — прямая противоположность скромности. Невидение страха в том, что заслуживает осуждения, есть неприличие.

То, что заслуживает осуждения, есть то, что порицается достойными людьми. Неощущение страха перед таким осуждением есть неприличие».

7.5. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Чистых (*anāsrava*) великих элементов не существует, а между тем есть чистое *avijñapti*. Оно является производным от великих элементов той сферы, в которой рожден индивид, продуцирующий чистое *avijñapti*. Аналогичным образом, когда индивид, рожденный в чувственном мире или в мире форм, входит в состояние сосредоточения мира не-форм, то он продуцирует *avijñapti* мира не-форм, производное от великих элементов чувственного мира или мира форм» [L'AK, IV, с. 31].

7.6. В санскритском тексте здесь: *dhātvaṇatita*, как и в комментарии Яшомитры. См.: [SAKV, с. 361]. У Л. де ла Валле Пуссена: «превосходит сферы существования (*adhātvaṇatita*)». См.: [L'AK, IV, с. 31].

7.7. В санскритском тексте: *dauḥṣilya*. Ср.: [Ahr, с. 136]: «Чистая вера и чистая добродетель всегда остаются чистыми, но нечистая вера и добродетель приводит к безнравственности (*duḥṣīla*)». В комментарии Яшомитры: «Безнравственности противостоит добродетель (*śīla*) как свойство непроявленного элемента мира форм» [SAKV, с. 361].

7.8. В санскритском тексте: *āśrayākārāmbanapratipakṣa*. Комментируя [AKB, II.67], Яшомитра рассматривает каждую из этих «удаленностей» (*dūrātā*) и проявляет предметную область их значений.

Отдаленность опоры (*āśraya*), т. е. психофизического субстрата, состоит в том, что существо, находящееся в мире не-форм, не может актуализировать ни одну из дхарм чувственного мира, тогда как пребывающий в мире форм, т. е. на одной из ступеней йогического сосредоточения, легко актуализирует сознание магического творения (*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» (*audāṅka*) 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. См.: [SAKV, с. 240—241].

7.9. В тексте карики: *vijñaptiḥ savicārayoḥ*. Определение рефлексии Васубандху приводит в [AKB, II.33]: «Избирательность, или направленность (*vitarka*), есть грубое свойство сознания, а рефлексия (*vicāra*) — его тонкое свойство». *Vicāra* есть дхарма, обуславливающая содержательный аспект сознания. Эта функция сознания обеспечивает уяснение целостности объекта и его внутренних свойств. Иными словами, посредством рефлексии осуществляется тонкое ментальное оперирование с объектом, поэтому Васубандху и называет ее «тонкостью» сознания. См. также [AS, с. 14].

7.10. Подробно о сферах бытия как о качественно различных уровнях (*bhūmi*)

развертывания сознания, которые характеризуются направленностью (избирательностью) и рефлексией, см.: [АКВ, I.32].

8.1. В карике здесь: *niṛta* в значении затемненного в интеллектуальном отношении; см. также [BHSD, с. 306], где Ф. Эджертон трактует *niṛtāvyaḥṛta* как бинар: «неясное и необъясненное».

8.2. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Подобное *viñapti* не существует в чувственном мире, где любое загрязненное (*kliṣṭa*) *viñapti* является неблагим (*akuṣāla*), а не неопределенным». [L'AK, IV, с. 32].

8.3. См.: [АКВ, II.31]: «Так, [в сутре] рассказывается, как бхикшу Ашваджит спросил Брахму, восседающего в ассамблее богов: “Где, Брахма, полностью разрушаются эти четыре великих элемента?” Не зная ответа, Брахма предпочел высокомерно заявить: “Я есмь Брахма, владыка, творец, создатель, устроитель, прародитель, отец всех существ”».

8.4. Л. де ла Валле Пуссен ссылается здесь на шастру:

«— Кто обладает звуком? — Тот, кто принадлежит чувственному миру.

— А кто им не обладает? — Тот, кто принадлежит миру не-форм».

И далее: «Если существа мира форм “обладают” звуком, то здесь не возникает вопроса о внешнем звуке, не принадлежащем живому существу. Следовательно, существам мира форм следует приписать тот вид звука, который производится рукой и т. д. Для того, чтобы избежать этого возражения, другие учителя говорят...» См.: [L'AK, IV, с. 32, примеч. 2].

8.5. Яшомитра поясняет, что проявленное действие, производимое на второй ступени йогического сосредоточения, относится к сфере первой дхьяны, поскольку оно обусловлено состоянием сознания этой сферы. См.: [SAKV, с. 362].

8.6. Наша реконструкция основывается на комментарии Яшомитры. См.: [SAKV, с. 263].

8.7. В санскритском тексте, соответственно: *satkāyadrṣṭi* и *antagrāhadṛṣṭi*. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «В чувственном мире единственная мысль (*niṛtāvyaḥṛta*) — это мысль, связанная с *satkāyadrṣṭi* и *antagrāhadṛṣṭi*. Эта мысль относится к классу “устраняемого посредством видения истин” (*darśanaheya*); она обращена вовнутрь (*antarmukha*). Следовательно, она не порождает *viñapti*» [L'AK, IV, с. 33].

8.8. Л. де ла Валле Пуссен приводит соответствующий фрагмент из «Вибхашы» (144, 11), послуживший источником для Васубандху: «Бхаданта говорит: слово “благое” (*kuṣāla*) употребляется по четырем причинам: по собственной природе, по ассоциации, по источнику возникновения, в абсолютном смысле. — Благое по природе: некоторые говорят, что это скромность (*hṛī*) и приличие (*aparatrapā*); другие — что это три корня благого... Благое в абсолютном смысле: нирвана называется благом, ибо она есть высший покой (*kṣema*).

Согласно вибхаджьявадинам, благое по природе — это чистое знание (*jñāna*); благое по ассоциации — восприятие и прочее, связанное с чистым знанием; благое по источнику возникновения — телесные и вербальные акты, которые происходят из предыдущего; благое в абсолютном смысле — нирвана». См.: [L'AK, IV, с. 33, примеч. 3].

9.1. В карике: *saṃprayogataḥ*. Тип связи по ассоциации был подробно рассмотрен Васубандху во втором разделе «Энциклопедии Абхидхармы» ([АКВ, II.53]).

Проводя тонкое различие между связующей причиной (*saṃprayuktaka*) и причинной сосуществующей (*sahabhū*), он подчеркивал, что в функции связующей, или ассоциативной, причины в строгом смысле слова выступают только сознание и явления сознания (*caitta*), обладающие общим субстратом (*saṁāśraya*).

Ф. И. Щербатской истолковывает ключевое слово (термин) «*saṃprayukta*» как «взаимно-проникающую» причину, отмечая, что она относится только к ментальным элементам, а именно к тому факту, что элемент чистого сознания (*viññāna-citta*), хотя и представляя отдельный элемент, никогда не выступает в изолированном состоянии, но всегда в сопровождении других ментальных элементов, чувствований, идей и волений. См.: [Stcherbatsky, 1932, с. 139].

О махаянской концепции связи (*saṃprayoga*) подробно см.: [AS, с. 55—56].

9.2. Формирующие факторы (санскары), не связанные с сознанием, рассматриваются Васубандху в [АКВ, II.35—48].

9.3. В санскритском тексте здесь следует читать: *vicikitsayā*, ср.: [SAKV, с. 363]. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Когда вследствие сомнения вновь возобновляется обладание корнями блага, то *prāptis* этих корней — благие; между тем они не являются благими ни сами по себе, ни по ассоциации, ни по возникновению, ни в абсолютном смысле. Точно так же *prāptis* врожденного блага (II.71в) являются благими и не входят ни в одну из четырех категорий» [L'AK, IV, с. 34—35, примеч. 6].

9.4. Наиболее полное определение ключевого слова (термина) «неопределенное» (*avyākṛta*) приводит Асанга, выделяя ряд качественных параметров дефиниции: по внутренней природе (*svabhāva*), по отношению (*saṃbandha*), по следствиям (*anubandha*) и т. д. Подробно см.: [AS, с. 37—38].

9.5. В тексте карики: *dhruve* (Nom. Dual.).

9.6. Об этих причинно-необусловленных (*asaṃskṛta*), т. е. абсолютных, дхармах см.: [АКВ, I. 5—6].

9.7. *Samutthāna*. В китайской версии: «...а именно: благим или неблагим волевым актом». См.: [L'AK, IV, с. 36].

9.8. Как поясняет Яшомитра: «Я собираюсь сделать то-то и то-то», но никто не заявляет: «Я собираюсь сделать великие элементы» [SAKV, с. 363].

9.9. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Следовательно, *avijñapti*, произведенное сосредоточением сознания, не является благим; либо, если вайбхашик полагает, что оно — благое, ему придется рассматривать как благие божественное зрение и божественный слух, которые он трактовал прежде (II.71в) как неопределенные» [L'AK, IV, с. 36].

10.1. В тексте карики: *saṃutthānaṃ dvividhā hetutatkṣaṇotthāna*. У Л. де ла Валле Пуссена: «То, что дает начало, бывает двух видов, которые называются *hetusaṃutthāna* и *tatkṣaṇasaṃutthāna*». И далее он вводит непосредственно в корпус перевода определение Яшомитры: «*saṃutthāna* — то, благодаря чему действие возникает. То, что есть причина (*hetu*) и *saṃutthāna* — *hetusaṃutthāna*. То, что есть *saṃutthāna* в момент самого действия, есть *tatkṣaṇasaṃutthāna*». См.: [L'AK, IV, с. 36—37].

10.2. В комментарии Яшомитры: «Например, в случае смерти того, кто решил вернуться в родную деревню» [SAKV, с. 364—365].

10.3. В комментарии Яшомитры: «В случае, если проявленное действие невозможно без того, что его сопровождает» [SAKV, с. 365].

11.1. В тексте карики: *dr̥ṣṭiheyam*. О классах элементов (*dhātu*), устранимых посредством видения [Благородных истин], практики йогического созерцания, и неустраиваемых (*aheya*), см.: [AKB, I.40].

11.2. Наша реконструкция этого фрагмента основывается на комментарии Яшомитры. Ср. перевод китайской версии у Л. де ла Валле Пуссена: [L'AK, IV, с. 38].

11.3. В примечании к своему переводу Л. де ла Валле Пуссен дает здесь пересказ общего смысла комментария Яшомитры (см.: [SAKV, с. 365]): «*Rūpa* (действие, *vijñapti*) не вступает в противоречие, т. е. “оставляется” посредством *vidyā* — пути видения, как это происходит в случае с “ересью персонализма” и т. д. (*saikāyadṛṣṭi*), так как сами индивиды, видящие истины, в то же время “обладают” *gūṇa*. Она не вступает в противоречие и с *avidyā*, как это бывает в случае с чистым путем, поскольку *avidyā* существует, когда имеет место порождение *gūṇa* (действий) загрязненных или незагрязненных и когда *prāpti*s (II.36 b) этих действий сохраняются; она существует также и в противоположном случае.

Следовательно, нельзя утверждать, ни что *gūṇa* может быть оставлена посредством видения, ни, тем более, что она не может быть оставлена. Остается, что она может быть оставлена посредством медитации» [L'AK, IV, с. 38, примеч. 1].

11.4. Далее в переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Но это недопустимо, поскольку великие элементы относятся к классу дхарм незагрязненных-неопределенных, а то, что может быть устранено посредством видения, является загрязненным» [L'AK, IV, с. 38].

11.5. Как разъясняет Яшомитра, незагрязненная дхарма вне зависимости от того, принадлежит ли она к классу незатемненного-неопределенного или к классу благого с притоком аффектов, не является несовместимой с истинным знанием (*vidyā*), т. е. с чистым путем, как это бывает в случае с загрязненной дхармой, которая устраняется вследствие того, что ее получение/обладание (*prāpti*) отсекается посредством чистого пути. См.: [SAKV, с. 366].

11.6. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Следовательно, сутра, процитированная ранее, не обесценивает наш тезис: “сознание, которое может быть устранено посредством видения, не порождает *vijñapti*”, так как в ней подразумевается ложное воззрение как то, что поддерживает действие (*pravartaka*)» [L'AK, IV, с. 39].

11.7. В квадратных скобках приводится пояснение Яшомитры. Свойство ментального конструирования (*vikalpa*) было определено Васубандху в первом разделе «Энциклопедии Абхидхармы»: «Как утверждают вайбхашики, ментальное конструирование бывает трех видов: прирожденное, предидирующее и запоминающее. У этих [пяти классов чувственного сознания] — только прирожденное ментальное конструирование, но не два других. Поэтому они и называются неконструирующими (*avikalpa*). Так, например, лишенная одной ноги лошадь [называется] безногой» [AKB, I.33].

12.1. В санскритском тексте здесь следует читать: *amlāyamāna* (см.: [SAKV, с. 366]). Л. де ла Валле Пуссен приводит версию Сюань-цзана: «Сознание будд при наставлении Дхарме и прочему либо расширяется, либо остается прежним (т. е. никогда не сужается)». См.: [L'AK, IV, с. 40, примеч. 4].

12.2. В санскритском тексте: *nikāyāntarīyāḥ*.

12.3. Согласно Яшомитре, в мире богов Будда Удаин (см.: [BHSD, с. 128])

получает имя Нага (*na-āgaḥ*), ибо он не совершает ничего случайного (*āgo na karoti*). См.: [SAKV, с. 366].

12.4. В санскритском тексте здесь, соответственно: *īryāpathikanirmāṇacittāni*. Об этих состояниях сознания Васубандху говорит во втором разделе «Энциклопедии Абхидхармы»: «Незатемненное-неопределенное сознание чувственного мира подразделяется на четыре вида: порожденное созревaniem следствия, связанное с положением тела, профессиональными навыками и магическим творением» [АКВ, II.72]. Композита *īryāpatha* (от глагола *īr* — «идти») имеет два значения: 1) соблюдение определенных предписаний, обязательных для странствующих аскетов, т. е. манеры и поведение, и 2) четыре положения-состояния человеческого тела: движение, состояние на месте, сидение и лежание. Яшомитра в своем комментарии придерживается второй трактовки (см.: [SAKV, с. 242]). О *nirmāṇacitta* Л. де ла Валле Пуссен говорит, основываясь на версии Сюань-цзана: «Мысль, посредством которой обладатель сверхъестественных способностей творит видимые объекты и т. п.» [L'AK, II, с. 320].

12.5. В санскритском тексте: *vipākaja citta*. Согласно Васубандху, «действие [называется] определенным, так как оно определено в плане созревания благих и неблагих следствий. То, что возникает из него впоследствии, а не одновременно [с ним] или сразу же после него, есть созревание следствия. Такова дефиниция созревания.

— А почему порожденный действием объект, не относящийся к миру живых существ, не является [плодом] созревания?

— Потому что он обладает свойством быть общим [для всех], и, таким образом, другие [живые существа] также могут им наслаждаться.

Что касается плода созревания, то он не бывает общим. Никто ведь не может испытывать [результат] созревания действия, совершенного другим [существом]». См.: [АКВ, II.57, с. 96].

Краткое определение этого типа причинности приводит Э. Конзе: «...шестая причина, ретрибутивная (*vipāka* — “кармический результат”), охватывает все неблагоприятные дхармы и те из благих дхарм, которые обладают притоком аффектов, поскольку их внутренняя природа — приводить к кармическому результату. Благие дхармы без притока аффектов, будучи свободными от страстного влечения, таким образом не действуют» [Conze, 1962, с. 155—156].

12.6. В санскритском тексте: *nirabhisamskāravāhitvāt*. Согласно комментарию Яшомитры, такое сознание не испытывает воздействия санскар (формирующих факторов). См.: [SAKV, с. 367].

12.7. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Первая гипотеза. Два *dr̥ṣṭis* персонализма (*satkāya*) и прошлого-будущего личности (*antagrāha*) являются порождающими (IV.11, а-в); они относятся к классу загрязненного-неопределенного. Если *viṣṇu*, которому они дают начало, следует их природе, то тогда в чувственном мире будет существовать загрязненное-неопределенное действие, а вы рассматриваете это следствие как недопустимое (IV.8в). Если относительно данного пункта вы придерживаетесь своего мнения, то вы должны согласиться, в противоречии с вашим же тезисом (IV.11 а-в), что все мысли, устраняемые посредством видения, не могут быть приводящими в действие: тогда как *satkāyadr̥ṣṭi* и *antagrāhadr̥ṣṭi* не являются таковыми, остальные *dr̥ṣṭi* приводят в действие» ([L'AK, IV, с. 42]).

12.8. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Вторая гипотеза. *Vijñapti*, с помощью которого индивид обретает дисциплину Пратимокши, не будет благом, если этот индивид при получении ординации имеет неблагое или неопределенное сознание» [L'AK, IV, с. 42].

12.9. Л. де ла Валле Пуссен вводит здесь в корпус перевода изложение комментария Яшомитры (подробнее см.: [SAKV, с. 367]): «Вайбхашик отвечает. — *Vijñapti* — той же природы, что и его побудитель, если это мысль, устраняемая с помощью медитации. Но оно не той же природы, что и его побудитель, если это мысль, устраняемая посредством видения, например, мысль: “Я существую”, поскольку в этом случае между побуждающей мыслью и действием (*vijñapti*) располагается другой побудитель — мысль, устраняемая с помощью медитации, обращенная вовне, сопровождаемая *vicāra* и *vitarka*, которой, например, утверждается существование “Я”. Первый побудитель — неопределенный, второй — благой; акт — также благой. От побудителя, устраняемого посредством видения, — побудитель, устраняемый посредством медитации, который является благом, или благом, или неопределенным; от этого второго побудителя — действие той же природы» [L'AK, IV, с. 42].

12.10. В квадратных скобках мы приводим соответствующее разъяснение Яшомитры (см.: [SAKV, с. 367]). Китайская версия здесь также несколько отклоняется от текста оригинала. См.: [L'AK, IV, с. 42—43].

13.1. В санскритском тексте: *saṃvara*; обычные лексические значения: 1) самообладание, ограничение, обуздание, самоконтроль и 2) принимаемое обязательство, обет, правило (см.: [BHSD, с. 539]). В буддийских источниках *prātimokṣa-saṃvara* — нравственные самоограничения, налагаемые согласно своду дисциплинарных правил (Пратимокша), т. е. монашеская дисциплина и дисциплина мирских последователей Дхармы.

13.2. См. также у Асанги: «Деятельность (*katma*) подразделяется на три типа: деятельность, определяемая дисциплиной (*saṃvara*), деятельность, определяемая отсутствием дисциплины (*asaṃvara*), и деятельность, не определяемая ни тем, ни другим» [AS, с. 90].

13.3. В санскритском тексте: *dauḥṣīlyaprasarasya saṃvaraṇam*.

13.4. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «...чистая дисциплина (*anāsrava*), возникающая благодаря [Благородному] Пути, есть чистая добродетель» [L'AK, IV, с. 43].

14.1. В санскритском тексте здесь: *śikṣamānā*, букв.: «обучающаяся». Л. де ла Валле Пуссен отмечает, что, согласно интерпретации Такакусу, *śikṣamānā* — это женщина, которая принимает дисциплинарные правила Пратимокши, с тем чтобы стать послушницей (шраманерикой). И действительно, в палийских источниках этот статус приравнивается к статусу шраманерики. В дальнейшем мы увидим, что дисциплина *śikṣamānā* тождественна дисциплине послушниц, но единственное различие между ними состоит в том, что *шикшамана* является кандидатом на обретение статуса буддийской монахини (бхикшуни).

«Йогаচারы задают вопрос, почему Бхагаван установил два вида дисциплины: для бхикшу и для шраманер, тогда как для обретения статуса бхикшуни существует три вида дисциплины, соответственно: бхикшуни, шикшаманы и шраманерики.

— Потому что женщинам присуще множество страстей; поэтому дисциплина

бхикшуни обретается ими постепенно. Если женщина привержена небольшому числу правил шраманерики, то ей следует дать правила шикшаманы; если же она склонна к выполнению большого числа правил шикшаманы, то она не должна сразу же переходить на полный курс дисциплины, — ей следует практиковать [правила шикшаманы] в течение двух лет...

Согласно “Винаяматрика-сутре” (8, 25), дисциплина бхикшу включает 250 дхарм; дисциплина бхикшуни — 500. Согласно “Джнянапрастхане” (13, 34), бхикшуни принимает 500 правил, при их детализации — 80 тысяч; бхикшу принимает 250 правил, их детализация также дает 80 тысяч предписаний» [L'AK, IV, с. 43—44, примеч. 4].

14.2. В санскритском тексте: *pravāsa*; подробно см.: [AKB, IV.28]. По-видимому, такой очистительный пост соблюдается только мирскими последователями Дхармы. Монахи, постоянно проживающие в монастыре, а также монахи, прибывшие из других вихар, два раза в месяц участвуют в процедуре упошадха (или пошадха). Эта процедура включает день полного голодания и наиболее строгое соблюдение всех предписаний Пратимокши. Подробно см.: [Lamotte, 1958, с. 65—66].

14.3. В карике: *lingataḥ*, что объясняется затем в автокомментарии как *vyāñjana*.

14.4. См.: [SAKV, с. 368].

14.5. Как поясняет Яшомитра, обеты воздержания от отнятия чужой жизни и т. д. у мирянина отличаются от аналогичных обетов послушника, которые, в свою очередь, отличаются от обетов монаха (см.: [SAKV, с. 368]).

14.6. В санскритском тексте здесь: *śikṣāpadāni*; подробно см.: [BHSD, с. 527]. Соблюдение нравственных ограничений, или добродетель (*śīla*), состоит в сознательном и намеренном воздержании от всех телесных и вербальных, а в ряде случаев и от ментальных грехов: 1) убийства, 2) воровства, 3) половых прегрешений, 4) лжи, 5) клеветы и злословия, 6) сквернословия, 7) пустой болтовни, 8) алчности, 9) недоброжелательства и 10) ложных взглядов. Такое соблюдение нравственных ограничений имеет целью не допустить ничего, что могло бы причинить вред другому индивиду. Оно возрастает по своей нравственной ценности, когда оно является результатом обета или обязательства: в этом случае оно получает название нравственного самоограничения или дисциплины (*saṃvaraśīla*). Обязательства могут меняться в зависимости от жизненных стадий. Как мы увидим в дальнейшем, буддист-мирянин следует пяти нравственным предписаниям (*pañcaśīla*), а во время очистительного поста — восьми; проходящий испытательный срок соблюдает шесть нормативных предписаний (*ṣaḍdharmā*), а послушники и послушницы — десять. Бхикшу и бхикшуни, как уже говорилось, придерживаются предписаний монашеской дисциплины, — 250 для монахов и 500 для монахинь. См.: [Lamotte, 1958, с. 46].

14.7. Л. де ла Валле Пуссен приводит здесь фрагмент из «Вибхашы» (124, 4): «Тот, кто принимает требования последующей дисциплины, не отвергает предыдущей. Упасака, принимающий дисциплину шраманеры, не отвергает пять нравственных предписаний для упасаков; он принимает десять предписаний для шраманеры, — следовательно, он соблюдает одновременно пятнадцать предписаний... Бхикшу, в таком случае, будет соблюдать 265 предписаний.

Другие учителя говорят, что упасака, принимающий дисциплину шраманеры, не оставляет пять предписаний для упасаки и принимает пять предписаний для шра-

манеры: поэтому он следует десяти дисциплинарным предписаниям... Если индивид обладает одновременно двумя видами дисциплины или тремя (упасаки, шраманеры, бхикшу), почему он называется по последнему виду, бхикшу, а не упасака?...» [L'AK, IV, с. 46, примеч. 2].

14.8. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Так объясняется то обстоятельство, что бхикшу при отвержении качества бхикшу продолжает обладать дисциплиной упасаки и шраманеры» [L'AK, IV, с. 46]. В примечании он приводит тибетскую версию и китайскую версию Парамартхи, которые идентичны: «Если бы было по-другому, то тот индивид, который оставил дисциплину бхикшу, не мог бы быть упасакой» [там же, примеч. 3].

15.1. В санскритском тексте: *kātamithyācāra* — «половое прегрешение». В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «amour illicite» (см.: [L'AK, IV, с. 46]).

15.2. В санскритском тексте: *abrahmacarya*.

15.3. В автокомментарии Васубандху здесь: *upavāsastha* (ср. *upavāsa* — «очиstitельный пост»), по-видимому, в значении *śikṣamāṇa*. То же самое и в тексте карики.

16.1. В «Вибхаше» приводится десять толкований слова *śīla*: прохладный или освежающий; спокойный сон, ибо тот, кто соблюдает *śīla*, обретает спокойный сон с приятными сновидениями; непрерывное практикование (*abhyāsa*) благих дхарм; йогическое сосредоточение; украшение; лестница, ведущая вверх, или мостки, как об этом сказано в одном стихе: «В чистом пруду Учения Будды добродетель — это мостки, стоя на которых, благородные смывают с себя всю грязь и переходят на другой берег» (см.: [L'AK, IV, с. 47, примеч. 3]). Васубандху определяет добродетель в [AKB, IV.122, с. 273].

16.2 В санскритском тексте: *nirukṭiḥ*.

16.3. В санскритском тексте: *akṛiyā*, т. е. отсутствие [проявленного] действия.

16.4. *Avijñapti*, который образует дисциплину Пратимокши, есть результат *vijñapti* (проявленного действия). *Avijñapti*, порожденный йогическим сосредоточением, и чистый *avijñapti* возникают из сознания в состоянии сосредоточения, т. е. из загрязненного сознания сфер йогического сосредоточения, и из чистого сознания. См.: [L'AK, IV, с. 48, примеч. 1].

16.5. В примечании к переводу китайской версии Л. де ла Валле Пуссен дает краткий пересказ комментария Яшомитры: «Причина действия, так как тот, кто придерживается дисциплины [Пратимокши], совершает различные телесные и вербальные действия с целью ее сохранения. Следствие действия, так как в случае *avijñapti* Пратимокши непроявленное есть плод *vijñapti*, а в случае *avijñapti*, порожденного сосредоточением, непроявленное есть плод волевого акта (*cetanā*), возникшего благодаря сосредоточению» [L'AK, IV, с. 48, примеч. 2]. Соответствующий фрагмент см.: [SAKV, с. 369].

16.6. Васубандху приводит в автокомментарии известное грамматическое правило *svārthe vṛddhividhānāt*, согласно которому словоизменение происходит за счет подъема гласного во вторую степень (*vṛddhi*), что видно из предлагаемых им примеров (*vaiṣṭam*, *vaiśasam*). См. также [SAKV, с. 369].

16.7. В санскритском тексте: *maulam* (от *mūla* — «корень»).

16.8. В санскритском тексте: *prṣṭham* в специфически буддийском значении последующего или сопровождающего (*anu-ga*, *gamin*).

17.1. В санскритском тексте здесь: *bāhyakāḥ*, т. е. те, кто находится вне Дхармы.

17.2. Как отмечает Л. де ла Валле Пуссен, «различают *saṃādānaśīla*, нравственность, которая обретается при принятии обета: “Я не сделаю ни этого, ни того” (тип: нравственность Пратимокши), и *dhamatāpratīlambhikaśīla*, нравственность, обретаемая без принятия обета или вербального заявления (т. е. вербального действия): это дисциплина, обретенная либо вследствие йогического сосредоточения (поскольку ни одна дхьяна не реализуется без освобождения от страстей чувственного мира, — IV.26), либо вследствие вступления на Путь (чистая дисциплина, которая включает в себя воздержание от определенных действий)». [L'AK, IV, с. 49—50, примеч. 3 со ссылкой на ATS, с. 103].

17.3. Согласно комментарию Яшомитры, их добродетель основывается на представлении о вечном бытии даже в том случае, когда имеется в виду не новое рождение в мире богов, а окончательное освобождение (*mokṣa*), т. е. с буддийской точки зрения это одно из ложных воззрений (*mithyā-dṛṣṭi*). См.: [SAKV, с. 370].

17.4. О граничащих с базовыми дхьянами состояниях сознания (*dhyānasāmantaka*) см.: [AKB, VIII.22]. Васубандху определяет их как необходимые условия для обретения полного сосредоточения, поскольку именно в таких граничных состояниях элиминируется большинство аффектов и возникает ощущение равновесности (*upekṣā*).

17.5. В санскритском тексте: *śaikṣāśaikṣāḥ*. См. определение Асанги: «Что представляет собой индивид, находящийся в процессе [религиозного] обучения (*śaikṣa*) в чувственном мире? — Это тот, кто обрел качество Благородной личности (*āryadharmā*), но еще не освободился от некоторых аффективных оков (*saṃyojana*). — Что представляет собой индивид, завершивший процесс [религиозного] обучения в чувственном мире? — Это тот, кто, будучи рожденным в чувственном мире, обрел качество Благородной личности и освободился от аффективных оков» [AS, с. 158].

17.6. Вводя во втором разделе «Энциклопедии Абхидхармы» понятие сосуществующей причины (*sahabhū-hetu*), Васубандху говорит, что все дхармы, связанные с сознанием, дисциплина йогического сосредоточения, «чистая дисциплина», их фундаментальные свойства — возникновение, изменение и т. д., а также свойства сознания называются дхармами, сопровождающими сознание. См.: [AKB, II.51].

17.7. Яшомитра ссылается здесь на [AKB, I.11], согласно которой непроявленный элемент (структурирующий в данном случае дисциплину Пратимокши), существует также и для индивида, сознание которого рассеянно или же полностью отсутствует (когда индивид находится в бессознательном состоянии).

17.8. В санскритском тексте: *prahāṇasaṃvāra*. Определение дисциплины отвержения приводится в следующей карике.

18.1. В тексте карики: *ānantaryamārga*. По определению Васубандху, существуют четыре вида Пути, ведущего к нирване: «Путь прилежания, или путь приготовления (*prayogamārga*), есть путь, благодаря которому или вследствие которого возникает беспрепятственный (*ānantarya*) путь. Это путь, посредством которого устраняются все помехи и препятствия (*āvaraṇa*). Путь освобождения (*vimuktimārga*) — это первый путь, полностью свободный от препятствий, устраненных с помощью беспрепятственного пути. И наконец, путь превосходства (*viśeṣamārga*) — это путь, совершенно отличный от трех предыдущих» [AKB,

VI.65, с. 382]. Из контекста автокомментария можно заключить, что путь отвержения (*prahāṇamārga*) как основное содержание одноименной дисциплины во многом напоминает беспрепятственный путь, приносящий немедленный результат. Согласно еще одному толкованию, беспрепятственный путь называется так потому, что характеризуется непосредственной сменой своих состояний. См. также [BHSD, с. 95—96].

18.2. В санскритском тексте: *anāgamyā*. См. комментарий Л. де ла Валле Пуссена к этому ключевому слову: «*Anāgamyā* (VIII.22) есть стадия сосредоточения, предвещающая первую дхьяну. Именно на этой стадии аскет обретает отвлечение от страстей сферы *kāmadhātū*: он не отвлекается от этих страстей в первой дхьяне, т. к. для того, чтобы войти в нее, он уже должен быть свободным от них.

Существует девять категорий — сильная-сильная, сильная-средняя, сильная-слабая, средняя-сильная и т. д. — страстей сферы *kāmadhātū*; эти девять категорий разрушаются или оставляются посредством девяти путей — *ānantaryamārgas*.

Практикование каждого из этих путей включает поэтому “оставление” и в то же время “дисциплину”.

Девять путей освобождения *anāgamyā* не содержат оставление (VI.28, 65 с); беспрепятственные пути и пути освобождения в сферах дхьян в собственном смысле слова и промежуточная дхьяна (*dhyānāntara* — VIII.22) не имеют никакого отношения к страстям сферы *kāmadhātū*, поскольку они отвлечены от страстей, свойственных дхьянам.

На беспрепятственных путях и путях освобождения аскет практикует либо мирской путь, и в этом случае дисциплина называется “порожденная дхьяной”, либо же он практикует сверхмирской путь, и в этом случае дисциплина, хотя она и рождается из дхьяны или посредством дхьяны, называется чистой (VI.49)» [L'AK, IV, с. 51, примеч. 1].

18.3. Как поясняет Яшомитра, здесь имеется в виду отвержение, но не дисциплина, порожденная дхьяной (см.: [SAKV, с. 370]).

18.4. «То есть дисциплина отвержения, порожденная состоянием йогического сосредоточения с притоком аффектов» [SAKV, с. 370].

18.5. Ср. «Дхаммапада», 361, а также [SN, I.73].

18.6. В тексте карики: *saṃprajāṇasmṛti*. Л. де ла Валле Пуссен приводит другие определения из «Вибхашы» (196, 7): «Одни говорят, что дисциплина органов чувств сводится к памятованию и бдительности сознания; другие — к прилежанию (*apramāda*); третьи — к шести постоянным установкам; ...некоторые же считают, что это — незагрязненные дхармы» [L'AK, IV, с. 52, примеч. 3].

19.1. Об этом см.: [AKB, IV.38].

19.2. См.: [AKB, IV.16]: «Пратимокша — это исходные проявленные и непроявленные [действия; они и есть] путь деятельности».

19.3. В версии Сюань-цзана далее: «Из контекста следует, что такие индивиды не обладают будущим непроявленным: непроявленное, которое относится к состоянию сосредоточения, не может быть обретено из будущего» [L'AK, IV, с. 53, примеч. 5].

20.1. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «*Ārya* обладает чистым *avijñapti*, который и конституирует его чистую дисциплину, подобно тому как [индивид], владеющий дисциплиной дхьяны, обладает *avijñapti*, возникшим благодаря дхьяне: то

есть он обладает своим прошлым и будущим *avijñapti*. Различие, однако, состоит в том, что в первый момент Пути, впервые вступая в обладание чистым *avijñapti*, он, по всей очевидности, не может обладать прошлым чистым *avijñapti*» [L'AK, IV, с. 54].

21.1. В примечании к переводу этой части карики Л. де ла Валле Пуссен приводит сокращенный пересказ соответствующего фрагмента комментария Яшомитры (SAKV, с. 372): «“Тот, кто сосредоточен (*samāhita*), и тот, кто встал на Путь”: это последнее выражение создает известные трудности. Если *āryamārgastha* понимается в смысле “человек, обладающий путем” (*mārgasamanvita*), то тогда можно прийти к заключению, что *ārya* и помимо сосредоточения, в естественном состоянии (*prakṛtistha*), обладает актуальным *avijñapti*. Поэтому *stha* следует понимать в смысле “вступивший на” (*abhirūḍha*), как в выражении *naustha* — “вступивший на корабль”; следовательно, [слова карики] *āryamārgastha — mārgam abhirūḍhaḥ samāpannaḥ* — [Арья], актуально медитирующий относительно Пути: это медитация, которая имеет место только в состоянии сосредоточения.

Было бы проще следовать другому мнению, согласно которому слова карики следует понимать как “тот, кто сосредоточен, и тот, кто сосредоточен, стоя на Пути» [L'AK, IV, с. 54—55, примеч. 4].

21.2. В тексте карики здесь: *madhyastha*, что можно трактовать и как «занимающий нейтральную позицию»; ср. тибетский перевод, приведенный Л. де ла Валле Пуссеном. См.: [L'AK, IV, с. 55, примеч. 1].

21.3. Как поясняет Яшомитра, «это тот, кто не является ни монахом и т. д., ни рыбаком (*kaivarta*) и т. п.» [SAKV, с. 372].

21.4. К «прочему» (*ādi*) Яшомитра относит почитание ступ-реликвариев (см.: [SAKV, с. 372]).

21.5. В санскритском тексте здесь следует читать: *avijñaptya*.

22.1. В тексте карики обратный порядок слов: *asaṃvatassthaḥ ...saṃvare sthitaḥ* — пребывающий вне дисциплины... укорененный в дисциплине.

23.1. Как разъясняет Яшомитра, проявленный элемент (*viññapti*), т. е. телесное или вербальное действие может служить внешним признаком (знаком): 1) дисциплины; например, все действия бхикшу, совершаемые в соответствии с монашеской дисциплиной. Бхикшу «обладает» всеми прошлыми действиями вплоть до того момента, когда он отказывается от соответствующих предписаний (*śikṣā*; о значении этого ключевого слова см.: [BHSD, с. 527]); 2) отсутствия дисциплины; например, всех действий, совершаемых мясником; мясник «обладает» всеми прошлыми действиями вплоть до того момента, когда он отвергает путь отказа от дисциплины и больше не убивает животных; 3) поступков, не соответствующих ни дисциплине, ни ее отсутствию; например, поклонения ступам и т. п. Когда религиозный порыв (*prasādeva*) исчезает, то прекращаются и соответствующие действия. См.: [SAKV, с. 372] и [L'AK, IV, с. 56—57, примеч. 4].

23.2. «...потому что такой [непроявленный элемент] не обладает способностью сопровождать деятельность сознания» [SAKV, с. 373].

24.1. Согласно Яшомитре, любое телесное или вербальное действие есть нечто физическое, т. е. неодушевленное (*jaḍa*), и зависит от другого, т. е. сознания (см.: [SAKV, с. 373]).

24.2. В переводе Л. де ла Валле Пуссена далее: «Обладание (*grāpti*) прояв-

ленным действием не имеет длительности; обладание мыслью длится во времени» [L'AK, IV, с. 57].

24.3. О пути деятельности (*karmapatha*) и его связи с «корневым» (*maula*) действием см.: [AKB, IV.68, с. 239 — 240].

25.1. «Однако он создает непроявленный элемент и обладает им в том случае, когда он действует при сильной мотивации» [SAKV, с. 373].

25.2. О материальных предметах добродетельных деяний (*aupadhikarṇyakṛiyā-vastu*) см.: [AKB, IV.112, с. 268]. Как отмечает Яшомитра, в этих случаях непроявленный элемент возникает и при совершении неопределенных (нейтральных) действий. См.: [SAKV, с. 373].

25.3. Согласно комментарию Яшомитры: «...при нахождении в эмбриональном состоянии или при рождении в мире не-форм» [SAKV, с. 373].

26.1. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «*ārya*, то есть чистая (*anāstava*) составляющая Пути» [L'AK, IV, с. 59].

26.2. См.: [AKB, VIII.22].

26.3. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «*paravijñāraṇa*, информирование другого и информация от другого: кандидат сообщает нечто другому, а другой, в свою очередь, сообщает нечто ему. Другой — это Сангха для обретения дисциплины бхикшу, бхикшуни, шикшамана; индивид (*pudgala*) — для обретения пяти других видов дисциплины Пратимокши».

Стремясь предельно прояснить контекст, Валле Пуссен приводит также тибетскую версию и версию Парамартхи: «В тибетском переводе: “Дисциплина Пратимокши, если другой информирует о ней, также обретается при информации от другого”. Парамартха (в карике): “посредством взаимного информирования другого”; (в бхашье): “Если другой информирует этого, то и этот информирует другого”. Сюаньцзан: “Информирование другого. Тот, кто сообщает другому, называется другим”. (Следовательно, мы имеем: “информация другого = информирование другого, который информирует сам”») [L'AK, IV, с. 60, примеч. 1].

26.4. В санскритском тексте здесь: *vinayavibhāṣikāḥ*, что можно трактовать либо как комментаторы Винаи, либо как знатоки комментариев к Винае.

26.5. В санскритском тексте: *niyāmāvakrānti*. Васубандху определяет этот термин в [AKB, VI.26] как вхождение в состояние абсолютной решимости обрести истинность (*samyaktva*), т. е. нирвану. Ср.: [AKB, III.44, с. 157]: «Далеко ушедшие от дурных дхарм называются Благородными, поскольку они достигли абсолютного разъединения [с ними]. Они-то и есть утвердившиеся в Истине, ибо они с неизбежностью приходят к устранению всех аффектов».

26.6. Согласно буддийской историографической традиции, первыми последователями Будды стали пять странствующих аскетов — Аджнята Каундинья, Вашпа, Бхадрика, Маханаман и Ашваджит, которые провели с ним несколько лет в урочище близ деревни Урувилва. По свидетельству источников, все они оставили Сиддхартху после того, как оказалось, что изнурительная практика аскетизма, которой он себя подвергал, не привела к желаемой цели. Позднее, когда Сиддхартха обрел Просветление, т. е. стал Буддой, они вновь присоединились к нему уже в качестве учеников, услышав его Бенаресскую проповедь. В буддийском каноническом корпусе они известны как *pañcavargika*, т. е. группа из пяти [человек].

26.7. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «3. Вследствие обращения: “При-

ди, о бхикшу!» — как в случае с Аджнятой». В примечании Валье Пуссен отмечает, что здесь он основывался на тибетской версии, подтверждение которой можно найти в палийском тексте «Махавагга» I.6, 32, однако в обеих китайских версиях — Парамартхи и Сюань-цзана — (как и в санскритском оригинале — Пер.) говорится о «Яшасе и других». См.: [L'AK, IV, с. 60, примеч. 4].

О названии ритуала такого посвящения — *ehibhikṣukāya* — см.: [BHSD, с. 157].

26.8. Махакашьяпа наряду с Шарипутрой и Мaudгальяной относится к числу трех главных учеников Будды. Согласно палийским источникам, он происходил из брахманской варны и носил имя Пиппали. Уже в зрелом возрасте он оставил семью и избрал жизнь странствующего отшельника. Встретив однажды Будду в монастыре Вenuвана в Раджагрихе, он внезапно пал перед ним ниц и тут же получил монашеское посвящение. В знак особого расположения Учитель обменялся с ним верхней одеждой. После Великой паринирваны Махакашьяпа, «первый из тех, кто соблюдал строжайшую дисциплину», стал играть ведущую роль в делах сангхи. См.: [Lamotte, 1958, с. 19].

Яшомитра приводит легенду о том, что до принятия Истинного Учения Махакашьяпа отличался редчайшей набожностью. Она доходила до того, что все статуи богов, которым поклонялся Махакашьяпа, тут же распадались на кусочки. Но однажды он встретил Бхагавана и, опасаясь, что и его тело также может распасться, не оказал ему знаков почтения. И тогда Бхагаван, читая мысли Кашьяпы, сказал: «Почти Татхагату!» Кашьяпа почтил и, видя, что тело Бхагавана нисколько после этого не пострадало, сказал: «Вот мой Учитель». И тогда он получил посвящение. См.: [SAKV, с. 374].

26.9. Махапраджapati Гаутами, родная тетка Будды и мачеха, воспитавшая его после смерти матери, была первой женщиной, посвященной им в монахини по настоятельной просьбе Ананды, что явилось началом формирования женской монашеской сангхи. См.: [Lamotte, 1958, с. 20].

26.10. Дхармадина была заперта в гареме, откуда она отправила посланца к Будде с просьбой допустить ее в сангху (*pravrajyā*). См.: [L'AK, IV, с. 61, примеч. 4].

26.11. В санскритском тексте: *pratyantikeṣu janapadeṣu*.

26.12. В санскритском тексте: *pigoṣaṁpāditānām*. О палийских источниках в этой связи см.: [L'AK, IV, с. 61, примеч. 7].

26.13. В комментарии Яшомитры: «...как это бывает, например, в случае посвящения самим Буддой и в иных случаях» [SAKV, с. 374].

27.1. Дисциплина религиозного поста — *upavāsasamvara* — представляет собой восьмой, последний вид дисциплины Пратимокши. Асанга дает ее краткое определение в «Компендиуме Абхидхармы»: « — Для какого типа индивидов предназначается дисциплина поста? — Для индивидов, которым не свойственно ни полное воздержание от дурных действий, ни воздержание от чувственных наслаждений». В примечании к переводу В. Рахула отмечает, что этот вид дисциплины включает восемь обычных предписаний (*upavasathaśīla*), которые должны соблюдать мирянами в дни полнолуния и новолуния, в первую и последнюю четверти. См.: [AS, с. 90 и примеч. 4].

27.2. В санскритском тексте: *kālaparyanta*, ср.: [AKB, III.85], где ключевое слово *paryanta* обозначает предел делимости: «Атом, слогофонема, момент — пределы [делимости] материи, слова и времени».

27.3. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Какова дхарма, которую мы называем “время”? Это не вечная субстанция (*padārtha*), как считают некоторые. Слово “время” есть выражение, посредством которого обозначаются *saṃskāras* как прошлые, будущие, действующие в данный момент» [L'AK, IV, с. 62].

27.4. В квадратных скобках мы приводим начало комментария Яшомитры к этому параграфу: *kālo nityaḥ padārtho 'sti* (см.: [SAKV, с. 375]).

27.5. В переводе китайской версии здесь: «недисциплинированность не длится только в течение дня и ночи, как дисциплина поста, ибо она порождается принятием греха на всю жизнь» [L'AK, IV, с. 63].

27.6. В санскритском тексте здесь: *vipannāśayena*.

27.7. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Согласно саутрантикам, недисциплинированность не существует как вещь в себе (*dravyatas*), помимо воления» [L'AK, IV, с. 64].

27.8. В санскритском тексте здесь: *sānubandha*, что истолковывается Яшомитрой как *savāsana* (см.: [SAKV, с. 375]). Наш перевод в данном случае основывается на этом толковании.

27.9. В санскритском тексте: *tadvān*, что чисто синтаксически объясняется в «Комментарии» как *asatvavavān*, т. е. «пребывающий вне дисциплины» (*asatvavānika*). См.: [SAKV, с. 375].

28.1. В санскритском тексте здесь вместо: *aṣṭabhyām* (?) следует читать: *aṣṭānām*.

28.2. Ср. перевод Л. де ла Валле Пуссена, где порядок слов санскритского оригинала несколько изменен (см.: [L'AK, IV, с. 65—66]).

28.3. — От кого следует принимать дисциплину *upavāsa*?

— Дисциплину обретают, получая ее от семи классов персон (семь *pariṣad* у Такакусу, — И-цзин, с. 96: монах, монахиня, послушник, проходящий испытательный срок, послушница, мирянин и мирянка. — Пер.).

— Почему?

— Лица, которые не приняли обета соблюдения дисциплины на всю жизнь, не уполномочены быть “наставниками в дисциплине”, — «Вибхаша» (124, 6) в переводе Л. де ла Валле Пуссена. См.: [L'AK, IV, с. 65, примеч. 3].

28.4. В санскритском тексте: *aṣṭāṅga*; подробно см.: [BHSD, с. 81—82] и примечание В. Рахулы к переводу «Компендиума» Асанги (см.: [AS, с. 90, примеч. 4]).

28.5. В санскритском тексте: *sucaritamātram*.

28.6. В китайской версии: «Поскольку он расширяет благое сознание — собственное и других, — Бхагаван (Будда Сугата) назвал его *pośadha*» [L'AK, IV, с. 66, примеч. 4].

29.1. В санскритском тексте: *prakṛtisāvadya* — «естественный (природный) грех». Комментируя этот параграф бхашьи, Яшомитра говорит, что нравственное поведение (*śīla*) — это несовершенство поступков, влекущих немедленное изгнание (*pārājika*) из монашеской сангхи, и поступков, предполагающих наказание, но не влекущих изгнания (*saṃghāvaśeṣa*). См.: [SAKV, с. 375].

29.2. В санскритском тексте: *apramādāṅga*. *Apramāda* в значении прилежания было определено Васубандху во втором разделе «Энциклопедии Абхидхармы» как усердное возделывание благих дхарм. Более подробно это ключевое слово (термин) рассматривалось Асангой в его «Компендиуме» в контексте одиннадцати благих дхарм списка виджнянавады: « — Что такое дхарма “прилежание”? — Это свя-

занное с усердием и старанием культивирование благих дхарм при опоре на нестяжание, отсутствие ненависти и заблуждения и защита сознания от дхарм с притоком аффектов. Функция прилежания состоит в достижении полноты и реализации всех мирских и сверхмирских духовных благ» [AS, с. 9]. Согласно Дхармаштри, автору «Абхидхармакридаи», прилежание есть постоянное усердие и отсутствие небрежения при совершении благих деяний (с. 15 в переводе китайской версии трактата Ч. Виллемена). В контексте факторов (составляющих) дисциплины Пратимокши дхарма «прилежание» специфицируется как внимание/бдительность или трезвость.

29.3. Реконструкция на основе комментария Яшомитры (см.: [SAKV, с. 375]).

29.4. Ср.: [AN, IV.248], где факторы дисциплины перечисляются в ином порядке.

29.5. В санскритском тексте здесь: *avaṇava*. О категории целого в индийской философии см.: [Аннамбхатта, с. 45—46, 92].

29.6. В санскритском тексте: *pañcāṅgaṃ tīryam*.

29.7. Далее в переводе Л. де ла Валле Пуссена приводится аргумент из комментария Яшомитры ([SAKV, с. 376]): «Это означало бы допущение, что последний момент факторов Просветления реальным фактором не является» [L'AK, IV, с. 69]; в примечании упоминается, что ответ на это возражение дает ортодоксальный вайбхашик Сангхабхадра.

29.8. В санскритском тексте следует читать: *upāsakasya*.

29.9. О классификации источников, где подробно рассматривается проблема мирян и их взаимоотношения с монашеской сангхой, см.: [L'AK, IV, с. 69—70, примеч. 2].

30.1. В санскритском тексте здесь следует читать: *anupāsako 'pi*.

30.2. Как говорит Яшомитра, «без принятия прибежища в Будде, Дхарме и Сангхе не может быть полного знания ни о санкционирующем обет поста, ни о принимающем такой обет, ни о соответствующих условиях самого поста» [SAKV, с. 376].

30.3. О «Маханама-сутре» Палийского Канона см.: [AN, IV.220 и SN, V.395]. В примечании к переводу китайской версии Л. де ла Валле Пуссен ссылается на санскритскую редакцию этой сутры в разных источниках и приводит краткую формулу, произносимую при принятии прибежища (см.: [L'AK, IV, с. 70—71, примеч. 2]). Санскритский фрагмент «Маханама-сутры» цитирует в своем комментарии Яшомитра (см.: [SAKV, с. 376—377]).

30.4. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Апарантаки отвечают: “Да” («Вибхаша», 124, 1). Кашмирцы утверждают, что нельзя быть упасакой, когда не обладаешь дисциплиной упасаки» [L'AK, IV, с. 71]. Апаранта в широком смысле — синоним «Западной страны» (*Paścāddeśa*), занимающей все западное побережье индийского субконтинента, Синд, Западную Раджпутану, Кутч, Гуджарат и прибрежную территорию по берегам Нижней Нармады. См.: [Lamotte, 1958, с. 328].

30.5. См. описание процедуры ординации (*pravrajyā*) для мирянина (упасаки) согласно Винае сарвастивадинов (перевод с тибетского А. Ч. Банерджи): «Инди-вида, стремящегося вступить в сангху, следует прежде всего проинформировать о всех ограничениях и запретах, а затем предоставить ему убежище в Трех драгоценностях и рассказать о дисциплине мирянина.

Пусть он почит Учителя (Будду) и ачарью, а потом, опустившись перед ним на подогнутых ногах и сложив руки в приветствии, скажет: “Выслушай меня, о Достопочтенный! Отныне и на всю свою последующую жизнь я, такой-то, прибегаю к убежищу в Будде, самом лучшем из людей; я прибегаю к убежищу в Дхарме, несравненной в безразличии к мирским привязанностям; я прибегаю к убежищу в Сангхе, лучшей из всех религиозных сообществ. Пусть Достопочтенный примет меня в качестве упасаки на всю последующую жизнь”.

Сказанное должно быть произнесено во второй раз и в третий. И пусть ачарья после третьего возгласения скажет: “Да будет так”, а упасака ответит: “Хорошо”. После этого он получает наставление относительно дисциплины упасаки.

Затем он должен обратиться с просьбой о принятии обетов в таких словах: “Пусть ачарья выслушает меня. Отныне и на всю свою жизнь я, такой-то, воздерживаюсь от убийства живых существ и отказываюсь от него, как это делали при своей жизни почтенные архаты. Я неуклонно придерживаюсь этого обета и следую наставлениям почтенных архатов.

Далее, отныне и на всю свою жизнь я, такой-то, отказываюсь брать то, что не было мне дано, я отказываюсь от прелюбодеяния, лжи, опьяняющих напитков и посещения мест вульгарных развлечений, как это делали при своей жизни почтенные архаты. Я полностью освоил эти пять нравственных предписаний и практикую их, следуя наставлениям почтенных архатов”.

И пусть ачарья скажет: “Да будет так”, а упасака ответит: “Хорошо”.

На этом процедура ординации упасаки завершена» [Banerjee, 1957, с. 108—109].

30.6. В санскритском тексте: *itāścāmulaśca*. Яшомитра приводит соответствующий фрагмент полностью: «...подобно тому как бхикшу, посредством четырехкратного возгласения принимая монашескую дисциплину в полном объеме, получает наставление: “Ты должен воздерживаться от того или этого действия, влекущего немедленное исключение из сангхи (*pārājika*), а об остальном тебе расскажут собратья”» [SAKV, с. 376].

30.7. В санскритском тексте здесь следует читать: *tathopāsako 'pi*.

31.1. Согласно Яшомитре, это миряне, практикующие три или четыре воздержания (*prativrataḥ*) (см.: [SAKV, с. 377]).

31.2. Т. е. все пять заповедей для мирян. Яшомитра цитирует в этой связи «Маханама-сутру», где даются соответствующие разъяснения. См.: [SAKV, с. 377].

31.3. В санскритском тексте: *talkārin*. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Упасака, который реально соблюдает одно из правил [, три из которых он принял], называется практикующим (*kar*) это правило. [Сказанное не следует понимать в том смысле, что *ekadeśakārin* — это упасака, который выполняет лишь единственное предписание.] Однако все упасаки равным образом укоренены в мирской дисциплине» [L'AK, IV, с. 73 со ссылкой на обе китайские версии].

31.4. Согласно Яшомитре, здесь цитируется фрагмент из «Дриштасатя-сутры». Л. де ла Валле Пуссен трактует это название как «Сутру, в которой кандидатом на обретение статуса выступает упасака, увидевший [Благородные] истины», и в подтверждение такой трактовки ссылается на «Дивья-авадану», 75, с аналогичным текстом. См.: [L'AK, IV, с. 74, примеч. 1].

31.5. В санскритском тексте: *avetyaprasāda*.

31.6. См., однако [L'AK, IV, с. 75, примеч. 1], где Л. де ла Валле Пуссен приводит варианты толкования композиты *prāṇāpetat*.

31.7. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Слабость, посредственность или сила восьми дисциплин зависит от слабости, посредственности или силы мысли, при которой и происходит принятие (*samādāna*) этих дисциплин» [L'AK, IV, с. 76].

32.1. Проблема «Трех прибежищ» (*triśaraṇa*) получает подробное освещение в «Вибхаше» (34, 7): «Некоторые говорят, что обращаться к прибежищу в Будде означает принимать прибежище в теле, которое состоит из головы, шеи, живота, спины, рук и ног Татхагаты. Поэтому разъясняется, что это тело, порожденное отцом и матерью, есть не что иное, как нечистые (*sāsrava*) дхармы и, следовательно, не является местом прибежища.

Другие говорят, что обращаться к прибежищу в Дхарме означает принимать прибежище в трех истинах (страдания, возникновения, пути) или в дхармах, благих, неблагих, неопределенных и т. д., или в предписаниях, обязательных для бхикшу: «Следует делать это, не делать того». Поэтому разъясняется, что все эти дхармы причинно-обусловлены (*saṃskṛta*), нечисты и, следовательно, не являются прибежищем. Прибежище — это только истина прекращения страдания (*nirodhasatya*), окончание жажды, нирвана.

Третьи говорят, что обращаться к прибежищу в Сангхе — значит принимать прибежище в сангхе странствующих аскетов (*pravrajita*) четырех варн. Поэтому разъясняется, что все типы поведения (*īryāpātha*) и т. д. этой сангхи нечисты. Прибежище — это дхармы тех, кто находится в процессе религиозного обучения (*śaikṣa*) и кто более не нуждается в таком обучении (*aśaikṣa*), т. е. архатов, — тех, кто и образует Сангху в истинном смысле слова». См.: [L'AK, IV, с. 76—77, примеч. 3].

32.2. Яшомитра продолжает: «...и другие, т. е. знание невозникновения [страдания] (*anulpādajñāna*) и истинные воззрения (*saṃyagdarśi*)» [SAKV, с. 377]. Эти состояния сознания подробно рассматриваются Васубандху в шестом разделе «Энциклопедии Абхидхармы» — «Учение о Пути»: «Если архат принадлежит к типу «неколебимых личностей» (*akopyadharman*), то у него непосредственно после осознания уничтожения [страдания] (*kṣayaññāna*) возникает знание его невозникновения вновь (*anulpāda*), т. е. знание невозникновения аффектов (*āsrava*). Если же архат не относится к типу «неколебимых личностей», то у него после осознания уничтожения страдания может возникнуть истинное воззрение того, кому уже больше нечему учиться (*aśaikṣi*)» [AKB, VI.50].

«...вместе с сопровождающими их (*sapariivāra*) дхармами» — здесь имеются в виду пять чистых (*anāsrava*) групп, которые конституируют «Тело Дхармы» (*dharma-kāya*). См.: [AKB, VII.34]. Согласно Яшомитре, «Тело Дхармы» следует трактовать как непрерывную последовательность (*saṃtāna*) чистых дхарм либо как полную трансформацию (*parivṛtti*) «личности» (*āśraya*), т. е. пять психосоматических групп, составляющих конкретную индивидуальность.

32.3. В комментарии Яшомитры: «Каким было его материальное тело прежде, при статусе Бодхисаттвы, таким же оно осталось и потом [после обретения Совершенного Просветления]». Поэтому нельзя найти прибежище в материальном теле Будды, ибо оно есть не что иное, как тело Бодхисаттвы. См.: [SAKV, с. 377].

32.4. В китайской версии здесь: «В соответствии с природой вещей и при

отсутствии ясного высказывания по этому поводу, — во всех буддах, ибо все будды следуют одним путем, мирским или сверхмирским» [L'AK, IV, с. 77]. И далее Л. де ла Валле Пуссен приводит фрагмент из «Вибхашы» (34, 11), где давалось толкование этой проблемы: «Если принять прибежище в одном Будде, то такое прибежище будет частичным; если же прибежище принимается во всех буддах, то почему тогда говорят: “Я принимаю прибежище в Будде”, а не: “Я принимаю прибежище во всех буддах”? — Принимать прибежище в одном Будде означает принимать прибежище во всех буддах, которых больше, чем песчинок на берегах Ганга... Слово (имя) “Будда” охватывает всех будд, ибо они одного и того же рода...» [L'AK, IV, с. 77, примеч. 4].

32.5. Перевод Л. де ла Валле Пуссена опирается здесь на комментарий Яшомитры (с. 278): «Тот, кто принимает убежище в Сангхе, принимает убежище в дхармах как *śaikṣa* (т. е. тех, кто находится в процессе религиозного обучения. — Пер.), так и *aśaikṣa*, не-архатов и архатов, которые образуют Сангху, т. е. в дхармах, благодаря обретению которых восемь [типов] Благородных личностей становятся Сангхой, становятся едиными, среди которых невозможен раскол по поводу того, что касается Пути» [L'AK, IV, с. 78].

32.6. Здесь Будда обращается к двум купцам — Трапуше и Бхалике, которые, согласно буддийской традиции, соорудили две первые ступы. См.: [AN, I.26 и VP, I.4]. Подробнее о Трапуше и Бхалике в связи с возможностью обретения для мирян четвертого и высшего плода религиозной жизни, т. е. архатства, см.: [Lamotte, 1958, с. 87].

32.7. В санскритском тексте здесь следует читать: *saṃgharatnasya*; ср.: [SAKV, с. 378]: «Значение сангхи как драгоценности станет очевидным для купцов Бхалики [и Трапуши] сразу же после приведения в движение Колеса Дхармы».

32.8. В санскритском тексте: *tathāgatasyāñlike* — «вблизи или в присутствии Татхагаты»; ср., однако, *duṣṭacittaruddhiropādāna* — «злонамеренное пролитие крови Татхагаты» [AKB, IV, 96].

32.9. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Вайбхашики отвечают: “Когда наносят ущерб материальным элементам, которые служат опорой этих дхарм, то сами дхармы страдают от причиненного вреда”» [L'AK, IV, с. 78].

32.10. Согласно Яшомитре, под шастрой здесь имеется в виду «Абхидхармашастра», т. е. «Махавибхаша» (см.: [SAKV, с. 378]). Об отождествлении цитируемого фрагмента см.: [L'AK, IV, с. 79].

32.11. В комментарии Яшомитры: «Это мирские и сверхмирские дхармы как причины понятия “Будда” и свойства Просветленности; они и есть Будда» [SAKV, с. 378].

32.12. Согласно Яшомитре, тело или субстрат (*āśraya*) определяется как пять мирских (*laukika*) групп элементов (см.: [SAKV, с. 378]).

32.13. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Но шастра («Вибхаша», 34, 8) не утверждает, что Будда — это только дхармы, называемые *aśaikṣa*. Она говорит, что Будда — это дхармы, образующие Будду, т. е. что дхармы — естественные или сверхестественные, — которые выступают объектом названия “Будда”, есть Будда. Поскольку *āśraya* — это организм, опора, образуемая пятью естественными группами, шастра не отрицает, что он может составлять часть качеств Будды. Поэтому возражение относительно причинения вреда Будде значения не имеет» [L'AK, IV, с. 79].

32.14. Т. е. если допустить, что Будда — это не что иное, как дхармы, называемые *aśaikṣa* (см.: [SAKV, с. 378]).

32.15. Если сангха есть не что иное, как те, кто находится в процессе религиозного обучения (*śaikṣa*), и архаты (*aśaikṣa*) (см.: [SAKV, с. 378]).

32.16. В квадратных скобках приводится возражение Яшомитры (см.: [SAKV, с. 378]).

32.17. Далее в переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Мы отвечаем: подобным же образом для того, кто почитает монахов, объектом почитания выступает добродетель, которая и создает монаха» [L'AK, IV, с. 79]. Перед этим: «Но, говорит вайбхашик, если тело (*āśṛāya*) само по себе относится к дхармам, которые создают Будду, то почему в шастре сказано?..»

32.18. О восемнадцати специфических дхармах (*āveṇika*), которые создают Будду, см.: [AKB, VII.28, с. 411]: «Десять способностей (*bala*), четыре вида уверенности в себе, или бесстрашия (*vaiśāradya*), три вида постоянного памятования (*smṛtyupasthāna*) и великое сострадание (*mahākaruṇā*) составляют восемнадцать специфических дхарм Будды. Они называются специфическими (*āveṇika*) потому, что другие [люди], становясь архатами, их не обретают». См. также [L'AK, VII, с. 66—67, примеч. 2—4], где Л. де ла Валле Пуссен приводит ряд контекстов употребления этого ключевого слова (термина).

32.19. *Vāgvijñāpti* как вербальное проявление (см.: [AKB, IV.3]).

32.20. В санскритском тексте здесь: *vrkṣāṇṣcaityāṇṣca* — букв.: «к деревьям и святилищам»; у Яшомитры, однако, «деревья, которые считаются (*kalpita*) священными» (см.: [SAKV, с. 379]).

32.21. Ср.: [Дхаммапада, 188—192] и [Дивья-авадана, с. 164].

33.1. В санскритском тексте: *kātamithyācāra* — «половое прегрешение». Дхармашири, автор «Абхидхармахридая», определяет половое прегрешение как соращение чужих женщин и как неестественный (*amārga*) половой контакт. Подробнее см.: [AKB, IV.74, с. 244].

33.2. В санскритском тексте: *abrahmacarya*, здесь в значении отказа от обета абсолютного воздержания.

33.3. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: « — Но тогда этот человек нарушает дисциплину, когда он женится! — Нет» [L'AK, IV, с. 81].

33.4. Согласно комментарию Яшомитры, «Это означает: “Я отвергаю всякое общение с женщинами, связь с которыми запрещена (*agamyā*)”» [SAKV, с. 379].

33.5. В санскритском тексте здесь: *atra saṃtāne*; ср. оба китайских перевода, приведенных Л. де ла Валле Пуссеном (см.: [L'AK, IV, с. 81, примеч. 1]).

34.1. В версии Сюань-цзана: «Если некто позволит себе солгать, то нарушит все предписания. При нарушении обетов и когда его об этом спрашивают, он скажет, если он склонен ко лжи: “Я этого не совершал”, а отсюда происходит множество нарушений дисциплины. Поэтому Бхагаван, желая, чтобы предписания соблюдались, вводит отказ от лжи во все предписания дисциплины и задает вопрос: “Как сделать так, чтобы упасака, если он нарушает предписания, сам бы заявил об этом и избежал тем самым новых нарушений?”» [L'AK, IV, с. 82, примеч. 2].

34.2. В санскритском тексте: *pratikṣepaṇasāvadya* — грех, совершаемый вследствие пренебрежения наставлениями (*śāsana*) Бхагавана; противоположность «естественного» греха (*prakṛtisāvadya*). См.: [SAKV, с. 379].

34.3. Согласно Яшомитре, это точка зрения абхидхармиков (см.: [SAKV, с. 379]).

34.4. Об отождествлении источника как «Упали-сутры» подробно см.: [L'AK, IV, с. 84, примеч. 1].

34.5. Яшомитра ссылается здесь на «Нандика-сутру»; ср.: [DN, III.182].

34.6. В санскритском тексте: *prajñāptisāvadya*; см.: [BHSD, с. 358].

34.7. Как поясняет Яшомитра, «Оно не препятствует всему дурному, вызываемому опьянением, и не бывает причиной благого» [SAKV, с. 380].

34.8. Перевод Л. де ла Валле Пуссена основан здесь на комментарии Яшомитры ([SAKV, с. 380]): «Священные тексты рассматривают крепкие напитки как телесный проступок (*duṣcaṇḍa*), т. е. алкоголь является причиной отсутствия бдений (*pramādashāna*). Действительно, предписание употребления крепких напитков содержит следующее выражение: "Отвергая *pramādashāna*, которое есть крепкие напитки, *surā* и *maireya*, я отрекаюсь от *pramādashāna*..." Что касается других прегрешений, то дело здесь обстоит иначе: не говорят ведь: "Я отвергаю *pramādashāna*, которое есть убийство". И это правильно, ибо другие грехи являются природными грехами» [L'AK, IV, с. 85].

34.9. См.: [SAKV, с. 381], а также [DN, III.182].

34.10. В санскритском тексте: *pūrvopacīlasya karmaṇaḥ*.

34.11. В санскритском тексте, соответственно: *pūgaphala* и *kodrava*; к опьяняющим напиткам, таким образом, относятся и наркотики разной силы действия. См. также [L'AK, IV, с. 86, примеч. 1], со ссылкой на лексикографические заметки Палмира Кордые.

34.12. Ср.: [Ahr, III.48]: «Непроявленный элемент (*avijñapti*) телесных или вербальных действий бывает благим или неблагим и определяется дисциплиной йогического сосредоточения, чистой дисциплиной и дисциплиной Пратимокши».

35.1. Согласно Дхармашири, дисциплина Пратимокши — это самоконтроль, обретаемый в чувственном мире. Когда индивид получает посвящение (*upasampanna*) в дисциплину Пратимокши, он постоянно практикует самоконтроль в соответствии с принятыми обетами. См.: [Ahr, III, с. 31, 32].

35.2. Подробнее см.: [AKB, IV.68]. Согласно вайбхашикам, подготовительное действие (*prayoga*), «корневое» действие, т. е. действие в собственном смысле слова (*maulakarma*) и завершающее действие (*prṣṭha*) по принятию дисциплины Пратимокши должны, соответственно, купировать (букв.: «связать») последовательные стадии подготовки и осуществления убийства, воровства и т. д. См.: [L'AK, IV, с. 87, примеч. 2].

35.3. В качестве примера грехов обоих видов Яшомитра приводит убийство, возвращение женщины в присутствии монаха (*sattvākhya*) и рубку деревьев, ветвей, принятие золота в присутствии монаха и т. п. (*asattvākhya*). См.: [SAKV, с. 381].

35.4. В санскритском тексте: *adhiṣṭhāna*.

35.5. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Эта дисциплина относится к вещам — группам элементов, источникам сознания, классам элементов, — существующим в настоящий момент, т. к. прошлые или будущие вещи не являются ни живыми существами, ни существами неодушевленными» [L'AK, IV, с. 87].

35.6. Дхармашири определяет чистую дисциплину (*anāsava*) в «Абхидхарма-хридае»: «Дисциплина называется чистой, когда самоконтроль осуществляется на

Благородном Пути как праведная речь, праведная деятельность, праведный образ жизни» [Аhg, с. 30—31].

35.7. В санскритском тексте: *prajñāpatisāvadayaḥ*; другое толкование: то, что по обычаю заслуживает порицания; см. выше, [AKB, IV.34] и [BHSD, с. 358].

35.8. Подробнее см. комментарий Яшомитры [SAKV, с. 388] и перевод Л. де ла Валле Пуссена, который вводит некоторые пояснения Яшомитры непосредственно в корпус перевода (см.: [L'AK, IV, с. 87—88]).

35.9. В санскритском тексте: *niyataṃ*.

36.1. В комментарии Яшомитры: «Монашеская дисциплина обретается по отношению ко всем факторам, то есть путям деятельности (*karmapatha*)» [SAKV, с. 383].

36.2. Если не имеется в виду монашеская дисциплина. В комментарии Яшомитры: «Дисциплина — послушников и прочих — обретается именно по отношению к четырем факторам — трем телесным: отнятию чужой жизни и т. д., и одному вербальному — лжи» [SAKV, с. 383].

36.3. В переводе Л. де ла Валле Пуссена далее: «Так как под факторами дисциплины следует понимать воздержание от путей деятельности» [L'AK, IV, с. 88].

36.4. См.: [AKB, IV.9]: «Действия и прочее — в зависимости от порождающей причины (*samutthānāt*). Телесные и вербальные действия и формирующие факторы (санскары)... являются благими благодаря порождающей их причине».

36.5. Яшомитра поясняет, что принятие дисциплины при слабом состоянии сознания характерно для мирянина (упасаки), при среднем — для послушника (шраманеры), при сильном — для монаха. См.: [SAKV, с. 383].

36.6. В санскритском тексте: *kuśalāśaye*. Другая возможная трактовка ключевого слова (термина) «*āśaya*» — «склонность» или «намерение» (см.: [AS, с. 172], а также [BHSD, с. 109]).

36.7. В санскритском тексте: *raiṣa niyatān*. О *niyata* в значении соблюдения религиозных предписаний см.: [КЙ, с. 141 (II.39)].

36.8. Ср. комментарий Вьясы к «Йога-сутрам» Патанджали (II.30): «Они же (пять видов самоконтроля. — Пер.), не ограниченные кастой, местом, временем и обстоятельствами, т. е. будучи универсальными, [называются] “Великий обет” (*mahāvratam*)».

Здесь ненасилие, ограниченное кастой, — [это, например,] насилие, совершаемое рыбаком только по отношению к рыбам, но не к кому-либо другому.

[Ненасилие,] ограниченное местом: “Я не буду убивать в святых местах”.

[Ненасилие,] ограниченное временем: “Я не буду убивать ни в четырнадцатый день [лунного месяца], ни в день благого предзнаменования”.

[Ненасилие,] ограниченное обстоятельствами, — для того, кто воздерживается от трех [упомянутых видов]: “Я буду убивать в интересах богов и брахманов, но не в иных целях”. Аналогичным образом насилие [совершается] кшатриями только в битве, но не в иных случаях.

Ненасилие и прочие [виды самоконтроля], не ограниченные кастой, местом, временем и обстоятельствами, должны соблюдаться всегда, т. е. на всех стадиях [существования] и по отношению ко всем объектам. Универсальные — не знающие исключений ни при каких обстоятельствах. Поэтому [такие виды самоконтроля] называются “Великий обет”» [КЙ, с. 138].

36.9. Как поясняет Яшомитра, «в процессе круговорота бытия люди становятся

богами, неспособными на убийство, боги — людьми и т. д.» (см.: [SAKV, с. 384]).

36.10. Конъектура из комментария Яшомитры (см.: [SAKV, с. 384]).

36.11. Яшомитра ставит под сомнение валидность логической аргументации вайбхашиков: «Этим примером с травой вы не устраняете дефект [обоснования] ослабления-усиления дисциплины, поскольку здесь говорится только об отсутствии [гомогенного объекта], а не о том, что должно быть доказано (*sādhya*), и о том, посредством чего осуществляется доказательство (*sādhana*)» [SAKV, с. 384]. Подробно о логических терминах, описывающих структуру доказательства, см.: [Ан-намбхатта, с. 78, 86, 89; 167—168].

36.12. В комментарии Яшомитры: «Поэтому правильно именно первое логическое основание (*hetu*): вследствие прихода к глубоко укорененному намерению (*adhyāśaya*) не причинять вреда ни одному живому существу» [SAKV, с. 384].

36.13. Полнота контекста в двух последних абзацах реконструирована нами на основании комментария Яшомитры и перевода китайской версии (см.: [L'AK, IV, с. 90—91]).

36.14. Далее в переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Термин “недисциплинированный” (*āsaṃvarika*) этимологически объясняется как “тот, кто укоренен в отсутствии дисциплины, кто обладает недисциплинированностью”» [L'AK, IV, с. 91].

36.15. В санскритском тексте: *aurabhrika*; см.: [BHSD, с. 163].

36.16. Полнота контекста реконструирована нами по комментарию Яшомитры [SAKV, с. 386]. Ср. также перевод Л. де ла Валле Пуссена: «Наконец, аргумент обращается против вас: если мясник недисциплинирован по отношению к реальной личности своих родителей, поскольку в будущем он убьет своих родителей, ставших в следующей жизни баранами, то точно так же можно сказать, что он не является недисциплинированным по отношению к баранам, которые родятся вновь как люди, как его собственные сыновья» [L'AK, IV, с. 92].

36.17. В санскритском тексте здесь: *tūka* в лексическом значении «молчаливый» или «немой».

36.18. В санскритском тексте вместо *pūrvāṅge* следует читать: *sarvāṅgebhyo*.

36.19. Яшомитра поясняет: «...относительно составляющих элементов пути деятельности» [SAKV, с. 385]. «Избирательным» (*prādeśika*) здесь означает: ограниченным временем, местом и т. п. Ср. коммент. 36.8.

36.20. В санскритском тексте: *dauḥṣilyam* (от *duḥṣīla*).

37.1. Т. е. принятия такого образа действия как нормы (точнее, анонии); см. автокомментарий Васубандху к этой карике.

37.2. В санскритском тексте: *vadhaprayogakriyā*; подробнее см.: [AKB, IV.68, с. 240].

37.3. В санскритском тексте: *tatkulīnaiḥ*, что Яшомитра объясняет как *āsaṃvarika-kulīnaiḥ* — принадлежащими к сообществу (клану), не признающему дисциплину [Пратимокши]. См.: [SAKV, с. 385].

37.4. Здесь имеется в виду непроявленный элемент (*avijñapti*) нейтрального типа, т. е. он не обусловлен ни принятием дисциплины, ни ее отрицанием. См. также [AKB, IV.41, с. 225].

37.5. Поле (*kṣetra*) обозначает здесь вместилище благих качеств; отсюда и интерпретация Л. де ла Валле Пуссена: «Некоторые личности представляют поле такого рода...» (см.: [L'AK, IV, с. 94]).

В брахманистских религиозно-философских системах ключевое слово (термин) «*kṣetra*» употребляется в связи с *kṣetrajñā* («знающий поле»). Как пишет С. Дасгупта в разделе «Философия санкхьи в Бхагавадгите» своей «Истории индийской философии», «следует отметить, что *kṣetra* (поле) — термин, специально зарезервированный для обозначения комплекса тела и сознания (ср. *pātaṁgīra* в буддизме), за исключением жизненного принципа “Я”, который называется *kṣetra-jñā*, т. е. знающий поле, или *kṣetrin*, обладающий полем, т. е. психофизическим комплексом. Говорится, что подобно тому как солнце озаряет весь этот мир, так и *kṣetrin* озаряет все *kṣetra*». При этом С. Дасгупта ссылается на «Бхагавадгиту», XIII.34. См.: [Dasgupta, 1961—1963, v. II, с. 464].

37.6. В санскритском тексте: *upaadhikarṇyakriyāvastu*; см.: [BHSD, с. 162].

37.7. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «День поста в течение половины месяца, месяца, года я превращу в день раздачи милостыни» [L'AK, IV, с. 94 и примеч. 1].

Яшомитра толкует «и т. д.» оригинала как приготовление мандалы и прочего (см.: [SAKV, с. 385]).

37.8. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Действие, предпринятое со всей серьезностью, глубокой верой или неистовой страстью, производит *avijñapti*» [L'AK, IV, с. 94].

38.1. В автокомментарии Васубандху: *dāmyantyaneneti damaḥ*. Ср. функцию самоконтроля в системе ортодоксального брахманистского знания в изложении Вачаспати Мишры: «Постижению [шастры как логико-дискурсивного изложения знания. — Пер.] отнюдь не предшествует обладание полным успокоением (*śama*), самоконтроль (*dama*) и т. п., напротив, ей предшествует желание передать знание истинной реальности (*tattvajñāna*). Успокоение, самоконтроль и прочее достигаются при наличии желания знать и знания [реальности], как об этом сказано в священных текстах: “Поэтому пусть он, умиротворенный, подчинивший контролю [органы чувств], ставший бесстрастным, невозмутимым и самоутобленным, видит (созерцает) атман лишь в атмане” (Брихадараньяка-упанишада. IV.4, 23, 28). И хотя существует возможность того, что вопросы ученика, аскетизм, применение алхимии и т. д. [иногда] непосредственно предшествуют [изложению шастры], здесь они не упоминаются, поскольку они бесполезны как для отчетливого постижения [предмета], так и для его жизнедеятельности» [КЙ, с. 202].

38.2. В санскритском тексте: *upavāsam*; ср. реконструкцию Л. де ла Валле Пуссена — *upavāsastha* (см.: [L'AK, IV, с. 94]).

А. Ч. Банерджи, исследовавший тибетскую версию Винаи сарвастивадинов, отмечает, однако, что слово *roṣadha* (*uposatha*), соответствующее санскритскому *upavasatha*, буквально означает пост (голодание), но обычно употребляется для обозначения церемонии религиозной проповеди, которая проводилась по определенным дням лунного месяца для поддержания благополучия членов сангхи. Подобная практика была широко распространена среди различных сект странствующих аскетов и в добуддийский период. В буддийской сангхе эта церемония проводилась два раза в месяц в дни полнолуния и новолуния, когда монахи собирались в установленном месте и читали «Пратимокша-сутру», включающую свод дисциплинарных правил. Здесь же обсуждались случаи нарушения предписаний (*śikṣāpāda*), если таковые имели место, причем монахи сообщали о них добровольно. См.: [Banerjee,

1957, с. 187]. Возможно, что в данном контексте имеются в виду участники именно этой церемонии.

38.3. В санскритском тексте: *kuśalamūlasamuccheda*; подробнее см.: [AKB, IV.79, с. 250].

38.4. В санскритском тексте здесь следует читать: *ahorātrikṣayācca*; ср.: [SAKV, с. 385].

38.5. Букв.: «потому что возникает проявленный акт (*viññapti*), прямо противоположный акту принятия (*samādāna*)».

38.6. В санскритском тексте: *āśraya* — тело как психофизический субстрат личности, которая и принимала дисциплину Пратимокши (см.: [SAKV, с. 385]).

38.7. Яшомитра поясняет, что индивид, принявший все предписания Пратимокши, утрачивает самоотжественность (*āśrayavikopa*) при появлении признаков двуполости (см.: [SAKV, с. 385]).

38.8. В санскритском тексте: *nidāna*; о спектре значений этого ключевого слова см.: [BHSD, с. 295—296].

39.1. В тексте карики: *patanīya*, в значении прегрешения высшей степени тяжести, ведущего к немедленному изгнанию из сангхи (*pārājika*) (см.: [BHSD, с. 342]). Согласно «Пратимокша-сутре», насчитывается четыре таких прегрешения: нарушение полового воздержания, убийство, воровство и ложное приписывание себе сверхъестественных способностей. Подробно см.: [Ванерjee, 1957, с. 132—136].

39.2. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Согласно другой школе, саутрантиков, дисциплина бхикшу и избравших религиозный образ жизни (*śramaṇa*) утрачивается вследствие любого из четырех *patanīyas*, или грехов, влекущих за собой нравственное падение». В примечании он ссылается на «Махавьютпатти» (266, 16): «*patanty aneṇeti patanīyam* (ср.: [SAKV, с. 386]. — Пер.). Это четыре *pārājikās* (грех высшей тяжести, влекущий изгнание из монашеской сангхи): половое невоздержание (*abrahmacaryam*), воровство определенной значимости (*yathoktapramāṇam adattādānam*), убийство человека (*manuṣyavadha*), ложь относительно сверхъестественных способностей (*uttarimanuṣyadharmamṛṣāvāda*)» и приводит соответствующую библиографию. См.: [L'AK, IV, с. 95, примеч. 2]. О прегрешениях, ведущих к изгнанию из сангхи, см. также: Р. Санкритьяяна, [AK, с. 99], где перечисляются дополнительно восемь нарушений Пратимокши, влекущих изгнание монахини: четыре, как и у монахов, и четыре, специфических для бхикшуни: касание интимных органов мужчины, сокрытие тяжких проступков монахини, наказуемых изгнанием из сангхи, следование советам монаха, отвергнутого собранием сангхи, и касание руки, одежды и т. д. мужчины с эротическими целями.

39.3. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Согласно *Dharmaguptas*, дисциплина Пратимокши погибает, когда исчезает Благой Закон: нет больше ни установленных правил, ни церковных приходов (?), ни религиозных актов» [L'AK, IV, с. 95].

39.4. Яшомитра ссылается здесь на доктринальный авторитет: «В Каноне (*āgama*), т. е. в Виная-питаке, говорится: “Безнравственный (*duḥśīla*) бхикшу, который наставляет монахинь, совершает проступок, не влекущий изгнание из сангхи (*saṃghāvaśeṣa*)”. Либо же под словом “безнравственный” следует понимать: виновный в совершении греха, влекущего изгнание из сангхи (*pārājika*), поскольку такой [человек] представляет собой прямую противоположность бхикшу, укорененному в естественной добродетели» [SAKV, с. 386].

39.5. Согласно Пратимокше, нарушения десяти предписаний (*śikṣāpāda*) влекут за собой соответствующие дисциплинарные меры, которые классифицируются по восьми категориям:

1. тяжкие нарушения, влекущие изгнание из сангхи (*pārājika*);
 2. нарушения, влекущие временное исключение (*saṃghāvaśeṣa*);
 3. нарушения, которые рассматриваются в зависимости от обстоятельств их совершения (*anīyata*);
 4. нарушения, влекущие отказ от вещей, полученных ненадлежащим способом (*paiḥsargika*);
 5. нарушения, влекущие епитимью (*pāyantika*);
 6. нарушения, требующие публичного признания (*pratideśaniya*);
 7. нарушения правил религиозного обучения (*śaikṣa*);
 8. нарушения правил разрешения юридических вопросов (*adhikaraṇaśamatha*).
- См.: [Lamotte, 1958, с. 60].

39.6. В санскритском тексте: *paramārabhikṣutvam*. Как говорит Яшомитра, «совершивший нарушение (*āpanna*) таковым не является» (см.: [SAKV, с. 386]).

39.7. В санскритском тексте: *nīlārtha* (от корня *nī* — «вести, устанавливать»). В буддийской экзегетике термин метаязыка *nīlārtha* употребляется для того, чтобы указать, что данное слово или выражение имеет ясное, определенное, установленное значение в противоположность *neyārtha* — тому, что должно быть установлено, определено (посредством умозаключения), тому, что имеет «наведенный» смысл. См. также [L'AK, IX, с. 246—248].

39.8. В санскритском тексте здесь: *saṃjñābhikṣu*, букв.: «монах лишь по названию». Наш перевод основан на толковании Яшомитры: «Это индивид, который не получил нормативного посвящения в духовный сан (*anupasaṃpanna*)» [SAKV, с. 386].

39.9. В санскритском тексте: *pratijñābhikṣu*; в переводе Л. де ла Валле Пуссена: *soi-disant Bhikṣu*, т. е. монах-самозванец. Яшомитра поясняет, что это — безнравственный человек, предающийся распутству и прочему, вызывающему всеобщее порицание (см.: [SAKV, с. 386]).

39.10. В комментарии Яшомитры, однако, *yācanaka*, «побирающийся».

39.11. О китайской версии Винаи см.: [L'AK, IV, с. 97, примеч. 1]. Согласно «Махавьютпатти» (270, 4), последний тип — бхикшу, получивший посвящение в соответствии с установленной процедурой «четырех возгласений» (*jñapti*).

Л. де ла Валле Пуссен ссылается также на Сангхабхадру (XXIII, 4.856), различавшего пять видов сангхи: 1) сангха, не придерживающаяся обета целомудрия; 2) сангха немых баранов; 3) сангха приверженцев; 4) сангха как сообщество в обыденном смысле; 5) сангха в высшем смысле.

39.12. Яшомитра поясняет, что саутрантики имеют здесь в виду сказанное Буддой: «Бхикшу перестает быть подвижником, сыном Шакьев; он утрачивает качество бхикшу...» [SAKV, с. 386].

39.13. См.: [MN, I.250].

39.14. В санскритском тексте: *maulim āpattim*, т. е. одного из четырех тяжелейших грехов, что влечет немедленное изгнание из сангхи.

39.15. В санскритском тексте: *pārṣṇipradeśa*. Согласно Яшомитре, здесь имеется в виду территория монастыря (*vihāra*). См.: [SAKV, с. 286].

39.16. См. также перевод Л. де ла Валле Пуссена, который использует несколько отождествлений по «Махавьютпатти» (228, 23; 278, 16). См.: [L'AK, IV, с. 97—98, примеч. 1].

39.17. О Чунде, сыне кузнеца из княжества Малла, см. тибетскую версию Вина-питаки [Ванерjee, 1957, с. 95—96]. «Победители Пути» (*mārga-jināh*), согласно комментарию Яшомитры, — это шраваци (слушающие Учение и обучающиеся Дхарме) и архаты; «Наставники Пути» — Будды (Л. де ла Валле Пуссен отмечает, что, согласно японскому издателю [AKB], это Будда, Шарипутра — «поводовед Дхармы» и другие (см.: [L'AK, IV, с. 98, примеч. 2])); «Живущие согласно Пути» — добродетельные монахи, «осквернители Пути» (*mārga-dūṣin*) — безнравственные монахи. См.: [SAKV, с. 387].

39.18. В санскритском тексте следует читать: *śukanāsa*; согласно Яшомитре, так называются декоративные элементы в форме клюва попугая, украшающие дома, павильоны, дворцы и т. д. См.: [SAKV, с. 387].

39.19. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Ответ кашмирцев. — Свойство быть монахом не утрачивается из-за *patanīya*, так как Бхагаван допускает, что монах, виновный в грехе невоздержания, может принять покаяние (*śikṣādattaka*; см., однако, [BHSD, с. 527]. — Пер.)» [L'AK, IV, с. 98].

39.20. Дхармасвамин (Владыка, или Господин Учения) — один из эпитетов Будды.

39.21. Яшомитра приводит пример такого раскаяния: «Если бхикшу, охваченный чрезмерной страстью, преступил обет полового воздержания, но, сразу же осознав: “Я совершил ужасное деяние” и не имея никакого намерения скрыть свое прегрешение, обращается к сангхе, говоря: “Я совершил такой-то грех”, то по решению сангхи на него может быть наложена епитимья...» [SAKV, с. 387].

39.22. В санскритском тексте: *na rinah pravrajate*. О первичной процедуре принятия в сангху см.: [Ванерjee, 1957, с. 104—113]. Согласно Винае, существуют два вида ординации — *pravrajyā* и *upasampadā*; первый представляет собой низшую форму ординации (для мирян и тех из них, кто в дальнейшем собирается стать послушниками), второй — высшую, после которой адепт становится полноправным монахом.

39.23. В санскритском тексте: *vinayakarma*. Здесь имеются в виду два вида ординации; см. предыдущий комментарий.

40.1. Согласно буддийской концепции психокосма, благо сфер йогического сосредоточения обретают боги, располагающиеся на высших ступенях мира форм (*pīra-dhātu*; о классах богов см.: [AKB, III.2]), и йогины, практикующие соответствующие дхьяны, т. е. укорененные в дисциплине сосредоточения (*dhyānaśamvara*).

40.2. Яшомитра говорит в комментарии, что здесь имеется в виду как материальное благо (*pīrasvabhāvam*), так и благо нематериальное (*apīra*). Ключевое слово карики «благо» (*śubha*) передается посредством его синонима *kuśala* (см.: [SAKV, с. 387]).

40.3. В санскритском тексте: *upapattitah* — «вследствие [нового] рождения». В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Все благо сферы сосредоточения... утрачивается вследствие [нового] рождения на более высокой или более низкой ступени, — это относится к “благу”, принадлежащему индивидам, рожденным на небесах мира форм» [L'AK, IV, с. 100].

О предшествующем обретении сфер сосредоточения Дхармашри говорит: «Благодаря отказу от всех желаний, а также вследствие [нового] рождения индивид достигает состояния чистого сосредоточения: первое чистое сосредоточение достигается в два момента: в момент отвержения всякого желания и когда после смерти на более высокой ступени существования [индивид] рождается в мире богов Брахмы. Загрязненное [сосредоточение обретается] вследствие утраты (*parihāṇi*) [чистого сосредоточения] или вследствие нового рождения: загрязненное [сосредоточение], связанное с влечением к вкусу (*āsvādana*), достигается в момент выпадения [из прежнего состояния]. Когда индивид вновь попадает в тенета сферы желаний или мира богов Брахмы, то в этот момент он обретает первое сосредоточение, связанное с влечением. В момент смерти: когда жизнь на более высокой ступени существования исчерпана и когда индивид рождается в сфере желаний или в мире богов Брахмы, в этот момент индивид обретает первое сосредоточение, связанное с влечением к вкусу.

Чистое [сосредоточение] обретается только в момент отвержения желаний: когда Благородная личность отвергает желание, то в тот же момент она достигает первой ступени чистого сосредоточения. Такова характеристика реальности (*bhūtalakṣaṇa*)» [Ahr, 173, с. 123—124].

40.4. В санскритском тексте: *parihāṇito vā samāpatteḥ*.

40.5. В санскритском тексте: *nikāyasabhāgatva*. Согласно комментарию Яшомитры, здесь имеется в виду «обычный человек» (*prthagjana*), который утрачивает некоторые благие дхармы вследствие смерти, а также нового рождения в той же самой сфере существования, где прервался поток прежних психосоматических состояний (*saṃtāna*). См.: [SAKV, с. 387].

40.6. Благо мира не-форм также утрачивается либо вследствие рождения в другой сфере существования, либо вследствие утраты состояния сосредоточения (*saṃāpatti*) мира не-форм. Дисциплина в этой сфере существования отсутствует по определению. См.: [L'AK, IV, с. 100 и Ahr, 241].

40.7. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «При обретении плода Арья утрачивает благие дхармы пути кандидата [на обретение этого плода] (*pratipannakamārga* — путь, включающий три стадии: подготовки (*prayoga*), отсутствия препятствий (*ānantarya*) и освобождения (*vimukti*)» [L'AK, IV, с. 100].

40.8. В комментарии Яшомитры: «Например, если анагамин (тот, кто не возвращается в сансару) теряет плод невозвращения, то он утрачивает более высокий путь как плод невозвращения. Если же анагамин достигает второй ступени йогического сосредоточения, а затем выпадает из этого состояния, то в результате он утрачивает специфический плод пути, относящегося к сфере второй дхьяны» [SAKV, с. 388].

41.1. Как отмечает Э. Ламотт, нравственность мирянина не сводится к одному лишь факту избегания нарушений Пратимокши, но предполагает формальное решение избегать этих нарушений как обет, обязательство (*saṃādāna*). Как и в случае с монахом, именно «добродетель обязательства» обуславливает обретение самоконтроля (*saṃvara*) и наделяет мирского последователя Дхармы качеством упасака. И это продолжается до самой его смерти при условии, что он не теряет данное качество вследствие тех или иных телесных и вербальных действий, противоречащих Пратимокше. См.: [Lamotte, 1958, с. 78].

41.2. Согласно Васубандху, здесь имеются в виду внутренняя причина

(*sabhāgahetu*, причина, обуславливающая соответствующую длительность и стабильность измененного состояния сознания; подробнее см.: [АКВ, II.52]) и внешняя причина, или условие (*pratyaya*). Яшомитра поясняет, что под условием понимаются наставления по технике дхьяны, полученные от другого человека (*parato ghoṣa*), и добавляет, что в автокомментарии не упоминается обретение чистой дисциплины как причины устранения прежней недисциплинированности, поскольку обретению чистой дисциплины всегда предшествует дисциплина йогического сосредоточения. См.: [SAKV, с. 388].

41.3. В санскритском тексте здесь: *pratidvandva* (букв.: «контр двойник») как синоним *pratipakṣa*.

41.4. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Смерть и гермафродизм есть, соответственно, оставление и деформация индивидуальности (*ātmabhāva*), которая характеризовалась отсутствием дисциплины» [L'AK, IV, с. 101].

41.5. Яшомитра поясняет: «Вследствие намерения не совершать прежние действия — [принятие обета]: “Я не буду совершать эти действия”. При отказе от использования оружия, сети и т. п. без принятия соответствующего обета дисциплины прекращение [прежнего образа жизни] при отсутствии дисциплины невозможно» [SAKV, с. 388].

41.6. Дхармашри так определяет это состояние ни дисциплины, ни ее отсутствия: «Тот, кто не укоренен ни в самоконтроле, ни в его отсутствии, пребывает в состоянии, располагающемся между ними. Когда он укоренен в благом, то [учителя] считают, что это благое бывает либо двух видов — проявленное и непроявленное, либо только проявленное. Такое состояние может быть одновременно благим и неблагим или одним из двух» [Ahr, 48, с. 36].

41.7. Здесь имеется в виду непроявленный элемент (*avijñapti*), условия возникновения которого были рассмотрены Васубандху в автокомментарии к [АКВ, IV.37, с. 222].

41.8. В санскритском тексте опущен пример с летящей стрелой, ср. комментарий Яшомитры: *iṣoṣ ca* (см.: [SAKV, с. 388]).

41.9. К неисполнению принятых обетов, согласно Яшомитре, относится отказ от прославления Будды, несотворение мандалы и прочее (см.: [SAKV, с. 388]). В примечании к переводу китайской версии Л. де ла Валле Пуссен отмечает, что тема *trimaṇḍala* рассматривается в Винае (раздел «Бхикшуникармавачана») в связи с принятием прибежища в Трех драгоценностях. См.: [L'AK, IV, с. 102, примеч. 2].

42.1. Перед этим в версии Сюань-цзана: «Мы объяснили, каким образом разрушается, утрачивается материальное действие, а именно: действие телесное, действие вербальное и непроявленное» [L'AK, IV, с. 102].

42.2. Согласно Яшомитре, под «противоядием» (*pratipakṣa*) здесь следует понимать путь отвержения (отличный от пути освобождения, подробно см.: [АКВ, VI.65]), т. е. путь видения Благородных истин и путь йогического сосредоточения, который может быть мирским (*laukika*) или сверхмирским (*lokottara*). См.: [SAKV, с. 389].

43.1. В санскритском тексте: *śaṇḍhapaṇḍakobhayavyañjana*. Автор «Компендиума Абхидхармы» Асанга говорит, однако, что эти категории живых существ вовсе не лишены права на дисциплину как таковую, для них закрыт лишь доступ в сангху монахов и монахинь (см.: [AS, с. 91]).

43.2. Подробно см.: «Самантапасадики», комментарий к Виная-питаке (Colombo, 1900, с. 187), где дается описание этих типов живых существ, а также примечание В. Рахулы к переводу соответствующего параграфа «Компендиума» со ссылкой на «Кама-сутру» (см.: [AS, с. 91, примеч. 1]).

43.3. В санскритском тексте: *pratisaṃkhyāna*; по определению Дхармашри — «тщательное исследование проблемы» (см.: [Ahr, 224, с. 162]). Согласно Яшомитре, здесь имеется в виду углубленная рефлексия по поводу возникновения аффектов и способов их устранения (см.: [SAKV, с. 389]).

43.4. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «...потому что отсутствие дисциплины есть противоположность дисциплины: лишь тот, кто способен к практикованию дисциплины, способен укорениться и в ее отсутствии» [L'AK, IV, с. 104].

43.5. Л. де ла Валле Пуссен отождествляет источник как [SN, III.241] и «Вибхаша», 24, 11 (см.: [L'AK, IV, с. 104]). Под восемью составляющими поста (*upavāsa*) здесь имеются в виду дополнительные предписания, обязательные для мирянина: воздержание от убийства, воровства, нецеломудренности, лжи, опьяняющих напитков, мягкой мебели, цветов и благовоний, а также пения, танцев и развлечений. См. также: [Lamotte, 1958, с. 77].

43.6. «...» и т. д. означает дисциплину йогического сосредоточения и чистую дисциплину» [SAKV, с. 389].

44.1. Яшомитра отмечает, что у богов этих сфер существования дисциплина Пратимокши отсутствует, так как их жизнь лишена каких бы то ни было тревожений (*saṃvega*) (см.: [SAKV, с. 389]).

Поскольку мир форм соответствует четырем ступеням йогического сосредоточения, то пребывающие в нем боги обладают дисциплиной дхьяны. Подробно см.: [AKB, III.2].

44.2. В санскритском тексте: *dhyānāntarika*; см.: [AKB, II.41]: «Богамы "сферы Великого плода" называются те из них, которые находятся в месте пребывания бессознательных существ, подобно пребывающим в дхьяне [богам класса Великих брахманов]» — и комментарий Яшомитры: «Подобно богам класса Жрецов Брахмы, часть из которых, относящаяся к группе Великих брахманов, пребывает в промежуточной дхьяне» [SAKV, с. 159].

В контексте анализа измененных состояний сознания промежуточная дхьяна характеризуется наличием рефлексии (*vicāra*) и отсутствием избирательности (*vitarka*); поэтому она и представляет как бы переходную ступень от первого уровня йогического сосредоточения (первой дхьяны), на котором присутствуют и избирательность, и рефлексия, ко второму уровню, на котором нет ни того, ни другого. Подробно см.: [AKB, VIII.22, с. 448—449].

44.3. См. китайскую версию Сюань-цзана в переводе Л. де ла Валле Пуссена: «...поскольку дисциплина есть материя, *pīra*» ([L'AK, IV, с. 105]), что, по-видимому следует понимать в том смысле, что «субъект» дисциплины обладает материальным телом (*āśraya*).

45.1. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Благое действие (*kuśala*, *śubha*) целительно (*kṣema*), ибо оно есть желательное воздаяние и, как следствие, на время защищает от страдания (это действие — благое загрязненное, — *kuśalasāsrava*); либо же потому, что оно способствует достижению нирваны и, как следствие, окончательно освобождает от страдания (это действие — благое

чистое)» [L'AK, IV, с. 106] (краткий пересказ комментария Яшомитры см.: [SAKV, с. 389]).

45.2. Дхармашри говорит об этом виде действия: «То, что не порождает ни страдания, ни счастья, оказывается благотворным на более высокой ступени существования: благие действия в сфере четвертой дхьяны и в мире не-форм не приносят ни приятных, ни неприятных плодов. Созревание их следствия не связано ни с наслаждением, ни со страданием и не ощущается как приятное» (см.: [Ahr, 56, с. 41]).

45.3. В санскритском тексте: *āpeñja*, в лексическом значении «неколебимое, недвижимое», — ср.: *apeñjya* ([BHSD, с. 24]). Согласно Дхармашри, это благие действия в мире форм, приводящие к «белому» (*śukla*) следствию, поскольку они полностью лишены какого-либо волнения. См.: [Ahr, 57, с. 42].

В более поздней интерпретации Асанги «неколебимость» есть специфическое состояние индивида, освободившегося от желаний на третьей стадии йогического сосредоточения (что соответствует сфере «богов Всецелого блаженства» — *śubhaktisna* буддийского психокосма [AKB, III.2.]), но не свободного от них вне этого состояния. См.: [AS, с. 19].

46.1. В переводе Л. де ла Валле Пуссена далее после карики: «Благое действие сферы *kāmadhātu* есть то, что называют достойным актом (*ripu*), поскольку оно вызывает приятную ретрибуцию»; в санскритском оригинале это предложение отсутствует. Валле Пуссен отмечает в примечании к переводу, что и в тибетской версии оно также опущено, но приводится Парамартхой. В версии Сюань-цзана здесь: «Благое действие в чувственном мире называется *ripu*, ибо оно приносит добро другому и вызывает приятную ретрибуцию; дурное действие называется *aripu*, ибо оно вредит другому и вызывает неприятную ретрибуцию» [L'AK, IV, с. 106, примеч. 4].

46.2. В санскритском тексте: *señjīlāni*. В примечании к переводу китайской версии Л. де ла Валле Пуссен дает сводку лексикографических материалов по палийским и санскритским источникам, позволяющую с достаточной степенью достоверности установить предметную область значений ключевого слова *iñjila*. Большинство контекстов употребления этого слова в терминологическом значении связано с описанием психотехнической процедуры устранения каких бы то ни было следов эмоциональности, а также избирательности (направленности) и рефлексии, когда очищенный поток сознания, освобожденный от любых содержаний, не может быть поколеблен. См. также [SAKV, с. 389].

46.3. Согласно Яшомитре, под «и т. д.» следует понимать эмоциональный тон второй ступени йогического сосредоточения (*prīti*, см.: [SAKV, с. 389]).

46.4. В переводе Л. де ла Валле Пуссена название сутры прямо противоположное — *Iñjita-sūtra*, как оно передается в тибетской версии: *gyo ba'i mdo*. В обеих китайских версиях название сутры, однако, то же, что и в санскритском оригинале — *ānīja-sūtra*. См.: [L'AK, IV, с. 108, примеч. 1].

46.5. В санскритском тексте здесь: *kampate* — как синоним *iñjati* («движется») в общелексическом значении.

46.6. В санскритском тексте: *avyavasthānāt*; в грамматических трактатах: «по причине отклонения от установленного правила».

46.7. Далее в санскритском тексте: *karmānyabhūmika*, что по смыслу выпадает из данного контекста и должно быть опущено.

46.8. В санскритском тексте: *loke*, вторичное значение: «на уровне здравого смысла» (ср.: [SAKV, с. 318]).

46.9. В санскритском тексте: *vedanīyam*, отлагольное прилагательное, которое из стилистических соображений мы иногда передаем посредством соответствующих глагольных форм.

47.1. В переводе Л. де ла Валле Пуссена (со ссылкой на «Вибхашу», 115, 2): «Мы говорим более ясно: ретрибуция благого действия — приятное ощущение, если она наступает в чувственном мире или в трех первых дхьянах» [L'AK, IV, с. 109].

47.2. В комментарии Яшомитры: «Плод благого действия, созревающий в чувственном мире или в первой дхьяне, — чувство счастья, воспринимаемое как телесное наслаждение и ментальная удовлетворенность; во второй дхьяне — как удовлетворенность; в третьей — как ментальная радость» [SAKV, с. 390].

47.3. См. также комментарий Дхармашри (45.2). В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Приятные и неприятные ощущения не существуют выше третьей дхьяны; остается лишь ощущение безразличия, единственная ретрибуция благого действия, имеющая место выше третьей дхьяны» [L'AK, IV, с. 109].

47.4. В санскритском тексте: *sasambhāra*, букв.: «вместе с оснащением». Согласно Яшомитре, *sambhāra* означает здесь органы чувств, их объекты и самое «личность» как то, что опирается (*āśrita*) на непрерывный поток элементов. См.: [SAKV, с. 390].

48.1. Далее в переводе Л. де ла Валле Пуссена: «...что противоречит доктрине, изложенной в IV.47 а-с («Вибхаша», 115, 4). В пользу этого приводятся два аргумента» [L'AK, IV, с. 110].

48.2. Рассматривая тибетскую версию перевода этой карики, Л. де ла Валле Пуссен говорит: «*Dhyānāntara* — это дхьяна, располагающаяся между первой и второй дхьянами, или, в тибетском толковании, дхьяна, которая превосходит первую ввиду отсутствия в ней *vitarka* (свойства “избирания” объекта; см.: [AKB, VIII.22. — Пер.]); это своего рода “дополнение” к первой дхьяне» [L'AK, IV, с. 105].

Различаются *samādhidhyāna*, дхьяна, состоящая в сосредоточении, экстазе, и *vipaśyādhyaṇa*, существование на определенном небе, соответствующем каждому типу экстаза.

Действие промежуточной дхьяны — это действие, посредством которого достигается промежуточная дхьяна как экстаз или как сфера (ступень) существования.

Карика включает обе интерпретации, как это можно видеть из бхашьи (комментария): *dhyānāntarakarmaṇo vipākaḥ* — поскольку имеется ретрибуция действия, относящегося к промежуточной дхьяне; и *dhyānāntare vipākaḥ* — поскольку существует ретрибуция в промежуточной дхьяне. В переводе Сюань-цзана: “Поскольку промежуточный [акт] приносит вознаграждение” [L'AK, IV, с. 110, примеч. 3].

48.3. Как поясняет Яшомитра, «действие, совершаемое в промежуточной дхьяне, должно было бы иметь своим результатом, в случае рождения [индивида] в той же дхьяне, соответствующее чувствование. Между тем в промежуточной дхьяне не существует ни приятного, ни неприятного чувствования. Следовательно, нейтральное (в тексте: ни-приятное-ни-неприятное) чувствование, присутствующее в этой дхьяне,

есть плод созревания совершенного действия. [Отсюда можно заключить], что ниже четвертой дхьяны существует действие, плод созревания которого может ощущаться как ни-приятный-ни-неприятный.

Или [второе доказательство]. В промежуточной дхьяне не существует чувствования как плода созревания какого-либо действия, отличного от действия, совершенного в этой дхьяне. Действительно, мы не можем утверждать, ни что плод созревания, вкушаемый в промежуточной дхьяне, есть результат действия, ощущаемый как приятный в сфере первой дхьяны, ни что существует результат действия чувственного мира, который будет ощущаться здесь как приятный, ни что существует результат действия четвертой дхьяны, [который будет ощущаться в промежуточной дхьяне как приятный]» [SAKV, с.390].

В переводе Сюань-цзана: «Тогда не существовало бы действия, [плод которого созрел бы] в промежуточной дхьяне» [L'AK, IV, с. 111, примеч. 1].

48.4. См.: [AKB, II.7]: «Приятное — индрия удовольствия. Индрия (психическая способность) удовольствия есть приятное телесное ощущение (чувствование). Приятным называется то, что воспринимается как полезное, благотворное, то есть приносящее удовольствие».

Перевод Сюань-цзана существенно отклоняется от текста оригинала: «Это действие порождает в качестве следствия способность ощущения приятного, которая относится к основной (первой) дхьяне». Согласно Л. де ла Валле Пуссену, это означает, что действие, порождающее промежуточную дхьяну, имеет своим следствием ощущение, но в сфере основной дхьяны (см.: [L'AK, IV, с. 111, примеч. 2]).

48.5. То есть «другие» (*apare*) полагают, что чувствование, присутствующее в промежуточной дхьяне, представляет собой следствие (плод) отнюдь не созревания, а естественно-вытекающий результат (*niṣyandaphala*, — подробно см.: [ЭА—I, с. 137]): «Та дхарма, которая сходна со своей причиной, есть естественно-вытекающий результат, например, плод однородной и универсальной причин» [AKB, II.57].

48.6. В санскритском тексте: *ucchāstram*, — согласно Л. де ла Валле Пуссену, «Джнянапрастхана-шастра», 11, 5.

48.7. В санскритском тексте: *avātarka*. Соответственно, в комментарии Яшомитры: «Это действие, лишенное избирательности, и есть то действие, которое порождает промежуточную дхьяну. Следствие его созревания — только ментальное ощущение. Поэтому было бы ошибкой полагать, что следствием созревания действия, которое порождает промежуточную дхьяну, может быть только чувствование приятного в самой этой дхьяне (т. е. в первой дхьяне, над которой и надстраивается промежуточная дхьяна). Но точно так же ошибочно полагать, что это следствие созревания не может быть чувствованием, поскольку действие, лишенное избирательности, существует лишь начиная с промежуточной дхьяны» [SAKV, с. 391]. См. также [L'AK, IV, с. 111—112, примеч. 4].

48.8. В тексте каррики: *arīṇvācāraṃ*, букв.: «ни раньше, ни потом», т. е. «одновременно» (*yugapad*); см.: [SAKV, с. 391].

48.9. В переводе этого фрагмента шастры в квадратных скобках приводятся пояснения Яшомитры (см.: [SAKV, с. 391]).

48.10. Согласно комментарию Яшомитры, «благим может быть не только то, что желанно в качестве плода созревания, т. е. результата, но и то, что желанным вов-

се не является (*aniṣṭa*) или действует прямо противоположным образом (*viparīta*)». [SAKV, с. 391].

48.11. В санскритском тексте: *sukhavedanīya*. Л. де ла Валле Пуссен переводит: «Действие по своей природе не есть ощущение или то, что ощущается» и выносит в примечание слова Яшомитры: «То, что ощущается (*anubhūyate*), есть удовольствие, а не действие» (см.: [L'AK, IV, с. 112, примеч. 2]).

48.12. В санскритском тексте: *snānīyakaṣāya*.

49.1. См.: [AKB, I.14, с. 10]: «[Группа] чувствительности — это ощущение [приятного и т. д.]. Группа чувствительности (*vedanāskandha*) включает три типа ощущений: приятные, неприятные и нейтральные. Далее эта группа подразделяется на шесть видов ощущений: ощущения, порождаемые контактом органа зрения и других [органов чувств с соответствующими объектами], и, наконец, ощущения, порождаемые контактом органа разума [со своими объектами, т. е. дхармами]».

В абхидхармистской традиции, включая виджнянавадинскую, природа чувствительности описывается через непосредственный опыт (*anubhava*), как чувственный, так и ментальный (интеллектуальный). Асанга, однако, в своем определении чувствительности делает упор на ее кармическую детерминированность: « — Что выступает специфической характеристикой чувствительности? — Это чувственный опыт, и его содержание полностью зависит от прошлых благих и неблагих действий» (см.: [AS, с. 2]). Согласно тибетским комментаторам, то, что мы испытываем в любом опыте, есть индивидуальное созревание (*vipāka*) каждого положительного или отрицательного поступка как его результат. Подробно см.: [Guenther, Kawamura, 1975, с. 19—22].

49.2. Васубандху определяет контакт (*sparśa*) в [AKB, II.24]: «Контакт — это соприкосновение, возникшее в результате встречи, соединения органа чувств, чувственного объекта и сознания». Контакт, таким образом, есть чисто условное обозначение полноты ситуации разворачивания психического. Уже Ф. И. Щербатской, понимая всю условность такого толкования этого ключевого слова, предпочитал говорить об определенном, или эмпирическом, ощущении в противоположность чистому ощущению, или чистому сознанию, т. е. сознанию, лишенному какого бы то ни было содержания. Он полагал, что было бы ошибкой передавать термин «*sparśa*» как «контакт», поскольку им обозначается определенное явление сознания (*caitta*). См.: [Stcherbatsky, 1923, с. 15, 17, 55]. Толкование слова *sparśa* 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... *Sparśa* не несет этого смысла, и поэтому лучше избегать перевода ключевого слова как “контакт”» [Guenther, 1957, с. 48].

49.3. В санскритском тексте: *ālambana*, опора или объект сознания. Различение понятий «чувственный объект» (*viṣaya*) и «объект сознания» Васубандху обосновывает в [AKB, I.29, с. 19]. Термин «чувственный объект» фиксирует два аспекта деятельности органа чувств — содержательный (*viṣaya* — как чувственные данные) и интенциональный (*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 «чувственный объект» выступает коррелятом внешнего относительно психики объекта, обозначаемого термином «*vastu*» («онтологический объект»). Это чувствен-

ный образ внешнего объекта. *Ālambana* же как объект, или «опора», сознания состоит с *vasu* (внешним объектом) в отношении опосредованной корреляции. Подробнее см.: [ЭА—I, с. 182].

49.4. Яшомитра цитирует фрагмент этой сутры по санскритской «Агаме» (см.: [SAKV, с. 392]). Полностью см. палийскую версию сутры [SN, IV.41].

49.5. В санскритском тексте: *drṣṭadharmavedanīyam karma*. Подробнее см.: [BHSD, с. 269].

49.6. Полностью см.: [DN, II.66]. «Два других чувства» — чувства неприятного и нейтрального (см.: [SAKV, с. 392]).

50.1. Как отмечает Л. де ла Валле Пуссен, «проблема необходимости ретрибуции (воздаяния) действия не может не вызывать определенные трудности. Приходится принимать в расчет многообразные данные: особо следует отметить (IV.120) различие между действием совершенным (*kṛta*) и «аккумулированным», накопленным (*upacita*): действие не достигает полноты, завершенности, если за ним следует раскаяние, исповедь и т. д. В реальности действие обретает полноту только вследствие *prṣṭha*, «того, что следует за [ним]» (IV.68); тяжесть действия зависит от его подготовки, главного, или «корневого», акта и того, что за ним следует (IV.119). Каждое «накопленное» действие не является с необходимостью «вознагражденным» (*vipāka*). — Характер «вознаграждения» действия, с необходимостью «вознаграждаемого», может измениться: действие, последствия которого должны быть испытаны в аду в следующей жизни, получит вознаграждение в данном рождении (наиболее известный пример — Ангулимала) (IV.59). Так, если исключить смертные грехи (IV.97), преступления не препятствуют — кроме случая «ложных воззрений», отсекающих корни благого (IV.79): они могут восстановиться еще в данной жизни (IV.80) — «разрыву с чувственным миром» и, следовательно, рождению в очередной жизни на одном из небес мира форм (IV.55); в этом случае грехи, не являющиеся с необходимостью «вознаграждаемыми», существуют, как если бы они были совершены; другие же обретают «вознаграждение» в данной жизни. Грехи, за исключением тех, что должны с необходимостью созреть в дурной форме существования, не препятствуют вступлению на Путь: с этого времени душа (? *l'âme*), впитавшая аромат (*bhāvyatā*) мощных корней благого (чистоты поведения, уважения к Трем драгоценностям), становится неподвластной созреванию плодов прежних действий — неопределенных, — которые могли бы спродуцировать дурную форму существования: «Невежда, совершающий даже небольшой грех, идет вниз; мудрец, совершив он даже большой грех, избегает зла. Небольшой кусок железа тонет; но то же самое железо в большой массе, откованное в форму сосуда, плавает по воде» ([AN, I.249]). Высаживая маленький корень благого в поле добродетели, каковым является Будда, индивид устраняет ретрибуцию действий, не ведущих к непреложному воздаянию. В [AKB, IV.60] рассматривается чистое, свободное от аффектов действие, которое разрушает все иные действия.

Другая проблема связана с последовательностью, в которой «вознаграждаются» различные действия: тяжкие, многообразные, непосредственные (см.: [AKB, IX, заключительные параграфы]; «Висуддхимагга», с. 601). Будда заявлял, что пути ретрибуции действия непостижимы, он предостерегал от всех попыток их понять ([AN, II.80]; «Мадхьямака-аватара», VI.42; «Милинда», с. 189; «Джатакамала»,

XXIII.1—3). Тезис, совершенно очевидный для буддистов и крайне темный для нас: существует действие (карма) и воздаяние за него, но субъекта [действия и воздаяния] не существует. Обсуждается вопрос, все ли страдание является воздаянием или происходит из воздаяния (IV.59 b — d, 85), и допускает ли само воздаяние соответствующее воздаяние («Висуддхимагга», с. 602; «Катхаваттху», VII.10; «Мадхьямака-аватара», VI.41; «Кармапраджняпти» — заключительная часть). Васубандху посвящает этой проблеме [дополнительную] главу своего трактата о «личности» (*pudgala*).

Интересны для «буддологии» и учения о трансцендентном (*lokottaravāda*) следующие вопросы: испытывает ли Будда ретрибуцию своих давних грехов (IV.102); как объяснить рождение Бодхисаттвы в животном мире (VI.23 c)?» [L'AK, IV, с. 114—115].

В переводе китайской версии: «50а. Этот акт бывает детерминированным и недетерминированным. Акт, который мы собираемся описать (как то, чему предстоит быть испытанным как приятное и прочее), является либо детерминированным (*niyayā*), т. е. «которому с необходимостью предстоит быть испытанным», либо недетерминированным (*aniyāta*), «который не будет испытан с необходимостью»» [L'AK, IV, с. 115].

50.2. Древние источники противопоставляют действие, плоды которого должны быть вкушены в данной жизни (*diṭṭhadhamme*), действию, которое ведет в ад ([AN, I.243]), и действию, следствия которого будут испытаны еще позднее (*samparāyau*, AN, IV.382). См.: [L'AK, IV, с. 115, примеч. 1].

50.3. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Разделяя неопределенное действие на две категории: то, что является неопределенным относительно времени ретрибуции, однако его ретрибуция тем не менее детерминирована (*niyatavipāka*), и то, что является неопределенным в отношении самой ретрибуции (*aniyatavipāka*), т. е. это действие может и не иметь ретрибуции» [L'AK, IV, с. 115].

50.4. Согласно Яшомитре, здесь имеются в виду дарштантики (одна из ветвей саурантики). См.: [SAKV, с. 392].

50.5. В санскритском тексте здесь вместо *evaṃśiṣa* следует читать: *baṣiṣṭha*, — ср. китайскую и тибетскую версии (см.: [L'AK, IV, с. 116, примеч. 1]).

50.6. В санскритском тексте: *tripakṣa suvarcalā*, что Л. де ла Валле Пуссен передает как «лен», опираясь на «Вибхашу» (114, 16), в которой приводится еще несколько названий растений в китайской транскрипции. См.: [L'AK, IV, с. 116, примеч. 1].

51.1. Как мы уже отмечали, дарштантика представляла одно из главных ответвлений школы саурантики. Принимая ее тезис о том, что большинство дхарм абхидхармистского списка есть сущности чисто номинальные (*prajñapti*), не обладающие реальным бытием (*dravyasaṃ*), дарштантика строила свою логическую аргументацию на частом использовании примеров (*drṣṭānta*), откуда и получила свое название. Подробно о дарштантике см.: [Bareau, 1955, с. 160—166], а также [Lamotte, MCB, IV, с. 168].

51.2. Согласно А. Баро, эта тетрадная альтернатива соответствует третьему тезису дарштантики (два первых: материя как таковая (*pūra*) не имеет однородной причины, — ср. [AKB, II.52]; материальный субстрат архата, т. е. его физический организм, и внешняя материя — объекты пяти органов чувств — чисты по своей

природе, ибо сами по себе они не являются опорой (*āśraya*) для притока аффектов. См.: [Bageau, 1955, с. 160].

51.3. Л. де ла Валле Пуссен здесь отмечает, что Сюань-цзан добавляет два иероглифа к карике: «Четыре — правильные», т. е. «Учение о четырех действиях (IV.50 а — с) правильно». И далее в автокомментарии: «Действия, последствия которых должны быть испытаны в данном существовании» и т. д. — это три определенных действия, четвертое — неопределенное. Мы говорим, что это правильно, т. к. при выделении здесь действия, определенного или неопределенного относительно времени созревания его следствия, становится понятным объяснение четырех видов действия, о которых было сказано в сутре».

Глосса японского издателя: «Говоря, что это правильно, шастра не порицает учение о пяти или восьми действиях» (см.: [L'AK, IV, с. 117, примеч. 1]).

51.4. Т. е. убийства, воровства и лжи (см.: [SAKV, с. 392]).

51.5. В санскритском тексте: *nikāya-sabhāga*. См. в этой связи [AKB, II.41], где Васубандху определяет категорию сходства (*sabhāgatā*): «Сходство — это подобие живых существ. То, что называется сходством, есть реальная сущность. В шастре сходство живых существ между собой определяется как родовое сходство (*nikāya-sabhāga*). Оно бывает двух видов: общее и особенное. Общее есть то, что присутствует во всех живых существах и обуславливает их сходство. Особенное — то [сходство], которое предполагает их определенное [типологическое] различие, ибо живые существа различаются по сферам существования, по ступеням этих сфер, по состояниям, или формам существования: [люди, животные и т. д.], по видам рождения, по статусу [полу]: женщины и мужчины, [а также] миряне, монахи, находящиеся на соответственной стадии религиозного обучения (шраманеры), архаты и т. д. ...Если бы не было реальной сущности, называемой “сходство живых существ”, то как можно было бы объяснить тот факт, что такие общие понятия и обозначения, как “живое существо” и прочее, относятся к существам, отличающимся друг от друга? Точно так же благодаря сходству дхарм возможно употребление таких понятий, как “группа” и т. д.».

51.6. Такая принадлежность была обусловлена прошлой деятельностью. См. также перевод этого параграфа у Л. де ла Валле Пуссена в [L'AK, IV, с. 117].

51.7. В санскритском тексте: *utsargasyāyamatapavādaḥ*.

51.8. Л. де ла Валле Пуссен при переводе китайской версии основывается здесь на комментарии Яшомитры (ср.: [SAKV, с. 393]): «...с одной стороны, выше *kāmadhātū* неблагое действие не существует, с другой (51 d.53): *Благое действие в адах бывает только трех видов*. В адах возможно совершение благого действия, последствия которого будут испытаны в ближайшем существовании (т. е. следующем рождении. — Пер.), благого действия, последствия которого будут испытываться в последующих существованиях, и благого неопределенного действия, но не благого действия, последствия которого могли бы быть испытаны в данном существовании, поскольку в адах не бывает приятного воздаяния» [L'AK, IV, с. 118].

52.1. При переводе этой части комментария в китайской версии Л. де ла Валле Пуссен вводит непосредственно в свой текст некоторые разъяснения Яшомитры: «Когда он тверд (*sthira*), т. е. когда он не подвержен выпадению [из существующего состояния] (*aparīhāṇadharman*, VI.56). Невежда (*bāla*), т. е. обычный человек

(*prthagjana*). Когда он безразличен к соответствующей ступени существования (*bhūmi*), т. е. когда он свободен от привязанности к определенному плану существования (чувственному миру, первой дхьяне и т. д.), он никогда не совершает действия, [последствия] которого должны быть испытаны в этой сфере существования при следующем рождении» (см.: [L'AK, IV, с. 118 и SAKV, с. 393]).

52.2. В санскритском тексте: *sthira* — «устойчивый, неколебимый». Согласно Р. Санкритьяяне, Благородный (*ārya*), который неколебим в своем статусе, — это «вступивший в поток» (*śrota āpanna*) или «возвращающийся еще один раз» (*sakṛdāgāmi*). См.: [AK, с. 104]. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Когда святой тверд, он не продуцирует действие, [последствия] которого должны быть испытаны в сфере существования, от которой он отрешен, ни в ближайшем существовании, ни в существовании последующем» [L'AK, IV, с. 118—119].

52.3. В санскритском тексте: *upapadyavedanīya*; ср. [AS, с. 64]: «...действия, результаты которых должны быть испытаны непосредственно в следующей жизни, и действия, результаты которых должны быть испытаны в дальнейшем при новых рождениях».

52.4. Яшомитра поясняет, что здесь имеется в виду Благородный, не испытывающий привязанности к соответствующей ступени существования (*vīṇāgā*) и не утративший этого свойства (см.: [SAKV, с. 393]).

52.5. Согласно Р. Санкритьяяне, Благородные личности, не закрепившиеся (*asthira*) в своем прежнем качестве, это архат и анагамин — «тот, кто не возвращается» (см.: [AK, с. 104]). То же и в переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Благородный, отрешенный от чувственного мира, — это анагамин (VI.36). Благородный, отрешенный от «вершины бытия» (*bhavāgra*), т. е. от сферы созерцания, где не существует ни восприятия, ни невосприятия, — это архат (VI.45)» [L'AK, IV, с. 119].

52.6. Г. Гюнтер, исследовавший буддийскую персонологию, говорит об этом типе личности: «После того как адепт преуспел в устранении восьмой степени интенсивности (слабой-средней) высшего мирского состояния (*bhavāgra*), возникает медитативное состояние полной самопогруженности сознания, при котором не существует ни восприятия-идеации, ни невосприятия-неидеации, и тогда адепт может попытаться стать архатом, устраняя последнюю степень интенсивности (слабую-слабую) последнего транса нестабильности, которая еще остается. Первый результат этого процесса, устранение дестабилизирующего элемента посредством знания как внутреннего состояния (*jñāna*), получает название «медитативного сосредоточения, подобного алмазу», поскольку оно эффективно разрушает последние следы эмоциональной нестабильности» [Guenther, 1957, с. 347].

52.7. Подробно о невозможности смерти для архата, утратившего плод прежних достижений, см.: [AKB, VI.60].

53.1. В санскритском тексте: *antarābhava*. Этот тип существования был определен Васубандху в [AKB, III.10]: « — Что означает понятие «промежуточное состояние существования»?

10. То, что существует здесь в промежутке между состоянием смерти и рождения.

То «тело» (*ātmabhāva*, см.: с. 83 наст. изд.), которое возникает между состоянием смерти и состоянием рождения в другом месте, называется промежуточным

состоянием существования, поскольку оно находится между двумя формами существования.

— Почему же это возникшее [тело] не получает названия рожденного?

Существо в промежуточном состоянии не является рожденным, так как оно еще не достигло места, куда ему предстоит прийти.

Рожденным называется то, что пришло к состоянию рождения, поскольку [здесь слово] “рождаться” употребляется в значении “приходить”. Существо в промежуточном состоянии не достигло того места, куда ему предстоит прийти, поэтому оно не является рожденным [в общепринятом смысле]. См.: с. 195 наст. издания.

53.2. Об этих стадиях внутриутробного развития (названия которых мы приводим в санскритской транскрипции ввиду некоторой проблематичности их отождествления) см.: [АКВ, III.19]: «Как сказано в «Арья[-шалистамбха-сутре]», “первым возникает калала, из калала — арбуда, из арбуда — пешин, из пешин рождается гхана, из гхана возникают прашакха, волосы на голове и теле, ногти и т. д., а также органы чувств и их материальные субстраты”. Эти пять состояний — калала и прочие — суть пять внутриутробных состояний». См: с. 210 наст. изд.

53.3. В санскритском тексте: *nikāya*, здесь в значении целостности индивидуальных состояний.

53.4. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Промежуточное существо относится (вместе с последующей жизнью, к одному *nikāya* (здесь: непрерывная последовательность состояний одного и того же живого существа. — Пер.). Промежуточное существование и существование, следующее за ним, образуют единое индивидуальное существование. Поэтому действия промежуточного существа, созревая на стадии его промежуточного существования или в последующей жизни, представляют собой те действия, следствия “которых должны быть испытаны в данном существовании”. Речь идет о плоде ретрибуции (II.52a)» [L'AK, IV, с. 120, примеч. 2].

54.1. В тексте карики: *niyatam*, «то, что носит характер необходимости».

54.2. Типология Благородных личностей (*āryapudgala*), представляющих собой поле добродетели (*guṇakṣetra*), подробно рассматривается Васубандху в шестом разделе «Энциклопедии Абхидхармы». Ниже мы приводим краткое определение первого типа такой личности, данное Асангой в его «Компендиуме»: « — Что представляет собой индивид, ориентированный на обретение плода вступления в поток (*srotāpattiphala*)? — Это индивид, который обладает пятнадцатью моментами мысли (*cittakṣaṇa*), ведущей к глубинному проникновению (*nirvedhabhāgiya*) и относящейся к пути видения [Благородных истин].

— Что представляет собой индивид, вступивший в поток (*srotāpanna*)?

— Это тот, кто обладает шестнадцатым моментом мысли, относящейся к пути видения (т. е. истинным знанием пути прекращения страдания)». См.: [AS, с. 152].

В переводе Л. де ла Валле Пуссена далее приводится фрагмент из комментария Яшомитры: «...а также того, кто владеет [техникой] йогического сосредоточения: остановки потока сознания (II.44), способности предотвращать возникновение аффектов у других людей (*araṇāsamādhī*, VII.36) и сосредоточения на бесконечной благожелательности (*maitrī*, VIII.29)». См.: [L'AK, IV, с. 121] и [SAKV, с. 394].

54.3. В санскритском тексте здесь: *yathā tathā vā*, что, согласно Яшомитре, следует понимать: «как в случае добродетельных намерений, так и в случае злобы, ненависти и т. п.». И далее: «Парсы (т. е. зороастрийцы; в оригинале *pārasika*) совершают убийство матери из добродетельных побуждений» (см.: [SAKV, с. 394]).

55.1. См. комментарий Яшомитры: «И действительно, хорошо известно, как некий бхикшу, изгнанный из сангхи (*pārājita*) за недостойное поведение, сказал монахам: “Вы, женщины!” И уже в этой жизни половые признаки его мужественности (*puṇyā-vyāñjana*) исчезли и появились признаки женственности» [SAKV, с. 384].

55.2. Далее в переводе Сюань-цзана: «И таких примеров бесчисленное множество» (см.: [L'AK, IV, с. 121, примеч. 3]).

55.3. В китайской версии здесь: «Когда человек окончательно отрешен от соответствующей сферы существования (II.52), он уже не может родиться вновь в этой сфере; в результате действие, которое должно принести плод в данной сфере, но в другом рождении, меняет свою природу и обретает свое вознаграждение, благое или неблагое, еще в этой жизни» [L'AK, IV, с. 122].

55.4. Л. де ла Валле Пуссен отмечает, что та же самая проблема рассматривается в «Кармапраджняпти» (тибетская версия — Mdo, 62.246в): «Существует восемь видов действий, которые предстоит ощутить как приятные, как неприятные в этом мире, позднее, в незначительной степени в большой степени как созревшие и как несозревшие. Может ли действие, которое должно быть испытано как приятное, трансформироваться вследствие энергии и усилия в действие, которое должно быть испытано как неприятное? — Нет, это невозможно... — Может ли несозревшее действие быть трансформировано в созревшее? — И да и нет. Некоторые для того, чтобы вызвать такую трансформацию, сбрасывают волосы, бороду, волосы и бороду, мучают себя различными способами и дурными покаяниями; они терпят неудачу. Другие же с помощью энергии и усилия обретают плод вступившего в поток...». « — Есть три действия: те, что должны быть испытаны в этой жизни, в ближайшем существовании и в более отдаленном. Бывает ли так, чтобы, испытывая первое, испытывали бы также и два других? — Да. Когда обретается качество архата, то происходит ретрибуция и двух других действий». См.: [L'AK, IV, с. 122, примеч. 2].

55.5. В своем переводе Л. де ла Валле Пуссен опирается на комментарий Яшомитры: «Для действия, определенного в отношении ретрибуции: оно будет вознаграждено в то время, для которого оно определено; человек, действия которого должны принести плод в его ближайшем новом рождении, в соответствующей сфере существования, не может окончательным образом отрешиться от этой сферы» [L'AK, IV, с. 122].

56.1. В санскритском тексте: *nirodhasamāpatti*. Этот вид йогического сосредоточения был определен Васубандху в разделе «Учение о факторах доминирования в психике» «Энциклопедии Абхидхармы» ([AKV, II.43]): «Таково же и [сосредоточение сознания], называемое остановкой. Какой тип сосредоточения имеется здесь в виду? — Тот же, что и бессознательное сосредоточение, т. е. дхарма, прекращающая деятельность сознания и явлений сознания. Но различие их состоит в следующем. Сосредоточение остановки, или прекращения потока сознания, практикуется с целью достижения полного спокойствия. [Благородные] входят в него посредством ментальной концентрации, которой предшествует состояние полного

успокоения сознания. Другое же сосредоточение предворяется мыслью о выходе [из круговорота бытия] и относится, кроме того, к четвертой дхьяне. Сосредоточение остановки, однако, *относится к высшей сфере существования*, т. е. к сфере [не-форм], в которой отсутствует как восприятие-концептуализация, так и невосприятие-неконцептуализация. Оно также *благое*, т. е. не бывает ни загрязненным [аффектами], ни кармически неопределенным. Будучи исключительно благим, [такое сосредоточение порождает следствие, которое] *испытывается в двух формах существования либо же не является необходимым*. Оно не может быть испытано в двух временных формах: в следующей форме рождения или в более отдаленной. Либо же созревание следствия может и не быть однозначно закономерным: если [индивид] достигает нирваны при данной жизни, то результатом [сосредоточения остановки сознания] выступают четыре группы соотнесения высшей сферы существования».

56.2. В санскритском тексте: *araṇā-[samāpatti]*, букв.: «бесконфликтное сосредоточение». Согласно Васубандху, этот вид йогического сосредоточения порождает способность предотвращать возникновение аффектов у других людей (см.: [АКВ, VII.35, с. 417]): «Архаты знают, что все страдания живых существ возникают вследствие аффектов; они знают, что сами они — лучшее поле добродетельных качеств, и стремятся к тому, чтобы у других не возникало бы по отношению к ним никаких аффектов [что было бы губительно в первую очередь для других]. Поэтому они возвращают в себе чистое знание (*jñāna*), природа которого такова, что у других не бывает к ним ни страсти, ни ненависти, ни зависти и т. д. Эта санскара — чистое знание — полностью блокирует возможность любого конфликта (*raṇa*) — ссоры, сражения и прочего как причины помутнения сознания и всяческих мучений, т. е. аффекта; поэтому [такое знание] называется бесконфликтным (*araṇā*)».

О конфликтах как синониме аффектов см.: [АКВ, I.8], где Васубандху рассматривает группы привязанности (*upādāna*), конституируемые дхармами с притоком аффектов (*sāsrava*) и обуславливающие вовлеченность в круговорот рождений и смертей: «Эти же самые дхармы, подверженные притоку аффектов, называются *также конфликтными*. Аффекты и есть конфликты, ибо они наносят вред как самому [индивиду], так и другим», [ЭА—I, с. 50].

56.3. В санскритском тексте: *maitrī[samāpatti]*, сосредоточение на благожелательности (дружелюбии). В системе буддийской психологии оно относится к практикованию четырех видов «божественного поведения» (*brahmavihāra*, букв.: «брахманское местопребывание»), которые называются также «беспредельными» (*apramāṇa*). Благожелательность — первый вид такого поведения и в то же время фундаментальное условие практикования трех других — сострадания (*karuṇā*), сочувственной радости (*mudītā*) и невозмутимости (*upekṣā*). См.: [АКВ, VIII.29—31, с. 452 — 454].

В «Компендиуме Абхидхармы» Асанга приводит краткое определение четырех «беспредельных»: «— Что такое всеобщая благожелательность? — Это сосредоточение и мудрость, сознание и связанные с ним явления сознания, основывающиеся на дхьяне, поглощенной мыслью: “Да будут счастливы все живые существа!” — Что такое сострадание? — Это сосредоточение и мудрость, сознание и связанные с ним явления сознания, основывающиеся на дхьяне, поглощенной мыслью: “Да освободятся все живые существа от страдания!” и т. д.» [АС, с. 163—164].

56.4. В санскритском тексте: *darśanapāṭhā*, путь видения Благородных истин,

обретаемый непосредственно после реализации высшего мирского опыта (*laukikāgradharma*; о нем подробно см.: [АКВ, VI.19]), в котором постигается принципиальная неудовлетворительность существования в мире, где господствует причинно-следственная зависимость. В буддологической литературе структура пути видения достаточно полно была описана Г. Гюнтером, и ниже мы приводим основные аспекты его реконструкции. «После того как был обретен высочайший мирской опыт, возникает чистый *dharmajñānakṣānti*, имеющий отношение к неудовлетворительности мира чувственности ([L'AK, VI, 25 cd—26 a]). Как подразумевает само название, это — принятие реальности как она есть, и в этом принятии мы находим то специфическое знание из опыта (*jñāna*), которое делает нас свободными в нашем взаимодействии с тем, что эту реальность и составляет.

Такое принятие, не будучи самим знанием, рассеивает все сомнения, поскольку по своей сути оно есть бесстрастное исследование природы реальности ([L'AK, VII. 1]). Поэтому такое специфическое принятие, возникающее после долгой практики концентрации сознания и медитации и не сдерживаемое никакими эмоционально окрашенными соображениями, есть также беспрепятственный путь (*ānantaryamārga*, — [L'AK, VI.28]). Только отсутствие сомнения может дать нам знание природы реальности (*dharmajñāna*), которое, подобно своей материнской почве — принятию, также является чистым. С обретением этого “принятия” индивид, который стремится к Просветлению, становится духовным аристократом (*ārya*) и может достичь первого плода своего стремления — статуса личности, вступившей в поток, устремленный к Просветлению, нирване. С обретением “знания” этот же самый индивид достигает обладания (*prāpti*) определенным исчерпанием нестабильности (*nirodha*). Поскольку он становится освобожденным только посредством знания, то знание и есть путь освобождения (*vimuktimārga*, — [L'AK, VI.26 d]).

Из этого знания неудовлетворительности мира чувственности (*kāmadhātu*), которое, как мы должны всегда помнить, не является пропозициональным, проистекает принятие неудовлетворительности более высоких медитативных миров — *rūpadhātu* и *ārūpadhātu*. Такое принятие, в свою очередь, приводит к знанию. Следуя после предшествующих явлений сознания, эти два типа принятия и знания получают, соответственно, названия *anvayaajñānakṣānti* и *anvayaajñāna* ([L'AK, VI.26 d]).

Аналогичным образом, четыре таких ментальных явления возникают с каждой из остальных трех Благородных истин — Возникновения неудовлетворительности (*samudaya*), Прекращения неудовлетворительности (*nirodha*) и Пути, ведущего к прекращению неудовлетворительности (*mārga*). Всего существует восемь аспектов “принятия” и восемь аспектов “знания” (*dharmajñāna*). ...Из этих шестнадцати ментальных явлений первые пятнадцать относятся к пути видения [Благородных] истин (*darśanamārga*), а последнее принадлежит уже пути практикования того, что было увидено (*bhāvanāmārga*, — L'AK, VI.28). Тогда как первые пятнадцать скорее походят на отдельные изолированные явления, хотя и взаимодействующие таким образом, что каждое явление следует после другого и что каждое из них отличается от предшествующего, шестнадцатое ментальное явление может только самоповторяться и поэтому образует непрерывность» [Guenther, 1957, с. 336—339].

Большой интерес представляет определение пути видения в махаянской Абхидхарме, которое, воспроизводя, точнее — заимствуя, основные положения концепции вайбхашиков, как она изложена Васубандху, имеет некоторую специфику. « — Что

такое путь видения? — Говоря кратко, это непостижимое сосредоточение сознания, обретенное непосредственно после высшей мирской добродетели и связанное с мудростью (*prajñā*). Оно подобно также чистому знанию субъектно-объектных отношений. Кроме того, это также непосредственное осознание объектов, свободное от всяческих условных обозначений как различных сущностей, так и дхарм» [AS, с. 107]. Переводчик «Компендиума» В. Рахула полагает, что в последнем предложении имеется в виду постижение вещей (так он трактует ключевое слово *dharma*), проникновение в их сущность, видение вещей такими, как они есть в реальности, вне всех условных обозначений и символов (см.: там же, примеч. 1).

56.5. В санскритском тексте: *arhatphala*. Определяя плод архатства, Асанга говорит:

«— Кого мы называем Благородной личностью, стремящейся обрести плод архатства? — Того, кто находится на пути к устранению восьми категорий аффектов (сильных-сильных, сильных-средних, сильных-слабых и т. д., ср. [КЙ, с. 95] — Пер.) вплоть до вершины существования (*bhavāgra*).

— Кто такой архат? — Тот, кто находится на пути устранения девятой категории аффектов (слабых-слабых), относящихся к вершине существования» [AS, с. 154 и 114, примеч. 1].

56.6. В комментарии Яшомитры: «...посредством которых достигается плод “возвращающегося еще один раз” (*sakṛdāgāmin*) и “невозвращающегося” (*anāgāmin*)» [SAKV, с. 395]. Краткое определение обоих плодов приводится в «Компендиуме Абхидхармы»:

«— Кто такой индивид, стремящийся обрести плод “возвращающегося еще один раз”? — Тот, кто, находясь на пути созерцания, практикует устранение пяти категорий аффектов (сильных-сильных, сильных-средних, сильных-слабых, средних-сильных, средних-средних), относящихся к чувственному миру.

— Кто такой индивид, “возвращающийся еще один раз”? — Тот, кто, находясь на пути созерцания, практикует устранение шестой категории аффектов (средних-слабых), относящихся к чувственному миру.

— Кто такой индивид, стремящийся обрести плод “невозвращающегося”? — Тот, кто, находясь на пути созерцания, практикует устранение седьмой и восьмой категории аффектов (слабых-сильных, слабых-средних), относящихся к чувственному миру.

— Кто такой индивид, “который не возвращается”? — Тот, кто, находясь на пути созерцания, практикует устранение девятой категории аффектов (слабой-слабой), относящихся к чувственному миру» [AS, с. 153].

56.7. Согласно Васубандху, «группа чувствительности — это ощущение [приятного и т. д.]. Группа чувствительности (*vedanā-skandha*) включает три типа ощущений: приятные, неприятные и нейтральные (букв.: «ни-приятные-ни-неприятные». — Пер.). Далее эта группа подразделяется на шесть видов (модальностей) ощущений: ощущения, порождаемые контактом органа зрения и других [органов чувств с соответствующими объектами], и, наконец, ощущения, порождаемые контактом органа разума (манасом) [с его объектами]». См.: [ЭА—I, с. 58].

В абхидхармистской психологии природа чувствований (ощущений) определяется через опыт (*anubhava*) соответствующей формы и сферы существования, т. е. она есть следствие кармы. «— Что является специфической характеристикой чувстви-

тельности? — Это чувственный опыт. Содержание такого опыта полностью детерминировано прошлыми благими или неблагими действиями». См.: [AS, с. 2].

56.8. Эта проблема уже рассматривалась Васубандху в связи с индриями — факторами доминирования в психике — удовольствия и страдания. *«Неприятное телесное чувство есть индрия страдания. Неприятное — это то, что причиняет вред, т. е. страдание. Приятное — [индрия] удовольствия. Индрия удовольствия — это приятное телесное ощущение (чувствование). Приятным называется то, что воспринимается как полезное, благотворное, т. е. приносящее удовольствие».*

*В третьей дхьяне оно же, будучи ментальным,
также есть индрия удовольствия.*

Также и в третьей дхьяне, [т. е. на третьей ступени йогического сосредоточения] оно же, это приятное чувствование, будучи ментальным, есть индрия удовольствия. Там не существует никаких телесных ощущений ввиду отсутствия пяти модальностей чувственного сознания.

В других случаях оно есть индрия удовлетворения.

«В других случаях» [означает]: в иных, нежели третья дхьяна, состояниях — в чувственном мире, в первой и второй дхьянах — оно, это приятное ментальное ощущение, есть индрия удовлетворения (*saumanasya*). Однако в третьей дхьяне ввиду отрешенности от чувства радости это [ментальное ощущение] есть индрия удовольствия, но не удовлетворения, ибо радость есть прежде всего чувство восторга, но не полной удовлетворенности.

*Неприятное ментальное [ощущение], наоборот,
есть [индрия] неудовлетворения;
нейтральное же — индрия невозмутимости.*

Нейтральным называется чувствование, которое не является ни приятным, ни неприятным, т. е. [оно не связано] ни с удовольствием, ни со страданием. Это и есть индрия невозмутимости.

- Телесное ли это чувствование или ментальное?
- Говорится, что оно и то, и другое.
- Но почему же вместе они представляют одну индрию?
- Ввиду отсутствия концептуализации.

— Как правило, ментальные ощущения, приятные и неприятные, возникают из понятийной концептуализации. Телесные ощущения, напротив, вызываются чувственными объектами...» [АКВ, II.7—8, с. 41 — 42].

57.1. В тексте карики: *avīṭarka*, т. е. лишенное избирательности. В абхидхармистской психологии избирательность (*vitarka*) есть фундаментальное свойство сознания, проявляющееся как на чувственном, так и на рациональном уровнях. Васубандху подробно рассматривает это свойство в [АКВ, II.28], где *vitarka* интерпретируется как «грубое» состояние сознания, его «шепот». То же самое и у Асанги: «— Что такое избирательность? — Это «шепот» ума (*manojaḥṣa*), который ищет объект, будучи зависимым от побуждения (*cetanā*) или интеллекта. Он есть «грубость» сознания» [AS, с. 14]. Таким образом, этот термин описывает интенциональ-

ный аспект сознания, его избирательность по отношению к своим объектам. Грубость (*vitarka*) обусловлена тем, что при ее посредстве осуществляется простое, первоначальное различение объекта от всего остального. Избирательность как определенная функция сознания служит основой оценочных суждений об объекте и поэтому применительно к чувственному миру непосредственно связана со сферой индивидуальной мотивации.

57.2. См. выше, [АКВ, IV.48].

57.3. В санскритском тексте: *viśāra*, ключевое слово (термин), которое мы трактуем как рефлексию или содержательность (см.: [ЭА—I, с. 77]). *Viśāra* есть дхарма, обуславливающая содержательный аспект сознания. Эта функция сознания служит для уяснения целостности объекта и его внутренних свойств. Иными словами, посредством *viśāra* осуществляется тонкое ментальное оперирование с объектом, и именно поэтому Васубандху называет ее «тонкостью» сознания (см.: [АКВ, II.33]). Связь содержательности как особого свойства сознания со сферой индивидуальной мотивации весьма опосредована, и поэтому суждения, возникающие на базе этого ментального свойства, не носят оценочного характера.

Рассмотрение дхарм направленности и содержательности (рефлексии) в связи друг с другом свидетельствует о сугубо диалектическом подходе Васубандху к психологической проблематике. Действительно, эти два фундаментальных свойства сознания не могут быть адекватно поняты без рассмотрения их взаимосвязи. Пять классов чувственного сознания, на базе которого и формируются когниции (*viijāna*), связанные с восприятиями-представлениями, с необходимостью обладают обоими этими свойствами, что вполне очевидно с психологической точки зрения.

57.4. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Действия сферы *dhyānāntara*, промежуточной между первой и второй дхьянами (IV.48), и действия более высоких сфер лишены *vitarka* (II.31, VIII.23 с). Поскольку телесное ощущение, связанное с пятью чувственными сознаниями, всегда предполагает *vitarka* и *viśāra* (I.32), оно не может быть плодом воздаяния действия, лишенного *vitarka*» [L'AK, IV, с. 124].

Яшомитра отмечает в своем комментарии, что действие, лишенное избирательности, не может иметь результатом плод созревания (*vipāka*), принадлежащий более низкой сфере существования и включающий избирательность и рефлексию. См.: [SAKV, с. 395].

57.5. В санскритском тексте: *daurmanasya*; Ф. Эджертон фиксирует также значение: «подавленное настроение». См.: [BHSD, с. 272].

Рассматривая кармическую обусловленность ряда индрий (факторов домнирования в психике), Васубандху исключает из их числа ментальное неудовлетворение, приводя в этой связи интересную дискуссию: «...но если индрия неудовлетворения не является следствием прошлой деятельности, то почему в сутре сказано: "Есть три вида действий: действия, имеющие своим следствием испытывание удовлетворения, действия, имеющие своим следствием испытывание неудовлетворения, и действия, имеющие своим следствием чувство невозмутимости (безразличия)"?»

— Это сказано по поводу того, что может быть испытано [в связи с прошлым действием], т. е. действие, связанное с индрией неудовлетворения, будет испытываться как неудовлетворительное, подобно тому как контакт, связанный с наслаждением, ощущается как приятный...

— ...Такое [понимание сутры] было бы вполне допустимо, но каково логическое обоснование того, что неудовлетворение не является следствием созревания?²

— Чувство неудовлетворения возникает как специфическое свойство воображения (*vikalpa*), [когда существует беспокойность чем-то, что в высшей степени нежелательно,] и так же рассеивается. Поэтому оно и не является следствием созревания» [АКВ, II.10, с. 46].

57.6. В примечании к переводу китайской версии Л. де ла Валле Пуссен цитирует здесь соответствующий параграф «Вибхаши» (115, 9): «*Daumantasya*, рожденное актом внимания (*manaskāra*), предполагает наличие сильного воображения (*vikalpa*) и устраняется посредством отрешенности; это невозможно относительно того, что является плодом ретрибуции» [L'AK, IV, с. 125, примеч. 1].

57.7. В санскритском тексте здесь: *cittakṣepa*; ср. понятия *kṣipta* и *vikṣipta* в брахманистской системе саннья-йога. *Kṣipta* в традиционном толковании означает: «потерянное», «беспокойное». Согласно комментарию Вачаспати Мишры, этот уровень, или состояние сознания, в котором преобладает энергетический компонент (*rajas*), характеризуется спонтанной направленностью на внешние объекты. При этом отсутствует какая бы то ни было стабильность сознания. *Vikṣipta* означает «рассеянное, разбросанное». Подобное состояние сознания можно определить как избирание (отбор) объекта из некоторого многообразия при наличии относительно стабильной направленности. Однако сосредоточение на этом уровне непрерывно прерывается ввиду процесса актуального избирания объекта (*vikṣepaṇa*): один объект сменяется другим без желания субъекта зафиксировать сознание на избранном объекте. По традиционным комментариям к «Йога-сутрам» Патанджали, наличие такого желания и выступает непременным условием окультуривания психики (*bhāvanā*) и перехода сознания в сферу собственно йоги (*yogaparakṣa*). Для сравнения интересно отметить, что в абхидхармистской психологии термином *vikṣipta* обозначается любое состояние эмпирического сознания, не находящегося в состоянии сосредоточения или прекращения репродуцирования своих актуальных состояний ([АКВ, I.11]). См.: [КЙ, с. 203].

58.1. Васубандху ранее уже рассматривал эту проблему при анализе структуры сознания: «Как утверждают [вайбхашики], ментальное конструирование (*vikalpa*) бывает трех видов: прирожденное, предидирующее и запоминающее. У этих пяти [классов чувственного сознания] — только прирожденное (*svabhāvika*) ментальное конструирование, но не два других. Поэтому они и называются неконструируемыми (*avikalpaka*). Так, например, лишенная одной ноги лошадь [называется] безногой» [АКВ, I.33].

58.2. В санскритском тексте: *dravyamantraprayogena*.

58.3. Перевод китайской версии здесь более детalen и включает дополнительные пояснения. У Парамартхи далее: «Существуют и иные причины нарушения сознания», у Сюань-цзана: «Нарушения сознания происходят по пяти причинам: 1) созревание следствия; 2) страх; 3) нападение демонов...». См.: [L'AK, IV, с. 125, примеч. 5]. Р. Санкритьяна поясняет: «И это умопомешательство (*cittavikṣepa-utpāda*) порождается созревaniem плодов деяний, совершенных в прежних рождениях» [АК, с. 106].

58.4. В комментарии к этим словам карики Р. Санкритьяна перечисляет причины умопомешательства: испуг (при виде чего-то страшного), нападение злых духов

(*bhūtaḥ*) и претов, нарушение баланса трех гуморальных составляющих (ветра, желчи и слизи) и тяжелое горе (см.: [АК, с. 106]).

58.5. В санскритском тексте: *atapiṣya*, ср.: [BHSD, с. 62]. Подробно см.: [DN, III.203].

58.6. В санскритском тексте: *viṅṛeṇa*.

58.7. См.: [AKB, III.44, с. 157]: «Любые части тела, поражение которых приводит к смерти, называются жизненно важными органами (*matmāṇi*). Они как бы рассекаются непереносимыми ощущениями, словно дождем острых стрел... из-за того, что один из фундаментальных элементов — вода, огонь или ветер — приходит в крайнее активное состояние».

58.8. В своем комментарии Яшомитра приводит фрагмент сутры из санскритского Канона, повествующий о брахманке по имени Васиштни, впавшей в страшное горе из-за смерти своих шести сыновей. См.: [SAKV, с. 396]. Краткий пересказ сюжета см.: [L'AK, IV, с. 126, примеч. 3].

58.9. В комментарии Яшомитры: «Состояние сознания, возникшее вследствие нарушения равновесия великих элементов, называется здесь “состоянием сознания, порожденного созреванием следствия”» [SAKV, с. 396].

58.10. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Сознание волнующееся (*kṣipta-troublée*), без того, чтобы быть расстроенным (*vikṣipta*): сознание незагрязненное, но волнующееся» [L'AK, IV, с. 127].

58.11. В санскритском тексте здесь следует читать: *abhinunnā*, что объясняется Яшомитрой как *abhipiḍḍā* — испытавшие острую боль, вред и т. д. См.: [SAKV, с. 397].

58.12. Т. е. еще в статусе «обычного человека» (*prthagjana*), до вступления на Путь (см.: [SAKV, с. 397]).

58.13. Согласно Яшомитре, «пять видов страха» — это: 1) страх, связанный с принадлежностью к определенным профессиям или с добыванием средств к существованию (*ājivikābhaya*, см.: [BHSD, с. 90 со ссылкой на «Дхармасанграху», 71]); 2) страх порицания или дурной репутации (*aślokabhaya* = *akṛtibhaya*); 3) страх, проистекающий из робости, застенчивости при большом собрании людей (*pariṣacchāradya*); 4) страх смерти (*marāṇabhaya*) и 5) страх дурной формы нового рождения (*durgatibhaya*) (см.: [SAKV, с. 397]). См. также: [L'AK, IV, с. 128, примеч. 1 со ссылкой на «Вибхашу», 675.2].

58.14. В санскритском тексте здесь следует читать: *atapiṣya*.

58.15. В санскритском тексте: *dharmatā*. Как поясняет Яшомитра, знание реальности отражено в фундаментальной формуле: «Все, связанное с притоком аффектов, есть страдание; все причинно-обусловленное невечно; все дхармы лишены “Я”» [SAKV, с. 397].

59.1. Все ключевые слова вводятся карикой: *vaṇkadośakaṣāyoktiḥ śāthya-dveṣarāgaḥ*; ср. 59-й стих в «Абхидхармахридае» Дхармашири: «Кривизна (извращенность) порождена обманом, а нечистоплотность ненавистью. Почитаемый-в-мире учил, что все, порожденное страстным желанием, нечисто» [Ahr, с. 43].

59.2. У Дхармашири: «Кривизна порождена обманом: когда действие совершается обманным образом, оно искривлено, ибо живо» [Ahr, с. 43].

59.3. У Дхармашири: «Нечистоплотность порождена ненавистью: когда действие совершается из ненависти, оно отвратительно, ибо означает лишь раздор и вражду» [Ahr, с. 43].

59.4. У Дхармашри: «Почитаемый-в-мире учил, что все, порожденное страстным желанием, называется нечистым: когда действие совершается из страсти, оно нечисто, ибо связано с грязью» [Ahr, с. 43].

59.5. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Сутра говорит...» и далее, как в санскритском оригинале. «Сутра» отождествляется как «Мадхьяма-агама», 27.12, китайской версии, что соответствует [DN, III.230] и [AN, II.230] (см.: [L'AK, IV, с. 128, примеч. 6]).

В «Абхидхармахридае»: «Вопрос: Почитаемый-в-мире учил, что есть четыре вида действий: черные, с созревaniem черного следствия, белые, с созреванием белого следствия, черные и белые, с созреванием черного и белого следствия, не черные и не белые — без созревания следствия. Что это за действия?»

Ответ: (57) Когда действие по своей природе благое, оно белое и ведет к созреванию белого следствия. Черное и белое относятся к чувственному миру. Считается, что действие нечистое приводит к черному следствию» [Ahr, с. 41—42].

60.1. Ср. «Йога-сутру», IV.7, и комментарий Вьясы: «Карма йогина не белая и не черная; у других же — трех видов. Как известно, родовая характеристика кармы включает четыре вида: черная, белая-черная, белая, не белая и не черная. Из них черная карма — у злодеев. Белая-черная осуществляется с помощью внешних средств реализации. В этом случае накопление скрытых следов кармы происходит в результате злых или добрых свершений [по отношению] к другим. Белая [карма] — у тех, кто посвятил себя подвижничеству, изучению священных текстов и созерцанию. Ввиду того, что она опирается только на разум, она не зависит от внешних средств реализации и не связана с причинением зла другим; не белая и не черная карма — у странствующих отшельников, полностью устранивших [все] аффекты и пребывающих [в своем] последнем телесном воплощении.

Из этих [четырех видов карма] йогина не белая, поскольку он отверг плоды [даже благих действий], и не черная, поскольку [его органы чувств] отвлечены [от внешних объектов].

У других живых существ, однако, [карма бывает] только первых трех видов» [KĪ, с. 184—185].

60.2. В санскритском тексте: *atapojña*, что Л. де ла Валле Пуссен передает как «тягостный». См.: [L'AK, IV, с. 129].

60.3. Ср. в «Абхидхармахридае»: «Если действие по своей природе благое, оно белое и приводит к созреванию белого следствия; благие действия мира форм приводят к созреванию белого следствия, потому что они абсолютно не связаны с враждебностью и потому что они свободны от всего, что связано с какой-либо дефектностью» [Ahr, с. 42].

60.4. В санскритском тексте здесь: *aupapattibhavika*, существование, обретаемое с рождением. Как отмечает Л. де ла Валле Пуссен: «Одно и то же действие “продуцирует” существование и промежуточное существование, которое к нему ведет (III.13 а-в). Однако нет никакого промежуточного существования, которое предвляло бы рождение в мире не-форм» [L'AK, IV, с. 129, примеч. 3].

60.5. Реконструкция на основе комментария Яшомитры, который приводит фрагмент из этой сутры: «...такое же, т. е. действие белое, и плод его также белый» и поясняет, что сказанное относится к первой дхьяне и т. д., до «вершины бытия»

включительно. См.: [SAKV, с. 397]. «Вершина бытия» (*bhavāgra*) — последняя ступень созерцания в мире не-форм.

60.6. В санскритском тексте: *saṃlānataḥ... na svabhāvataḥ*.

60.7. Согласно Яшомитре, йогическое сосредоточение, которое является средством против зла (*pratipakṣa*), отсутствует в чувственном мире по определению. Нередко случается, что только в чувственном мире корни благого могут быть срезаны вследствие ложных воззрений (*mithyādṛṣṭi*), но сами ложные воззрения никогда не могут быть там искоренены посредством истинных взглядов (*satyaḍḍṛṣṭi*). См.: [SAKV, с. 398].

60.8. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «...не имея ретрибуции, оно не является белым, оно — не белое (*aśukla*)» [L'AK, IV, с. 130]; в примечании, однако, он отмечает, что согласно тхеравадинам («Катхаваттху», VII.10) «сверхмирские» действия предполагают ретрибуцию. См. [там же, примеч. 3].

60.9. В санскритском тексте: *ābhiprāyika* (что Л. де ла Валле Пуссен переводит как «intentionnelle»). Подробно о семантике этого ключевого слова (термина метаязыка) в буддийской герменевтике см.: [Broido, 1985].

60.10. Л. де ла Валле Пуссен отождествляет эту шастру как «Пракарана», 6, 9; цитата из «Махавибхашы» (114.1). См.: [L'AK, IV, с. 130, примеч. 5].

60.11. Согласно Яшомитре, чистое, не подверженное притоку аффектов действие препятствует функционированию дхарм, относящихся к любой из сфер существования. Тем более оно не способно их порождать, поскольку не имеет кармического следствия. См.: [SAKV, с. 398].

61.1. В тексте карики: *dharmakṣānti* (принятие реальности), что, согласно Яшомитре, следует понимать как *dharmajñānakṣānti* (принятие знания реальности), «подобно тому как вместо имени Девадатта (Данный Богом) мы говорим Датта» (см.: [SAKV, с. 541]). О принятии знания реальности как она есть см. наш комментарий 56.4.

61.2. Китайская версия карики несколько отличается от оригинала: «Воление (*cetanā*) двенадцати видов, а именно: воление относительно принятий реальности и восьми первых путей оставления в отрешенности от мира чувственности — это и есть действие, которое разрушает черное действие» [L'AK, IV, с. 131].

61.3. Как отмечает Г. Гюнтер, «...такое специфическое принятие, возникающее после долгой практики концентрации сознания и медитации и не сдерживаемое никакими эмоционально окрашенными соображениями, есть также беспрепятственный путь (*ānantaryamārga*; в нашей интерпретации «непосредственный путь». — Пер.)» [Guenther, 1957, с. 336—337]. Васубандху говорит о восьми таких путях, поскольку каждый из них соотносится с восемью аспектами принятия (*kṣānti*) Благородных истин. Подробнее см.: [AKB, VI.28].

62.1. Ч. Виллемен, исследовавший китайские версии «Абхидхармахридаи» Дхармашири, дает суммарное изложение комментария к карике 58 третьей главы базового текста. «Волитивный акт (*cetanā*), связанный с беспрепятственными путями (т. е. методами) Благородного Пути (путь видения Благородных истин и путь созерцания увиденного), называется четвертым действием. На пути видения [Благородных истин] существуют 8 беспрепятственных путей (методов), т. е. 8 «принятий» (*kṣānti*; ср. карикю 104 и след.), а на пути созерцания [увиденного] — 81 (т. е. в чувственном мире, четырех дхьянах и четырех сферах созерцания мира не-

форм: по девять на каждой ступени). Волитивный акт, который имеется здесь в виду, связан с четырьмя “принятиями” на пути видения Благородных истин и с тринадцатью беспрепятственными методами на пути созерцания.

Как объясняется в «Абхидхармахридае» (вторая китайская версия, с. 842 с):

1. Четыре “принятия” (*kṣānti*) на пути видения и восемь [путей отвержения] чувственного мира (путь созерцания) уничтожают черное действие.

2. Девятый беспрепятственный путь четырех дхьяи (путь созерцания) уничтожает белое действие.

3. Девятый беспрепятственный путь чувственного мира (путь созерцания) уничтожает черные и белые действия (благие действия чувственного мира)» [Ahr, с. 215—216].

62.2. Т. е. слабого-слабого по шкале интенсивности.

62.3. См. комментарий в «Абхидхармахридае» (62.1.).

62.4. Л. де ла Валле Пуссен вводит здесь непосредственно в корпус перевода китайской версии комментарий Яшомитры: «Говоря строго, оставления благих дхарм не происходит, т. к., будучи выведенной из индивидуального потока, благая дхарма может возникнуть вновь. Однако когда аффект, имеющий эту дхарму в качестве своего объекта, устранен, говорят, что эта дхарма оставлена. Поэтому до тех пор, пока не уничтожена последняя (по степени интенсивности) категория аффективности, которая может иметь эту дхарму своим объектом, благая дхарма не считается устраненной. [Или (другое объяснение): именно девятый путь отвержения устраняет *prāpti* (обладание) девятой категории интенсивности аффекта в каждой сфере существования (чувственный мир и ступени йогического сосредоточения) и тем самым обуславливает разъединение: (II.57) с этим аффектом]» [L'AK, IV, с. 132]. Полный текст комментария см.: [SAKV, с. 398].

63.1. В санскритском тексте: *raśyanti*. Согласно Л. де ла Валле Пуссену, эта точка зрения приводится в «Махавибхаше» (114, 2.4.) без отождествления.

63.2. Согласно принципу, сформулированному Васубандху в [AKB, I.40], то, что не загрязнено аффектами, не может быть устранено посредством видения Благородных истин.

63.3. Яшомитра проясняет контекст высказывания: «Действие, устраняемое посредством видения, всегда черное; любое другое действие — черно-белое, если оно относится к чувственному миру. — [Возражение:] Правильнее было бы сказать: действие, относящееся к чувственному миру, черное, если оно может быть устранено посредством видения. Реально же существуют действия, устраняемые посредством видения, которые могут и не приводить к черным следствиям, — это некоторые действия мира форм и мира не-форм. — [Ответ:] Спецификация (*viśeṣaṇa*) “рожденное в чувственном мире” относится только к первой паде (т. е. к первой четвёртой карике)» [SAKV, с. 399].

63.4. В санскритском тексте: *maṇeṇa*; в словаре Ф. Эджертон: «святость», состояние *tiṇi* (см.: [BHSD, с. 441]). Согласно интерпретации Джармашири — «молчаливое спокойствие» (см.: [Ahr, с. 217]).

64.1. Подробнее об *aśaikṣa* см.: [SAKV, с. 399]. В «Абхидхармахридае»: «— Что такое святость (молчаливое спокойствие)? — Это молчаливое спокойствие тела и речи. Высоко нравственный телесный и вербальный образ деятельности в сознании того, кому больше нечему учиться, называется молчаливым спокой-

ствием (*maṇeṣa* — спокойствие молчания²), ибо он реально устранил все препятствия» [Aṅg, с. 44].

64.2. Л. де ла Валле Пуссен подчеркивает, что «речь здесь не идет о всех телесных и вербальных актах, которые может совершить Архат, но только о тех актах, которые характеризуют его как Архата, или *aśaikṣa* (VI.45). Рассматриваемые акты есть по своей природе *avijñapti*, “не-информация”: молчание тела, следовательно, это телесная “не-информация”, характеризующая Архата. Акты информативные (*kāyavijñapti*, *vāgviñapti*) по необходимости нечистые (*sāsrava*), и им нельзя приписывать качество *aśaikṣatva*» [L'AK, IV, с. 134].

64.3. В комментарии Яшомитры: «Показав с помощью адвербиальной частицы *kīla*, что это — точка зрения вайбхашиков (подробнее см.: [ЭА—I, с. 111]), Учитель [Васубандху] высказывает затем свое понимание проблемы» [SAKV, с. 399].

64.4. Китайская версия Парамартхи здесь несколько отклоняется от оригинала: «Телесный и вербальный акты по своей природе есть воздержание. Акт сознания — это исключительно побуждение (*ceṭanā*); поскольку он не включает в себя проявленный акт, то нельзя на основании умозаключения, что он есть воздержание, утверждать, что он есть молчание» [L'AK, IV, с. 134, примеч. 5].

64.5. В санскритском тексте: *śaṁseṣa*. См. также [Aṅg, с. 43]: «— Что такое три очищения (*śaṁseṣa*) — тела, речи и ума, — о которых наставлял Почитаемый-в-мире? — [60]. Все они представляют собой надлежащее поведение. Спокойствие молчания относится к телу и речи. Как было сказано, спокойствие молчания мана-са (ума) того, кому больше нечему учиться, есть сознание архата».

64.6. Согласно Яшомитре, слова карики «во всех аспектах» (*sarvaṃ*) означают, что здесь имеется в виду нравственное поведение как «чистое», т. е. без притока аффектов, так и затронутое следами аффективности ([SAKV, с. 400]); однако автокомментарий Васубандху такую трактовку не подтверждает.

64.7. ...*duścāritaṃ*. Л. де ла Валле Пуссен ссылается здесь на [DN, III.214, AN, I.49, 52], а также на «Мадхьяма-агаму», 5.19. См.: [L'AK, IV, с. 134, примеч. 6].

65.1. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Неблагой волитивный акт, или неблагоприятный ментальный акт, есть дурная ментальная практика» [L'AK, IV, с. 135 и примеч. 5].

65.2. См. также в «Абхидхармахридае»: «Необходимо знать, что когда действия приносят неприятный плод, то они представляют собой дурное поведение. Другими словами, когда действия — неблагоприятные, они называются дурным поведением (*duścārita*). Все неблагоприятное приносит неприятный плод.

В дурном ментальном поведении преобладают алчность, злоба и ложное видение: неблагоприятное побуждение и есть дурное ментальное поведение. О нем говорится, что оно — трех видов: алчность, злоба и ложные взгляды» [Aṅg, с. 38—39].

65.3. В санскритском тексте: *abhidhyā vyāpādo mithyādr̥ṣṭiśca*. В каноническом списке десяти дурных путей деятельности алчность, злоба и ложные взгляды перечисляются последними. См.: [DN, III.269].

65.4. Согласно Л. де ла Валле Пуссену, санскритская редакция «Самчетания-сутры» соответствует «Мадхьяма-агаме», 18, 14. Фрагмент этой сутры приводится в комментарии Яшомитры. См.: [SAKV, с. 400].

65.5. См.: [AKB, IV.1]: « — Что же такое карма, или действие?

Это — ментальный импульс (побуждение) и то, что оно порождает.

В сутре сказано: «Существует два вида действия: побуждение, или ментальный импульс, и действие, им вызываемое». Под словами карики «...и то, что оно порождает», имеется в виду действие, вызванное этим импульсом».

66.1. В комментарии Р. Санкритьяны: «Нестяжание (*anabhidhyā*) и прочее — эти три и есть составляющие благой ментальной практики» [АК, с. 107].

В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «— Действительно, первое не предполагает намерения принести пользу другим, а второе не предполагает намерения принести вред. — Несомненно, это так; но они являются корнем этого двойственного намерения» [L'AK, IV, с. 137].

66.3. В санскритском тексте: *daśa karmapathāḥ*. Вводя в «Абхидхармахридае» это ключевое слово (термин), Дхармашри затем употребляет его преимущественно по отношению к дурным типам поведения: «Наиболее значимые из неблагих действий получают название путей деятельности». См.: [Ahr, с. 39]. В Палийском Каноне ключевое слово *kammapatha* также первоначально вводится в негативном контексте: «Все те неблагие деяния, которые вы совершили на этих путях, — это ваши деяния; они не были совершены ни вашим отцом, ни вашей матерью, ни вашим братом или сестрой, ни вашими друзьями или наставниками, ни вашими родственниками — близкими или далекими, ни аскетами, ни брахманами или богами. Именно вы и совершали эти неблагие деяния: вы одни и должны вкушать их плод» [MN, III.181].

66.4. По определению Дхармашри, достойный тип поведения обусловлен практикой очищения (*śauçeya*) тела, речи и сознания, что приводит к ослаблению аффектов и, в пределе, к их устранению (см.: [Ahr, с. 43—44]). Соответственно, дурной тип поведения ведет только к усилению аффектов и, в итоге, к дурному следствию, которое будет испытываться в данной жизни, в следующем рождении или в более отдаленных формах рождения.

66.5. В санскритском тексте: *prayogaṣṭhābhūta*. О подготовительной и заключительной стадиях пути деятельности см.: [AKB, IV.68].

66.6. В санскритском тексте: *vivecanāṛtham*. Как можно заключить из комментария к «Абхидхармахридае», именно этот аспект пути деятельности и является кармически определяющим.

66.7. Побуждение (ментальный импульс — *cetanā*) продуцирует соответствующий тип поведения, но само по себе не может быть включено в число десяти путей деятельности. В качестве примера дурного ментального поведения, не имеющего существенного значения по последствиям, Сюань-цзан приводит легкую зависть. См.: [L'AK, IV, с. 138, примеч. 1].

67.1. В своем переводе китайской версии Л. де ла Валле Пуссен использует здесь комментарий Яшомитры: «Когда шесть путей деятельности — убийство, воровство, ложь, злословие, оскорбление, необдуманные слова — осуществляются через другого [человека], то они представляют собой только *avijñapti* (непроявленное действие). Для того, кто инициирует эти действия, корневое *vijñapti* — убийство и прочее — отсутствует» [L'AK, IV, с. 138]. И далее в примечании: «*Vijñapti* (проявленное действие — речевой акт, совершаемый в пространстве), посредством которого я приказываю совершить убийство, составляет часть подготовки (*prayoga*) этого убийства и не рассматривается в качестве пути действия. Он не является

основным действием. — Совершение убийства, за которое я несу ответственность, есть, следовательно, только *avijñapti*» (см.: [там же, примеч. 5]).

67.2. В санскритском тексте: *samādāna śīla*. См. наш комментарий 41.1.

67.3. В санскритском тексте: *cittamātra*. Согласно Яшомитре, обе эти дисциплины относятся к естественной, т. е. внутренне присущей, добродетели (*dharmatāśīla*, — [SAKV, с. 401]). В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «...пути эти, следовательно, не являются *viññapti*». И далее в примечании: «Воздержание от убийства есть путь материального действия. — Когда нравственность обретается вследствие принятия обета (*samādānaśīla*) как дисциплина Пратимокши, то всегда с необходимостью имеет место *viññapti* (заявление в пространстве: “Я отвергаю убийство”), поскольку эта дисциплина “принимается от другого” (*parasmād ādiyate*, — IV.28). Когда же обретается *dhyāna* — что предполагает, по крайней мере на время, отвержение страстей чувственного мира и дурных действий — то воздержание от убийства достигается вследствие самого этого факта, без того, чтобы возникла необходимость в каком-либо *viññapti*. То же самое происходит и в случае обретения чистой дисциплины (три составляющие Благородного Пути). Эта нравственность не зависит от принятия обета (*samādāna*); она возникает из самой природы вещей (*dharmatā*): тот, кто владеет *dhyāna*, обладает соответствующим *avijñapti*, которое и есть воздержание от убийства». (Замечки переводчика) [L'AK, IV, с. 139—140, примеч. 7].

68.1. В тексте карики: *sāmantaka*. Согласно Р. Санкритьяне, это стадии подготовки первого пути деятельности в чувственном мире (см.: [AK, с. 108]). Данная интерпретация ключевого слова основывается на комментарии Яшомитры (см.: [SAKV, с. 401]).

68.2. В санскритском тексте: *pariyavasthāna*, в техническом значении выраженного, открытого протекания аффекта (подробно см.: [AKB, V.47]). Яшомитра поясняет, что здесь имеется в виду бесстыдство (*āhrikyā*), неприличие (*anapatrāpya*) и т. п. (см.: [SAKV, с. 401]).

68.3. В санскритском тексте здесь следует читать: *prasādena vā ghanarasena*, ср.: Р. Санкритьяна (см.: [AK, с. 108]). У Яшомитры: *ghanavega* (см.: [SAKV, с. 401]).

68.4. В санскритском тексте: *prsthāni*, ср.: [AKB, IV.66], где *prsthā* употребляется в значении *anugāmin* — «то, что следует потом».

68.5. Согласно комментарию Яшомитры, в момент действия как такового возникает непроявленный элемент; после совершения основного (*mūla*) действия, например, после убийства животного, возможно совершение последующих действий, вспомогательных по отношению к первому (*anudharma karma*) (см.: [SAKV, с. 401]).

68.6. Л. де ла Валле Пуссен ссылается здесь на «Вибхашу», 113, 1: «...если с мыслью об убийстве он разрушает жизнь другого живого существа, [то в этом случае имеет место] проявленное телесное действие и *aviññapti* данного момента, — убийство в собственном смысле слова» [L'AK, IV, с. 141, примеч. 1].

68.7. Как поясняет Яшомитра, «путь действия — убийство — есть обретение плода подготовки; для того, кто выступает инициатором (*yo hi prajuyate*, букв.: “кто устраивает”) убийство, но не совершает его сам, существует “плод подготовки”, а не реализация плода (*phalaparipūṇi*, букв.: “доведение плода до степени готовности”)» [SAKV, с. 401].

68.8. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Точно так же следует объяснить, внося соответствующие изменения, шесть других путей телесной и вербальной деятельности» [L'AK, IV, с. 141]. Яшомитра дополнительно рассматривает в комментарии пример с воровством (*adattādānāvadya*, букв.: «грех присвоения того, что не было дано»). См.: [SAKV, с. 403].

68.9. Определение состояния умирания (*maranabhava* — смерть как процесс) приводится в [AKB, III.13]: «Существование-смерть есть последний момент, после которого возникает промежуточное существование для тех, кто рождается среди существ, обладающих физическим телом». Как отмечает Яшомитра, «это уточнение сделано потому, что в мире не-форм промежуточное состояние отсутствует» (см.: [SAKV, с. 279]).

68.10. См. ниже, [AKB, IV.72].

68.11. Реконструкция на основе комментария Яшомитры (см.: [SAKV, с. 402]).

68.12. Л. де ла Валле Пуссен отождествляет эту цитату по «Джнянапрастхана-шастре» (II, 11); в его переводе, соответственно, «Корневая шастра» (*mūlaśāstra*) (см.: [L'AK, IV, с. 142]).

68.13. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Вайбхашики объясняют этот текст, говоря, что слово *prayoga* — которое обычно означает подготовку, приготовление — имеет здесь значение последующего (*prṣṭha*). Однако вы вступаете в противоречие с таким толкованием, относя основной путь действия к моменту, когда животное уже мертво (*mṛte*), именно потому, что основной путь действия, согласно вашей точке зрения, не прекратился в тот момент, когда животное уже мертво. Вы истолковываете ключевое слово *prayoga* в Шастре в смысле основного действия» [L'AK, IV, с. 142—143]. По существу, это сокращенный пересказ соответствующего фрагмента комментария Яшомитры (см.: [SAKV, с. 402]).

68.14. Далее в переводе Л. де ла Валле Пуссена: «...по крайней мере, когда рассматривают моменты, которые следуют за данным моментом, *prayoga* означает, как об этом и говорится в “Вибхаше”, “последующее”» [L'AK, IV, с. 143].

68.15. Яшомитра поясняет: «Животное уже мертво; его нельзя убить во второй раз» [SAKV, с. 402].

68.16. В санскритском тексте здесь следует читать: *parakiyaṃ kṛtvā*, ср.: [SAKV, с. 402].

68.17. В санскритском тексте: *anārambhāt*; см., однако, [BHSD, с. 23], где зафиксировано значение: «свободный [от греха] убийства животного».

68.18. В санскритском тексте здесь: *nahi* (?) — по-видимому, ошибка переписчика рукописи; следует читать: *te hi*. Л. де ла Валле Пуссен отмечает, что Сангхабхадра последовательно опровергает эти возражения саутрантиков (см.: [L'AK, IV, с. 144, примеч. 2]).

68.19. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Бхагават, говоря таким образом, имел в виду первую причину, причину, порождающую [путь деятельности] (*samutthāna*)» [L'AK, IV, с. 144].

68.20. В санскритском тексте здесь следует читать: *kṛdārtham*.

68.21. В санскритском тексте: *dharmabuddhaya*.

68.22. В санскритском тексте: *pārasika*, см. примеч. 54.3.

68.23. Л. де ла Валле Пуссен в примечании говорит: « — Кармапраджняпти приписывает убийство родителей брахманам с Запада, называемым [в тибет-

ском переводе этой шастры] *mchu-skyed*. — *mchu* передает санскр. *oṣṭha*, *tuṇḍa* или *maghā* — название одной из планет: возможно, *Maghaja* или *Maghābhava*.

В «Вибхаше» (116, 14) сказано: «На Западе есть млеччи (варвары), *Mou-kia*, придерживающиеся тех же взглядов: — Те, кто убивают дряхлых и больных отца и мать, обретают добродетельную заслугу, а не грех. — Почему? — Органы дряхлого отца разрушены, он не может больше есть и пить; если он умрет, то обретет новые и сильные органы и снова сможет пить теплое молоко; болезнь приносит множество страданий, мертвый он избавится от них. Поэтому тот, кто его убивает, не совершает греха». Таково и убийство из невежества».

Mou-kyu = *Maga*, собственно, *Magi* или *Muga* под влиянием начального губного (С. Леви). См. также с. 148, примеч. 1.

Великая колесница допускает убийство человека, собирающегося совершить смертный грех (*ānantarya*), — см.: «Шикшасамуччая», с. 168 [L'AK, IV, с. 145, примеч. 2].

68.24. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Диких животных, крупный рогатый скот, птицу и буйволов следует убивать для того, чтобы питаться». И далее в примечании приводятся объяснения Сюань-цзана и Парамартхи, а также сведения об убийстве животных и употреблении в пищу мяса и рыбы по каноническим источникам и комментариям. См.: [L'AK, IV, с. 145, примеч. 4].

68.25. В санскритском тексте: *uṛṣalāḥ*. В словаре Апте: «грешник, безрелигиозный человек; неприкасаемый».

68.26. Л. де ла Валле Пуссен отождествляет цитируемый источник как «Сьядвадаманджари», 1900, с. 32, — подробнее см.: [L'AK, IV, с. 146, примеч. 2]. Далее пропущенная нами фраза из санскритского оригинала: «И у них не возникает представления об этом как о чужой собственности». В китайской версии: «И, тем не менее, когда брахманы берут, они имеют представление также и о благе других» (см.: [L'AK, IV, с. 146]).

68.27. Яшоматра говорит в комментарии, что «это воровство также порождается невежеством, ибо невежество имеет здесь преобладающее значение» (см.: [SAKV, с. 403]).

68.28. В санскритском тексте: *gosave sa yajñe*. Парамартха передает название ритуала в транскрипции; в тибетской версии *ba lañ 'bran* — «поколение (потомство) быка».

Л. де ла Валле Пуссен сообщает, что благодаря проф. А. Б. Киту ему удалось обнаружить описание ритуала *госава* в «Джайминия-брахмане» (II.113), и высказывает предположение, что этот текст и послужил источником для Васубандху. См.: [L'AK, IV, с. 147, примеч. 2]. Здесь же он дает перевод обеих китайских версий.

Сюань-цзан: «Женщины и мужчины принимают обет быка (*gourata*): они лакают воду, рвут зубами траву, оставаясь на месте либо передвигаясь на четвереньках; не разбирая, близкие ли это родственники или отдаленные, они совокупляются со всеми, кто им попадаетея навстречу».

Парамартха: «Кроме того, как при жертвоприношении *госава*, другие женщины лакают воду, объедают побеги; приходит мужчина и берет свою мать или дочь, тетку, старшую, младшую, кровную родственницу и т. д.».

68.29. В переводе Л. де ла Валле Пуссена далее: «...где бы он их ни встре-

тил, он должен выразить [свое желание]: так этот бык будет торжествовать победу над миром» [L'AK, IV, с. 147].

68.30. Как поясняет Яшомитра, согласно этой точке зрения все женщины являются объектами общего наслаждения (*sādhārāṇa upabhogyāḥ*) (см.: [SAKV, с. 403]).

В «Вибхаше»: «На Западе живут млеччи, носящие название *Мои-кья*, которые придерживаются того мнения и даже установили систему, согласно которой нет никакого греха в подобного рода практике... — Почему это так? — Потому что женщины — это все равно как приготовленная пища...» [L'AK, IV, с. 148, примеч. 1]; здесь же Л. де ла Валле Пуссен приводит соответствующий фрагмент из «Дивья-авадань», с. 257 (история Дхармаручи).

68.31. О соответствующих источниках брахманистской и джайнской традиций см.: [L'AK, IV, с. 148, примеч. 2, со ссылкой на монографию М. Мюллера «Индия. Чему она может нас научить», с. 272].

69.1. Васубандху имеет здесь в виду три корня неблагого (*akuṣalamūla*), из которых и произрастают алчность, ненависть и невежество. См.: [AKB, V.20]: «Все виды страстного влечения (*rāga*), враждебности (*pratigha*) и тупости (*moha*), за исключением двух ложных взглядов, которые обнаруживаются в чувственном мире, и есть, в указанной последовательности, три корня неблагого». Наличие в индивидуальном потоке дхарм этих корней как латентных аффективных предрасположенностей (*anuśaya*) обуславливает общую неблагоую установку.

69.2. В санскритском тексте: *kuśalacitta*. Подробно см.: [Guenther, 1957, с. 5—21].

69.3. В санскритском тексте: *upasaṃpādyatāna* — «принимающий обряд полного посвящения». Краткое описание этого обряда по материалам Винаи сарвастивадинов, сохранившейся в тибетском переводе, приводит А. Ч. Банерджи.

Когда шраманера достигает двадцатилетнего возраста, он должен попросить своего наставника (*upādhyāya*) разрешить ему пользоваться сосудом для сбора подаяния и монашеским одеянием. После этого ему надлежит обратиться с просьбой к монаху, ответственному за организацию ритуала, и к монаху, посвящающему в тайное учение, а также ко всем монахам, проживающим в данном монастыре или прибывшим в него, о проведении обряда полного посвящения (*upasaṃpadā*). Для получения благословения сангхи он должен исповедаться в прегрешениях, совершенных в прошедшую половину лунного месяца, и в прегрешениях, совершенных сознательно, после чего, в случае полного согласия сангхи, такое благословение может быть ему дано.

Минимальное число монахов, которые могут совершить обряд полного посвящения, — десять в государстве Магадха или пять знатоков Винаи в соседних государствах. После того как количество монахов, участвующих в обряде посвящения, установлено, претендент должен трижды приветствовать Учителя [Будду] и каждого из монахов одним из двух способов, указанных в Винае (распростершись перед ними или обнимая их с преклоненными коленями). Сказанное выше составляет первую часть церемонии *upasaṃpadā*.

Затем шраманера обращается с просьбой разрешить выбрать себе наставника. «Пусть он выразит все знаки почтения [будущему] наставнику и, опустившись перед ним на цинковку с подогнутыми под себя ногами и сложив руки в положении просьбы, обратится к нему со словами: “Наставник (*upādhyāya*), если тот — наставник; учи-

тель (*ācārya*), если тот — учитель; достопочтенный (*bhadanta*), если тот — старейший монах. Я прошу выслушать меня и обдумать мою просьбу. Я, такой-то, прошу достопочтенного быть моим наставником. Пусть достопочтенный станет моим наставником. Пусть весь обряд полного посвящения в монахи будет совершен достопочтенным в качестве моего наставника". Просьба эта должна быть повторена во второй раз, а затем и в третий. После третьего раза пусть наставник скажет: "Да будет так", а ученик (*śiṣya*) ответит: "Хорошо". — Такова просьба об обретении наставника» [Ваперjee, 1957, с. 114—115].

69.4. В санскритском тексте здесь: *nānāvāsa*, букв.: «пребывание в изоляции», — правило, обязательное для того, кто хочет пройти церемонию полного посвящения в монахи (см.: [BHSD, с. 292]). Яшомитра трактует *nānāvāsa* как *mahāsimāmaṇḍala*, т. е. «территория, ограниченная стенами монастыря» (см.: [SAKV, с. 403]).

69.5. В санскритском тексте: *karmavācana*, букв.: «заявление о деле», т. е. предмете обращения (см.: [BHSD, с. 171]).

69.6. Т. е. одновременно с проявленным действием (*tathkṣaṇika*) возникает его не проявленный коррелят (*avijñapti*). См. также наш комментарий 10.1.

Таким образом, подготовительный этап действия (*prayoga*) длится вплоть до третьего заявления о предмете обращения.

69.7. В санскритском тексте: *nīṣṭaya* — «довольствие», средства поддержания жизни, в которых нуждается бхикшу и которые ему предоставляются в монастыре: *uṣṭamūlam*, букв.: «у подножия дерева», т. е. спальное место; *piṇḍa-pātaḥ* — пища, полученная в качестве мирского подаяния; *pāṃsukūlam* — одежда, сшитая из выброшенного тряпья (см.: [BHSD, с. 338]); *pūimukta-bhaiṣajyam* — лекарственные настои. Подробно см.: [SAKV, с. 404].

69.8. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «...до тех пор, пока продолжается серия *avijñaptis*, созданная основным действием — т. е. до тех пор, пока монах не отвергает дисциплину Пратимокши (IV.38), — последующая стадия» [L'AK, IV, с. 150].

70.1. В санскритском тексте: *parityāgacitta*. Л. де ла Валле Пуссен отмечает, что в версии Сюань-цзана здесь «не считаться, отвергать» — эвфемизм для убийства, уничтожения чужой жизни, и приводит соответствующий пример из комментария к «Дхаммасангани», с. 91. См.: [L'AK, IV, с. 150, примеч. 2].

70.2. В санскритском тексте: *lobhena*, т. е. три перечисленных прегрешения (прелюбодеяние, стяжательство-алчность и воровство) произрастают из первого корня неблагого (*akuṣalamūla*). Подробно о неблагой установке сознания в буддийской психологии см.: [Guenther, 1957, с. 134—138].

71.1. В санскритском тексте, соответственно: *mṛṣāvāda*, *paiśunya*, *saṃbhinnaṃpralāpāḥ*. Дхармашри определяет ложь следующим образом: «Речь является ложью (*mṛṣāvāda*), когда [человек], говоря нечто, хорошо сознает тот факт, что это неправда, и намеревается навязать это кому-то еще. Клевета (*paiśunya*) — когда из чувства ненависти к другому [человек] говорит с целью его очернения. Пустая болтовня — когда [человек] с неблагим состоянием сознания говорит бессмыслицу» [Ahr, 53, с. 39—40].

71.2. В санскритском тексте: *adhiṣṭhāna* — «основа, базис»; здесь — в значении *viśaya*, «объект» (см.: комментарий Р. Санкритьяны к [AK. IV.71, с.110]).

71.3. Согласно Яшомитре, под именем (*nāma*) здесь имеются в виду группы чувствований (*vedanā*) и три остальные (группы понятий-представлений, формирующих факторов и сознания), а под формой (*rūpa*) — группа материи, представляющая физический субстрат индивидуума. См.: [SAKV, с. 404].

71.4. В комментарии Яшомитры: «...поскольку речь есть не что иное, как оперирование словами» [SAKV, с. 404]. Подробно о совокупности имен и т. д. см.: [AKB, II.47]:

«Собрание имен и т. д. — это совокупность наименований, высказываний и звуков.

“И т. д.” употребляется здесь в значении предложений и фонем.

Имя, или слово, есть наименование, закрепляющее понятие или представление, например: цвет, форма, звук и т. д.

Предложение — это высказывание, в котором реализована требуемая полнота смысла, например: “Все санскары невечны” и т. п. Благодаря законченному предложению возникает понимание различных отношений [субъекта] к действию, свойству и времени.

Звуки — это фонемы, например: *a*, *ā* и т. д.»

71.5. См. также перевод Л. де ла Валье Пуссена, который пытается максимально прояснить синтаксис последнего предложения по тибетской версии: «Когда принято решение об убийстве некоего [человека], а сам [принявший решение] умирает либо до, либо после него, то существует ли — да или нет — для виновника убийства путь основного действия?» [L'AK, IV, с. 151].

72.1. В санскритском тексте: *prāṇātipātāvadya*; акт убийства в данном контексте есть корневой путь деятельности, ср. комментарий Яшомитры [SAKV, с. 404].

72.2. Согласно Л. де ла Валье Пуссену, данный фрагмент представляет собой цитату из «Вибхашы» (см.: [L'AK, IV, с. 151]).

72.3. В санскритском тексте: *nikāyasabhāga*, подобие (сходство) живых существ. См.: [AKB, II.41, с. 67]: «То, что называется сходством, есть реальная сущность. В шаштре сходство живых существ между собой определяется как родовое сходство. Оно бывает двух видов: общее и особенное. Общее есть то, что присутствует во всех живых существах и обуславливает их сходство. Особенное — то [сходство], которое предполагает их определенное [типологическое] различие, ибо живые существа различаются по сферам существования, по ступеням этих сфер, по состояниям, или формам существования: [люди, животные и т. д.], по видам рождения, по статусу: женщины и мужчины, миряне, монахи, архаты и прочие...

[Спрашивается:] возможно ли, чтобы живое существо умирало бы или рождалось, не теряя и, наоборот, не приобретая свойства принадлежать к определенному виду живых существ?

Здесь существуют четыре альтернативы.

Первая: когда вновь рождаются [в той же самой сфере существования], в которой умирают.

Вторая: когда обретают закономерное изменение статуса, например, теряют свойство принадлежности к классу “обычных людей” и получают свойство принадлежности к классу “Благородных личностей”.

Третья: когда изменяется форма существования.

Четвертая: [все остальные случаи] за исключением перечисленных».

72.4. В санскритском тексте здесь следует читать: *aprayoktītvāt*. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «...это тело не совершает приготовлений, оно не является *prayoktar*, и поэтому его не может коснуться грех убийства» [L'AK, IV, с. 152].

72.5. Как поясняет Яшомитра, «...они делают это не на словесном уровне (*la vācā*), но в силу одного лишь факта объединения для того, чтобы совершить убийство» [SAKV, с. 404]. Л. де ла Валле Пуссен вводит это пояснение непосредственно в корпус перевода (см.: [L'AK, IV, с. 152]).

73.1. В версии Сюань-цзана: «Также и в случае сомнения имеет место убийство: человек испытывает сомнение относительно объекта, который он собирается убить: “Живое ли это существо или же нет? И если это живое существо, то является ли оно именно тем или же другим?” И тогда он принимает решение: “То ли это существо или другое, — я его убью”. У него, таким образом, возникает мысль (*parityāga*), и если он убивает живое существо, то совершает путь действия».

В версии Парамартхи: «...по причине трех этих обстоятельств существует путь действия. Если так бывает, то человек может пребывать в состоянии сомнения и убить, то есть совершить грех убийства: “Это живое существо или нет? Оно — именно то или нет?” Этот человек принимает решение убить то, что избрано как объект убийства: “Будь это то или другое, я убью”. Следовательно, у него возникает мысль (*parityāga*), и если он убивает, то обретает грех убийства» [L'AK, IV, с. 153, примеч. 3]. Здесь же Л. де ла Валле Пуссен отмечает: «Не видно, чтобы *parityāga* отличалось от *maraṇa* (убийства)».

При переводе этого фрагмента автокомментария Васубандху мы опирались на его тибетскую версию, поскольку синтаксис санскритского оригинала нарушен, по-видимому, из-за ошибки переписчика рукописи.

73.2. Т. е. скандхи (группы элементов, конституирующих живое существо) распадаются спонтанно (*svarasena*), без вмешательства какой-либо посторонней (внешней) причины, поскольку их существование, как и существование дхарм, мгновенно (*kṣaṇika*). См. в этой связи дискуссию между вайбхашиками и саутрантиками, которую приводит Васубандху во втором разделе «Энциклопедии Абхидхармы»: « — Здесь возникает следующая проблема. Существует ли будущее (т. е. свойство быть будущим. — Пер.) как некая реальная сущность или не существует и, затем, порождает ли она последующее или не порождает, — именно это и должно быть установлено. Если будущее существует как реальная сущность, то, следовательно, оно осуществляет свою деятельность, то есть порождение. Как в таком случае можно установить, что оно будущее, и как определить будущее? С другой стороны, если дхарма возникла, то ее длительность прекращена. Как можно установить, что она существует в настоящий момент? В таком случае следует определить настоящее.

То же самое относительно других [свойств] — длительности и прочих. Если они действуют одновременно, то отсюда можно заключить, что в одно и то же мгновение дхарма длится, стареет и погибает, поскольку длительность заставляет ее сохраняться, тогда как старость ее разрушает, а непостоянство уничтожает. Что это за время, в котором [дхарма], сохраняясь, распадается и погибает?

Если же говорят, что деятельность [свойства] осуществляется последовательно, то это противоречит определению мгновенности [существования дхармы].

— На это можно ответить: “Для нас мгновение есть полная реализация функции свойства”.

— Но почему в таком случае длительность, возникшая одновременно с двумя другими [свойствами], завершает свою функцию сохранения того, что должно сохраняться, прежде чем разложение обеспечивает его распад, а непостоянство — гибель?

— Потому что длительность обладает большей силой.

— А почему же позднее она теряет свою силу до такой степени, что, соединяясь с распадом и непостоянством, она разлагается и исчезает, но не одна, сама по себе, а вместе с дхармой, которую она заставляет длиться?

— После того как длительность выполнила свою функцию, она не может осуществить ее вновь, как и возникновение, которое не может вновь породить дхарму, уже возникшую вновь» [АКВ, II.46, с. 78].

73.3. Согласно вайбхашикам, прана зависит от сознания, поскольку она отсутствует у человека, вошедшего в состояние одного из двух бессознательных сосредоточений (см.: АКВ, II.42). В подтверждение этой концепции Яшомитра ссылается в своем комментарии на неотожественную шаштру (см.: [SAKV, с. 405]).

В палийской традиции: *rāpa-satta*, или жизнеспособность (см.: [L'AK, VI, с. 154, примеч. 1]).

73.4. В квадратных скобках мы приводим пояснения Яшомитры (см.: [SAKV, с. 405]).

73.5. Против первого определения праны выдвигается то возражение, что вдох и выдох (*āśvasapraśvāsa*) отсутствуют в течение первых четырех стадий внутриутробного развития. Убийство эмбриона, следовательно, не будет путем действия. См.: [L'AK, IV, с. 154, примеч. 2].

73.6. Л. де ла Валле Пуссен отмечает, что, с буддийской точки зрения, в действительности нет такого живого существа (*prāṇin*), о котором можно сказать, что оно мертво. Это воспроизводит аргументацию Яшомитры, выдвигаемую им против «персоналистов» в [SAKV, с. 405].

73.7. В саискритском тексте: *kasyeti śaṣṭhim*.

73.8. В санскритском тексте: *pudgalavāda*; согласно Яшомитре: «в трактате об опровержении учения о личности (*pudgala-pratiśedha*)» (см.: [SAKV, с. 405]). Название этой дополнительной главы «Энциклопедии Абхидхармы» в тибетской версии передается Ф. И. Щербатским как «Теория души у буддистов».

73.9. Эти слова Бхагавана цитируются также в [АКВ, II.45 и VIII.3].

73.10. Л. де ла Валле Пуссен ссылается здесь на джайнский источник «Сут-ракританга», II.6, 26 и II.2., где говорится о пяти типах убийств. См.: [L'AK, IV, с. 155, примеч. 1].

73.11. В санскритском тексте следует читать: *paraśtrīdarśanasparśane*, ср.: [SAKV, с. 405].

73.12. Наш перевод этого параграфа основывается на комментарии Яшомитры, обеспечивающем полноту контекста (см.: [SAKV, с. 405]).

73.13. В комментарии Яшомитры: *na pratāṇīkriyate* (см.: [SAKV, с. 406]).

73.14. Для максимального прояснения контекста мы несколько отступаем от синтаксиса оригинала: *balacauryaḥhiprāyeṇānyatra saṃjñāvivibhramāi*.

Согласно разъяснению Яшомитры: «Если происходит ошибка и вор считает: «Я краду имущество Девадатты», но в действительности он крадет имущество Яджнядатты, то это не является присвоением того, что не дано, т. е. воровством как путем деятельности» [SAKV, с. 406].

73.15. В квадратных скобках приводится комментарий Яшомитры (см.: [SAKV, с. 406]).

73.16. Согласно Л. де ла Валле Пуссену, так считают некоторые второстепенные учителя «Вибхашин» (113, 7). Однако эта точка зрения ошибочна, т. к. если ее принять, то оказывается, что хранители ступы не совершают воровства, когда берут то, что было поднесено ступе. См.: [L'AK, IV, с. 156, примеч. 3].

73.17. В санскритском тексте здесь: *paṇivartakam*; специфическое значение этого ключевого слова реконструировано на основе комментария Яшомитры: одежда и другие предметы, принадлежавшие умершему бхикшу (см.: [SAKV, с. 406]).

73.18. В санскритском тексте: *śimāprāptebhyaḥ*; *śimā* здесь означает границу монастыря (вихары). См.: [BHSD, с. 596]. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «...то, что не было дано Сангхой прихода (la paroisse)» (см.: [L'AK, IV, с. 156, примеч. 5]).

74.1. В санскритском тексте: *agatya*; см. также [ATS, с. 98]. Как отмечает Л. де ла Валле Пуссен, «согласно источникам Великой колесницы (йогачара), которые цитирует *Kiokuga*, существует шесть таких запретов: 1. *aviśaya*, *agatya* — лица мужского пола и женщины — мать, сестра и т. д.; 2. *amārga*, *apañga*: только *yonimārga*; 3. *asatya*: когда у женщины менструация или она беременна, кормит грудью, приняла обет поста (*upavāsa*) или больна; 4. *asthāna* — неподходящее место; 5. “без меры” — *mānam atikramya gacchati*; 6. *ayoga*: “не соответствует принятой практике”» [L'AK, IV, с. 157, примеч. 1].

74.2. В санскритском оригинале полнота контекста здесь отсутствует. В реконструкции мы опираемся на комментарий Яшомитры (см.: [SAKV, с. 406]). Далее в комментарии: «...объект наслаждения не является объектом подготовительных действий, как и в случае с убийством, т. е. когда по ошибке вместо Девадатты убивают другого человека» [там же].

74.3. В санскритском тексте: *viśayasvāmīnaḥ*; *viśaya* в обычном лексическом значении земли, территории и т. д. Это значение зафиксировано и в тибетском переводе: *yul*. Л. де ла Валле Пуссен передает это, однако, как «...для хозяина страны» (см.: [L'AK, IV, с. 158]).

74.4. Согласно китайской версии (см.: [L'AK, IV, с. 158]).

74.5. Реконструкция на основе комментария Яшомитры (см.: [SAKV, с. 406]).

74.6. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Ложь есть то, что говорится с совершенно иным замыслом человеку, который понимает [истинный] смысл». И далее комментарий Васубандху: «Ложь — это слова (речь), которые говорят с совершенно иной мыслью, нежели та, что высказывается (*arthavāda*) человеку, понимающему [истинный] смысл» [L'AK, IV, с. 158].

74.7. По определению Дхармашри, «ложь (*mṛṣāvāda*) как путь действия имеет место, когда индивид, говоря нечто, осознает всю неистинность сказанного, но ставит своей целью навязать это другим» [Ahr, 53, с. 39].

74.8. В санскритском тексте: *saṃbhinnapralāpa*; согласно комментарию Дхармашри, пустая болтовня — это произнесение бессмысленных слов индивидом, который не ставит перед собой никаких благих целей. См.: [Ahr, 53, с. 40].

74.9. См. в этой связи дискуссию по поводу природы языка и обозначающей способности слова, которую приводит Васубандху во втором разделе «Энциклопедии Абхидхармы».

«— Разве все эти [слова, предложения и звуки] не материальны по своей внутренней сущности? Ведь поскольку они обладают природой речи, то они представляют, по сути, только артикулируемые звуки. Зачем же называть их [дхармами], не связанными с сознанием?»

— Нет, они не являются по своей природе речью. Речь есть [последовательность] артикулируемых звуков, а одни звуки сами по себе не дают знания объектов.

— Что же в таком случае [дает это знание]?

— Звуки речи складываются в слова, а имя (слово) дает знание объекта. Речь — это не “просто звуки”; речь — это те звуки, посредством которых обозначается объект.

— Посредством каких же звуков происходит постижение объекта?

— Тех, относительно которых говорящие пришли к соглашению, что они будут обозначать определенные объекты...

Тот, кто считает, что слово (имя) обозначает объект, тем самым должен с неизбежностью принимать это [условное соглашение] во всех случаях, когда наличествует знание объекта, обозначаемого словом. Такое условное соглашение устанавливается благодаря [общему] знанию объекта слова [то есть объекта-значения], поскольку само по себе [слово] является “только звуком”. Зачем же придумывать другое значение для “слова” (имени)?

Кроме того, и в этом случае остается непонятным, каким образом речь “действует” на слово: порождает ли она слово или проявляет? Если порождает, то, поскольку речь по своей природе есть последовательность артикулируемых звуков, все “просто звуки” будут порождать слова; какой бы ни предполагалась отличительная особенность звука, будучи “породителем” слова, он должен обозначать и объект.

Если же [речь] проявляет слово, то, поскольку по своей природе она является звуком, все, [что есть] “просто звуки”, будет проявлять слово; какой бы ни предполагалась отличительная особенность звука, будучи “проявителем” слова, он должен также обозначать и объект» [АКВ, 47, с. 80—81].

74.10. В санскритском тексте: *arthābhijñā* — «постижение смысла».

74.11. Л. де ла Валле Пуссен приводит версию Сюань-цзана: «При второй гипотезе это возражение снимается, но каким образом тот, кто не воспринимает смысл, может быть назван “способным понимать” в тот момент, когда он слышит?»

Правильное объяснение заключается в том, что “способный понимать” — это тот, у кого при отсутствии различных препятствующих обстоятельств уже возникло слуховое восприятие. Текст следует объяснять таким образом, чтобы он не вызывал возражений» [L'AK, IV, с. 159, примеч. 1].

74.12. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «“Способный понимать” — это человек, знающий язык и обладающий способностью слухового восприятия» [L'AK, IV, с. 159].

74.13. Ср. палийскую версию сутры — [DN, III.232]. Л. де ла Валле Пуссен ссылается также на «Диргха-агаму», 8.13.

75.1. В санскритском тексте: *matam*; здесь в специфическом значении ощущенного (воспринятого) тремя недистанционными анализаторами — органами обоняния, вкуса и осязания, которые называются «непосредственно достигающими свой объект» (*prāptaviṣayaṃ*). См.: [АКВ, I.43].

Запах, вкус и тактус (осязаемое), как и материальные субстраты пяти органов чувств, — кармически неопределенные (*avyākṛta*), поскольку сами по себе они не могут быть определены как благие или неблагие. Подробнее см.: [ЭА—I, с. 74].

75.2. Согласно Яшомитре, «так это [ключевое слово] трактуют вайбхашики, опираясь на общее правило выведения этимологии (*nairukta*)» [SAKV, с. 406].

75.3. В комментарии Яшомитры: *Mālakīmātar* (см.: [SAKV, с. 407]). Л. де ла Валле Пуссен отмечает, однако, что в «Самьютта-никае» (IV.72) Палийского Канона этот дискурс обращен к Малукьяпутре (Малункья); см.: [L'AK, IV, с. 160, примеч. 2], где приводятся обе китайские транскрипции и тибетский перевод имени.

О стихавире Малукьяпутре см.: [MN, I, с. 426 и сл.], где в одноименной сутре Будда объясняет монаху, что исследование метафизических (букв.: «неопределенных» — *avyākata*) проблем — вечности или не вечности мира, его конечности или бесконечности и т. д. — само по себе не способствует освобождению от круговорота бытия, и приводит знаменитый пример с человеком, в которого попала стрела.

75.4. О палийской версии сутры и других источниках см.: [L'AK, IV, с. 161, примеч. 1].

75.5. В санскритском тексте здесь: *eṣā yuktiḥ*.

75.6. *jñāpakam*. В санскритском тексте здесь следует читать: *na sūtram* (ср.: [SAKV, с. 407]).

75.7. В санскритском тексте: *adhyāropa*. Ср.: [AKB, III.3, с. 113]: «Чувственные объекты мира не есть желания; желание — это страстное влечение человека, порожденное воображением. И хотя чувственные объекты существуют в этом мире, однако владеющие собой отбрасывают влечение к ним». Согласно Яшомитре, авторство этого стиха (*gatxi*) принадлежит Шарипутре (см.: [SAKV, с. 257]).

75.8. В санскритском тексте: *āgamitaṃ*, «получено в качестве авторитетного свидетельства». В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «То, знание о котором передано нам другими, есть услышанное» [L'AK, IV, с. 162].

75.9. В санскритском тексте: *pratyātamvedyaṃ*, — ср. «Ратнаготравихага», I.1: «Значение [Просветления] не может быть объяснено, оно должно быть реализовано лично самим индивидом» (см.: [Takasaki, 1966, с. 142]).

75.10. Согласно Яшомитре, здесь имеются в виду последователи школы йога-чара. См.: [SAKV, с. 407].

75.11. В санскритском тексте: *vijñāta*, «познанное при концентрации сознания» (*samāhītena*) (см.: [SAKV, с. 407]).

75.12. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Лжет ли тот, кто дает понять о том, чего нет в его мыслях, посредством тела, а не речи?» [L'AK, IV, с. 162—163].

75.13. Л. де ла Валле Пуссен отождествляет цитируемый источник как «Вибхаша», 118.19 (см.: [L'AK, IV, с. 163]). В квадратных скобках мы приводим пояснения Яшомитры (см.: [SAKV, с. 408]). Что касается ментальных прегрешений (*manāḥ pradoṣa*) риши (мудрецов-отшельников), то в качестве примера обычно приводится эпизод из «Рамаяны», когда разгневанный риши Ушанас ментальным усилием опустошил лес Дандаку вместе с его обитателями. О других источниках см.: [L'AK, IV, с. 163, примеч. 4].

75.14. Согласно комментарию Яшомитры, вайбхашики такие усилия предпринимают: «Учитель Сангхабhadра говорит, что риши в действительности могут повелевать смертью. Демоны и прочие нелюди (*atapiṣya*), узнав об их греховных на-

мерениях уничтожить живые существа, чтобы отвратить от себя гнев риши, сами нападают на эти существа, и вследствие таких телесных действий для риши также возникает путь деятельности». См.: [SAKV, с. 408].

76.1. В санскритском тексте: *raiṣuṇya*. См. также «Абхидхармахридая»: «Клевета — когда из чувства ненависти к другому [человек] говорит с целью его очернить или же для того, чтобы вызвать раскол» [Ahr, 53, с. 39].

76.2. В санскритском тексте: *rāpiṣya*. Согласно Дхармашри, грубость речи — это недобрые слова, которые произносятся вследствие ненависти к другому человеку (см.: [Ahr, 53, с. 40]).

76.3. В санскритском тексте: *saṃbhinna pralāpī*.

77.1. В санскритском тексте: *lapaṇā*. Хвастовство (бахвальство) с целью получения дополнительных подношений и пожертвований от мирян рассматривается, согласно Пратимокше, в качестве одного из ложных и потому недопустимых способов добывания монахом средств к существованию (*mithyājīva*). Подробно о хвастовстве и четырех других недопустимых типах поведения монахов при общении с мирянами и сборе подаяний см.: [SAKV, с. 408], а также [L'AK, IV, с. 165, примеч. 4].

77.2. О Вселенском Правителе (Чакравартине) см.: [AKB, III.95—96, с. 184—186].

77.3. В санскритском тексте: *naiṣkramya*, отвержение какого бы то ни было влечения или привязанности к мирскому. Согласно Асанге, сюда относится также отвержение идеи атмана («Я») в любой ее форме (см.: [AS, с. 29]).

77.4. В санскритском тексте, соответственно, *viṣata* (безнравственное) и *anuṣāya* (беззаконное).

77.5. См.: [DN, III.49]. Пространная цитата из этой сутры приводится также в комментарии Яшомитры (см.: [SAKV, с. 409]). Как следует из контекста, алчность (*abhidhyā*) здесь — синоним всех видов жадности, свойственных чувственному миру.

77.6. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Однако, говорят другие учителя, чакравартини и жители Уттаракхуры не виновны в алчности как пути действия, и в то же время они не свободны от жадности, присущей чувственному миру. Допустим, что вся жадность сфер чувственного мира есть алчность: но вся алчность вовсе не является путем действия. В число этих путей включены лишь наиболее значимые из дурных практик» [L'AK, IV, с. 167].

78.1. Согласно Дхармашри, злоба (*vyāpāda*) есть доминанта поведенческого типа, определяемого ненавистью (*dveṣaśaṇā*) (см.: [Ahr, с. 40]).

78.2. В комментарии к [AK, IV.65] Васубандху говорит: «Существуют... три вида дурного ментального поведения, которые по своей природе не являются действием, находясь как бы между побуждением, то есть ментальным импульсом, и его объектом; это алчность, злоба и ложное видение». Здесь Васубандху вновь возвращается к рассмотрению ложного видения (*mithyādṛṣṭi*), выделяя ту его разновидность, согласно которой в деятельности как таковой нет ни добра, ни зла, что соответствует центральной концепции одного из шести «еретических» учителей — Аджиты Кешакамбали, известной в Палийском Каноне как *diṭṭhivipatti*. См.: [DN, I.55 и MN, I.515].

Дхармашри определяет ложное воззрение как отрицание причины и следствия, точнее, причинно-следственной связи (см.: [Ahr, 53, с. 40 и 73, с. 50]).

78.3. Здесь имеется в виду карика 78.

78.4. Ср. комментарий Дхармашри: «...десять перечисленных выше неблагих деяний представляют собой путь действия. Остальное таковыми не является, например, когда проводится подготовка (*prayoga*) к совершению этих действий или когда употребляются опьяняющие напитки и т. п.

Побуждение, или ментальный импульс (*cetanā*), к неблагоприятному действию есть фундаментальное (корневое) действие, которое и “выбирает” эти десять путей» [Ahr, 53, с. 40].

78.5. Л. де ла Валле Пуссен приводит здесь фрагмент из «Вибхаши» (113, 21), позволяющий дополнительно прояснить семантику ключевого слова (термина) “путь деятельности”:

«— А почему бы не рассматривать воление, *cetanā*, как путь-действия?»

— *Cetanā* есть действие, а то, посредством чего воление действует (букв.: «идет». — Пер.), называется “путем-действия”... подобно тому “как путем царя” называют тот путь, по которому он идет; однако сам царь вовсе не является “путем царя”... Дхарма, которая сосуществует с *cetanā*, может служить путем для нее и поэтому будет называться “путем-действия”.

— Но в случае, когда происходит подготовка убийства, которое должно осуществиться другим человеком, может пройти много времени между отданием приказа об убийстве и самим убийством: *cetanā* убийства исчезла, как в таком случае можно говорить, что дхарма (акт убийства) есть путь воления (*cetanā*)?

— Скажем поэтому, что дхарма, которая может сосуществовать с *cetanā*, есть путь-действия. Итак, две *cetanās* никогда не сосуществуют» [L'AK, IV, с. 168, примеч. 2].

78.6. В санскритском тексте: *tadvaśena*, что можно толковать также и как «с их помощью». Л. де ла Валле Пуссен переводит: «В действительности, воление, которое связано с ними, движется посредством их движения в том смысле, что через их силу оно и проявляется (*abhisamśkāroti* = *cetayate*, букв.: “волеет”) в полном соответствии с ними: оно идет благодаря их движению» [L'AK, IV, с. 168—169].

78.7. Полноту контекста мы реконструируем на основе комментария Яшомитры, см.: [SAKV, с. 410].

78.8. Хороший знаток грамматики классического санскрита, Яшомитра приводит соответствующий пример: «Так, одно дерево и еще одно дерево называются деревьями» [SAKV, с. 410].

78.9. В санскритском тексте: *prayogaprṣṭhāni* (см.: [AKB, IV.66]).

78.10. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Потому что подготовка заканчивается в виду корневого действия; потому что заключительный этап имеет своим корнем действие в собственном смысле слова (когда подготовка или завершение являются “путем-действия”, то это обусловлено их сущностным свойством, а не связью с другим действием [L'AK, IV, с. 143, примеч. 1]). Кроме того, собственно путями-действия выступают только наиболее значимые из благих или дурных практик. Наконец, путями-действия служат лишь такие действия, усиление или ослабление которых имеет своим следствием увеличение или уменьшение [количества?] вещей и живых существ (IV.85; III.99)» [L'AK, IV, с. 169].

78.11. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Саутрантики не рассматривают волевой акт как ментальное действие (*manaskarma*); для них не существует мен-

тального действия помимо алчности и т. д. (IV.65 c-d). Поэтому как можно объяснить, что сутра дает алчности и прочему название “пути-действия”? Это тот вопрос, на который они должны ответить» [L'AK, IV, с. 169].

78.12. Яшомитра полагает, что алчность приводит в движение (т. е. актуализирует) ненависть и ложные воззрения, а те, в свою очередь, — алчность. См.: [SAKV, с. 411].

78.13. В тексте оригинала здесь вместо: *karmāṇām* следует читать: *dharmāṇām*.

79.1. Комментируя первую *паду* (четверть) карики, Яшомитра говорит: «Отсечение благих корней (*kuśalamūlaccheda*) происходит вследствие ложных воззрений» — [автор,] желающий предельно прояснить этот смысл, дает более подробное разъяснение» [SAKV, с. 411].

79.2. В санскритском тексте: *adhimātra*. Яшомитра (и вслед за ним Л. де ла Валле Пуссен уже в корпусе перевода) трактует это определение как девятую степень интенсивности аффекта: сильную-сильную. См.: [SAKV, с. 411 и L'AK, IV, с. 170].

79.3. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Вы утверждаете, что только ложный взгляд отсекает корни благого, но в Трактате («Джнянапрастхана», 2, 8) сказано...», — и далее по тексту. См.: [L'AK, IV, с. 170]. То же возражение и в комментарии Яшомитры: «Но почему в таком случае в шастре сказано...»; затем он вновь подчеркивает, что по своей природе корни неблагоприятного — это страстное влечение (*lobha*) и т. д., но отнюдь не ложные взгляды (см.: [SAKV, с. 411]). В версии Сюань-цзана: «Этот текст доказывает, что *lobha* и другие корни неблагоприятного разрушают благие корни» [L'AK, IV, с. 170].

79.4. В санскритском тексте: *adhyāhrtatva*, свойство увеличения, усиления. Яшомитра толкует, однако, эту грамматическую форму как *upanīla* — «заключенное, подведенное к завершению» (см.: [SAKV, с. 411]). Л. де ла Валле Пуссен также принимает эту трактовку (см.: [L'AK, IV, с. 170]).

79.5. В санскритском тексте: *abhājana*, что можно толковать также как негодный сосуд; ср.: [AKB, I.22].

79. 6. Классифицируя во втором разделе «Энциклопедии Абхидхармы» состояния сознания, Васубандху отмечает, что двенадцать базовых состояний ([AKB, II.71]) могут быть разделены на двадцать типов;

*вследствие разделения благого [состояния сознания]
в трех [сферах существования] на два вида:
обретенного практикой и врожденного.*

«Обретенное практикой» (*prayogika*) есть то, что возвращается благодаря целенаправленным усилиям — слушанию Учения (*śrūta*), размышлению (*cintā*) и йогическому сосредоточению (*bhāvanā*); см.: [SAKV, с. 242]; см. также [AKB, II.53], где все три подвиды практики различаются по трем сферам существования: первый и второй — в чувственном мире, первый и третий — в мире форм и только третий — в мире не-форм.

Что касается корней, обретенных при рождении, т. е. свойств психики генетического характера, то Яшомитра отмечает, что обладание (*prāpti*) этими свойствами возникает уже в первый момент промежуточного существования, если имеются в виду существа чувственного мира и мира форм. Свойства психики мира не-форм обретаются только при рождении в этом мире. См.: [SAKV, с. 242].

79.7. Реконструкция на основе комментария Яшомитры (см.: [SAKV, с. 411]). Беспрепятственный путь (*ānantaryamārga*) и путь освобождения (*vimuktimārga*) анализируются Васубандху в шестом разделе «Энциклопедии Абхидхармы» ([AKB, VI.28, с. 352]):

Принятие реальности (kṣānti) и знание природы реальности (jñāna) есть, в принятой последовательности, беспрепятственный путь и путь освобождения.

При отсечении [дхарм] обладания аффектами (*prāpti*) не может возникнуть никаких препятствий для принятия реальности как она есть. Такое принятие, следовательно (Панини, III.3, 171—172), есть беспрепятственный путь.

У тех, кто таким образом освободился от [дхармы] обладания аффектами, знание природы реальности возникает в тот же момент, что и [дхарма] обладания разведением с аффектами (*viśaṃyoga*, — [AKB, I.6]). Такое знание, следовательно, есть путь освобождения.

Принятие реальности как она есть и знание природы реальности — это словно два необходимых усилия, [которые совершает домохозяин] — изгнать вора и закрыть дверь». — [AKB, VI.28, с. 352].

79.8. В версии Сюань-цзана: «...то есть на то, что представляют две первые Благородные истины» [L'AK, IV, с. 171].

79.9. В санскритском тексте: *sabhāgadhātvalambana*.

79.10. В санскритском тексте: *anuśāyitvena*. Как поясняет Яшомитра, когда отрицается причинно-следственная зависимость относительно мира форм и мира не-форм с позиции профанического сознания чувственного мира, то это свидетельствует только о его общей аффективной предрасположенности и не может рассматриваться как ложное воззрение ввиду слабости, т. е. неподкрепленности такого отрицания. См.: [SAKV, с. 412].

79.11. В квадратных скобках мы приводим комментарий Яшомитры к ключевому слову карики: *sarvathā* (полностью) (см.: [SAKV, с. 412]).

79.12. См.: [AKB, VI.1, с. 327]: «Путь видения [Благородных истин] противодействует аффектам всех трех сфер существования: он сразу одномоментно устраняет все девять [по интенсивности] категорий аффектов (сильные-сильные и т. д.), которые могут быть устранены посредством видения. Следовательно, это исключительно сверхмирской (*lokottara*) путь, ибо мирской путь такой способностью не обладает».

79.13. В тексте карики: *kramaśaḥ*.

79.14. См.: [AKB, VI.33]: «Подобно тому как в чувственном мире различаются [по интенсивности] девять категорий аффектов,

так и на каждой ступени [мира форм и мира не-форм] существует девять категорий аффектов.

На каждой ступени — то есть до сферы ни-восприятия-ни-невосприятия включительно.

Подобно тому как на каждой ступени существует девять категорий аффектов, точно так же и девять категорий благих свойств.

На каждой ступени существует девять категорий благих свойств (*guṇāḥ*) созна-

ния, которые в той же мере, что и беспрепятственные пути и пути освобождения, противодействуют упомянутым аффектам.

— Каким образом?

*Вследствие различения слабого и прочих [состояний]
в категориях слабых, средних и сильных.*

[В аспекте интенсивности] существуют три базовых категории: слабая, средняя и сильная. Каждая из них, в свою очередь, различается по трем состояниям: слабое, среднее, сильное. Таким образом, насчитывается девять категорий интенсивности: слабая-слабая, слабая-средняя, слабая-сильная; средняя-слабая, средняя-средняя, средняя-сильная; сильная-слабая, сильная-средняя, сильная-сильная.

Путь слабый-слабый [по силе] способен устранить аффект, относящийся к категории сильный-сильный, и т. д.» См.: [АКВ, VI.33, с. 355 и наше примечание 56.6 к этому разделу].

79.15. Парамартха приводит транскрипцию: *ви-бха-ша г-ран-та*. Л. де ла Валле Пуссен отождествляет этот фрагмент как «Вибхаша», 35, 6 н «Джнянапрастхана», 2, 8. См.: [L'AK, IV, с. 172, примеч. 4].

79.16. В санскритском тексте здесь: *aṇusahagatāni*, букв.: «сопровождающие мельчайшее». Яшомитра трактует это определение как «самые слабые из слабых» (см.: [SAKV, с. 412]).

79.17. В санскритском тексте: *abhyutthānena*; Л. де ла Валле Пуссен переводит по китайской версии: «без перерыва» (*avyutthānena*) (см.: [L'AK, IV, с. 173]).

79.18. Т. е. как одновременно, так и постепенно (см.: [SAKV, с. 412]).

79.19. В санскритском тексте: *pratyakṣatvāt*. Яшомитра добавляет: «У новорожденного сына богов присутствуют три мысли: “Почему я умер? Где я родился? Вследствие какой кармы?”» (см.: [SAKV, с. 413]).

79.20. В санскритском тексте: *apārāśayaivāt*; см., однако, [L'AK, IV, с. 174 и примеч. 2], где Л. де ла Валле Пуссен говорит, что, согласно «Вибханге», 340, под *āśaya* следует понимать не предрасположенность, склонность в общем смысле, а совершенно определенную установку относительно философских проблем: утверждение о вечности мира, утверждение о бессмертии Татхагаты, принятие средней точки зрения в связи с этернализмом и нигилизмом.

79.21. Согласно комментарию Яшомитры, восемь психических способностей (индрий) — это пять органов чувств, телесность (как способность психосоматической организации), жизнеспособность и разум, из чего следует, что обитатели континентов Пурравидеха и Аварагодания могут обладать и способностью веры (см.: [SAKV, с. 413]). Шастра, на которую ссылается Васубандху, — «Джнянапрастхана», 15, 11 (см.: [L'AK, IV, с. 174, примеч. 4]).

80.1. Васубандху ссылается здесь на собственный текст ([АКВ, II.19]), который имеет своим источником «Джнянапрастхана-шастру», 16, 1:

*«Существо, обладающее индрий женственности или иными,
[с необходимостью наделено] восемью.*

То [живое существо], которое обладает индрий женственности (*strīndriya*), с необходимостью наделено восемью индриями: семью, [перечисленными выше, т. е. пятью органами чувств, индриями манаса и жизнеспособности] и самой индрий

женственности» [АКВ, II.19, с. 51]. Следовательно, женщины, как и обитатели континентов Пурравидеха и Аварагодания, могут обладать способностью веры и существовать в условиях, когда корни благого отсечены (см.: [SAKV, с. 413]).

80.2. В тексте карики: *dr̥ṣṭicariṭaḥ*. Комментируя [АКВ, IV.100] («Сангху раскалывает монах, приверженный ложным взглядам»), Яшомитра определяет этот личностный тип по стабильной укорененности в одном из пяти ложных воззрений и добавляет, что в отличие от тех, кто подвержен страстным влечениям, такие приверженцы тонкого умозрения и диалектики (*ūhāroha*) склонны менять учителей и пути. См.: [SAKV, с. 427].

Л. де ла Валле Пуссен передает ключевое слово *dr̥ṣṭicariṭaḥ* как «рационалист» (см.: [L'AK, IV, с. 174]).

80.3. Типология этих живых существ, которым свойственна лабильность психики и которые не обладают сколько-нибудь устойчивой способностью понимания реальности, рассматривается в «Вибхаше», 35, 10. Подробнее см.: [L'AK, IV, с. 175, примеч. 2].

80.4. В санскритском тексте: *argṛptī*. Категория «обладания-необладания» подробно анализируется Васубандху во втором разделе «Энциклопедии Абхидхармы» — «Учение о факторах доминирования в психике» (автокомментарий к карикам 35—40):

«Обладание — это обретение и владение.

Обладание (*gr̥ṛptī*) бывает двух видов: обретение того, что не было получено прежде или что было утрачено, и владение обретенным. Необладание (*argṛptī*) есть его противоположность, — так установлено.

— Обладание и необладание чем?

Обладание и необладание дхармами, входящими в поток собственных [психосоматических] состояний.

Они не входят в поток чужой индивидуальности и не могут быть обретенны другими [индивидами], как и в том случае, когда они вообще не входят в поток [психосоматических] состояний. Аналогичным образом они не могут быть обретенны неодушевленным существом. Такова закономерность [существования] причинно-обусловленных дхарм» [АКВ, II.36, с. 62].

80.5. В санскритском тексте: *vicikitsā*; трактовка *kāñkṣā* как желания (ср.: *dharmakāñkṣin* — «желающий обрести дхарму», — [BHSD, с. 175]) не находит подтверждения в автокомментарии Васубандху, который объясняет ключевое слово *kāñkṣā* в карике как *vicikitsā* — «сомнение». И Л. де ла Валле Пуссен и Р. Санкритъяна реконструируют эту паду карики как *vimatyāstidṛṣā samdhiḥ* (см., соответственно, [L'AK, IV, с. 175, примеч. 4] — реконструкция по тибетскому переводу, и [АК, с. 113]).

80.6. В версии Сюань-цзана: «Случается, что относительно причины и плода рождается или сомнение: “Быть может, причина и плод существуют”, или правильный взгляд: “Причина и плод безусловно существуют; неверно [думать], что они не существуют”. В этот момент корни благого возрождаются. Как только возникает обладание благим, говорят, что этот человек восстановил корни благого.

Некоторые учителя говорят, что девять категорий возрождаются последовательно.

Но [Вайбхашики] утверждают, что корни благого возрождаются все одновременно; между тем, проявляются они позднее и постепенно, подобно тому как от болезни избавляются сразу, но силы восстанавливаются постепенно» [L'AK, IV, с. 175—176, примеч. 6].

80.7. В санскритском тексте: *ānantaryakāṇiṇaḥ*. Подробно о смертных грехах см.: [AKB, IV.97].

80.8. В «Аштасахасрике» этому дается следующее объяснение: «Тот, кто совершил смертный грех, не может освободиться от непосредственно предшествовавшего ему состояния сознания вплоть до самой смерти и не может это состояние устранить» [ASPPS, с. 336], а также [KV, XIII.3], — ссылка по [L'AK, IV, с. 176, примеч. 1].

80.9. В санскритском тексте следует читать: *narakebhyaḥ*. Л. де ла Валле Пуссен отождествляет цитируемый доктринальный текст как «Мадхьяма-агама», 37. См.: [L'AK, IV, с. 176, примеч. 2].

80.10. О промежуточном состоянии (*antarābhava*) подробно см.: [AKB, III.10]. Далее в переводе Л. де ла Валле Пуссена: «...которое предшествует адскому существованию». См.: [L'AK, IV, с. 176].

80.11. Реконструкция этого параграфа полностью основана на комментарии Яшомитры. Согласно его трактовке, *hetubalena* — «силой причины» — следует понимать как «силой однородной причины» (*sabhāgahetu*, «сущностно тождественная причина»; подробно см.: [AKB, II.52, с. 85]), т. е. индивид сам (*svayaṃ*), спонтанно привязывается к ложным взглядам в силу генетической предрасположенности (*āśaya*). *Pratyayabalena* — «силой условий» — означает: силой авторитета слов (*ghoṣa*) другого индивида. См.: [SAKV, с. 413].

В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Корни благого восстанавливаются в случае рождения, когда они были срезаны силой причины; — в случае смерти, когда они были срезаны силой условий (*pratyaya*). То же самое различие, когда они были срезаны собственной силой или силой другого». В примечании Валле Пуссен ссылается на трактовку Яшомитры, согласно которой «собственной силой» означает: силой собственного умозрения (*tarka*), а «силой другого» — в силу того, что было услышано (*śruta*) от других». См.: [L'AK, IV, с. 176 и примеч. 3].

80.12. Т. е. к совершению одного из грехов *ānantarya*, — таких грехов, созревание плода которых «не может быть отложено» (см.: [SAKV, с. 414]).

80.13. В санскритском тексте: *mithyātvānīyata* — «укрепившийся в ложности» ([BHSD, с. 432]). Определение ложности приводится Васубандху в [AKB, III.44]: «Ложное [есть то, что обуславливает рождение] среди обитателей ада, претов и животных. Таким образом, утвердившиеся в ложном — это те [живые существа], которые совершают действия, приводящие их к адской форме существования». См.: с. 251 наст. издания.

80.14. Яшомитра говорит, что здесь имеются в виду шесть ложных учителей (*ayathārtha śāstaraḥ*): Пурана Кашьяпа, Маскарин Гошалипутра, Санджая Вайратипутра, Аджита Кешакамбалака, Какуда Катьяяна и Ниргрантха Джнятипутра, которые вследствие своих нигилистических взглядов (*nāstikatvāt*) отсекали корни благого, но не являются утвердившимися в ложности. См.: [SAKV, с. 414]. Подробнее об этих учителях см.: [Dutt, 1960, с. 27—35].

80.15. Аджаташатру, царь государства Магадха, известный в буддийских источ-

никах тем, что в 494 г. до н. э. сверг своего отца Бимбисару и приказал заключить его в тюрьму, где тот и умер от голода. См.: [Lamotte, 1958, с. 13].

Согласно Яшомитре, Аджаташатру вследствие совершения смертного греха стал утвердившимся в ложности, т. е. обреченным на следующее рождение в аду, но корни благого остались у него неотсеченными (см.: [SAKV, с. 414]).

80.16. Девадатта, двоюродный брат Будды, пытался сместить Учителя и лишить его статуса главы сангхи. Когда это не удалось, Девадатта трижды пытался убить Будду, сначала подослав наемных убийц, а затем сбросив огромный камень с вершины горы и, наконец, натравив на Учителя бешеного слона. Однако все попытки Девадатты закончились неудачей: наемные убийцы приняли Учение и попросили допустить их в сангху в качестве шраманер (послушников); огромный слон опустился перед Буддой на колени и тихо затрубил.

После этого Девадатта попытался вызвать раскол в сангхе, привлекая на свою сторону пятьсот монахов из клана Вриджи, но ближайшие ученики Будды Шарипутра и Маудгальяна вернули обманутых монахов в общину, показав последним подлинные намерения раскольника. Девадатта оказался в полном одиночестве и был подвергнут наказанию *pārājika* — безусловному изгнанию из сангхи. См.: [Lamotte, 1958, с. 19—20].

Как говорит Яшомитра, Девадатта отсек все корни благого и стал утвердившимся в ложности ввиду совершения двух смертных грехов: сознательной попытки пролития крови Татхагаты и раскола сангхи (см.: [SAKV, с. 414]).

80.17. Описание ада Авичи («Без избавления») и прочих адов см.: [АКВ, III.58—59]. См.: с. 256 — 259 наст. издания.

81.1. В санскритском тексте: *niṣṭhāgamane*. Яшомитра отмечает, что это не относится к греху прелюбодеяния, который совершается самим индивидом в состоянии замутненного сознания. См.: [SAKV, с. 414].

81.2. Далее и до слов: «...но [автор] хочет привести здесь только пример» дискуссия воспроизводится нами по тексту комментария Яшомитры (см.: [SAKV, с. 414—415]).

81.3. Согласно Яшомитре, введенное ограничение не распространяется на случай, когда воровство совершается с целью убийства (см.: [SAKV, с. 415]).

81.4. Далее в комментарии Яшомитры: «В лживых речах может отражаться алчность или злоба. Три вербальных пути деятельности: ложь как таковая, клевета (злословие), пустая болтовня. В оскорбительных речах — один путь ментальной деятельности — злоба» [SAKV, с. 415].

81.5. Для полноты контекста в квадратных скобках мы приводим фрагмент комментария Яшомитры (см.: [SAKV, с. 415]).

81.6. Далее в комментарии Яшомитры: «Ментальный импульс не может сосуществовать с девятью (или десятью) путями деятельности, поскольку [такие пути, как] алчность, злоба и ложные воззрения, не возникают одновременно» [SAKV, с. 416]. Л. де ла Валле Пуссен вводит эту фразу непосредственно в корпус перевода (см.: [L'AK, IV, с. 179]).

81.7. В санскритском тексте, соответственно: *utsarga* и *apavāda*.

81.8. В примечании к переводу версии Сюань-цзана Л. де ла Валле Пуссен излагает общий смысл комментария Яшомитры ([SAKV, с. 416]): «Воление (волеитивный акт) не может быть связано с одним путем: единичный путь не может быть

ментальным путем, поскольку благая мысль всегда сопровождается нестяжанием и незлобностью; он не может быть материальным (телесным) путем, входящим в дисциплину, так как разные дисциплины включают в себя, как минимум, отказ от убийства, от воровства, от прелюбодеяния и лжи.

Воление не может быть связано с пятью путями, что предполагало бы четыре наиболее близкие пути дисциплины (*upāsaka* и т. д.) и благой ментальный путь; между тем нестяжание и незлобность неделимы.

Воление не может быть связано с восемью путями. В действительности бхикшу с неблагим или неопределенным состоянием сознания имеет не более чем семь благих путей, а при благом состоянии сознания — не менее девяти» [L'AK, IV, с. 179, примеч. 3].

81.9. Пояснение Яшомитры (см.: [SAKV, с. 416]). У Л. де ла Валле Пуссена (также со ссылкой на Яшомитру): «*Kṣayañjāna* (знание о прекращении страдания) и *anutpādañjāna* (знание о невозникновении страдания) не являются *dṛṣṭi* (воззрениями; VII.1); поэтому волитивный акт этого человека не сопровождается истинным воззрением. При созерцании мира не-форм *gīra* (материя) отсутствует и, как следствие этого, также и дисциплина с ее семью благими путями телесной и вербальной деятельности» [L'AK, IV, с. 180, примеч. 1].

81.10. Пояснение Яшомитры см.: [SAKV, с. 416].

81.11. Пояснение Яшомитры см.: [SAKV, с. 417].

81.12. Пояснение Яшомитры см.: [SAKV, с. 417].

81.13. Реконструкция опирается на комментарий Яшомитры (см.: [SAKV, с. 417]). Китайская версия здесь более детальна, См. перевод Л. де ла Валле Пуссена в [L'AK, IV, с. 180 и примеч. 2] (со ссылкой на комментарий японского издателя).

81.14. Как поясняет Яшомитра, такое благое ментальное сознание включает три ментальных акта, к которым присоединяются два или пять благих телесных действий: отказ от отнятия чужой жизни, убийства и т. д. См.: [SAKV, с. 417].

81.15. В санскритском тексте: *saṃmukhībhāvataḥ* («по реальному наличию») и *samanvāgamataḥ* («по обладанию, по наделенности»); ср. лексикографические заметки Л. де ла Валле Пуссена в связи с китайским и тибетским переводами этих ключевых слов. См.: [L'AK, IV, с. 181, примеч. 2].

Согласно комментарию Яшомитры, алчность в аду актуально не присутствует, поскольку там нет предметов, которые могли бы вызывать вождение (*raṃjanīyavastu*); однако дхарма обладания (*prāpti*) алчностью в прошлом рождении у обитателей ада не отсечена, т. е. они «обладают» алчностью потенциально. См.: [SAKV, с. 417], а также [L'AK, IV, с. 181, примеч. 2].

82.1. Л. де ла Валле Пуссен отмечает, что первая пада (четверть) карики воспроизводит текст из «Вибхаши» (113, 5), и приводит образец этимологического разбора ключевого слова *paraka* (ад или обитатель ада): *para* — человек, *ka* — плохой; *paraka* — место, где рождаются злодеи.

Или: *raka* — приятный, приемлемый (*Dhātupāṭha*, 10, 197), *paraka* — место, где ничто не бывает приятным. См.: [L'AK, IV, с. 181, примеч. 3].

82.2. В санскритском тексте: *pratyakṣatva*; Л. де ла Валле Пуссен переводит: «...потому что плод действия проявлен» [L'AK, IV, с. 182]. Из логики этого параграфа автокомментария вытекает, что актуальная данность результата действия делает

невозможным существование здесь каких-либо ложных воззрений (*dr̥ṣṭi*). Такая же интерпретация и у Яшомитры (см.: [SAKV, с. 417]).

82.3. В санскритском тексте здесь следует читать: *amataparigrahatvāt* (ср.: [SAKV, с. 417]).

83.1. В санскритском тексте следует читать: *saṃbhinna*, без отрицательной частицы *a*. То же и в тибетской версии.

83.2. В санскритском тексте: *piyatāyusa*, см.: [AKB, III.78]: «У обитателей Куру продолжительность жизни тысяча [лет]». Подробнее см. с. 269 наст. издания.

83.3. В квадратных скобках мы приводим пояснение Яшомитры (см.: [SAKV, с. 418]).

83.4. Как замечает Яшомитра, когда в тексте говорится, что бог не убивает бога, то это подразумевает следующее умозаключение. Бог не может быть убитым, поскольку божественные органы и члены, будучи отрубленными, сразу же восстанавливаются. Однако если у бога отсечена голова или он разрублен по талии, то восстановления целостности организма (*pratisaṃdhāna*) не происходит. Следовательно, бог может быть убит. См.: [SAKV, с. 418].

84.1. В санскритском тексте: *asaṃjīṣatveṣu*. Этот тип живых существ рассматривается Васубандху в разделе «Учение о факторах доминирования в психике» «Энциклопедии Абхидхармы» (карика 41):

«— Что такое “бессознательное”?

*Бессознательное — это прекращение
[функций] сознания и явлений сознания
[у тех, кто пребывает]
в сферах бессознательного.*

У тех, кто рождается среди бессознательных существ, то есть богов [одноименной сферы], наступает прекращение функционирования сознания и явлений сознания. Это прекращение и есть та реальная сущность, которая называется бессознательным, то есть бессознательное — это дхарма, благодаря которой достигается на некоторое время невозникновение будущего сознания и явлений сознания. Такая дхарма — словно плотина, останавливающая течение воды. Она есть исключительно

результат созревания (vipāka).

— Созревания результата чего?

— Бессознательного сосредоточения.

— Что это за существа, в число которых входят и бессознательные существа?

Это [боги сферы] Великого плода.

Богами сферы Великого плода называются те из них, которые находятся в месте пребывания бессознательных существ, подобно пребывающим в дхьяне [богам класса Великих Брахманов].

— Они всегда пребывают в таком состоянии или же иногда они обладают сознанием?

— Да, они обладают сознанием в момент рождения и в момент смерти. Как сказано в сутре: “Когда к этим существам, долгое время находившимся в таком

состоянии, возвращается сознание, то вследствие этого они умирают”. И они, словно пробудившись после долгого сна, умирают, а затем рождаются в чувственном мире, но не в каком-либо ином» [AKB, II.41, с. 68].

84.2. В санскритском тексте: *satādāna* (пояснение Яшомитры см.: [SAKV, с. 418]).

85. 1. В тексте карики: *adhipatiniṣyandavipākaphaladāḥ*.

Эти виды плодов (т. е. следствий) были рассмотрены Васубандху в разделе «Учение о факторах доминирования» «Энциклопедии Абхидхармы» (II.56 и след.):

«Созревание (*vipāka*) — плод последней причины.

Причина созревания — последняя [в списке причин], поскольку она рассматривается последней. Ее следствие — плод созревания (*vipākaphala*)...»

Со ссылкой на японского издателя [AKB] Л. де ла Валле Пуссен приводит соответствующий параграф из «Махавибхашы» («Великого комментария». — Пер.), где дается традиционное толкование этого ключевого слова: «*vipāka* производится дхармами неблагими или благими-загрязненными; причина может быть благой или неблагой, но плод (результат) всегда кармически неопределенный. Поскольку такой плод отличается от своей причины и представляет результат созревания (*pāka*), то он получает название *vipāka*, т. е. отличный от (*visadṛṣa*) причины созревший плод (*pāka*)». См.: [L'AK, II, с. 287, примеч. 3]).

«...[Следствие] первой причины — доминирующий плод...»

(В тексте карики: *adhipatam phalam*. Исследователь китайской версии [AKB] О. О. Розенберг отмечал: «Термин “адхипати” буквально значит “правитель”, “глава” и указывает на обширность значения и универсальность того понятия, которое им определяется. Отношение “адхипати-пратья” буквально означает поэтому: главенствующее соотношение, универсальное или всеобщее отношение, ибо в таком отношении находятся все дхармы ко всем другим. Все дхармы поэтому являются, с одной стороны, обуславливающими вообще все другие, а с другой — обусловленными вообще всеми другими» [Розенберг, 1918, с. 163]. — Пер.)

Общая причина (*kāraṇahetu*) — первая [в списке причин], поскольку она рассматривается первой. Ее следствие — доминирующий плод, или плод господства.

— Однако [эта причина] определена через свое свойство не создавать препятствие; зачем же [называть ее еще и] господствующей?

— Она именно такова, ибо у этой причины, кроме того, есть свойство господствовать, т. е. подчинять себе. Так, например, [в тексте сказано]: “У десяти источников сознания (*āyatana*) есть свойство господствовать над пятью модальностями [чувственного] сознания; у совокупной кармы [живых существ] — над миром-вместилищем. Орган слуха и прочие [органы чувств] доминируют, соответственно, при порождении зрительного восприятия, так как желание увидеть возникает после того как [индивид нечто] услышал, и т. д.”.

*Естественно-вытекающее [следствие есть плод]
однородной и универсальной [причин].*

Плод, или результат этих двух [причин], — естественно, т. е. естественно-вытекающий, так как он подобен [своим причинам]».

Термин *naiḥsyandika* обозначает естественный поток мгновенных состояний существования, определяемый, согласно Абхидхарме, двумя типами причинности — однородности (*sabhāga*), обуславливающей эмпирическое тождество, точнее, гомогенность ряда состояний, и всеобщности (*saṃvātraga*), влияющей на весь ряд состояний. Подробнее см.: [ЭА—I, с. 137].

В примечании к переводу китайской версии этой карики Л. де ла Валле Пуссен пишет: «Объяснения Васубандху воспроизводят здесь, с небольшими вариациями, положение “Вибхашы”, 113, 19. Эти три плода (следствия) были определены в [AKB, II.56]. О том, как действие, будучи прошлым, может приносить плод, см. “Пудгала-нирдеша” [AKB] и важную дискуссию в [MVṛ, с. 316 и след.].

Все, что человек чувствует (ощущает), не имеет своей причины прежние действия ([MN, II.214]). Согласно сутре о Кашьяпе-ображенном (то же начало, что и в [SN, II.18]), которая составляет отдельную главу в “Кармапраджняпти” (Mdo, 62, 241 а), страдание вызывается самим человеком (когда он отрезает себе волосы, руку и т. д.), другим (когда другой отрезает ему руку), самим человеком и другим (когда он отрезает себе руку с помощью другого), ни самим человеком, ни другим, но в силу причин и условий: “как, например, когда при поднявшемся ветре, проливном дожде, ударающей молнии обрушиваются дома, или ломаются деревья, или обваливаются скалы: некоторые могут потерять ногу... страдание в этом случае вызывается причинами и следствиями... О, Кашьяпа, всякое наслаждение и всякое страдание вызывается самим [человеком], другим, самим и другим, временами года (*ṛtū*): зимой — сильным холодом, в сезон дождей — сильной жарой, летом — холодом и жаром порождается удовольствие и страдание”. — Но проблема не решается этими определениями: на самом деле мы знаем, что ментальное беспокойство (представляющее собой тягостное ощущение) возникло из волнения элементов и не является ретрибуцией, но что само волнение элементов есть ретрибуция (IV.58). То же самое и в случае болезни и т. д.» [L'AK, IV, с. 185, примеч. 1].

85.2. Согласно Яшомитре, здесь имеются в виду подготовка к пути деятельности (*prayoga*), основное действие как таковое (*maula*) и завершающая стадия пути деятельности (*prṣṭha*). См.: [SAKV, с. 418]. Однако такое толкование принимается отнюдь не всеми школами. См.: [L'AK, IV, с. 186, примеч. 1].

85.3. Рождение в аду приводится как пример созревания плода; то же самое относится и к рождению животным, претой и т. д.

Л. де ла Валле Пуссен дает перевод фрагмента из «Кармапраджняпти» (Mdo, 72, 206 а): «...из-за крупного (значительного) убийства происходит рождение в сфере обитателей ада, из-за среднего — среди животных, из-за мелкого — среди претов». То же самое и в «Дашабхумика», II (перевод в *Muséon*, 1907, с. 290). См.: [L'AK, IV, с. 186, примеч. 3]; там же даются соответствующие источники.

85.4. Согласно трактовке Яшомитры, краткость жизни в этом случае есть естественно-вытекающий результат (см.: [SAKV, с. 418]).

85.5. В санскритском тексте здесь следует читать: *sapatnadāraḥ*.

85.6. В комментарии Яшомитры: «растения, пахотные земли, водные источники и прочее» [SAKV, с. 418].

86.7. В санскритском тексте: *aśanī*, что объясняется в комментарии Яшомитры как *śilā-varṣaḥ* — камнепад (букв.: «дождь камней») (см.: [SAKV, с. 418]).

85.8. В нашем переводе мы следуем толкованию Яшомитры: *rajo-dhūlivṛṣṭiḥ kṣāravṛṣṭiḥ*; см.: [SAKV, с. 418].

85.9. Яшомитра подчеркивает, что этот естественно-вытекающий результат относится лишь к объектам внешнего мира в отличие от плода созревания, относящегося к потоку психосоматических состояний живых существ (*vipāka-saṃlāna*), см.: [SAKV, с. 418—419].

85.10. В китайской версии: «Рождается ли грешник в аду, а затем, в следующем рождении, обладает лишь короткой продолжительностью человеческой жизни вследствие некогда совершенного убийства?» [L'AK, IV, с. 187].

85.11. В переводе Л. де ла Валле Пуссена далее: «По существу, ретрибуция — это всегда чувствование (*vedanā*), т. е. соответствующий чувственный опыт» [L'AK, IV, с. 187].

85.12. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Действительно, сутра говорит об убийстве как о причине адской формы существования, но она понимает под убийством не только непосредственный акт самого убийства, но убийство как совокупность всех связанных с ним действий» [L'AK, IV, с. 187—188].

85.13. В квадратных скобках мы приводим соответствующее пояснение Яшомитры (см.: [SAKV, с. 419]).

85.14. Другая интерпретация дается в комментарии Вьясы к «Йога-сутре» Патанджали: «Как известно, тот, кто прибегает к насилию, сначала лишает свою жертву силы, [к примеру, связывая ее,] затем причиняет ей страдание, нападая на нее с ножом или другим [орудием убийства], а потом и отнимает жизнь. Но когда он лишает [свою жертву] силы, его собственный источник жизнедеятельности — сознание и организм — тоже теряет энергию. Причиняя страдание, он сам испытывает страдание в [различных] адах или [рождаясь в мире] животных, голодных духов и т. д. Отнимая жизнь [у своей жертвы], он существует в каждое мгновение как бы на грани потери собственной жизни, но, даже желая смерти, он продолжает каким-то образом еще дышать, ибо с неизбежностью должен испытать следствие [причиненного] страдания. И даже если [следствие] насилия может быть как-то ослаблено благодаря [накопленной ранее] добродетели, то и тогда, при обретении счастливой [формы рождения], его жизнь будет короткой» [КЙ, II.34, с. 140].

85.15. Так же подробно Яшомитра рассматривает в своем комментарии три вида следствия воровства и прелюбодеяния (см.: [SAKV, с. 419]).

86.1. В тексте карики: *lobhaja* — как корень неблагого. Л. де ла Валле Пуссен реконструирует это ключевое слово как *rāgajam*, опираясь на тибетский перевод карики, который передает термин санскритского оригинала словом *chags* вместо стандартного *'dod chags*. См.: [L'AK, IV, с. 189, примеч. 2]. В данном случае, однако, это не имеет принципиального значения, поскольку, как следует из контекста автокомментария, ключевое слово *lobha* (или *rāga*) специфицирует тот аспект неблагого, который представлен алчностью (стяжательством) — *abhidhyā*.

86.2. В санскритском тексте: *ādarotpādana*.

86.3. Согласно комментарию Яшомитры, «множество предрассудков» мирян связано с торжественными церемониями (*kautukamaṅgalam*), в особенности со свадебными торжествами, приемом гостей, благоприятным временем для соответствующих предприятий, расположением созвездий (*nakṣatra*) и т. п.

Поддержание жизнедеятельности монаха зависит от подношения мирянами одежды, пищи, устройства постели и т. д. См.: [SAKV, с. 420].

86.4. Об отождествлении источников см.: [L'AK, IV, с. 190, примеч. 3]. В комментарии Яшомитры здесь: «...в разделе (*pīṭe*) под названием “Шиласкандхика” (букв.: “собрание добродетелей”))» [SAKV, с. 420].

86.5. См.: [AKB, II.56], где Васубандху подробно рассматривает четыре плода, т. е. следствия (результата) соответствующих причин: плод созреваания, доминирующий плод, естественный (естественно-вытекающий) плод и плод мужественной деятельности (*puṇṣakāraphala*). Пятый плод — плод разъединения (*visaṃyoga*).

87.1. В санскритском тексте: *āpanāryamārga*; подробно см.: [AKB, VI.28, 49] и наш коммент. 79.7.

87.2. В комментарии Яшомитры: «тождественные, или подобные действию (*sadṛśā*), т. е. они не являются ни чистыми, ни неопределенными» [SAKV, с. 421]. В обеих китайских версиях: «Последующие дхармы такие же, равные либо более высокие» [L'AK, IV, с. 191, примеч. 2].

87.3. Как поясняет Яшомитра, это дхармы, связанные с сознанием, и дхармы, с сознанием не связанные, — рождение (*jāti*) и прочие ([AKB, II.35]). См.: [SAKV, с. 421].

87.4. Следовательно, отвержение (*prahāṇa*) есть одновременно плод разъединения и плод мужественной деятельности. См.: [L'AK, IV, с. 192, примеч. 2].

88.1. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Остаток чистого действия, т. е. чистое действие, не включенное в путь оставления, но образующее часть *prayoga-vimukṭi-viśeṣa-mārgas* (VI.65 b), не содержит ни плода разъединения, поскольку оно не является причиной оставления, ни плода ретрибуции, поскольку оно чистое.

Два тех же самых плода отсутствуют также в случае действия неопределенного, будь оно затемненным или незатемненным (*anivṛta*).

— Какой же может быть природа — благой, дурной, неопределенной — плодов действия?» [L'AK, IV, с. 192].

88.2. Перевод Сюань-цзана представляет краткое разъяснение неэксплицитного смысла карики: «Плоды вытекания, разъединения, мужественной деятельности и господства благого действия суть благие дхармы. Плод вознаграждения по своей природе неопределенный (см.: [AKB, II.57]. — Пер.). Плоды мужественной деятельности и господства благого действия суть дурные дхармы. Плод вытекания благого действия с необходимостью благой; плод разъединения благой по своей природе. Плоды вознаграждения, мужественной деятельности и господства суть дхармы неопределенные» [L'AK, IV, с. 193].

89.1. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Следовательно, допускается, что плод естественного вытекания неблагих дхарм может быть порожден неопределенными дхармами. — Почему это так?» [L'AK, IV, с. 193] и далее по тексту.

89.2. Полнота контекста реконструирована на основании комментария Яшомитры (см.: [SAKV, с. 422]). В переводе Л. де ла Валле Пуссена далее: «В том, что касается временного периода существования, уровня и т. д.» [L'AK, IV, с. 194].

90.1. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Действие среднее, т. е. настоящее, имеет четыре плода — исключая плод разъединения, — которые являются будущими дхармами» [L'AK, IV, с. 195].

91.1. Далее в переводе Л. де ла Валле Пуссена: «...плоды господства, муже-

ственной деятельности и вытекания в соответствии с правилом II.53» [L'AK, IV, с. 195].

94.1. В санскритском тексте: *peyāladharma*; о значении слова *peyāla* см.: [BHSD, с. 354]. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Таков, по сути, прием суммарного изложения» [L'AK, IV, с. 197].

94.2. В санскритском тексте: *śāstreṣu*; Васубандху имеет здесь в виду трактаты канонической Абхидхармы. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Трактат (“Джня-напрастхана”) различает надлежащее (букв.: “приличное”. — Пер.) действие (*yogavihita*)» и т. д. См.: [L'AK, IV, с. 198].

94.3. В тексте карики последняя пада: *vidhibhiraṣaṭaṃ ca kecana*.

94.4. В санскритском тексте: *anyathā vidadhāti*.

94.5. Ср. текст комментария Вьясы к «Йога-сутре» II.13: «...является ли одна карма [т. е. единичное действие,] причиной лишь одного рождения, или же одна карма обуславливает многообразные [формы] рождения? И второй вопрос: вызывает ли многообразная карма многообразные [формы] рождения, или же она вызывает [только] одно рождение?» [КЙ, с. 119].

94.6. В санскритском тексте: *siddhānta*, т. е. система вайбхашиков.

95.1. Л. де ла Валле Пуссен приводит версию Парамартхи: «Как воздаяние за одно лишь подношение пищи в прошлые времена, я семь раз родился средн Тридцати трех богов, семь раз я был Вселенским Правителем (Чакравартином), а сейчас я родился в богатой семье шакьев» [L'AK, IV, с. 199, примеч. 1].

Согласно комментарию Яшомитры, в одном из предыдущих рождений Анируддха однажды опустил пищу в сосуд странствующего монаха, который оказался пратьекабуддой Тагарашикхином (см.: [MN, III.69]; «Дхаммапада», 355). См.: [SAKV, с. 424].

95.2. Как говорит Яшомитра, если один индивид обладает полнотой и совершенством всех органов и членов, а другой этого лишен, то это не зависит от завершенности действия, так как зрение и прочие органы чувств являются результатом действия, которое и продуцирует данную форму существования. Но цвет кожи, внешний облик (*ākāra*) и прочее являются плодом действия, которое обеспечивает полноту и завершенность данного существования. См.: [SAKV, с. 424—425].

95.3. В версии Сюань-цзана: «Не одно только действие вызывает и наполняет новое существование, но еще и все дхармы, допускающие созревание. Однако ввиду главного действия говорится только о нем. Между тем эти дхармы, когда они не сосуществуют с действием, способны придавать полноту, но не продуцировать [новое существование], ибо сила их мала. Ни одно из двух йогических сосредоточений не способно к такому порождению...» Чувства и другие явления сознания, связанные с *śetanā*, волитивным актом, продуцируют [новое существование] вместе с ними. См.: [L'AK, IV, с. 200, примеч. 3].

95.4. В санскритском тексте, соответственно: *karmāvaraṇa*, *kleśāvaraṇa* и *vipākāvaraṇa*. Яшомитра трактует эти композиты как *karmadhāraya* (тип сложного слова, в котором два члена находятся в отношении приложения. — Пер.). См.: [SAKV, с. 425].

Согласно Л. де ла Валле Пуссену, «та же доктрина содержится и в “Бодхисаттвабхуми”, I, § 4, 6 etc. — В палийских источниках, как и здесь, *āvaraṇa* — то, что препятствует вступлению на Путь, то, что делает человека непригодным к

этому (*abhavya*). Три *āvāraṇas* перечисляются в [AN, III.436], “Вибханге”, 341, но они связаны с тремя другими дхармами (*asaddho acchandiko ca duppañño ca*). — *Āvāraṇas* в [SN, V.77, DN, I.246] являются препятствиями к Винае, *pīvāraṇas* (см.: [AKB, V.59]).

Махаяна под *kleśāvaraṇa* и *jñeyāvaraṇa* понимает не препятствие для *bhavyatā*, свойства пригодности к вступлению на Путь, а препятствие для освобождения сознания. Точно так же и в [AKB, VI.77] сознание “закрыто” посредством *āvṛtti*, за исключением сознания архата» [L’AK, IV, с. 201, примеч. 1].

О препятствиях, мешающих обретению беспредельного знания, в санхья-йоге, см.: [КЙ, IV.31, с. 198].

96.1. В тексте карики: *ānantaryāṇi karmāṇi*; см. ниже 96.10.

96.2. О препятствиях-действиях в палийских источниках см.: [L’AK, IV, с. 201—202, примеч. 3].

96.3. Аффекты, устойчивые в своем постоянстве («хронические» аффекты) — *abhiṣṇikāḥ*; спонтанные острые аффекты — *adhimātra*.

96.4. В санскритском тексте: *ājasṛika*, «непрерывный, постоянный»; перед этим *satūho’pi* с не вполне ясным значением. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: *tête languissante* — «даже ослабевающий» (см.: [L’AK, IV, с. 202]). Ср.: *satūhata*, «разрушенный» [BHSD, с. 574].

96.5. О классе богов, пребывающих в бессознательном состоянии, см.: [AKB, II.41]:

«Это — [боги сферы] Великого плода...

Богами сферы Великого плода называются те из них, которые находятся в месте пребывания бессознательных существ, подобно пребывающим в дхьяне [богам класса Великих Брахманов]. Согласно комментарию Яшомитры: «Подобно богам класса жрецов Брахмы (*brahma-purohita*), часть из которых, относящаяся к группе Великих Брахманов, пребывает в промежуточной дхьяне». См.: [SAKV, с. 159].

96.6. В санскритском тексте: *apāyādiniyate*. Как поясняет Яшомитра, под «прочим» (*ādi*) здесь имеются в виду действия, приводящие к бессознательному сосредоточению, к рождению в божественном мире Великих Брахманов, а также к рождению евнухом или двуполым существом. См.: [SAKV, с. 425].

96.7. Согласно буддийской доктрине, вставшие на Благородный Путь достигают Просветления максимум после семи новых рождений (см.: [AKB, VI.34]), следовательно, индивид, совершивший действие, ведущее к восьмому рождению, не может вступить на Путь, ибо не является Благородной личностью (*āryapudgala*). См.: [SAKV, с. 425].

96.8. В санскритском тексте: *pudgalataḥ*; как говорит Яшомитра: «Личность (индивид) становится легко отождествляемой по поведению (*samudācārāt*) в соответствии с базовым аффектом: “Это — отцеубийца и т. д.”» [SAKV, с. 425].

96.9. Далее в переводе Л. де ла Валле Пуссена: «...потому что эти препятствия не позволяют достичь избавления не только в данном существовании, но и в будущем» [L’AK, IV, с. 203].

96.10. Л. де ла Валле Пуссен приводит перевод соответствующего фрагмента из «Вибхаши» (119, 4): « — Почему такое название — *ānantaryāṇi* (“неотврати-

мые, беспрепятственные»)? — По двум основаниям: (1) эти пять грехов называются так потому, что они не имеют воздаяния (не созревают) ни в данной жизни, ни в дальнейших существованиях, но исключительно в следующем рождении; (2) потому что они созревают (т. е. приносят плод) только в аду, но не в других формах существования. Действие называется неотвратимым по двум причинам: (1) потому, что оно наносит вред благодетелям, (2) потому, что оно вредит полю добродетельных свойств. Для того, чтобы был совершен смертный грех, требуются два условия: (1) подготовка, (2) завершение (достижение плода); если подготовка была проведена, но плод не был вкушен (обретен), то здесь нет смертного греха; если плод обретен, но подготовительных действий не было, то здесь также нет смертного греха... (ср. «Катхаватху», XIII.3.)» [L'AK, IV, с. 204, примеч. 1].

96.11. В санскритском тексте: *śrāmaṇya*.

97.1. В санскритском тексте: *asaṃvarābhava* (см.: [AKB, IV.43]).

97.2. В тексте карики: *alopakārājjitvāt*, букв.: «вследствие малой заботы и бесстыдства».

97.3. В санскритском тексте: *vikalāmabhāva*.

97.4. Поскольку такие родители не являются благодетелями для своих детей, то их убийство не рассматривается в качестве смертного греха; см. перевод фрагмента из «Вибхашы», приведенный Л. де ла Валле Пуссеном, — комментарий 96.10.

97.5. Яшомитра приводит рассказ о том, как жеребец Аджанея (*ājāṇeya* — «чистокровный, хорошей породы») не мог совокупиться со своей матерью, и тогда он, закутав морду покрывалом, овладел ею. Когда же позднее мать узнала, что он рожден из ее утробы, то была убита жеребцом. См.: [SAKV, с. 426], а также [L'AK, IV, с. 205, примеч. 3], где Л. де ла Валле Пуссен приводит версии этого нарратива.

97.6. В санскритском тексте здесь: *anupakramadhamāṇo*, что Яшомитра трактует как свойство невозможности быть убитым другими (см.: [SAKV, с. 427]).

97.7. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Мы говорим, что раскол есть ложь и что эта ложь является четвертым смертным грехом. — Почему это так? — Если мы делаем раскол смертным грехом, то это потому, что по переносу значения мы называем расколом ложь, которая и является причиной раскола» [L'AK, IV, с. 206].

98.1. В санскритском тексте: *bhetṭā*, «тот, кто вызывает раскол сангхи» (*samghabheda*).

99.1. В санскритском тексте: *antarakalpa*, промежуточная, или малая, кальпа. В автокомментарии к [AK, III.81] Васубандху говорит: «Двадцать малых кальп, в течение которых происходит созидание мира, двадцать малых кальп, в течение которых мир пребывает в состоянии развития, и двадцать малых кальп, в течение которых мир разрушается, — эти шестьдесят промежуточных кальп составляют полторы кальпы Великих Брахманов. Таким образом определяется продолжительность их жизни, при подсчете которой сорок малых кальп принимаются за половину великой кальпы». Отсюда следует, что промежуточная (малая) кальпа составляет 1/80 часть существования психокосма в каждом полном цикле. См. также [L'AK, IV, с. 207, примеч. 2], с указанием соответствующих палийских источников.

99.2. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Страдание возрастает из-за дополнительного греха» [L'AK, IV, с. 207].

100.1. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Такой бхикшу должен быть интеллектуалом, а не человеком чувств; он должен быть добродетельным, а не безнравственным, ибо слова безнравственного бхикшу лишены авторитета» [L'AK, IV, с. 208].

100.2. В комментарии Яшомитры: *tām rātriṃ*, «той ночи» (см.: [SAKV, с. 427]).

100.3. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Когда сангха разделена, то неминуемо на восходе дня она вновь обретает согласие» [L'AK, IV, с. 209—210].

101.1. В тексте карики: *sakrabheda*; согласно лексикографическим материалам Ф. Эджертон — разрушение круга [единства] (см.: [BHSD, с. 221]).

101.2. Так в переводе китайской версии (см.: [L'AK, IV, с. 210]).

101.3. В комментарии Яшомитры: «...“на две партии” означает, что образуется партия (*paṣṣa*) последователей Будды и партия раскольника. Минимальное количество бхикшу, образующих сангху, — четыре» [SAKV, с. 427].

101.4. В санскритском тексте: *karmabheda*. Согласно комментарию Яшомитры, раскол по поводу отправления ритуалов не является смертным грехом (см.: [SAKV, с. 428]).

101.5. В квадратных скобках мы приводим фрагмент комментария Яшомитры (см.: [SAKV, с. 428]).

102.1. В санскритском тексте здесь: *ekarasa*, букв.: «единовкусие», что Яшомитра трактует как единство (*avyagra*, «отсутствие разделения») или единомыслие (*ekamati*), поясняя, что вначале было чувство радости и счастья, а в конце — тоски и горя. См.: [SAKV, с. 428].

102.2. В санскритском тексте: *arbuda*, букв.: «нарыв, опухоль», и так это слово переводится Сюань-цзаном (см.: [L'AK, IV, с. 211, примеч. 5]). Тибетские лотсавы (переводчики), вслед за Яшомитрой, понимают слово *arbuda* как метафору и передают его как «недостаток, порок» (*skyon*; санскр. *doṣa*). См.: [SAKV, с. 428].

102.3. Далее в переводе Л. де ла Валле Пуссена: «поскольку сангха не может проводить даже одну ночь в состоянии раскола» [L'AK, IV, с. 212].

102.4. В санскритском тексте здесь: *pratisaṃdhānīya*, «должна быть объединена [вновь]». Яшомитра несколько проясняет смысл сказанного: «У всех будд бывает пара учеников. Один достиг вершины в обладании различающей мудростью (ср.: [AKB, I.2]: «мудрость означает различение дхарм»), другой — сверхъестественными способностями (*rddhimat*). Здесь у Шакьямуни благородный Шараватипутра — высший в обладании мудростью, а благородный Махамаудгальяна — в обладании сверхъестественными способностями» [SAKV, с. 428].

102.5. В санскритском тексте: *śīmā na baddhā bhavati*. Согласно Яшомитре, в данном случае имеется в виду граница мандалы, т. е. освященной части земли (как правило, на территории монастыря), соответственным образом маркированной и предназначенной для проведения ритуалов, предписанных Винаей. См.: [SAKV, с. 428].

102.6. Л. де ла Валле Пуссен отмечает, что когда Шакьямуни был Бодхисатвой, он расколол лесное сообщество риши, которые обладали пятью сверхъестественными знаниями (*abhijñā*; см. «Вибхаша», 116, 17). Этот нарратив вступает в формальное противоречие с текстом «Вопросы Милинды» (с. 161), согласно которому раскол, вызванный Девадаттой, не был спровоцирован тем прошлым действием

Бодхисаттвы. Будда не «преодолеет» ретрибуцию своих прошлых грехов, — «Дивья-авадана», 416: «Разве тебе не известны слова Мудреца о том, что и сами Победители не свободны от последствий своих действий?» — Однажды во время сбора подаяний Бхагаван поранил себе ногу, наступив на колючку, и заявил после этого: «Девяносто одну калыпу тому назад я ударил копьем (*śakṭyā*) человека и теперь, о монахи, вследствие того действия я повредил себе ногу» [L'AK, IV, с. 212, примеч. 2].

103.1. В санскритском тексте: *guṇakṣetra*. Архат, Будда и Сангха представляют собой поле добродетельных качеств потому, что они являются их опорой (*āśrayatvāt*), или потому, что благодаря своим качествам они и есть поле: все высеянные в него семена приносят великий плод. См.: [L'AK, IV, с. 213, примеч. 2]. И далее в переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Сангху и Будду невозможно уничтожить, но их можно оскорбить» (см.: [там же, с. 213]).

103.2. В квадратных скобках приводится пояснение Яшомитры к третьей паде карики (см.: [SAKV, с. 428—429]).

103.3. Л. де ла Валле Пуссен отождествляет цитируемый источник как «Вибхашу», 119, 7. См.: [L'AK, IV, с. 213].

103.4. Л. де ла Валле Пуссен приводит в этой связи фрагмент из трактата Сангхабхадры: «Стхавира не принимают такую возможность: “Если зародыш живой, то он не может выпасть; если же он выпадает [из матки], то это означает, что он мертв, ибо живое существо не может отважиться на то, чтобы пройти все эти нечистоты”» [L'AK, IV, с. 213—214, примеч. 5].

103.5. Эта проблема рассматривается также в «Катхаваттху», XX.1. Как отмечает Л. де ла Валле Пуссен, последователи школы уттарапатхака (букв.: «следующие Высшим Путем») считают, что человек становится *ānantarika* (совершившим смертный грех) вследствие непреднамеренного убийства своей матери и т. д., так как подобные действия усугубляют тяжесть *anantariyavavṛthas*. См.: [L'AK, IV, с. 214, примеч. 3] со ссылкой на джайнский текст «Сутракританга», I. 1, 2; II.6, 26.

103.6. См.: [SAKV, с. 429]. Л. де ла Валле Пуссен ссылается на Шаванна, *Cinq cents contes*, N 339 (см.: [L'AK, IV, с. 214, примеч. 4]).

103.7. В квадратных скобках приводится пояснение Яшомитры (см.: [SAKV, с. 429]).

103.8. Гхошака — один из четырех главных учителей, упоминаемых в «Махавибхаше», последовательный сторонник теории существования дхарм в трех модусах времени (сарвастввада — учение о том, что все, т. е. все дхармы, существует реально). Во втором разделе «Энциклопедии Абхидхармы» — «Учение о факторах доминирования в психике» — Васубандху воспроизводит его дискуссию с Васумитрой, ведущим теоретиком саутрантиков, о существовании элементов сознания при йогическом сосредоточении на «остановке» сознания. См.: [AKV, II.44, с. 72 — 73].

103.9. Шикхандин — наследный принц, приказавший убить своего отца Удаяну, который оставил престол и принял обет странствующего монаха, а впоследствии стал архатом. См.: [SAKV, с. 429]. Об источниках, повествующих о данном сюжете, см.: [L'AK, IV, с. 215, примеч. 1]. Л. де ла Валле Пуссен реконструирует имя архата как Рудраяна.

104.1. В тексте карики: *buddhe na tādānecchasya*, ср. попытку реконструкции санскритского оригинала первой пады карики по тибетской версии у Л. де

ла Валле Пуссена. В обоих китайских переводах иероглиф 打 в значении «бить, ударить».

104.2. В санскритском тексте: *vairāgya* — как отвержение мира, предполагающее на первых этапах полное прекращение аффективно окрашенных действий и реакций, свойственных чувственному миру (*kāmaṇilāraṅga*), затем — миру форм (*pīra*) и миру не-форм (*āpīruya*). Плод высшего отвержения — нирвана. Подробно о видах и практике отвержения см.: [AS, с. 39—40], а также [Guenther, 1957, с. 171 и след.].

104.3. В квадратных скобках дается перевод китайской версии (см.: [L'AK, IV, с. 216]). В санскритском оригинале эта часть автокомментария Васубандху отсутствует, однако последующее толкование Яшомитры позволяет восстановить полностью контекста.

104.4. В санскритском тексте: *āśraya*. Л. де ла Валле Пуссен приводит перевод соответствующего фрагмента «Вибхаши» (119, 12): « — При убийстве какого вида живых существ сохраняется возможность вступления на Путь в процессе совершения подготовительных действий (*prayoga*)? — Некоторые говорят: при убийстве животных, но не при убийстве людей. Другие считают, что и при убийстве людей, но это не распространяется на тех, кто подготовлял совершение смертного греха. Поэтому они говорят, что можно заниматься подготовкой убийства, но обрести видение Дхармы...» [L'AK, IV, с. 217, примеч. 1].

В качестве примера Яшомитра приводит «Чека-авадану». Из страха перед Вирудхакой (царем государства Косала. — Пер.) один человек по имени Чека из клана Шакьев бежал вместе со своими детьми в джунгли, где был вынужден заниматься охотой, чтобы обеспечить пропитание. Бхагаван, который провел перед этим три месяца на небе среди богов класса Тридцати трех, спустился на землю, чтобы обратить Чеку и помочь ему в достижении «плода вступления в поток» (*srotāpatti*). И с этих пор Чека больше не соприкасался с грехом убийства животных; которые продолжали погибать в западнях и сетях. См.: [SAKV, с. 429—430].

105.1. Ключевые слова (термины) *Дхарма* и *Адхарма* употребляются здесь в значении, соответственно, установки на реализацию нормативных религиозных предписаний и отрицание таковых.

105.2. В санскритском тексте: *svarga* (небо) в значении обретения небесного блаженства в будущих формах существования и *apavarga* — конечного освобождения от круговорота рождений и смертей. Ср.: [AKB, III.9]: «...[бодхисаттва рождается из материнского лона] с целью сохранить свое тело в качестве мощей (*śaṭīra*), ибо, почитая его мощи, люди и другие живые существа тысячами достигают неба и освобождения (*svargaṃ ca pṛāptā apavargaṃ ca*)»; см. наш перевод, с. 198. Здесь интересно отметить, что оба ключевых слова представляют собой идеологемы брахманистской религиозной традиции, заимствованные Васубандху вследствие заметного махаянского влияния.

105.3. В санскритском тексте: *svādhyāya*, ср. комментарий Вьясы к «Йога-сутре», II.1: «Самообучение — это повторение очистительных мантр, — первослога (*praṇava*) [Ом] и других, а также изучение шастр [и трактующих] об освобождении», — наш перевод в [КЙ, с. 112].

105.4. Л. де ла Валле Пуссен ссылается в этой связи на словарную статью

«*śalagaṇa*» в Санкт-Петербургском Словаре Рота и Бётлинка, где говорится, что мать во сто крат более уважаема, чем отец. См.: [L'AK, IV, с. 218, примеч. 1].

105.5. В санскритском тексте: *daṇḍānām*; ср.: [MN, I, 372]. Как отмечает Л. де ла Валле Пуссен, в терминологии джайнов *daṇḍa* служит эквивалентом *karman* (см.: [L'AK, IV, с. 218, примеч. 2]).

105.6. В качестве примера Яшомитра вновь приводит уничтожение леса Дандака, вызванное гневом святых отшельников (*риши*) (см.: [SAKV, с. 430]). Реконструкция последнего фрагмента полностью основана на комментарии Яшомитры.

105.7. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Под волевым актом *bhavāgra* следует понимать ментальный акт, посредством которого возрождаются в самой высокой сфере *ārupyadhātu*. Этот акт — наиболее плодотворный из всех благих мирских деяний, так как воздаяние за него — совершенное спокойствие восьмидесяти тысяч космических периодов» [L'AK, IV, с. 218].

105.8. В санскритском тексте: *vajropama samādhi* (см.: [AKB, VI.44]). Алмазоподобное йогическое сосредоточение, согласно определению Асанги, представляет собой концентрацию сознания, которая включает также технику пути применения (*pratyoga*) или непосредственного пути при устранении последних «оков» сознания йогина, вступившего на путь окультуривания психики (*bhāvanāmārga*) (см.: [AS, с. 128], а также примеч. 52.6 со ссылкой на Г. Гюнтера и примеч. 53.4 к [AKB, III] в наст. изд.).

105.9. В санскритском тексте: *ānantaryasabhāga*; грехи, сходные со смертными, перечисляются в автокомментарии Васубандху к карике 107.

107.1. Соотнесение этих грехов со смертными дается по комментарию Яшомитры (см.: [SAKV, с. 430]).

107.2. Об этих состояниях см. наш комментарий 56.5.

107.3. В санскритском тексте: *mūrdhāna* — вершина, или главное условие интеллектуального приятия (*kṣānti*, см.: [BHSD, с. 199 и 436]), — вторая из стадий «причастности к проникновению» (*nirvedha-bhāgiya*), внутреннее проникновение в сущность реальности (см.: [AS, с. 105, примеч. 4], а также [Guenther, 1957, с. 328]).

107.4. В санскритском тексте: *dr̥ṣṭadharmavedanīyaṃ*.

108.1. В примечании к переводу китайской версии этой карики Л. де ла Валле Пуссен приводит соответствующий фрагмент из «Вибхашы» (176, 14): «— До тех пор, пока не закончилась первая “неисчислимая” кальпа (см.: [AKB, III.93—94] — Пер.), Бодхисаттва, хотя он и осуществил бесконечное множество трудных и мучительных деяний, все еще не обрел внутреннюю уверенность в том, что он станет Буддой. Когда завершается вторая “неисчислимая” кальпа, Бодхисаттва обретает безусловную уверенность, что он станет Буддой, но все еще не дерзает заявить без внутренних опасений: “Я стану Буддой”. Когда завершается третья “неисчислимая” кальпа, Бодхисаттва, практикующий деяния, которые порождают соответствующие признаки, с полной уверенностью знает, что он станет Буддой, и без всяких внутренних сомнений издает львиный рык сына Учителя... Во время практикования деяний, порождающих соответствующие признаки, он избавляется от пяти дурных возможностей и обретает пять благих: 1. он избавляется от дурных форм существования и рождается только в благих формах; 2. он избавляется [от рождения] в низкой семье и всегда рожда-

ется в семье благородной; 3. он избавляется от немужского тела и всегда обретает только мужское тело...»

Описание первичных и вторичных признаков (*lakṣaṇānuvyañjana*) Бодхисаттвы приводится в «Абхисамаяаланкаре», VIII, «Бодхисаттвабхуми-шастре» и т. д. Подробнее см.: [L'AK, IV, с. 220—221, примеч. 1].

108.2. В санскритском тексте: *niyatipatita* — «предестинированный».

108.3. В санскритском тексте: *apaṇakṛīto dāsa*. Согласно [MSA, XIX.9], Бодхисаттва является слугой (рабом) живых существ в пяти отношениях: он с терпением переносит оскорбления, побои, унижение и т. п. и безропотно и искусно выполняет любую работу.

108.4. В санскритском тексте здесь: *caṇḍālakumāraka*. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «держится без какого-либо эгоизма, подобно собаке», со ссылкой на «Шикшасамуччая», с. 35, где Бодхисаттва сравнивается с собакой. См.: [L'AK, IV, с. 223 и примеч. 1].

108.5. В санскритском тексте: *kadarthāna*, что, согласно Яшомитре, означает причинение вреда, которому предшествуют оскорбления (см.: [SAKV, с. 431]).

109.1. Перевод Парамартхи здесь несколько отклоняется от оригинала; далее в самом начале автокомментария:

«— В какие времена [Бодхисаттва] осуществляет свою деятельность?»

— Во времена, когда присутствуют великие учителя, ибо его побуждения направлены на них как на [конечную] цель» [L'AK, IV, с. 223, примеч. 2].

Л. де ла Валле Пуссен приводит в примечании фрагмент «Вибхашы» (177, 1), служивший, по-видимому, источником для Васубандху:

«— Из чего происходят действия, порождающие соответствующие признаки, — обусловлены ли они слушанием наставлений (*śrutamaya*), размышлением или культурой йогического созерцания?»

— Они обусловлены только размышлением.

— Почему?

— По причине особого значения этого вида [ментальной] деятельности: действие, происходящее из размышления, возможно только в чувственном мире... Некоторые говорят, что действие, порождающее признаки, происходит из [слушания] наставлений, и из размышления, но не из созерцания.

— В каком месте совершаются действия, плод которых — созревание [соответствующих] признаков?

— Только в чувственном мире, только в человеческой форме рождения, только на Джамбудвипе, только при обретении тела мужчины, но не женщины...

— В какое время?

— Когда появляются Будды, но не во времена, когда их нет.

— Что выступает [конечной] целью этих действий?

— Они направлены [на обретение статуса] Будды, ибо побуждение (*cetanā*) и решимость-обет (*praṇidhāna*) не имеют иной цели» [L'AK, IV, с. 223, примеч. 2].

109.2. Согласно [ASPPS, с. 336], Бодхисаттва рождается на Джамбудвипе, как правило, в Мадхьядеше (т. е. в средней части субконтинента, бассейн рек Ганга и Ямуна). См.: [L'AK, IV, с. 223, примеч. 3].

109.3. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «...поскольку он уже превзошел статус женщины» [L'AK, IV, с. 224].

109.4. О различной продолжительности деятельности Бодхисаттвы в санскритских и палийских источниках см.: [L'AK, IV, с. 224, примеч. 1].

109.5. См.: [SN, IV, с. 324]; «грамани» — выборный глава деревенского совета.

Яшомитра также приводит в своем комментарии фрагмент сутры, в которой последователь религии джайнов грамани Ашибаддхаха обращается к Бхагавану с аналогичным вопросом. См.: [SAKV, с. 431].

109.6. Четыре дефекта (*doṣa*): дурная форма рождения (*durgati*), низкий статус семьи (*akulīnatā*), ущербность индрий (органов и психических способностей) и рождение женщиной; два сверхъестественных свойства (*guṇa*): память о прошлых рождениях и неотвращаемость от Пути (*anivartakatā*). См.: [SAKV, с. 431].

110.1. В санскритском тексте: *saṃnikṣṣaboddhisattva*. Согласно толкованию Яшомитры, здесь имеется в виду бодхисаттва, совершающий деяния, следствием которых является появление признаков Великой личности. См.: [SAKV, с. 431].

110.2. Букв.: «тройная тысяча великой тысячи [миров]» (см.: с. 251 наст. изд.).

110.3. В санскритском тексте: *kaliyuge*. Согласно Сюань-цзану: «во времена сокращения продолжительности жизни» (см.: [L'AK, IV, с. 228, примеч. 2]). В автокомментарии к [AK, III.91] Васубандху говорит: «При создании мира проходит девятнадцать кальп, в течение которых продолжительность человеческой жизни безгранична. Постепенно продолжительность жизни сокращается от безграничной до десяти лет; это происходит в течение первой промежуточной кальпы существования уже созданного [мира]». См. с. 278 наст. изд.

112.1. Согласно Л. де ла Валле Пуссену, рассказ об этом приводится в «Аваданапатаке» (II.176), где Будда носит имя Пушья. В транскрипции Парамартхи и Сюань-цзана, однако, Тишья. Подробнее см.: [L'AK, IV, с. 229, примеч. 1].

112.2. Как поясняет Яшомитра, «иногда это и достоинство, и действие, и предмет. Иногда — и достоинство, и действие. Иногда — только достоинство или же только действие. Иногда — и достоинство, и предмет. Иногда — только предмет. Поэтому [автор] разъясняет: “по отдельности или вместе”» [SAKV, с. 433].

112.3. Наша реконструкция основана на комментарии Яшомитры (см.: [SAKV, с. 433]).

112.4. В тексте карики: *dīyate yena*; в своей трактовке мы исходим из смысла последующего автокомментария Васубандху. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Дар (дарение) — это тот, кто дает»; в примечании к переводу карики он ссылается на «Катхаваттху», VII.4, где тхеравадин полагает, что *dāna* (дарение) есть то, что дано. См.: [L'AK, IV, с. 233, примеч. 1].

114.1. В санскритском тексте: *dṛṣṭadharma vedanīyaṃ*, — «то, что должно быть испытано еще при данной жизни».

116.1. Здесь мы следуем версии Сюань-цзана (см.: [L'AK, IV, с. 236]). В санскритском оригинале слово *śakravartin* отсутствует.

117.1. Об источниках см.: [L'AK, IV, с. 237, примеч. 2].

117.2. Л. де ла Валле Пуссен ссылается здесь на «Гаутами-сутру», представляющую определенную сложность для интерпретации. Махапраджapati поднесла одежду Будде, который отказался от дара: «Гаутами, передай это сангхе; делая подношение сангхе, ты тем самым выражаешь почтение мне и выражаешь почтение сангхе». На основании этого текста и тех канонических фрагментов, где сангха опре-

деляется как поле добродетели по преимуществу, некоторые учителя приходят к выводу, что религиозной заслугой является дар сангхе, но не дар Будде. Ортодоксальный вайбхашик Сангхабхадра опровергает эту теорию (XXIII.4, fol. 86). О превосходстве Будды как лучшего из полей добродетели см.: [MN, III.254; АКВ, VII.34]. Дискуссия по этому поводу приводится также в трактатах Васумитры, Бхавьи и Винитадевы: согласно школе махишасаков, наиболее плодотворным является дар сангхе, а не Будде; подношение ступе еще менее плодотворно, и т. д. См.: [L'AK, IV, с. 237—238, примеч. 3].

117.3. В санскритском тексте: *cittālaṃkāra*; здесь имеется в виду обретение сверхъестественных способностей (*ṛddhi*). Подробно см.: [АКВ, VII.48].

117.4. В санскритском тексте: *pariṣkāra*, «укомплектование» сознания компонентами Благородного Пути (см.: [АКВ, VI.67]).

118.1. В тексте карики: *anāryebhyaḥ*, т. е. теми; кто находится вне Благородного Пути (*prthagjana*).

118.2. В санскритском тексте: *kalyāṇamitra*.

119.1. В санскритском тексте, соответственно: *prṣṭham* (как последствие), *kṣetra* (поле), *adhiṣṭhāna* (основа, или опора), *prayoga* (подготовка), *celanā* (ментальный импульс-побуждение) и *āśaya* (намерение или склонность).

119.2. В квадратных скобках приведен пример из комментария Яшомитры (см.: [SAKV, с. 435]).

119.3. В автокомментарии Васубандху, соответственно: *kṛta* (совершенное) и *upacita* (накопленное, собранное). См.: [BHSD, с. 134].

120.1. Согласно комментарию Яшомитры, три дурных образа деятельности относятся к телу, речи и уму. См.: [SAKV, с. 435].

120.2. Яшомитра поясняет: «Например, когда индивид, совершив неблагое деяние, еще и радуется этому» [SAKV, с. 435].

120.3. В санскритском тексте: *ātmārthaṃ*. Л. де ла Валле Пуссен: «Мы видели (IV.114), что дар, принесенный чайтье человеком, не освободившимся от страстей, — это дар, выгодный для того, кто его делает» [L'AK, IV, с. 244].

121.1. В тексте карики: *tyāgānvaya*, т. е. заслуга, связанная с отвержением [мирской жизни].

121.2. В санскритском тексте: *guṇavat*, один из эпитетов Будды.

121.3. В санскритском тексте: *bhaktikṛtām*; возможно, здесь прослеживается определенное брахманистское влияние, что находит выражение, в частности, и в выборе лексических средств.

121.4. В санскритском тексте: *dānamānakriyā*; о спектре вероятных значений см.: [BHSD, с. 429], где дается также форма *mānalva*.

121.5. Л. де ла Валле Пуссен приводит латинское название растения *Azadirachta Indica* (см.: [L'AK, IV, с. 246]).

121.6. Яшомитра говорит в этой связи, что ниргрантхи (т. е. джайны) считают, что дар, сделанный вора́м и прочим, приносит дурной плод. Но мы не допускаем, что качество поля может сделать плод более приемлемым, оно лишь способствует тому, что плод становится значимым и заметным (см.: [SAKV, с. 436]).

123.1. В санскритском тексте: *smṛtyupasthāna*; согласно Асанге, это — постоянное наличие внимания, т. е. памятование: « — Что такое постоянное наличие внимания? — Существуют три вида постоянства внимания [: Будда остается не-

возмутимым и памятующим, свободным от радости или удовлетворения, когда ученики принимают его наставления и следуют им; он остается невозмутимым и памятующим, свободным от неудовольствия или нетерпения, когда ученики не принимают его наставления и не следуют им; он остается невозмутимым и памятующим, свободным от радости и удовлетворения, от неудовольствия и нетерпения, когда некоторые из учеников принимают его наставления и следуют им, тогда как другие не делают этого]. Постоянство внимания связано с концентрацией сознания и мудростью при обретении полного освобождения от всех видов аффективности» [AS, с. 169 и примеч. 3].

123.2. В санскритском тексте: *sāmantakaiḥ*. Яшомитра считает, что здесь имеется в виду выработка установки на отвращение к убийству, воровству, прелюбодеянию и т. д. См.: [SAKV, с. 437].

123.3. В данном случае под постоянством памятования подразумевается ничем не нарушаемая память о Будде, Дхарме и Сангхе, что исключает любые кармические не определенные действия. См.: [SAKV, с. 438].

123.4. В санскритском тексте: *āśāstīṣīla*, т. е. добродетель, связанная с надеждой на вознаграждение.

123.5. В санскритском тексте: *bhāvanā* — как культура очищения сознания.

123.6. Тонкий знаток грамматики классического санскрита, Яшомитра говорит здесь о необходимости закончить предложение, так как в противном случае полнота смысла утрачивается из-за эллипсиса (*lopa*). См.: [SAKV, с. 437].

124.1. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Дар также имеет результатом небо, но обычная, основная причина этого — нравственность. Разъединение, или нирвана (II, с. 278), имеет своей причиной медитацию, которая на пути отвержения (*prahāṇamārga*, VI.60) немедленно вызывает разъединение со страстями; однако нравственность вносит в это свой вклад, поскольку спокойствие (*śamatha*) и видение (*vipaśyanā*) предполагает наличие нравственности» [L'AK, IV, с. 249].

124.2. В санскритском тексте: *brāhmaṇyaṃ puṇyam*. Брахманские заслуги, согласно традиции, обретаются вследствие строительства ступы на пустой земле, закладки сада или рощи, предотвращение раскола сангхи, культивирования доброжелательности. Подробно см.: [SAKV, с. 438].

124.3. Ранее Васубандху уже рассматривал эти заслуги в связи с признаками Великой личности (см.: [AKB, IV.110, с. 266]).

124.4. Как говорит Яшомитра, «эти заслуги называются брахманскими потому, что они сопоставимы с заслугами богов класса Брахмы (см.: [AKB, III.2]: “Здесь [то есть в мире форм,] первое состояние йогического сосредоточения [включает ступени, именуемые, соответственно], Сонмищем Брахмы, Жрецами Брахмы и Великими Брахманами”. — Перевод в наст. изд. с. 181); под словом *Brahmā* здесь следует понимать Жрецов Брахмы, поскольку они живут целую кальпу, а также потому, что в каноническом тексте другой школы (*nikāyāntare*) говорится: “Он обретает брахманские заслуги, в течение кальпы он блаженствует на небе”. Таким образом, эти заслуги получают название брахманских, так как они подобны заслугам жрецов Брахмы» [SAKV, с. 438].

124.5. В санскритском тексте: *āmiśadāna*.

125.1. Согласно Яшомитре, «и т. д.» означает двенадцать разделов (*aṅga*) буддийского Канона в санскритской редакции: *sūtra*, *geya*, *vyākaraṇa* и другие (см.:

[SAKV, с. 438]]. Подробно о составных частях Канона, сложившегося до окончательной кодификации по трем «собраниям», или «корзинам» (*tripiṭaka*), см.: [Lamotte, 1958, с. 157—210].

125.2. В санскритском тексте: *mokṣabhāgiya*, т. е. обретение мокши (освобождения); все психические факторы, имеющие непосредственное отношение к обретению мокши, получают название дхарм, ведущих к освобождению. (Подробно см.: [AKB, VII.30, 34].) Согласно вайбхашикам, эти дхармы с необходимостью предшествуют слушанию Учения и углубленному размышлению по поводу услышанного, но они не могут предшествовать йогическому сосредоточению, непосредственно связанному с изменением состояний сознания. См.: [AKB, VI.25, с. 349].

Л. де ла Валле Пуссен приводит фрагмент из «Вибхаши» (7, 15), который в достаточной степени очерчивает предметную область значения этого ключевого слова (термина):

«— В какое время высаживаются корни, связанные с освобождением?»

— В тот период, когда появляются Будды: в действительности необходимо существование Учения Будды для того, чтобы можно было посадить эти корни. Согласно другим учителям, даже если Учение Будды отсутствует, но если встречается Пратьекабудда, то их также можно высаживать.

— Каким телом нужно обладать, чтобы посадить эти корни?

— Телом мужчины или женщины.

— По какому случаю или по какой причине высаживаются эти корни?

— В силу даяния, добродетели, слушания [Учения], однако причина вовсе не является необходимой.

— Почему?

— Ввиду разнообразия «намерений».

Есть люди, которые, дав глоток пищи или зубочистку, сажают эти корни, например, Чандра и другие. Такие люди, после того как они сделали какое-то подношение, говорят: «Я желаю, чтобы ввиду сделанного я обрел бы освобождение». Есть люди, которые, совершив без каких-либо оговорок подношение великой сангхе, эти корни не высаживают, как... (Ачанда, Араудра?) и другие. Такие люди, сделав дар, желают богатства и прочего в будущей жизни, но не освобождения. Точно так же некоторые, приняв обет поста (*upavāsa*) на один день и ночь, после того как они процитировали стих из четырех строф, высаживают эти корни, тогда как другие, приняв дисциплину Пратимокши на всю жизнь и читая всю Трипитаку, эти корни не высаживают. Все зависит от живости устремления к нирване и отвращения относительно существования» [L'AK, IV, с. 252—253, примеч. 5].

125.3. Ср. соответствующий образ в комментарии Вьясы к «Йога-сутре», IV.25: «Подобно тому как на основании появления побегов растений в сезон дождей можно заключить о существовании их семян, так и по виду [йогина], у которого от радости поднимаются волоски на теле и текут слезы, когда он слышит о пути освобождения, можно заключить, что он обладает завершенной кармой, ведущей к освобождению, семя которой — знание различия между [Пuruшей и сознанием]. Его мысли о собственном существовании текут самым естественным образом» [КЙ, с. 196].

125.4. В санскритском тексте: *uṣmagata*, подъем внутреннего тепла, — один из четырех аспектов проникновения, или внутреннего видения (*nirvedhabhāgiya*). См.:

[AKB, VI.17, с. 343]. По определению Асанги, «подъем внутреннего тепла» — это вид йогического сосредоточения, обретаемый благодаря внутреннему свету (*āloka*) и соединению с мудростью (*prajñā*) при непосредственном личностном опыте видения Благородных истин. См.: [AS, с. 106 и примеч. 2].

126.1. В тексте карики, соответственно, *lipimudre sagananam kāvyam saṁkhyā*.

Согласно комментарию Яшомитры, под «письмом» (*lipi*) здесь понимается не какой-либо написанный текст, а действие написания, точно так же слово *mudrā* означает не печать с изображением знака, буквы и т. п., а самое действие по вырезанию изображения на дереве, камне и т. д. См.: [SAKV, с. 439].

126.2. В санскритском тексте: *yogapraṇāṭita*, т. е. деятельность, обусловленная профессией.

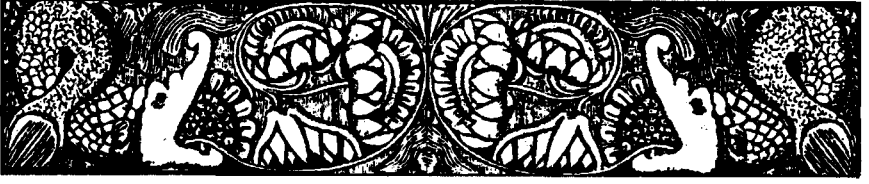
126.3. В санскритском тексте: *upāyaviśeṣa*, букв.: «особый метод, средство, прием» и т. п.

126.4. В переводе Л. де ла Валле Пуссена здесь: «...а именно: сознанием и явлениями сознания» [L'AK, IV, с. 254].

127.1. Как поясняет Яшомитра, ссылаясь на «Дхармаскандхака-вибхашу», дхармы называются греховными (*sāvadya*), когда они сосуществуют с аффектами; затемненными (*niṣṛta*), когда они «закрыты», затенены аффектами; низкими (*hīna*), когда они уничтожаются или отбрасываются Благородными (*ārya*). См.: [SAKV, с. 439].

127.2. В санскритском тексте: *sevīṭavyāḥ*. Согласно трактовке Яшомитры, *sevya* (то, что следует культивировать) означает: то, что должно быть введено в состав собственного потока сознания. См.: [SAKV, с. 440].

127.3. «— Какие дхармы относятся к “остальным”? — Это и абсолютные, т. е. причинно-необусловленные дхармы, и дхармы, не являющиеся благами, т. е. загрязненные аффектами, и затемненные-неопределенные» [SAKV, с. 440].



ПРИЛОЖЕНИЕ

INDEX VERBORUM *

- akarman 237
akāmaka 233
akāla 244
akuru 234
akurvant 196, 225
akuśala 200, 202, 204, 210, 211, 227, 228, 229,
230, 235, 236, 237, 238, 251, 252, 253, 256,
272
akṛta 244
akṣṣṇa 235
akopa 267
akriyā 199, 207
akṣa 265
akṣi 267
akṣe ma 227
akhedita 265
agata 214
agamyā 244, 253
agupta 218
agr̥hṇati 272
agaurava 213
agni 233, 244, 248
agra 270
aṅkurita -tva 223
aṅga 198, 199, 200, 210, 214, 218, 220, 267
acikitsa 259
acitta 259
acittaka 203, 208
acetana 243, 244
acodya 217
Ajātaśatru 251
ajāta 209, 210, 256
ajñāna 215, 216
aṇu 195
atikrama 218, 265
atikrānti 269
atikṣāmatā 194
atigarhyatva 217
atidāna 270
atinivartayitṛ 271
atipraśānta 264
atimātra 226
ativighna 265
ativṛt 254
atīta 196, 209, 210, 211, 253, 256
atyanta 208, 217, 227, 237, 264
atyantika 213
atyaya 222
atyartha 213, 274
atyāsevita 219, 254
atyaudārika 238
atyudagra 232
adatta-ādāna 207, 238, 241, 242, 244, 251, 254
adarśana 193
adas 220
adāhavat 244
aduḥkha 227, 228, 229
adūra 214
adeśa 244
adeśanā 212
adr̥ḍhatva 249
adravya 278

* Цифры указывают на страницы по изданию санскритского оригинала: Abhidharmakośa-bhāṣya of Vasubandhu. Ed. by P. Pradhan. Patna, 1967 (TSWS, VIII).

- adharma 243, 264
 adhas 228
 adhika 261, 262
 adhikāra 210, 246
 adhikṛ 204, 216, 244, 264
 adhigata 246
 adhimātra 216, 221, 248, 259, 271
 adhivacana 212
 adhiṣṭha 218
 adhiṣṭhāna 219, 220, 242, 271
 adhiṣṭhita 246
 adhīna 212
 adhyayana-svādhyāya 264
 adhyavasāna 245
 adhyācar 218
 adhyācāra 273
 adhyāpatti 233, 224
 adhyāropa 246
 adhyāśaya 220, 221, 232, 272
 adhyāhāraka 248
 anaṅga 244
 anadyācaraṇa 217, 219
 anadyācāra 218
 anantara 241, 259, 261, 267
 anapatrāpya 223
 anabhijñā 245
 anabhidhyā 237
 anabhivyāpana 200
 anabhyaśanīyatva 275
 anartha 224
 anarhant 263
 anāgata 220, 253, 255, 256, 257
 anāgamyā 208, 211
 anācchedya 269
 anātyantikāta 225
 anādeya 254
 anārya 271
 anāsava 196, 197, 198, 199, 200, 204, 205, 208,
 209, 211, 219, 224, 226, 255, 256, 257
 anicchā 204
 anīṇja 227
 anitya 283, 284
 anidarśana 196, 197, 198
 aniyata 229, 230, 231
 aniyama 195, 219, 262
 anirākṛtā 213
 aniruddha 240
 anivṛt 265
 anivṛta 203, 235, 260
 aniṣṭa 211, 237, 272, 273
 aniśrayatva 197
 anukirtayati 239
 anukrama 256
 anukriyā 271
 anugata 220, 232
 anugraha 237, 268, 269, 272
 anujñā 244
 anuttara 275
 anutpatti 212
 anutpanna 211
 anutpāda (jñāna) 252
 anutpāditatva 209
 anudeśa 206
 anudharma 239
 anunaya 196
 anupakrama 260
 anupaghāta 220
 anuparata 220
 anupahata 273
 anupātta 200, 214
 anupāttaka 200
 anupāsaka 206, 214
 anuprāp 248
 anubandh 200
 anubrū 213
 anubhūta 245
 anumā 237
 anumāna 193
 anuyoga 223
 anuvandhibhū 211
 anuvartaka 203, 204, 205
 anuvartana 203
 anuvādita 213
 anuvidhā 214
 anuvṛt 210, 242
 anuvṛtti 208
 anuśāyitva 249
 anuśikṣ 214
 anuśikṣaṇa 213
 anuśaṅga 195
 anuśaṅgin 197
 anṛta 240, 241
 aneka 258
 antarayati 259
 antarāyaka 264
 antarita 263
 antika 222
 antya 208, 236
 ārya 199, 201, 214, 220, 232, 236, 247, 255, 256,
 257
 anyatra 211, 213, 215, 216, 220, 222, 228, 252,
 253

- anyathā 213, 215, 217, 223, 226, 239
 anyāya 247
 anyo'nya 243
 anvaya 198
 anvita 209, 210, 211, 243
 ap 194
 apakarṣa 248
 apakarṣaṇa 237
 apakṣ 224
 apacaya 220
 apaṭu 193
 apaṇa 265
 apatita-tva 200, 201, 235
 apatrāpya 202, 260
 apadeśa 245, 248
 apara 192, 197, 207, 213, 217, 223, 225, 228, 229,
 230, 244, 247, 249, 250, 253, 258, 261, 264,
 266, 268, 273
 aparihāṇi 202
 aparyuṣita 261
 apavad 249
 apavāda 219, 230, 251
 apavādika 247
 apavādin 249
 apaviddha 243
 apaśyant 195
 apaharaṇa 251
 apahr 241, 244
 apātakānin 241
 apādāna 249
 apāna 219, 244
 apāya 249, 271
 apārvatita 266
 api 201, 248
 apuṃstva-pratimokṣaṇa 232
 apuṇya 227, 272
 apekṣ 193
 apekṣā 221, 224
 aprajñāyamāna 198
 apratigha 196, 197, 198
 apraticchādana 224
 apratiprasrabdha 240
 apratiṣedha 201, 217
 apramāṇa 197
 aprameya 271
 aprayujyamāna 225
 aprayoktṛtva 243
 aprayoga 212
 aprasaṅga 244
 aprasyandamāna 192
 aprahātavya 204
 apraheya 257, 258
 aprāpti 250
 aprāsādika 234
 apriya 246
 apriti 246
 aphala 254, 273
 abaddha 262
 abuddhipūrva 243, 271
 abrahmacarya 207, 217, 218, 244, 253
 abhavya 223, 231
 abhājanatva 249
 abhāva 193, 194, 198, 203, 228, 243
 abhikṣu 223, 224
 abhigam 244
 abhicit 234
 abhiñña 234, 244
 abhiñña 266
 abhidharma 203, 278, 279
 abhidhā 268
 abhidhāna 219
 abhidhyā 237, 240, 242, 247, 254
 abhinirvartana 198
 abhinirvṛt 254, 266
 abhinirhṛ 277
 abhiniviṣ 282
 abhiniṣpatti 197
 abhinunna 234
 abhinna 195, 200, 206
 abhipat 243
 abhiprasanna 215
 abhiprāya 198, 203, 244, 251, 263, 271
 abhipreta 222
 abhimānin 198
 abhilāpa 247
 abhivṛdh 196, 197
 abhivṛddhi 196
 abhivyāpana 200
 abhiṣyanda 197
 abhisamṣkaraṇa 248, 268
 abhisamdā 196, 197, 249
 abhisamdhi 213, 237
 abhisāhasa 223
 abhikṣṇa 197
 abhikṣṇika 259
 abheda 195, 216
 abhyatita 209, 218, 224
 abhyanujñā 218, 224
 abhyāsa 197
 abhyutthāna 249
 abhyudgam 226
 abhyupagam 215

- abhyupagama 212, 215, 218, 222
 abhrānti 244, 246
 amata 245
 amadaniya-mātra 218
 amanuṣya 233, 234
 amala 196, 255
 amānuṣa 260
 amārga 232
 amiśratva 236
 amukta 270
 ameya 271
 amlāyamāna 204
 ayaśas 199
 ayukta 193, 195, 258
 ayoga 196, 258
 ayoniśas 258
 araṇā 232
 arūpa 225, 226
 arūpin 196, 227
 arcis 193
 artha 193, 222, 223, 225, 244, 248
 arthin 213, 241
 arbuda 231, 262
 arhattva 265
 arhant 197, 213, 216, 237, 247, 264, 265, 263
 alam 193, 199, 201, 213, 225
 alāta 194, 224
 alābha 199, 221
 alobha 220, 241
 alpa 219, 254, 260, 273
 alpiṣṭha 230
 alpiyāms 194
 avakāśa 200, 221
 avakrānti 212
 Avadāna 263
 avadya 198, 239, 246, 260
 avadhāraṇa 263
 avayava 195, 214
 avalina 263
 avalokya 263
 avaśa 234
 avaśeṣatva 224
 avaśya 238, 239, 241, 261, 262, 263
 avasā 194
 avaseya 274
 avaskandha 243
 avasthā 208, 212, 230, 232, 262, 267
 avijñapti 192, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201,
 203, 205, 207, 210, 211, 222, 225, 237, 238,
 239, 240, 242, 245, 246, 263, 273
 avijñaptika 246
 avijñāta 245
 avitarka 228, 233
 avidyā 203, 204, 271
 avidhi 258
 avinivṛtti 225
 avipanna 222
 aviparyaya 272
 avipāka 232, 235
 avibhrama 244
 aviruddha 203
 avirodha 203, 204, 212
 avirodhin 206
 avilakṣaṇatva 216
 aviśuddha 273
 aviśeṣa 196, 207, 216
 avisaraṇa 204
 avīci 251, 261, 264
 avīta 267, 268, 269
 avedanā 229
 avaiḥbhāṣikīya 200
 avyakṣa 265
 avyakta 195
 avyatibheda 235
 avyabhihāratva 194
 avyavasthāna 227
 avyākṛta 200, 203, 211, 227, 256
 avyāpāda 237
 avyāmiśra 206
 avyāvartita 263
 aśakya 220, 221
 aśākyaputriya 223
 aśukla 235
 aśubha 201, 210, 228, 223, 235, 237, 253, 255,
 256
 aśaikṣa 208, 216, 237, 257
 aśramaṇa 223
 aśruta 245
 aśloka 273
 aśva 260
 Aśvajit 201
 aṣṭa 207, 213, 251, 262, 270
 aṣṭama 207
 as 196, 197, 210, 226, 228, 247, 266
 asaṃvara 205, 209, 210, 211, 212, 213, 221, 222,
 225, 226
 asaṃvaraṇa 211
 asaṃvṛta 213, 218, 221
 asaṃskṛta 275
 asaṃgrhita 196, 238
 asant 196, 202, 241
 asamanvaya 250

- asamanvāgama 250
 asamavadhāna 193
 asamāpta 271
 asamāhita 200, 203
 asamucchinna 249
 asamutthāpaka 203
 asaṃprayukta 202
 asaṃbandha 244
 asaṃbhava 221
 asarūpa 248
 asahabhūtatva 259
 asāmagrī 260
 asāmarthya 240
 asiddha 195
 asevitavya 275
 asthira 226, 231
 asmarāṇa 212
 asvāmika 244
 ah 201, 223, 228, 232, 236, 242
 ahata 198
 ahaṃ 214, 218, 266, 267
 ahar 212, 213, 214
 ahetu 193
 ākasmika 193
 ākāra 201, 251
 ākāśa 203
 ākula 264
 ākṛti 224, 258
 ākṛṣṭa 255
 ākṛ 265
 ākṣi p 231, 258, 266
 ākṣipta 231, 266
 ākṣepa 196, 219, 222, 230, 231, 258
 ākṣepaka 258
 ākṣepaṇa 230
 ākṣepika 259
 ākhyā 198, 205, 245, 258
 āgam 217, 254
 ācchid 269
 ācchinna 223
 ājasrika 213, 259
 ājīva 196, 255
 ājñāpana 196
 ātura-piḍana 244
 ātman 201, 216, 218, 221, 234, 240, 241, 262, 265, 268, 269, 272, 274
 ātmaka 196, 202
 ādara 219, 222, 225
 ādarehaṇa 222
 ādāna 222, 225
 ādi 210, 240, 247, 258, 262
 ādika 238
 ādinava 274
 ādeya 261
 ādya 203, 207, 210, 266
 ādhastana 231
 ādhipatya 266
 ānantara 211
 ānantarya 216, 259, 260, 261, 262, 263, 264
 Ānanda 235
 āniṇja 227
 Āniṇjasūtra 227
 āni 239
 āneṇja 227, 228
 āntarabhāvika 235
 āp 219, 223
 āpatti 223
 āpanna 223
 āpāyika 217, 219, 226, 250, 265
 āpti 217, 218, 224, 225
 āpyāyika 263
 Abhidhārmika 218
 ābhiprāyika 235
 āmnāya 262
 āya 264
 āyati 197, 198, 233
 āyatta 255
 āyusmant 201
 āyus 225, 243, 254
 ārambha 230, 268
 ārādhana 212
 ārāma 217, 225
 ārūpya 201, 235, 251, 252, 253
 ārya 209, 211, 217, 218, 219, 224, 227, 231, 234, 247, 253, 261, 268, 269
 ālambana 201, 236, 249, 266
 ālaya 245
 ālikh 258
 āvaraṇa 259
 āvāhana 259
 āviṣkṛ 218, 223
 āviṣṭa 251
 āvedha 199
 āśāya 198, 213, 220, 221, 222, 225, 226, 235, 271
 āśāsti 273
 āśraya 192, 198, 212, 216, 217, 226, 243, 253, 261, 264
 āśrita 273
 āsamvarika 221, 222, 225
 āsad 270
 āsanna 270
 āsevitā 254

- āspada 219
 āsrava 197, 264
 āhana 248
 āhrikyā 201
 iccha 263
 icchā 247
 ijya 238
 iñjita 227
 itara 227
 itarathā 228
 itaretara 220, 248
 ittham 212, 254
 indriya 209, 222, 225, 246
 iva 274
 iṣ 212, 216, 223, 229, 248, 258
 iṣu 225
 iṣṭa 206, 237, 268
 iha 228, 254
 īdṛṣa 220
 īśvara 282
 ih 222
 ukta 238, 253, 266
 ukti 196, 215
 Ugra-bhikṣu 197
 ucchāstra 228
 ucchinna 200, 243
 utkuṭuka 213
 uttapti 224
 uttama 217, 270
 uttāpanā 225
 uttha 255
 utthāna 258, 268
 utthāpita 211
 utthita 232
 utpatti 200, 201, 212, 222, 249
 utpadyamāna 200, 243
 utpanna 193, 194, 241, 243, 245, 246, 250, 258, 274
 utpad 193, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 210, 213, 215, 222, 250, 253, 272
 utpāda 222
 utpādana 263
 utpādita 253, 254
 utsarga 219, 230, 251
 utsarjana 207
 utsūtra 215, 233
 udaka 241
 udaya 225
 udāra 269
 udāharana 270
 udāhārya 234, 263
 uddiṣṭa 227, 260
 uddeśa 206
 udbhāvanārtha 216
 udbhūta 263
 upa 241
 upakārin 262, 270
 upagata 270
 upagamana 215
 upaghāta 217, 233, 234, 237
 upaghātāpaka 240
 upacāra 198
 upacita 271, 272
 upadiṣṭa 261
 upapatti 224, 225, 249, 259
 upapadyamāna 250
 upapanna 201, 231, 258
 upabhoktr 272
 upamā 223
 upameya 202
 uparata 262
 uparati 237
 upavāsa 212, 213, 214, 220
 upavāsaka 213
 upasaṃhita 247
 upasaṃpad 212
 upasaṃpādita 212
 upasthātavya 218
 upasthita 218
 upahata 266
 upahr 241
 upātta 198, 200
 upādāya 196, 199, 200, 201, 265
 upādhyāya 242
 upāya 275
 Upāli 218
 upāsaka 206, 214, 215, 216, 217, 218, 226
 upāsikā 205, 206
 ubhaya 204, 214, 216, 219, 234, 268
 ubhayathā 246, 249, 253
 urabhra 221
 ūśara 226
 ūṣnatā 194
 ūṣman 243
 ṛṇa 223
 ṛtu 269
 ṛṣi 246, 270
 Rṣya-mṛga-jātaka 270
 eka 214, 220, 231, 238, 251, 257, 258, 260
 ekānta 197, 235, 259
 eva 237
 ehi-bhikṣuka 212

- aikadeśya 195
 aitadiśvarya 258
 ojas 254
 oṣadhi 254
 audārika 199, 238, 247, 248
 aupacayika 200
 aupadhika 196, 197, 222
 aupapattibhāvika 235
 aurabhika 221, 222
 auśadha 225
 kakva 226
 katama 196, 255
 kati 255
 katham 194, 206, 215,
 kathā 274
 kadā 210, 245, 252
 karaka 217
 kartavya 193, 203, 228, 246
 kartṛ 203, 243, 271
 karman 192, 195, 196, 199, 200, 203, 207, 211,
 213, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234,
 235, 236, 237, 240, 248, 254, 255, 256, 257,
 258, 259, 263, 266, 267, 268, 271, 272, 275
 kalala 231, 263
 kalāpa 268
 kalpa 261, 264, 266, 267, 274
 kaśamvaka 224
 kaśāya 229, 234
 kāṇḍa 242
 kādacitka 259
 kānana 267
 kāma 201, 221, 231, 236, 246, 248, 253
 kāmin 234
 kāmyā 268
 kāya 192, 195, 200, 207, 222, 243, 246, 250
 kāyika 200, 233
 kāraṇa 193, 206, 220, 221, 222, 223, 260, 261,
 263, 268, 272
 kāraṇḍavaka 224
 kārin 215, 216, 259
 kāruṇya 267
 kārya 193, 198
 kāla 209, 212, 220, 262
 kālya 213
 kāvya 275
 Kāsmira 215, 216, 223
 kāṣṭha 193, 194, 243, 244
 kila 213, 214, 235, 237, 240, 258, 260, 267
 kiḍṣa 231, 232, 240
 kuṣeṣṭra 272
 kutastya 199
 kutsita 211, 213, 237
 kupita 233
 kumāra 231
 kumārī 244
 kuru 226, 252, 253
 kulina 222, 265
 kuśala 200, 201, 202, 203, 204, 205, 210, 211,
 224, 225, 227, 229, 230, 233, 235, 236, 238,
 241, 252, 256, 272, 273, 274
 kuśāstra 247
 kṛta 192, 196, 211, 230, 231, 244, 261, 263,
 271
 kṛtavant 258
 kṛṣṇa 235, 236
 kṛp 194, 214, 240
 kevala 195, 269
 kodrava 219
 kośa 275
 kaukkuṭika 221
 kṛyā 196, 198, 203, 207, 210, 213, 222, 225, 267,
 268
 kliṣṭa 201, 218, 225, 238, 247, 258, 275
 kleśa 208, 210, 225, 236, 237, 255, 259
 kṣaṇa 193, 199, 203, 209, 210, 239
 kṣaṇika 193, 239, 240, 242
 kṣata 266
 kṣatriya 265
 kṣaya 222, 235, 236
 kṣīpta 234, 258
 kṣetra 208, 222, 231, 232, 262, 269, 270, 271
 kṣobha 218, 223
 khaṇḍayati 216
 khaṇḍaśas 258
 khalavila 274
 khila 197
 gaṇaṇā 275
 gati 192, 193, 195, 225, 230, 248, 252, 259, 260,
 265
 gamana 241, 244
 gamya 244, 253
 garīṣṭha 193
 garbhīṇī 244
 garhita 217
 gāthā 274
 gīta 247
 guṇa 194, 262, 269, 274
 gupta 218
 guru 223, 271
 gūḍha 250
 gṛha 268
 gṛhin 215, 226, 255, 261

- gr̥hita 213
 go 232, 241, 250
 gaurava 269
 grantha 249, 250
 grahaṇa 213, 219, 221, 228, 248, 254
 grahītavya 213
 grāma 208
 grāmin 266
 grāhya 213
 glāna 213, 218, 219, 240, 270
 ghana 231, 261
 ghāta 263
 ghātaka 231
 ghātayitṛ 239
 ghātāna 240
 ghātika 232
 ghnant 263
 cakṛa 199, 225, 247, 261, 262
 cakṣus 194, 197, 229, 245, 246
 caṇḍāla 265
 candana 192
 cāra 237
 citta 200, 201, 203, 211, 216, 220, 233, 234, 237,
 241, 249, 255, 274
 citra 197
 cintita 246
 Cunda 224
 cetana 266
 cetanā 192, 195, 197, 198, 201, 211, 236, 237, 238,
 241, 248, 252, 266, 268, 271
 cetayitvā 192, 195
 cetasa 251
 ced 215
 caitasika 228, 233
 caitya 217, 244, 268, 269, 272
 copāya 247
 caura 221, 248
 caurya 244
 cyavamāna 250
 cyāvaka 238
 cyuti 222
 chanda 245
 chid 223, 225, 241, 250, 267
 cheda 222, 223, 225, 253
 jaghanya 259
 jaḍa 211
 jan 192, 194, 198, 206, 215, 272, 273
 janapada 212
 janman 230, 258
 jambūdvīpa 249, 262, 266
 jalpa 237
 jāgrat 196
 jāṅgala 254
 jāta 193, 199, 208, 232, 234, 240, 258, 266
 jāti 194, 258, 265, 266
 jāmbūdvīpaka 250, 266
 jāla 225
 jīṛṇa 240
 jiv 222, 224, 243
 jīvikā 222
 jīvita 212, 220, 221, 239, 243
 jñā 264, 266
 jñātukāma 271
 jñāpaka 245
 jñeya 205, 248, 251
 jyāni 274
 tathā 224, 256
 tathāgata 212, 260, 261, 263, 267
 tadātana 199
 tadānim 200
 tamasa 195
 tarkayati 212
 tarhi 211
 tāḍana 210, 263
 tāḍṛṣa 194, 224, 238
 tāla 223
 tāvant 211, 221
 tikta 272
 tiṣṭhant 196
 tikṣṇa 259, 266
 tīrtha 241
 tīvra 226, 231, 239, 259, 260
 tulya 193, 204, 258, 267
 tūrya 214
 tṛṇa 220, 241
 tṛṣṇā 247
 tyakta 225
 tyāga 210, 220, 223, 224, 225, 249, 265, 272
 trāṇa-artha 217
 tridhā 201, 230, 268, 274, 275
 traidhātuka 248, 253
 traiyadhvika 256
 traivācika 212
 dakṣiṇā 271
 dagdha 248
 daṇḍa 193, 273
 dama 222
 damana 222
 darśana 194, 195, 232, 244, 255
 darśita 247
 dā 223, 241, 253, 267, 268, 270
 dātṛ 197, 198, 213, 244, 269, 271

- dāna 197, 238, 268, 269, 270, 272, 274
 daya 197
 dāra 217, 221, 238, 240, 241
 Dārṣṭāntika 230, 237, 248
 dāva 233
 dāsa 265
 dāha 241, 243
 div 267
 divasa 212, 267
 dināra 206, 258
 Dipaṃkara 266
 Dipakṛt 266
 dīrgha 194, 195, 254
 duḥkha 199, 216, 217, 254, 267, 270
 duḥkhana 254
 durgati 259, 273
 durgandha 254
 durbala 200, 211, 229
 duścārita 211, 237, 238, 247, 249, 264
 duḥṣila 228, 270
 duḥśodha 255
 duṣkara 217
 duṣṭa 240
 duṣprasahatva 261
 duhitṛ 244
 dūta 212
 dūṣaṇa 264
 dūṣin 224
 dṛṣṭa 193, 213, 245, 246, 272
 dṛṣṭi 247, 255
 deva 192, 226, 227, 234, 249, 253
 Devadatta 251
 deśa 194, 197, 220
 deśanā 204, 237, 244, 274
 deśika 224
 deśita 212
 doṣa 234, 240, 245
 daurbalya 211, 241
 daurmanasya 233
 dauḥṣilya 199, 201, 208, 211, 214, 222, 223, 224, 273
 dyotana 264
 dyotika 274
 dravya 196, 199, 205, 252, 253, 268, 268
 draṣṭavya 214, 229
 dvāra 217, 264
 dvitīya 203, 208, 219, 242, 251, 263, 266
 dvidhā 200, 203, 238, 252, 263, 272
 dvīpa 212, 249, 260, 262
 dveṣa 241, 242, 252
 dhana 223
 dhanika 265
 dhara 212
 dharma 196, 199, 202, 211, 212, 215, 216, 217, 235, 245, 255, 256, 257, 259, 268, 275
 Dharmadinnā 212
 dhātu 230, 234, 260
 dhārmakathika 271
 dhāvaka 263
 dhyāna 208, 214, 228, 233, 236, 252, 253
 naṭa 247
 namas 224
 naya 249
 naraka 230, 236, 250, 252, 253, 254, 264
 navama 236, 262
 nāga 204, 221
 nāṭya 247
 nāman 206, 230, 242, 266
 nāraka 234
 nāśana 254
 nāśayitavya 226
 nāśita 254
 nāśaikṣā 257
 nāsaṃvara 205, 211, 225
 nikāya 230, 231, 258, 259
 nikūla 254
 nikṣepaṇa 222
 nikṣeptavya 271
 nigraha 240, 241
 nitya 191, 213, 222, 234, 238, 255, 265
 nidarśana 246
 nidāna 206, 245
 nidhi 244
 nindā 199
 nipidāna 241
 nimitta 198, 246
 niyata 229, 230, 231, 232, 233, 250, 274
 niyati 245, 264, 265
 niyama 199, 212, 218, 220, 232, 242, 251
 nirākaraṇa 262
 nirākṛti 262
 nirāsrava 235
 nirukti 207
 niruddha 200, 229
 nirupadhika 197
 nirodha 245
 nirodhita 253
 nirupadhika 196, 197
 Nirgrantha 243, 244
 nirghāta 259
 nirdeśa 223, 229
 nirbandha 224

- nirmala 232
 nirmāṇa 265
 nirmukta 252, 253
 nirvāta 266
 nirvartamāna 206
 nirvāṇa 202, 216, 232, 275
 nirvipatisāra 272
 nivarāṇādhikāra 247
 nivṛt 265
 nivṛta 201, 275
 niścaya 193, 243
 niśraya 242
 niṣaṇṇa 204
 niṣṭhā 240, 242, 251
 niṣṭhāpana 238
 niṣparyāya 203
 niṣpratipakṣa 272
 niṣyanda 200, 253, 254, 255, 256, 257
 niṣṣṭa 244
 nṛ 226, 249
 nairātmya 274
 naivasamvara 205, 211, 225
 naiḥṣyandika 200
 no 245
 nyasta 255
 nyāya 198
 nyāyya 198
 pakṣa 203, 271
 pakṣin 241
 pañcadhā 229
 patiyāms 193
 paṭhana 204
 paṭhita 228
 paṇḍaka 226, 260
 patanīya 223
 patita 223
 pathin 196, 248, 268
 para 198, 212, 217, 230, 233, 238, 242, 244, 246,
 247, 254, 255, 268
 parājita 223
 parigṛhita 244, 258
 parigraha 253
 pariṇāma 197, 254
 pariṇāmitatva 273
 paritāpana 252
 parituṣṭa 222
 paritoṣa 198
 parityāga 242, 262
 paritrāṇa 227, 240, 241
 paridevaka 234
 paridevana 252
 parinirvṛta 221
 paripūraka 258
 paripūri 267
 paripūrṇa 248, 267
 paribhāvanā 232
 paribhāṣita 263
 paribhoga 223, 244, 255
 parimāṇa 216, 266, 274
 parivarjana 225
 parivartaka 244
 parivāra 271, 272
 parivṛtta 211, 262, 263
 parivṛtti 232
 pariśuddha 196
 pariṣkāra 255
 parisamāpti 198
 parihāṇi 202, 224, 225
 parihāra 221
 parihīṇa 231, 249
 paruṣa 240, 242, 251
 paryanta 212
 paryavadāta 196
 paryavasthāna 239
 paryādāna 264
 paryāpanna 198
 paryāya 197, 220, 275
 paryupās 266
 parvata 217, 267
 paśu 239, 240
 paścā 191, 193, 195, 211, 223, 231, 238, 249, 274
 paścima 245
 pāka 194, 228
 pāṭha 215
 pāta 244
 pātavya 218
 pāpa 207, 208, 226, 244, 250
 pāratantrya 265
 pārāmitā 267
 pārāsika 240, 241
 pārājika 224, 225
 pārūṣya 238, 242, 246, 252, 254
 pārṣṇi 223
 pālana 215
 pālayati 215
 pālita 249
 piṇḍaka 197
 piṭṛ 221, 263
 pitta 234
 piśuna 240
 piḍana 244
 pita 263

- pūṣ 250, 265, 266, 268
 puṇya 196, 227, 232, 258, 267, 268, 270, 272, 274
 putra 221, 263
 pudgala 209, 212, 232, 248, 250, 259
 punar 210
 purā 266
 puruṣa 250, 263, 265, 266
 puṣpa 241, 274
 pūga 212, 219
 pūrva 196, 209, 213, 223, 234, 242, 249, 255, 262, 266
 pūrvaka 214, 220
 pṛthak 206, 216, 255, 261, 268, 269
 pṛṣṭha 207, 220, 239, 240, 242, 248, 271
 peyāla 258
 peśi 231
 paiśunya 238, 242, 246, 252, 254
 pośadha 213, 214
 poṣika 263
 paunaruktya 212
 Paurāṇa 270
 prakāra 200, 202, 249
 prakāśa 244
 prakāśayitr 271
 prakṛ 213
 prakṛti 194, 195, 217, 249, 267, 271, 273, 266
 prakopa 234
 prakṣi p 198
 prakhya 241
 pragrah 213
 prajā 271
 prajñapti 196, 216
 prajñā 217, 249
 praṇidhāna 266
 praṇita 275
 praṇetr 195
 prati 203, 216, 227, 259
 pratikāṅkṣitavya 198, 270
 pratigrahitṛ 272
 pratigrāhaka 272
 pratigha 196
 pratijñā 199
 pratiniyama 216
 pratipakṣa 201, 225, 226
 pratiprasrabhyante 223
 pratibandha 212, 222
 pratimokṣaṇa 208, 232
 pratilabdha 218
 pratilambha 198, 222
 prativirati 214
 pratiśiddha 199
 pratiśedha 219
 pratisaṃvedita 246
 pratisaṃvedin 229
 pratisaṃdhāna 250
 pratisaṃdhāniyatva 262
 pratisaṃdhi 250
 pratisaṃdhita 250
 pratīya 247
 pratikāra 218
 pratyakṣa 216, 246, 249, 251
 pratyagra 232, 233
 pratyanaṣaṅga 195
 pratyantima 212
 pratyaya 213, 223
 pratyākhyāna 222
 pratyāgata 232
 pratyācaksāṇa 206
 pratyutpanna 219, 256
 pratyudāvarita 267
 pratyupasthāna 199
 pratyupasthita 260
 pratyeka 192, 209, 246
 prathama 207, 209
 pradāna 222, 266
 pradipa 193, 243
 pradeśa 223, 238
 pradoṣa 246
 pradveṣa 198
 pradhāna 233
 prapāta 233
 prabandha 200
 prabhāva 197
 prabhṛti 212, 265
 pramāṇa 193, 227, 258, 270
 pramukha 232
 prayukta 230, 240
 prayoktr 198
 prayoga 198, 222, 233, 239, 240, 242, 244, 245, 251, 254, 263, 268, 271
 prayojana 196
 prayojayitr 198
 prayojya 230
 praroḥa 274
 pralāpa 200, 241, 245
 pralāpita 246
 pravartaka 203, 204, 205
 pravartita 241, 262
 pravāha 258
 pravicaritavya 258
 pravṛtti 201, 237, 247, 248

- praśamsā 199
 praśastatva 207
 praśastā 265
 praśākhā 231
 praśāda 238
 praśna 216
 praśavya 248
 prasaṅga 218, 219, 246, 258
 prasari 221
 prasara 205
 prasāda 231
 prasiddha 228
 prastuta 263
 prasyandamāna 192
 prahā 206, 247, 255
 prahāṇa 208, 232, 235, 236, 255
 prahātavya 202, 236
 prahāra 239, 240, 263
 prahāritatva 264
 prahīṇa 256
 prāñc 211, 234, 242
 prāṇa 215, 243, 248, 254, 260, 271
 prāṇin 221, 239, 240, 243, 251
 prātimokṣa 205, 207, 209, 212, 219, 222, 226
 prātimokṣaṇa 207
 prādeśika 222
 prādhānya 216, 274
 prāp 192, 205, 234, 235, 240, 272
 prāpaka 227
 prāpaṇiya 232, 258
 prāpti 202, 211, 250, 259
 prāya 199
 prāyogika 249
 prāvṛṣ 274
 priya 270
 priti 238
 phala 199, 225, 228, 230, 231, 232, 233, 241, 242, 247, 249, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 263, 272
 baddha 262
 bandhana 210
 bala 196, 200, 227, 243, 247, 258
 balavant 200
 baliyaṃs 225, 263
 Bahirdeśaka 215
 bahu 195, 197, 212, 217, 243, 258, 261
 bahudhā 192
 bādhita 203
 bāla 230
 bālīsa 261
 bāhu 253
 bahulika 229
 bāhya 197, 254
 bāhyaka 208
 bija 272, 273
 buddha 204, 212, 215, 216, 217, 221, 222, 226, 234, 244, 263, 266, 273
 buddhi 193, 260, 266
 br̥ṣala 214, 267
 br̥ḥ(bṛṃhayet) 240
 bodhi 241, 271
 brahman 241
 brāhmaṇa 241, 265
 bhakta 222
 bhakti 272
 Bhagavant 196, 203, 208, 212, 214, 215, 217, 218, 223, 224, 227, 243, 244, 245, 254, 255, 259, 261, 262, 264, 266, 267, 270
 bhaṅguratva 194
 bhadanta 216, 245, 260
 bhaya 234, 268, 273
 bhartṛ 244
 bhavana 226
 bhavant 193, 263
 bhavitavya 200, 272
 bhājana 268
 bhārya 218, 244
 bhāva 193, 194, 203, 221, 232, 245, 248, 254, 259
 bhāvana 199, 272, 273, 274
 bhāvita 254
 bhikṣu 196, 197, 206, 207, 215, 217, 218, 223, 224, 232, 240, 242, 247, 255, 261, 262
 bhikṣuṇi 197, 206, 207, 212, 244
 bhinna 195
 bhīta 233
 bhūta 199, 200, 201, 203
 bhūmi 199, 228, 230, 232
 bhūmika 199
 bhūyāms 194, 261, 275
 bhetṭṛ 260, 262
 bheda 192, 220, 246, 250, 254, 260, 262
 bhedana 246, 265
 bhedin 223
 bhoktavaya 258
 bhokṭṛ 197
 bhoga 192, 227, 238, 242, 269
 bhraṣṭa 258
 majjan 267
 mañcaka 239
 maṇḍala 197
 mata 195, 197, 233, 237, 245, 246, 253, 259, 261, 264

- matta 214
 mada 213, 214
 madaniya 218
 madya 214, 218, 219, 233
 madhura 272
 madhya 247
 madhyama 225, 256
 manas 190, 237, 245, 275
 manuṣya 217, 226, 233, 240, 249, 253, 254, 258, 260
 mantra 233
 maya 266, 268
 maraṇa 225, 238, 244, 252
 marman 234
 maryadā 223
 marṣaniya 244
 mala 237
 mastakācchinna 223
 Mahākāśyapa 212
 Mahānāman 215, 226
 Mahāprajāpati 212
 mahiṣa 241
 mahiyams 200
 mā 209
 mātṛ 241, 244, 263
 mātra 218
 mātṣika 221
 mānasa 251
 mānuṣya 258
 mārāṇa 243, 254, 263, 264, 265
 mārīta 254
 mārga 209, 214, 216, 225, 241, 255, 261
 māryamāṇa 254
 māsa 220, 222
 Mahakimātā 245
 mukta 270
 mukha 237
 mudrā 275
 muni 204, 237
 muṣita 199
 mūka 222
 mūrdhan 265
 mūla 223, 225, 241
 mūlika 248
 mūlya 239
 mṛgayate 203
 mṛgayā 243
 mṛta 203, 239, 240, 242, 243, 272
 mṛtyu 225
 mṛdu 216, 259, 271
 maitri 232, 268
 maireya 219
 mokṣa 202, 275
 modana 274
 moha 241, 242
 mauna 237
 mauneya 236, 237
 maula 196, 219, 239, 240, 242, 254
 mauliya 211
 mrakṣa 197
 yatna 203, 228, 246
 yatra 199
 yathā 208, 265, 267
 yantraṇa 265
 yaśas 199, 241, 269, 274
 yasmāt 223
 yājñika 240
 yātana 234
 yāvanta 210, 228, 230, 233, 264
 yukta 202, 210, 269
 yukti 245, 246
 yuga 262
 yugapad 222, 228, 230, 250, 251, 252
 yuddha 220, 255
 yuvan 231
 yoga 223, 226, 240, 243, 246, 259
 yojayitavya 251, 254
 yojya 221, 254
 yoni 263
 rakta 247
 rakṣā 244
 Ratnaśikhin 266
 rantukāma 253
 ramya 192
 rāga 245, 277, 279
 rāgin 267
 rājan 221, 240, 241, 244
 rātri 212, 261
 ruci 269
 ruj 261
 rudhira 263
 rūpa 194, 195, 196, 197, 198, 201, 203, 229, 233, 245, 258
 rūpin 251
 lakṣaṇa 227, 243, 245, 248, 258
 laghu 264
 lajjita 199
 laj्jin 207
 lapanā 247
 labdha 224, 258
 labhyamāna 211
 labha 199, 213, 216, 218, 220, 221, 222, 224, 225, 253

- lābhita 269
 lābhin 209
 liṅgayate 206
 liṅga 206
 luñcana 244
 loka 217, 228, 247, 248, 264, 275
 lobha 241, 242, 251
 vaktavya 243, 251, 263
 vañka 234
 vacana 237
 vacas 192
 vadya 264
 vadha 262
 vadhya 243, 244
 vana 217
 vandana 210
 varjaniya 206, 207
 varjayitvā 227
 varjya 255
 varṇa 194, 195
 varṇayati 196, 197, 198, 201, 230, 249
 vartamāna 209, 210, 219, 220, 221
 vaśa 202, 230
 vasudhā 267
 vastu 196, 201, 225, 252, 269
 vāgurika 221
 vāc 246
 vācika 251
 vādin 198
 vāyu 243
 vāsana 274
 vāsayati 274
 vāha 248
 vikala 216, 222, 258, 265
 vikopana 222, 225
 vicārita 227
 vicikitsā 202, 250
 vicchid 225
 viccheda 225
 vijñāpta 211
 vijñāpti 196, 197, 199, 200, 201, 203, 205, 209,
 210, 211, 221, 222, 238, 240, 242, 263, 273
 vijñāta 245, 246
 vijñāna 196, 203, 243
 vitarkita 227
 vidyā 203, 204
 vidveśa 247
 vidhāna 258
 vidhāraṇa 270
 vidhi 199
 vinaya 223, 226
 vinaṣṭa 193
 vinā 198, 215, 216, 251
 vināśa 193, 194
 vināśaka 194
 vinirmukta 225
 vipakṣa 211
 viparyaya 202, 230, 237, 239, 254, 273
 vipāka 203, 227, 228, 229, 230, 232, 233, 234,
 235, 236, 251, 253, 255, 258, 259, 264, 270,
 271
 vipādana 216, 226, 260, 262
 vipādita 216
 vipulatā 223
 vibhakta 270
 vibhāṣā 220
 vibhrajamāna 258
 vimanaska 264
 virakta 230
 virakti 197
 virata 237
 virati 200, 206, 214, 217, 218, 241, 242, 248, 273
 viramaṇa 273
 viruddha 222, 237
 virūḍhi 223
 virūpa 233
 virodha 204, 215, 229
 virodhin 248
 vilakṣaṇa 193
 vivakṣita 246
 vivāha 247
 viśiṣṭa 269, 275
 viśuddha 273
 viśeṣa 195, 206, 209, 221, 224, 269
 viśeṣaṇa 205, 268
 viśeṣita 197
 viśa 219, 233
 viśama 247
 viśaya 229, 244, 245, 246, 255
 viśṭhāpana 261
 viśaṃyoga 255, 256, 257, 274
 viśabhāga 201, 203, 212, 249
 visarjana 216
 viśūcika 244
 vistara 197, 219, 229
 vihāra 224, 225, 244
 vihina 211
 virya 250, 266, 267
 vṛkṣa 217, 253
 vṛtta 194
 vṛttin 261
 vṛddha 231

- vṛddhi 196, 223
 vṛṣabha 267
 vega 210, 225
 vedanā 228, 229, 233, 234, 261
 vedāniya 229, 236
 veditavya 206, 208, 229, 231, 254
 vedya 246
 vaicitrya 192
 vaidya 244
 Vaibhāṣika 192, 196, 199, 201, 204, 212, 214, 217, 220, 222, 223, 230, 237, 245, 259, 274
 Vaibhāṣikīya 240
 vaimukhya 201
 vairāgya 196, 236, 263, 264
 vaiṣamya 234
 vyakṣa 265
 vyagra 262
 vyañjana 206, 222, 232, 263
 vyatikrama 218
 vyatibhinna 234
 vyaparopaka 242
 vyaya 193
 vyartha 272
 vyavasthāna 192, 211, 230, 239
 vyavasthāpita 217, 218, 224, 235
 vyavahāra 245, 246
 vyavahita 205
 vyasanin 254
 vyākula 234
 vyākhyāta 233
 vyāpāda 237, 240, 242, 247, 252, 254
 vyāvahārika 221
 vyutthita 198, 210, 232, 233
 vraiheya 208
 śakta 200, 222, 259
 śakya 193, 204, 218, 220, 248, 259, 261
 śatru 240, 272
 śabda 193, 196, 245
 śayana 214
 śaraṇa 214, 215, 216, 217, 226
 śarīra 192
 śastra 239
 śākunika 221
 Śākya 218, 258, 266
 śānti 216, 232
 śāleya 208
 śāsana 262, 267
 śāstr 218, 261
 śāstra 217, 228, 235, 240, 248, 258
 śikṣamānā 206, 212
 śikṣā 199, 223, 224
 Śikhaṇḍin 263
 śiras 244
 śīla 201, 207, 208, 217, 222, 223, 268, 269, 273, 274
 Śilaskandhika 255
 śukanāśā 224
 śukta 194
 śukla 235, 236
 śuddha 232, 233
 śubha 204, 210, 224, 228, 229, 230, 235, 264
 śuśratva 200
 śeṣa 206, 242, 256, 260, 266
 śeṣita 253
 śaikṣa 218, 257, 264, 265
 śaikṣya 244
 śoka 234
 śoṣa 220
 śauca 237
 śauceya 237
 śraddhā 196, 269
 śramaṇa 224
 śrāddha 270
 śrāmaṇera 206, 207, 215, 216, 220, 242
 śrāmaṇerī 206
 śrāmaṇya 223
 śruta 245, 246, 269
 śreṣṭha 217, 270
 śrotṛ 245
 śrotra 245, 246
 śleṣman 234
 śloka 247
 ṣaṇḍha 232
 ṣaṣṭhi 243
 saṃyoga 193, 194, 229, 243
 saṃprakṣya 244
 saṃprāga 241
 saṃprodha 205
 saṃvara 200, 201, 205, 206, 207, 208, 210, 211, 212, 213, 215, 216, 217, 218, 220, 221, 222, 223, 225, 226, 249
 saṃvārāṇa 205, 207, 220
 saṃvartaniya 227
 saṃvardhika 263
 saṃvṛt 215
 saṃvṛta 199, 208, 215, 220
 saṃvṛti 212
 saṃvega 214
 saṃśabdayati 207
 saṃsāra 202
 saṃskṛta 193
 saṃsthāna 192, 194, 195, 196, 200

- saṃsveda 259
 sakala 206
 sakṛt 249
 sagaṇana 275
 sagotra 241
 saṃkara 197
 saṃkalana 275
 saṃkrānti 193
 saṃkhyā 249, 275
 saṃgaṇika 247
 saṃgr̥hita 210, 238, 252
 saṃgraha 196, 238, 247
 saṃgha 212, 215, 216, 217, 260, 261, 262, 264, 265
 saṃghāta 194
 sacittaka 203
 saṃcaya 195
 saṃcāra 206, 220
 saṃcintayati 243, 271
 saṃjñā 223, 244
 saṃjñin 244
 satatam 196
 sattva 192, 220, 221, 226, 233, 234, 247, 263
 sadā 209
 sadṛśa 232, 255
 sadeva 264
 sadyas 232
 sanaraka 253
 sanidarśana 196
 saniyamā 244
 sant- 211, 215, 223, 224, 265
 saṃtati 197, 204, 218, 224, 232, 249, 274
 saṃtāna 194, 200, 216, 218
 saṃdigdha 243
 saṃdhi 250
 saṃnikṛṣṭa 230, 266
 saṃniyojana 212
 saṃniviṣṭa 195
 saṃniśraya 199
 saṃniśṛita 243
 saṃnihita 261
 saṃparivartamāna 199
 saṃparivāra 216, 226
 saṃparvata 267
 sapta 252, 253, 277
 saṃprakāra 252
 saṃpratigha 195, 196
 saṃprayoga 241
 saṃprasaṅga 273
 saṃphala 255
 sabhāga 264, 265
 sama 194, 215, 242, 251
 samagra 213, 243
 samatikrama 217, 234
 samanuyujyamāna 218
 samanusr̥ 266
 samanta 198, 242
 samanvāgata 196, 207, 208, 209, 210, 211, 215, 221, 226, 243, 250, 253, 260, 270
 samanvāgama 227, 252, 253
 samanvāgamana 211
 samanvita 211, 260
 samaya 220
 samartha 197, 198, 245
 samala 255
 samavadhāna 193
 samāta 207, 214, 273
 samādātavya 212
 samādāna 197, 199, 212, 213, 225, 252
 samādhi 197, 200, 214, 225, 227, 273
 samāna 193, 197, 204, 222
 samāpatti 224, 232, 259
 samāpattir̥ 201
 samāpana 242
 samāpanna 196, 198, 201, 210
 samāpta 210, 230, 266, 271
 samāpti 242, 249, 251, 271
 samāsa 273
 samāhita 203, 204, 273, 274
 samita 196
 samīpa 213
 samucchid 225, 248, 249, 250
 samucchinna 249, 250
 samuccheda 222, 225, 248
 samuttha 255
 samutthā(sthā) 201, 202
 samutthāna 192, 202, 203, 230, 248
 samutthāpaka 203, 208
 samutthāpika 268, 272
 samutthāpita 202, 203, 272
 samutthita 201
 samudācāra 198, 232
 samudāya 214
 samupasthāpita 202
 samūha 259
 saṃṛddhi 258
 saṃpad 232, 258, 267, 269, 271
 saṃpanna 269, 270
 saṃprajñāna 209
 saṃpradhārya 193, 212
 saṃprayukta 202, 268
 saṃprayoga 202, 229, 241

- samprayogin 248
 sambandha 244
 sambhinna 200, 238, 242, 245, 246, 247, 251, 252, 254
 sambhoga 224
 sam mukha 266
 sam mukhibhāva 227, 229, 236, 242, 250, 252, 253
 sam mukhibhūta 266
 sarāga 272
 sarva 192, 199, 210, 215, 219, 220, 221, 237, 244, 247, 253, 256, 258, 267, 271
 sarvatas 194
 sarvatra 199, 201, 208, 209, 230, 253, 267
 sarvathā 221, 222
 saviāra 201
 savitarka 202, 233
 savipāka 258, 259, 265
 sasamutthāpaka 275
 sasamutthāpana 275
 sasambhāra 228
 sasya 226
 saha 206, 229, 245, 251
 sahas 271
 sahasra 258, 270
 sākalya 247
 sāksātkṛ 194, 197
 sāṃghika 224
 sātāya 231, 232
 sādhu 208, 221
 sādhyā 203
 sānubandha 213
 sāntva 240
 sāpakṣāla 227
 sāphalya 213
 sāmāgri 199
 sāmāntaka 208, 239
 sāmāntakīya 211
 sāmārthya 199, 203
 sāvadya 275
 sāsrava 197, 199, 203, 208, 211, 255, 256, 257
 sāhacarya 194, 195
 sidh 193, 200, 213, 246, 251
 siddha 193, 194, 195
 siddhi 244, 248
 sīma 223, 262
 sukara 217
 sukumāra 261, 269, 270
 suksētra 272
 sukha 197, 199, 228, 229, 232
 sugati 259, 265
 sugamatva 270
 sucārta 207, 237, 238, 247, 249, 264
 sudarśaka 259
 suprajñāka 259
 surakṣya 255
 surā 207, 219
 surūpa 269
 suvarcalā 230
 suhṛd 240, 241
 sūkṣma 197, 198, 199
 sūtra 192, 196, 197, 204, 205, 212, 215, 216, 226, 228, 234, 236, 237, 238, 240, 245, 267, 270, 274
 sūrya 194, 213
 seṇjita 227
 setu 197, 199
 setsyati 197
 sena 243
 sendriya 243
 sevā 275
 sevitavya 275
 sevya 275
 soḍhṛ 265
 sottara 275
 sotthāna 268
 Sodāyin 212
 sopādāniya 197
 saukarika 221
 saukarya 217, 218
 Sautrāntika 194, 195, 196, 197, 213, 222
 skandha 219
 stava 210
 stutavant 267
 stūpa 244, 265
 stotra 267
 stri 241, 250, 253, 263, 265, 266
 stha 209, 210, 239
 sthavira 258
 sthā 218, 222, 251, 265, 266, 275
 sthāṇu 195
 sthātavya 258, 262
 sthāniya 249
 sthāyin 220
 sthita 209, 210, 220
 sthira 230, 231
 sneha 245
 sparśa 229, 270
 sparśana 244
 spṛṣ 194, 198, 239, 242, 243, 246, 260, 263
 sprhā 247
 spraṣṭavya 194, 195

- sphīta 267
smara 265
smaraṇa 194, 195
smṛti 194, 219, 214, 219, 233, 273
srotas 270
sva 199, 229, 241, 244, 272
svana 243
svapna 197
svayam 193, 194, 230, 238, 243, 246, 251, 252,
253
svarga 264, 270, 274
svasṛ 241
svikṛ 244
hata 198, 240
han 198, 221, 243, 263
hantavya 240
hantukāma 239
hanṭṛ 239, 243
hastin 255
hā 226, 243, 253, 255
hāni 224
hāraka 264
hārin 255
hīps 193, 240, 263
hita 221, 229, 232, 270
hima 194
hīna 275
huta 247
hṛ 241, 244, 265
hetu 193, 194, 249, 260, 273
hetuka 194
heya 236
hrada 224
hrasva 194
hrāsa 220, 221
hṛi 202, 219, 226



СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ*

ПП и ПИКНВ	—	Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. М.
АО	—	Acta Orientalia. Leiden.
BB	—	Bibliotheca Buddhica.
BEFEO	—	Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient. Paris—Saigon.
IJ	—	Indo-Iranian Journal. The Hague.
JA	—	Journal Asiatique. Paris.
JBRRAS	—	Journal of Bombay Branch of the Royal Asiatic Society. Bombay.
JIPh	—	Journal of Indian Philosophy. Dordrecht.
MCB	—	Mélanges Chinois et Bouddiques. Bruxelles
PEFEO	—	Publications de l'École Française d'Extrême-Orient. Paris—Saigon.
PTS	—	Pali Text Society. L.
RO	—	Rocznik Orientalistyczny. Lwow.
SOR	—	Seria Orientale Roma.
TSWS	—	Tibetan Sanskrit Works Series. Patna.

* Настоящий список не является исчерпывающим и охватывает лишь непосредственно использованные источники и исследования.



ЛИТЕРАТУРА

ИСТОЧНИКИ

(публикации оригиналов и переводы)

AK — Abhidharmakośa-kārikās of Vasubandhu / Ed. by C. V. Gokhale // JBBRAS. 1946. V. 22.

AKB — Abhidharmakośa-bhāṣya of Vasubandhu / Ed. by P. Pradhan. Patna, 1967 (TSWS, VIII).

Ahr — Abhidharmahṛdaya. The Essence of Metaphysics / Transl. by Ch. Wille men. Brussels, 1975.

AN — Aṅguttara Nikāya. Ed. R. Morris and E. Hardy. L., 1885—1900 (PTS. V. I—V).

AS — Abhidharmasamuccaya of Asaṅga / Ed. by P. Pradhan. Santiniketan, 1950 (Viśva-Bhāratī Studies, 12).

ASPPS — Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitā-sūtra. Ed.. R. Mitra. Bibliotheca Indica, Calcutta, 1888.

ATS — Aṭṭhasālinī (Dhammasaṅgaṇi Aṭṭhakathā) / Ed. by P. V. Bapat and R. D. Vadekar. Poona, 1942.

Cosmologie bouddhique. — Cosmologie bouddhique: le Monde des Etres et le monde-receptacle. Vasubandhu et Yaçomitra. Troisième Chapitre de l'Abhidharmakośa avec une analyse de la Lokaprajñapti et de la Karaṇaprajñapti de Maudgalyāyana. Versions et textes établis d'après les sources sanskrites et tibétaines par L. de la Vallée Poussin. L., 1914—1918.

DhS — Dhammasaṅgaṇi / Ed. by P. V. Bapat and R D. Vadekar. Poona, 1942.

DN — Dīgha Nikāya / Ed. T. Rhys Davids and J. Carpenter. L., 1889—1911 (PTS. V. I—III).

L'AK — L'Abhidharmakośa de Vasubandhu / Traduit et annoté par L. de la Vallée Poussin. P., 1923—1931. Chap. 1—9.

L'AS — Le Compendium de la super doctrine (philosophie) (Abhidharmasamuccaya) d'Asaṅga. Traduit et annoté par W. Rahula. — PEFEQ. 1971. V. 78.

Les trois mondes. — Les trois mondes (Traibhūmi Braḥ R'van) par G. Coedès et C. Archambault. P., 1973 — PEFEQ. V. 89.

LP — Lokapāñatti. Издание текста: La Lokapāñatti et les idées cosmologiques du bouddhisme ancien par E. Denis. Paris—Lille, 1977. T. I—II.

LPr — Lokaprajñapti. См.: Cosmologie bouddhique.

MN — Majjhima Nikāya / Ed. by V. Trenkner and R. Chalmers. L., 1948—1951 (PTS. V. I—III).

MSA — Mahāyāna-sūtrālaṃkāra / Publié par Sylvain Lévi. P., 1907. T. I. Texte.

MV — Mahāvvyutpatti / Ed. by S. Sakaki. Kyoto, 1916.

MV† — Madhyamakavṛttiḥ. Mūlamadhyamakakārikās (Mādhyamikasūtras) de Nāgārjuna avec la Prasamapāda commentaire de Candrakīrti / Publié par L. de la Vallée Poussin. St.-Petersbourg, 1903 (1913) (BB, IV).

PS — Padārthasaṃgraha of Praśastapāda with the Nyāya-kandali of Śrīdhara. Benares, 1895.

SAKV — Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā by Yaśomitra / Ed. by Unrai Wogihara. Tokyo, 1932—1936.

SN — Saṃyutta Nikāya / Ed. L. Feer. L., 1884—1904 (PTS. V. I—VI).

Three Worlds. — Three Worlds According to King Ruang. A Thai Buddhist Cosmology / Transl. with Introduction and Notes by F. E. Reynolds and M. B. Reynolds. Berkeley, 1982.

VB — Vyāsa-bhāṣya. Patañjaladarśana with the Commentary of Vyāsa and the Gloss of Vācaspati Miśra / Ed. by J. Vidyasagara. Calcutta, 1895.

VM — Visuddhimagga of Buddhaghosha / Ed. D. Kosambi. Bombay, 1940.

VMS — Vijñaptimātratāsiddhi Deux traités de Vasubandhu: Vimśatikā (la Vingtaine) et Trīṃśikā (la Trentaine) avec le commentaire de Śhīramati / Original sanskrit publié par Sylvain Lévi. P., 1925. Pt. 1. Texte.

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 первый. Анализ по классам элементов / Пер. с санскр., коммент. и историко-философское исследование В. И. Рудого. М., 1990 (BB, XXXV).

ИССЛЕДОВАНИЯ

Гуревич, 1982. — Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М., 1982.

Радхакришнан, 1956. — Радхакришнан С. Индийская философия. М., 1956. Т. I—II.

Рудой, 1981. — Рудой В. И. К философии языка в Абхидхармике. — ПП и ПИКНВ. XV, ч. 1(2). М., 1981.

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.

Элиаде, 1987. — Элиаде М. Космос и история. Избранные работы. М., 1987.

Banerjee, 1957. — Banerjee A. C. Sarvāstivāda Literature. Calcutta, 1957.

Bareau, 1955. — Bareau A. Les sectes bouddhiques du petit véhicule. — PEFEQ. V. 38. 1955.

Basham, 1951. — Basham A. L. History and Doctrines of Ājīvikas. L., 1951.

Billard, 1971. — Billard R. L'Astronomie Indienne. — PEFEQ. V. 83. 1971.

Broido, 1985. — Broido M. Intention and Suggestion in the Abhidharmakośa. — JIPh. 1985. V. 13, № 4.

Conze, 1962. — Conze E. Buddhist Thought in India. L., 1962.

- Conze, 1968. — *Conze E.* Thirty Years of Buddhist Studies. Oxf., 1968.
- Dasgupta, 1961. — *Dasgupta S.* A History of Indian Philosophy. Vol. II. Cambridge, 1961.
- Demiéville, 1932. — *Demiéville P.* L'Origine des sectes bouddhiques d'après Paramārtha. — *Mélanges chinois et bouddhiques*. Vol. I. Bruxelles, 1932.
- Denis, 1977. — *Denis E.* La Lokapaññatti et les idées cosmologiques du bouddhisme ancien. Paris—Lille, 1977. T. I—II.
- Dharmasena, 1963. — *Dharmasena.* Aids to the Abhidharma Philosophy. Kandy, 1963.
- Dutt, 1930. — *Dutt N.* Aspects of Māhāyana Buddhism and Its Relation to Hinayāna. L., 1930.
- Dutt, 1960. — *Dutt N.* Early Monastic Buddhism. Calcutta, 1960.
- Frauwallner, 1951. — *Frauwallner E.* On the Date of the Buddhist Master of the Law Vasubandhu. 1951 (SOR, III).
- 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.
- Hardy, 1898. — *Hardy R. S.* The Legends and Theories of the Buddhists. L., 1898.
- Jayatilke, 1963. — *Jayatilke K. N.* Early Buddhist Theory of Knowledge. L., 1963.
- Lamotte, 1958. — *Lamotte E.* Histoire du bouddhisme indien. — Bibliothèque du Muséon. Vol. 43. Louvain, 1958.
- Lamotte, MCB, IV — *Lamotte E.* Traité de l'Acte de Vasubandhu, Karmasiddhiprakaraṇa. Bruxelles, 1936.
- Levi, 1915. — *Lévi S.* Le Catalogue géographique des Yakṣa dans la Mahāmāyūrī // JA. 1915. T. I.
- Masuda, 1925. — *Masuda J.* Origin and Doctrines of Early Indian Buddhist Schools. Asia Major, 1925.
- Matilal, 1968. — *Matilal B. K.* The Navya-Nyāya Doctrine of Negation. Cambridge, 1968.
- Migot, 1954. — *Migot A.* Un grand disciple du Bouddha Śāriputra // BEFEO. 1954. T. 46, fasc. 2.
- Ruegg, 1985. — *Ruegg D. S.* Purport, Implication and Presupposition: Sanskrit Abhiṣāya and Tibetan dgoṅs pa/ dgoṅs gzi as Hermeneutical Concepts. — JIPh. 1985. Vol. 13, № 4.
- Sāṃkrtyāyāna, 1954. — *Sāṃkrtyāyāna R.* Abhidharmakośa. Patna, 1954.
- Schayer, 1936. — *Schayer S.* O somatyzmie psychologii indyjskiej. Bulletin de l'Académie Polonaise des Sciences et des Lettres. Cracovie. 1936.
- Stcherbatsky, 1923. — *Stcherbatsky Th.* The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word «Dharma». L., 1923.
- Stcherbatsky, 1923. — *Stcherbatsky Th.* Buddhist Logic. Vol. II. Leningrad, 1932 (BB XXVI).
- Takasaki, 1966. — *Takasaki I.* A Study on the Ratnagotravibhāga. Roma, 1966 (SOR, 33).
- Thomas, 1903. — *Thomas F. W.* Album Kern. Leiden, 1903.

- La Vallée Poussin, 1931. — *La Vallée Poussin* L. Notes sur le «moment» ou kṣaṇa des Bouddhistes. — *Rocznik Orientalistyczny*. Lwow, 1931. T. VIII.
 Visser, 1913. — *Visser W. de*. Dragon in China and Japan. Amsterdam, 1913.

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.
 Index to AKB. — *Index to the Abhidharmakośabhāṣya* / P. Pradhan Edition. Part I: Sanskrit-Tibetan-Chinese by Akira Hirakawa. Tokyo, 1973.
 Nanjio. — *Nanjio Bunyin*. A Catalogue of the Chinese Translation of the Buddhist Tripiṭaka. Oxf., 1883.

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Е. П. Островская, В. И. Рудой. Введение: Категории буддийской культуры</i>	5
Семиотический инвариант буддийской культуры: постановка проблемы	5
Общий обзор категорий буддийской культуры	9
Буддийский психокосм: рождение человеческого общества	19
«Великая кальпа»: темпоральность как рамка соотнесения космологических сведений	32

ВАСУБАНДХУ. ЭНЦИКЛОПЕДИЯ АБХИДХАРМЫ

Раздел III. ЛОКА-НИРДЕША, ИЛИ УЧЕНИЕ О МИРЕ

<i>А. Б. Островский. Зрительно-числовые коды в космологической модели Васубандху</i>	47
Реконструкция	72
Перевод	180
Комментарий	294
Приложение. Index verborum	358

Раздел IV. КАРМА-НИРДЕША, ИЛИ УЧЕНИЕ О КАРМЕ

Реконструкция	383
Перевод	497
Комментарий	627
Приложение. Index verborum	732
Список сокращений	750
Литература	751

Васубандху

Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). — Т. 2: Раздел III: Учение о мире; Раздел IV: Учение о карме / Изд. подгот. Е. П. Островская, В. И. Рудой. — М.: Ладомир, 2001. — 755 с.

ISBN 5-86218-091-5

«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 III и IV

Редактор
О. Г. ВОЗДВИЖЕНСКАЯ

Художественный редактор
Е. В. ГАВРИЛИН

Технические редакторы
И. И. ВОЛОДИНА, М. А. СТРАШНОВА

Корректор
Г. Н. ВОЛОДИНА

Компьютерная верстка
Е. С. ВЕСЕЛКОВОЙ

ЛР № 064340 от 05.12.95 г.
Сдано в набор 31.05.2000. Подписано в печать 24.12.2000.
Формат 60х90 ¹/₁₆. Гарнитура «Академическая».
Бумага офсетная №1. Печать офсетная.
Печ. л. 48. Тираж 1000 экз. Заказ № 317.

Научно-издательский центр «Ладомир»
103681, Москва, К-681, Заводская, 6а
тел. (095) 537-98-33. E-mail: ladomir@mail.compnet.ru

Отпечатано с оригинал-макета
в ООО ПФ «Полиграфист»
160001, Вологда, Челюскинцев, 3

ISBN 586218091-5



9785862 180916