АСАНГА

КОМПЕНДИУМ АБХИДХАРМЫ

असङ्गः

अभिधर्मसमुच्चयः

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК

ИНСТИТУТ ВОСТОЧНЫХ РУКОПИСЕЙ
(АЗИАТСКИЙ МУЗЕЙ)

ПАМЯТНИКИ ПИСЬМЕННОСТИ ВОСТОКА

CLXI

Серия основана в 1965 году

Наука — Восточная литература

АСАНГА

КОМПЕНДИУМ АБХИДХАРМЫ

(АБХИДХАРМА-САМУЧЧАЯ)

Перевод с санскрита, вступительная статья,
комментарии и указатели
С.Л.Бурмистрова

Москва
2023

УДК 294.3
ББК 86.35+87.3(5Инд)
А90

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ СЕРИИ
«ПАМЯТНИКИ ПИСЬМЕННОСТИ ВОСТОКА»

А.Б.Куделин (председатель), *И.Ф.Попова* (зам. председателя),
Н.С.Яхонтова (секретарь), *В.М.Алпатов, С.М.Аникеева,*
Ю.А.Иоаннесян, В.С.Мясников, М.Б.Пиотровский, С.М.Прозоров,
А.Ф.Троцевич, А.Д.Цендина, О.М.Чунакова

Асанга

Компендиум Абхидхармы (Абхидхарма-самуччая) / пер. с санскр., вступит. ст., коммент. и указатели С.Л. Бурмистрова ; Ин-т восточных рукописей РАН. — М. : Наука — Вост. лит., 2023. — 324 с. — (Памятники письменности Востока. CLXI / редкол.: А.Б. Куделин (пред.) и др.). — ISBN 978-5-02-040577-6

Трактат буддийского мыслителя Асанги (IV в.) «Компендиум Абхидхармы» (Абхидхарма-самуччая) — один из основополагающих трудов махаянской буддийской школы *йогачара*. В нем в краткой форме изложены с позиций *йогачары* основные понятия и положения буддийского учения: классификация *дхарм* по группам, элементам познавательного акта и источникам сознания, их признаки и определения, учение о четырех Благородных истинах, типология доктринальных текстов, этапы пути благородной личности, а также основы логики, теории аргументации и искусства проповеди. Хинаянский путь понимается в трактате как необходимый этап на пути к просветлению — этап, без полной реализации которого невозможно ступить на путь махаяны, ведущий к осуществлению идеала *бодхисаттвы* и обретению полного и совершенного просветления. Трактат, таким образом, занимает в буддизме «срединное» положение, соединяя учения хинаяны и махаяны.

Перевод трактата с санскрита на русский язык выполнен впервые. Издание сопровождается вступительной статьей, комментарием и указателями.

Для специалистов по философии, истории, культуре Индии и стран буддийского ареала и всех, кто интересуется буддийской философией.

© Бурмистров С.Л., перевод с санскрита, вступит. статья, комментарий и указатели, 2023
© Редакционно-издательское оформление. Наука — Восточная литература, 2023

ISBN 978-5-02-040577-6

Полный список книг серий «Памятники литературы народов Востока» и «Памятники письменности Востока» за 1959–1985 гг. опубликован в брошюре «Памятники литературы народов Востока. Каталог серийных изданий. 1959–1985». М., 1986. Ниже приводится список книг, вышедших в свет после публикации каталога.

XXXII, 4. Сыма Цянь. Исторические записки («Ши цзи»). Т. IV. Пер. с китайского, предисл. и коммент. Р.В.Вяткина. М., 1986.

XXXII, 5. Сыма Цянь. Исторические записки («Ши цзи»). Т. V. Пер. с китайского, предисл. и коммент. Р.В.Вяткина. М., 1987.

XXXII, 6. Сыма Цянь. Исторические записки («Ши цзи»). Т. VI. Пер. с китайского, предисл. и коммент. Р.В.Вяткина. М., 1992.

XXXII, 7. Сыма Цянь. Исторические записки («Ши цзи»). Т. VII. Пер. с китайского Р.В.Вяткина. Коммент. Р.В.Вяткина и А.Р.Вяткина. Предисл. Р.В.Вяткина. М., 1996.

XXXII, 8. Сыма Цянь. Исторические записки («Ши цзи»). Т. VIII. Пер. с китайского Р.В.Вяткина и А.М.Карапетьянца, коммент. Р.В.Вяткина, А.Р.Вяткина и А.М.Карапетьянца, вступит. статья Р.В.Вяткина. М., 2002.

XXXII, 9. Сыма Цянь. Исторические записки («Ши цзи»). Т. IX. Пер. с китайского и коммент. под ред. А.Р.Вяткина, вступит. статья А.Р.Вяткина. М., 2010.

LXI. Мела Махмуд Байазиди. Таварих-и кадим-и Курдистан («Древняя история Курдистана»). Т. I. Перевод «Шараф-наме» Шараф-хана Бидлиси с персидского языка на курдский язык (курманджи). Изд. текста, предисл., указатели, оглавление К.К.Курдоева и Ж.С.Мусаэлян. М., 1986.

LXXIII, 2. Памятники индийской письменности из Центральной Азии. Вып. 2. Изд. текстов, исслед., пер. с санскрита и коммент. Г.М.Бонгард-Левина и М.И.Воробьевой-Десятовской. М., 1990 (Bibliotheca Buddhica. XXXIV).

LXXIII, 3. Памятники индийской письменности из Центральной Азии. Вып. 3. Изд. текстов, исслед., пер. и коммент. Г.М.Бонгард-Левина, М.И.Воробьевой-Десятовской, Э.Н.Темкина. М., 2004 (Bibliotheca Buddhica. XL).

LXXVI. Бай юй цзин (Сутра ста притч). Пер. с китайского и коммент. И.С.Гуревич. Вступит. статья Л.Н.Меньшикова. М., 1986.

LXXVII. Григор Нарекаци. Книга скорбных песнопений. Пер. с древнеармянского и примеч. М.О.Дарбинян-Меликян и Л.А.Ханларян. Вступит. статья С.С.Аверинцева. М., 1988.

LXXVIII. Книга деяний Ардашира, сына Папака. Транскрипция текста, пер. со среднеперсидского, введ., коммент. и глоссарий О.М.Чунаковой. М., 1987.

LXXIX. Мебде-и канун-и йеничери оджагы тарихи (История возникновения законов янычарского корпуса). Факсимиле рукописи. Изд. текста, пер. с турецкого, коммент. и введ. И.Е.Петросян. М., 1987.

LXXX. Махабхарата. Книга третья. Лесная (Араньякапарва). Пер. с санскрита, коммент. и предисл. Я.В.Василькова и С.Л.Невелевой. М., 1987.

LXXXI, 1–4. Измененный и заново утвержденный кодекс девиза царствования Небесное процветание (1149–1169). Изд. текста, пер. с тангутского, исслед. и примеч. Е.И.Кычанова. В 4 кн.
Кн. 1. Исследование. М., 1987.
Кн. 2. Факсимиле, пер. и примеч. (гл. 1–7). М., 1987.
Кн. 3. Факсимиле, пер. и примеч. (гл. 8–12). М., 1989.
Кн. 4. Факсимиле, пер., примеч. и глоссарий (гл. 13–20). М., 1989.

LXXXII. Шихуа о том, как Трипитака Великой Тан добыл священные книги (Да Тан Сань-цзан цюй цзин шихуа). Пер. с китайского, исслед. и примеч. Л.К.Павловской. М., 1987.

LXXXIII. ‘Аджа’иб ад-дунйа (Чудеса мира). Критич. текст, пер. с персидского, введ., коммент. и указатели Л.П.Смирновой. М., 1993.

LXXXIV. ‘Али ибн Мухаммад ибн ‘Абдаллах ал-Фахри. Китаб талхис ал-байан фи зикр фирак ахл ал-адйан (Краткое разъяснение к перечню последователей разных вер). Факсимиле рукописи. Изд. текста, вступит. статья, краткое изложение содержания, примеч. и указатели С.М.Прозорова. М., 1988.

LXXXV. Аннамбхатта. Тарка-санграха (Свод умозрений) и Тарка-дипика (Разъяснение к своду умозрений). Пер. с санскрита, введ., коммент. и историко-философское исслед. Е.П.Островской. М., 1989.

LXXXVI. Васубандху. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Пер. с санскрита, исслед. и коммент. В.И.Рудого. М., 1990 (Bibliotheca Buddhica. XXXV).

LXXXVII. Вновь собранные записи о любви к младшим и почтении к старшим. Изд. текста, вступит. статья, пер. с тангутского, коммент. и прил. К.Б.Кепинг. М., 1990.

LXXXVIII. Вопросы Милинды (Милиндапаньха). Пер. с пали, исслед. и коммент. А.В.Парибка. М., 1989 (Bibliotheca Buddhica. XXXVI).

LXXXIX. Дзэами Мотокиё. Предание о цветке стиля (Фуси кадэн), или Предание о цветке (Кадэнсё). Пер. со старояпонского, вступит. статья и примеч. Н.Г.Анариной. М., 1989.

XC. История Чойджид-дагини. Факсимиле рукописи. Транслитерация текста, пер. с монгольского, исслед. и коммент. А.Г.Сазыкина. М., 1990 (Bibliotheca Buddhica. XXXVII).

XCI. Махабхарата. Книга восьмая. О Карне (Карнапарва). Пер. с санскрита, предисл. и коммент. Я.В.Василькова и С.Л.Невелевой. М., 1990.

XCII. Мах Шараф-ханум Курдистани. Хроника дома Ардалан (Та’рих-и Ардалан). Пер. с персидского, введ. и примеч. Е.И.Васильевой. М., 1990.

XCIV. Изведать дороги и пути праведных. Пехлевийские назидательные тексты. Введ., транскрипция, пер., коммент., глоссарий и указатели О.М.Чунаковой. М., 1991.

XCV. Кабир. Грантхавали (Собрание). Пер. с браджа и коммент. Н.Б.Гафуровой, введ. Н.Б.Гафуровой и Н.М.Сазановой. М., 1992.

XCVI. Ме'ор айин («Светоч глаза»). Караимская грамматика древнееврейского языка. По рукописи 1208 г. Изд. текста, пер., исслед. и коммент. М.Н.Зислина. М., 1990.

XCVII. Норито. Сэммё. Пер. со старояпонского, коммент. и предисл. Л.М.Ермаковой. М., 1991.

XCVIII. Та'рих-и Бадахшан (История Бадахшана). Факсимиле рукописи. Изд. текста, пер. с персидского А.Н.Болдырева при участии С.Е.Григорьева. Введ. А.Н.Болдырева и С.Е.Григорьева. Примеч. и прил. С.Е.Григорьева. М., 1997.

XCIX. Хуэй цзяо. Жизнеописания достойных монахов (Гао сэн чжуань). Раздел 1. Переводчики. Пер. с китайского, исслед. и коммент. М.Е.Ермакова. М., 1991 (Bibliotheca Buddhica. XXXVIII).

C. Биджой Гупто. Сказание о Падме (Подмапуран). Пер. с бенгальского, предисл., коммент. и прил. И.А.Товстых. М., 1992.

CII. Каталог Петербургского рукописного «Ганджура». Сост., введ., транслитерация и указатели З.К.Касьяненко. М., 1993 (Bibliotheca Buddhica. XXXIX).

CIV. Мухаммад ибн ал-Харис ал-Хушани. Книга о судьях (Китаб ал-кудат). Пер. с арабского, предисл. и примеч. К.А.Бойко. М., 1992.

CV, 1. Угаритский эпос. Введ., пер. с угаритского и коммент. И.Ш.Шифмана. М., 1993.

CV, 2. О Ба'лу. Угаритские поэтические повествования. Пер. с угаритского, введ. и коммент. И.Ш.Шифмана. М., 1999.

CVI. Шамс ад-Дин Мухаммад ибн Кайс ар-Рази. Свод правил персидской поэзии (ал-Му'джам фи ма'айир аш'ар ал-'аджам). Часть II. О науке рифмы и критики поэзии. Пер. с персидского, введ. и коммент. Н.Ю.Чалисовой. М., 1997.

CVII. Шихаб ад-Дин Мухаммад ибн Ахмад ан-Насави. Сират Султан Джалал ад-Дин Манкбурны (Жизнеописание султана Джалал ад-Дина Манкбурны). Критич. текст, пер. с арабского, коммент. и введ. З.М.Буниятова. М., 1996.

CIX. Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья»). Пер. с санскрита, введ., коммент. и реконструкция системы Е.П.Островской и В.И.Рудого. М., 1992.

CX. Малик Шах-Хусайн Систани. Хроника воскрешения царей (Та'рих-и ихйа' ал-мулук). Пер. с персидского, предисл. и коммент. Л.П.Смирновой. М., 2000.

CXI. Ватсьяяна Малланага. Камасутра. Пер. с санскрита, вступит. статья и коммент. А.Я.Сыркина. М., 1993.

CXII. Джаядева. Гитаговинда. Пер. с санскрита, вступит. статья, коммент. и прил. А.Я.Сыркина. М., 1995.

CXIII, 1. Законы Великой династии Мин со сводным комментарием и приложением постановлений (Да Мин люй цзи цзе фу ли). Часть 1. Пер. с китайского, исслед., примеч. и прил. Н.П.Свистуновой. М., 1997.

CXIII, 2. Законы Великой династии Мин со сводным комментарием и приложением постановлений (Да Мин люй цзи цзе фу ли). Часть 2. Пер. с китайского, исслед., примеч. и прил. Н.П.Свистуновой. М., 2002.

CXIII, 3. Законы Великой династии Мин со сводным комментарием и приложением постановлений (Да Мин люй цзи цзе фу ли). Часть 3. Пер. с китайского, введ., примеч. и прил. Н.П.Свистуновой. М., 2012.

CXIII, 4. Законы Великой династии Мин со сводным комментарием и приложением постановлений (Да Мин люй цзи цзе фу ли). Часть 4. Пер. с китайского, введ., примеч. и прил. Н.П.Свистуновой. М., 2019.

CXIV. Зороастрийские тексты. Суждения Духа разума (Дадестан-и меног храд). Сотворение основы (Бундахишн) и другие тексты. Издание подготовлено О.М.Чунаковой. М., 1997.

CXV. Кефалайа («Главы»). Коптский манихейский трактат. Пер. с коптского, исслед., коммент., глоссарий и указатели Е.Б.Смагиной. М., 1998.

CXVI. Арабские источники XIII–XIV вв. по этнографии и истории Африки южнее Сахары. Т. 4. Пер. с арабского В.В.Матвеева, Л.Е.Куббеля, М.А.Толмачевой при участии Н.А.Добронравина. Предисл. М.А.Толмачевой. Издание подготовлено Н.А.Добронравиным и В.А.Поповым. М., 2002.

CXVII. Запись у алтаря о примирении Конфуция. Факсимиле рукописи. Издание текста, пер. с тангутского, вступит. статья, коммент. и словарь Е.И.Кычанова. М., 2000.

CXVIII. История Эрдэни-дзу. Факсимиле рукописи. Пер. с монгольского, введ., коммент., прил. А.Д.Цендиной. М., 1999.

CXIX. Манихейские рукописи из Восточного Туркестана. Среднеперсидские и парфянские фрагменты. Введ., транслитерация, перевод, коммент., прил. О.М.Чунаковой. М., 2011.

CXX. Ойратский словарь поэтических выражений. Факсимиле рукописи. Транслитерация, введ., пер. с ойратского, словарь с коммент., прил. Н.С.Яхонтовой. М., 2010.

CXXI. Смешанные знаки [трех частей мироздания]. Факсимиле ксилографа. Вступит. статья, пер. с тангутского А.П.Терентьева-Катанского под ред. М.В.Софронова. Реконструкция текста, предисл., исслед. и коммент. М.В.Софронова. М., 2002.

CXXII. О сознании (Синь). Из философского наследия Чжу Си. Пер. с китайского А.С.Мартынова и И.Т.Зограф, вступит. статья и коммент. к пер. А.С.Мартынова, грам. очерк И.Т.Зограф. М., 2002.

CXXIII. Сутры философии Ньяя (Ньяя-сутры и Ньяя-бхашья). Пер. с санскрита, исслед. и коммент. В.К.Шохина. М., 2001.

CXXIV. Толкование Корана (Лахорский тафсир). Пер. с персидского, примеч. и указ. Ф.И.Абдуллаевой. М., 2001.

CXXV, 1. Хуань Куань. Спор о соли и железе (Янь те лунь). Т. I. Пер. с китайского, введ. и коммент. Ю.Л.Кроля. М., 2001.

CXXV, 2. Хуань Куань. Спор о соли и железе (Янь те лунь). Т. II. Пер. с китайского, коммент. и прил. Ю.Л.Кроля. М., 2001.

CXXVI. Пехлевийская Божественная комедия. Книга о праведном Виразе (Арда Вираз намаг) и другие тексты. Введ., транслитерация пехлевийских текстов, пер. и коммент. О.М.Чунаковой. М., 2001.

CXXVII. Сутра Общины белого лотоса: тюркская версия. Факсимиле рукописи. Транскрипция текста. Пер. с раннесредневекового тюркского языка, предисл., примеч., указ. слов Л.Ю.Тугушевой. М., 2008.

CXXVIII, 1. Махмуд ал-Кашгари. Диван лугат ат-турк (Свод тюркских слов). В 3 томах. Т. 1. Пер. с араб. А.Р.Рустамова под ред. И.В.Кормушина, предисл. и введ. И.В.Кормушина, примеч. И.В.Кормушина, Е.А.Поцелуевского, А.Р.Рустамова. М., 2010.

CXXVIII, 2. Махмуд ал-Кашгари. Диван лугат ат-турк (Свод тюркских слов). В 3 томах. Т. 2. Пер. с араб. А.Р.Рустамова под ред. И.В.Кормушина, предисл. И.В.Кормушина, примеч. И.В.Кормушина, Е.А.Поцелуевского, А.Р.Рустамова. М., 2016.

CXXIX. Повесть о махарадже Маракарме. Факсимиле рукописи. Транслитерация, пер. с малайского, исслед., коммент. и прил. Л.В.Горяевой. М., 2008.

CXXX, 1. Полное собрание исторических записок Дайвьета (Дайвьет шы ки тоан тхы). В 8 томах. Т. 1. Пер. с ханвьета К.Ю.Леонова, А.В.Никитина. Предисл., вступит. ст., коммент. и указ. К.Ю.Леонова, А.В.Никитина при участии В.И.Антощенко, М.Ю.Ульянова, А.Л.Федорина. М., 2002.

CXXX, 2. Полное собрание исторических записок Дайвьета (Дайвьет шы ки тоан тхы). В 8 томах. Т. 2. Пер. с ханвьета, коммент., предисл. и прил. К.Ю.Леонова, А.В.Никитина и А.Л.Федорина. Вступит. статья А.Л.Федорина. М., 2010.

CXXX, 3. Полное собрание исторических записок Дайвьета (Дайвьет шы ки тоан тхы). В 8 томах. Т. 3. Пер. с ханвьета и коммент. К.Ю.Леонова и А.Л.Федорина при участии М.Ю.Ульянова, предисл., вступит. статья и прил. А.Л.Федорина. М., 2012.

CXXX, 5. Полное собрание исторических записок Дайвьета (Дайвьет шы ки тоан тхы). В 8 томах. Т. 5. Пер. с ханвьета, коммент., вступит. статья и прил. А.Л.Федорина. М., 2014.

CXXX, 6. Полное собрание исторических записок Дайвьета (Дайвьет шы ки тоан тхы). В 8 томах. Т. 6. Пер. с ханвьета, коммент., вступит. статья и прил. А.Л.Федорина. М., 2018.

CXXX, 7. Полное собрание исторических записок Дайвьета (Дайвьет шы ки тоан тхы). В 8 томах. Т. 7. Пер. с ханвьета, коммент., вступит. статья и прил. А.Л.Федорина. М., 2020.

CXXX, 8. Полное собрание исторических записок Дайвьета (Дайвьет шы ки тоан тхы). В 8 томах. Т. 8. Пер. с ханвьета, коммент., вступит. статья и прил. А.Л.Федорина. М., 2021.

CXXXI. Чжоу Цюй-фэй. За Хребтами. Вместо ответов (Лин вай дай да). Пер. с китайского, введ., коммент. и прил. М.Ю.Ульянова. М., 2001.

CXXXII. Вишну-смрити. Пер. с санскрита, предисл., коммент. и прил. Н.А.Корнеевой. М., 2007.

CXXXIII. Агван Доржиев. Занимательные заметки. Описание путешествия вокруг света (Автобиография). Факсимиле рукописи. Пер. с монгольского А.Д.Цендиной. Транслитерация, предисл., коммент., глоссарий и указ. А.Г.Сазыкина, А.Д.Цендиной. М., 2003.

CXXXIV. Мукундорам Чокроборти Кобиконкон. Песнь о благодарении Чанди (Чондимонгол). Сказание о Дхонопоти (Дхонопоти упакхан). Пер. с бенгальского, предисл., коммент. и прил. И.А.Товстых. М., 2004.

CXXXV, 1. Атхарваведа (Шаунака). Пер. с ведийского, вступит. статья, коммент. и прил. Т.Я.Елизаренковой. В 3 томах. Т. 1. Книги I–VII. М., 2005.

CXXXV, 2. Атхарваведа (Шаунака). Пер. с ведийского, вступит. статья, коммент. и прил. Т.Я.Елизаренковой. В 3 томах. Т. 2. Книги VIII–XII. М., 2007.

CXXXV, 3. Атхарваведа (Шаунака). Пер. с ведийского, вступит. статья, коммент. и прил. Т.Я.Елизаренковой. В 3 томах. Т. 3. Книги XIII–XIX. М., 2010.

CXXXVI, 1. Установления династии Чжоу (Чжоу ли). Раздел 1. Небесные чиновники. Цзюань 1. Пер. с кит., вступит. статья, коммент. и прил. С.Кучеры. М., 2010.

CXXXVI, 2. Установления династии Чжоу (Чжоу ли). Раздел 1. Небесные чиновники. Цзюань 2. Пер. с кит., вступит. статья, коммент. и прил. С.Кучеры. М., 2017.

CXXXVII. Памятники малайской книжности XV–XVII вв.: Повесть о победоносных Пандавах; Бухари ал-Джаухари. Корона царей. Пер. с малайского, исслед., коммент., прил. и указ. Л.В.Горяевой. М., 2011.

CXXXVIII. Уйгурские деловые документы X–XIV вв. из Восточного Туркестана. Факсимиле рукописей. Предисл., транскрипция, пер. с древнеуйгурского Л.Ю.Тугушевой. М., 2013.

CXXXIX. Кэйтю. Вадзисёрансё (Исправление царящего в нашей азбуке беспорядка). Введ., вступит. ст., пер. с японского, коммент. и прил. К.Г.Маранджян. М., 2015.

CXL. «Новые законы» тангутского государства (первая четверть XIII в.). Изд. текста, пер. с тангутского, введ. и коммент. Е.И.Кычанова. М., 2013.

CXLI. Цзоуяньшу («Сборник судебных запросов»): палеографические документы древнего Китая. Изд. текста, пер. с китайского, вступит. статья, коммент. и прил. М.В.Королькова. М., 2013.

CXLII. Ли Сунсин. Военный дневник (Нанчжун ильги). Вступит. статья, пер. с ханмуна, коммент. и прил. О.С.Пироженко. М., 2013.

CXLIII. Пуджьяпада. Сарвартхасиддхи. Вступит. статья, пер. с санскрита, прил. Н.А.Железновой. М., 2015.

CXLIV. Повесть о раджах Пасея. Пер. с малайского, исследование, примеч. и прил. Л.В.Горяевой. М., 2015.

CXLV. Апастамба-дхармасутра. Апастамба-грихьясутра. Мантрапатха. Вступит. статья, пер. с санскрита, коммент. и прил. Н.А.Корнеевой. М., 2015.

CXLVI. Буддийские ритуальные тексты: По тибетской рукописи XIII в. Факсимиле рукописи. Транслитерация А.В.Зорина при участии С.С.Сабруковой; пер. с тибетского, вступит. статья, примеч. и прил. А.В.Зорина. М., 2015.

CXLVII. Желтая история (Шара туджи). Пер. с монгольского, транслитерация, введ. и коммент. А.Д.Цендиной. М., 2017.

CXLVIII. Полное собрание документов Ли Сунсина (Ли Чхунму гон чонсо). Раздел «Официальные бумаги». Вступит. статья, пер. с ханмуна, коммент. и прил. И.И.Хвана под ред. О.С.Пироженко. М., 2017.

CXLIX. Махавайрочана-сутра. Пер. с китайского, предисл., примеч., прил. А.Г.Фесюна. М., 2018.

CL. Словари кяхтинского пиджина. Пер. с китайского, публикация, транскрипция, исследование и приложения И.Ф.Поповой и Такаката Токио. М., 2017.

CLI. ал-Муфаддал ал-Джу‘фи. Доказательства Божественного творения и продуманного устроения мира (Китаб ал-адилла ‘ала-л-халк ва-т-тадбир). Факсимиле рукописи. Введ. и указ. С.М.Прозорова. М., 2018.

CLII. Рукописи школы веданта в собраниях Института восточных рукописей РАН: аннотированный каталог. Сост., вступительные статьи, переводы и указ. С.Л.Бурмистрова. М., 2018.

CLIII. Брахмадева. Дравьясанграха-вритти. Пер. с санскрита, вступит. статья, коммент. и прил. Н.А.Железновой. М., 2019.

CLIV. Дигха-никая. Пер. с пали, вступит. статья, коммент. и прил. А.Я.Сыркина. М., 2020.

CLV. Сутры эзотерического буддизма. Пер. с китайского, вступит. статья, коммент. и прил. А.Г.Фесюна. М., 2020.

CLVI, 1. Бань Гу. Хань шу («История Хань»). Пер. с китайского В.В.Башкеева под ред. М.Ю.Ульянова; коммент., вступит. статьи и прил. В.В.Башкеева и М.Ю.Ульянова. М., 2021.

CLVII. Рамануджа. Гитабхашья. Пер. с санскрита, исслед. В.С.Семенцова, вступит. статья, прил. Р.В.Псху. М., 2021.

CLVIII. Акаланка Бхатта. Таттвартха-раджаварттика. Пер. с санскрита, коммент., вступит. ст. и прил. Н.А.Железновой. М., 2022.

CLIX. Наставления раннетанских императоров. Пер. с китайского, коммент., исследование, приложения И.Ф. Поповой. М., 2022.

CLX. «Сутра Белого Старца» на «ясном письме». Исследование, перевод, транслитерация, комментарии, факсимиле. Под ред. Н.В. Ямпольской, Н.С. Яхонтовой. М., 2022.

ПАМЯТНИКИ ЛИТЕРАТУРЫ НАРОДОВ ВОСТОКА

I, 3. Ким Бусик. Самгук саги. Разные описания. Биографии. Изд. текста, пер., вступит. статья, коммент., прил. под общей ред. М.Н.Пака и Л.Р.Концевича. М., 2002.

Содержание

«Компендиум Абхидхармы» Асанги в контексте философии буддизма 14

«Компендиум Абхидхармы» Асанги: издания и переводы 15
Личность и труды Асанги 17
Основоположения буддийского учения в «Компендиуме Абхидхармы» Асанги 21
Группы *дхарм* и сознание-сокровищница 21
Четыре Благородные истины в «Компендиуме Абхидхармы» 40
Типология личностей в «Компендиуме Абхидхармы» 61
Искусство проповеди и идеал *бодхисаттвы* 84
Значение «Компендиума Абхидхармы» для философии буддизма махаяны 94

АСАНГА.
КОМПЕНДИУМ АБХИДХАРМЫ
ПЕРЕВОД

	пер.	коммент.
[ЧАСТЬ I. СВОД ПРИЗНАКОВ]	107	251
[Глава 1. О трех *дхармах*]	107	251
[Глава 2. Об объединениях]	155	271
[Глава 3. О соединениях]	158	271
[Глава 4. О сопровождении]	160	272
[ЧАСТЬ II. СВОД ОПРЕДЕЛЕНИЙ]	162	273
[Глава 1. Свод определений четырех Благородных истин]	162	273
[Истина страдания]	162	273
[Истина возникновения страдания]	170	276
[Истина прекращения страдания]	192	281
[Истина пути прекращения страдания]	196	282

	пер.	коммент.
[Глава 2. Свод определений Учения]	213	287
[Глава 3. Свод определений обретений]	222	291
[Классификация личностей]	222	291
[Определение интуитивного постижения]	230	294
[Глава 4. Свод определений диалектики]	243	300
Комментарий		249
Сокращения		308
Литература		309
Указатель имен		318
Указатель терминов		319
Summary		323

«КОМПЕНДИУМ АБХИДХАРМЫ» АСАНГИ В КОНТЕКСТЕ ФИЛОСОФИИ БУДДИЗМА

Буддийская религиозно-философская школа *йогачара* сыграла значительную роль в развитии не только буддийской философии, но и индийской философской мысли в целом. Исключительно велико ее значение и для интеллектуальной культуры Тибета и стран Дальнего Востока. Но даже в зарубежном востоковедении, не говоря уже об отечественном, она по-прежнему изучена недостаточно: переводы трактатов, составленных представителями школы, не всегда точны, часто не сопровождаются комментариями, что затрудняет понимание сути ее учения для читателя, незнакомого с санскритом, тибетским или китайским языками. Всё это делает более глубокое изучение *йогачары* одной из насущных задач востоковедения, и предлагаемый читателю перевод трактата Асанги (IV в.) «Абхидхарма-самуччая» (*Abhidharma-samuccaya*, «Компендиум Абхидхармы»), выполненный с санскрита, призван восполнить имеющиеся в отечественной буддологии пробелы в изучении философии буддизма махаяны. Значение этого трактата для истории буддизма махаяны, как будет показано ниже в настоящей статье, заключается в том, что он представляет собой своего рода связующее звено между хинаяной и махаяной. Основные понятия хинаяны разъяснены в нем в перспективе махаянского учения, так как, согласно последнему, невозможно ступить на путь *бодхисаттвы* (махаянский путь), не пройдя до конца путь «малой колесницы».

Несколько слов надо сказать о переводе названия трактата. По определению, компендиум — это сокращенное изложение основоположений какой-либо дисциплины. Трактат, перевод которого предлагается читателю, представляет собой краткое и ёмкое изложение основных положений буддийского учения, что и побудило нас использовать термин «компендиум» для передачи санскритского samuccaya. Однако у санскритского слова есть еще один смысловой оттенок, важный в контексте буддийской догматики: samuccaya как отглагольное существительное от samucci «накапливать, собирать, располагать по порядку» интерпретируется в буддизме как расположение по порядку всех основных понятий учения, с тем чтобы их все можно было обозреть одним актом мысли. За этим следует pravicaya — проникновение в суть этих понятий, постижение их связи

друг с другом, благодаря чему и становится возможным sambodhi — окончательное просветление.

«Компендиум Абхидхармы» Асанги: издания и переводы

В этом трактате впервые в истории были систематически изложены основные положения философии *йогачары* с опорой на общие для всех школ буддизма догматические постулаты, представленные в одной из трех частей буддийского канона — Абхидхарме. Всё это обусловливает значение «Компендиума Абхидхармы» (далее — АС) для развития буддийской философской мысли. Этот трактат включался в образовательный цикл махаянских буддийских монастырей в качестве одного из учебных пособий по Абхидхарме [Bayer 2010: 18], так что изучение его важно не только для понимания процесса становления школы *йогачара*, но и для раскрытия характера буддийской проповеди.

Оригинальный санскритский текст АС сохранился лишь частично. Дошедшие до нашего времени фрагменты — около 40% объема исходного текста — были изданы В. Гокхале в 1947 г. по фотокопиям рукописей из монастыря Шалу (Zhwa lu) в Тибете, найденных в 1934 г. Рахулой Санкритьяяной [AS Gokhale]. Сам Гокхале датировал эти рукописи серединой XI в. [Bayer 2010: 77]. При подготовке издания он опирался на сохранившиеся санскритские рукописи и на тибетский и китайский переводы АС и комментария «Абхидхарма-самуччая-вьякхья» (*Abhidharmasamuccayavyākhyā*), а также на тибетский перевод другого комментария к АС — «Абхидхарма-самуччая-бхашья» (*Abhidharmasamuccayabhāṣya*, далее — АСБ; санскритский текст последнего комментария был издан только в 1976 г. [ASB]). Полный санскритский текст АС издал в 1950 г. П. Прадхан, реконструировав утраченные части трактата с опорой на китайский (приписываемый Сюань-цзану) и тибетский переводы АС и на рукописи АСБ. В предисловии к своему изданию он отмечает: «Эту часть (утраченные части санскритского текста АС. — *С.Б.*) я попытался восстановить на санскрите. Я использовал термин „восстановление“ (restoration) по причине его распространенности. Лично я предпочитаю слова „перевод“ (translation) или „передача“ (retranslation). Я не верю, что утраченная книга или ее фрагмент могут быть восстановлены в точном значении слова даже с тибетского перевода. По

моему мнению, это очень трудно, чтобы не сказать — невозможно. Поэтому я называю этот текст переводом, так как он переложен или переведен на санскрит с китайского и тибетского. Все же лучше называть его „передачей“, так как сначала он был переведен на китайский и тибетский, а затем с этих языков — обратно на санскрит» [Pradhan 1950: 21–22]. Реконструкция Прадхана не лишена серьезных недостатков: нередки в ней ошибки в санскритской грамматике, Прадхан воспроизводит в своем издании пояснения к китайскому переводу АС, сделанные Сюань-цзаном, ошибочно полагая, что трактат существовал в нескольких разных редакциях, однако в заслугу ему можно поставить то, что он отождествил цитаты из АС в комментариях к краткому сочинению Васубандху «Тримшика» и трактату Асанги «Абхисамая-аламкара» [Bayer 2010: 52–53].

Сам АС — один из фундаментальных текстов школы *йогачара*, включенный в перечень 11 шастр, на которых основано ее учение; десять других — это «Йогачара-бхуми-шастра», «Арьявача-пракарана», «Махаяна-сутраламкара», «Прамана-самуччая», «Махаяна-сампариграха-шастра», «Дашабхумика-шастра», «Йога-вибхага», «Алам-бана-пратьяя-парикша», «Вимшика» и «Мадхьянта-вибхага» [Pradhan 1950: 16]. В йогачаринских трудах Васубандху, который вместе с Асангой считается одним из основателей этой школы, неоднократно встречаются и прямые ссылки на АС, и скрытые цитаты из него [Ibid.: 16–19].

Первый перевод АС на европейский язык (французский) издал в 1971 г. Валпола Рахула [AS Rahula]. При этом он опирался не только на реконструированный санскритский текст, но и на тибетский и китайский переводы [Rahula 1971: XX], однако некритически воспринял реконструкции Прадхана. К достоинствам его перевода можно отнести наличие сравнительно подробных комментариев, при составлении которых Рахула опирался на тибетские и китайские издания АСБ (санскритский текст этого комментария был опубликован только пять лет спустя), на Палийский канон, «Энциклопедию Абхидхармы» Васубандху и комментарий к ней. В 2001 г. Сара Бойн-Вебб подготовила английский перевод трактата [AS Boin-Webb], выполненный, однако, не с санскрита, а с перевода Рахулы, внеся в него ряд поправок и уточнений [Bayer 2010: 55]. В обоих переводах имеются краткие предисловия, где излагаются агиографические сведения об Асанге, основные положения учения *йогачары* и содержание трактата, но сколько-нибудь глубокого исследования трактата в них мы не найдем. Существует ряд работ, в которых

рассматриваются отдельные темы, представленные в АС и АСБ [Ibid.: 52–58], но систематическое исследование учения, изложенного в трактате, до сих пор, насколько можно судить, никем не предпринималось.

Личность и труды Асанги

Согласно современным данным, Асанга жил в IV в. в Северо-Западной Индии, которая в то время была полем борьбы разных политических сил и религиозных течений. Кашмирские хроники свидетельствуют об очень напряженных отношениях между буддийской общиной и последователями брахманистских религиозных школ (хотя, несмотря на это, буддизм в данном регионе продержался до XIV в.) [Селиванова 2005]. Будон Ринчендуб в «Истории буддизма» очень кратко описывает политические и религиозные конфликты, из-за которых буддийское учение подвергалось порой серьезной опасности. Согласно ему, однажды, после того как были сожжены несколько буддийских храмов, женщина-брахманка по имени Прасаннашила сказала себе так: «Три раза враги приносили вред Абхидхарме, и нет никого, кто мог бы изложить ее. Я, будучи женщиной, тоже неспособна сделать это. Но если я дам рождение сыновьям, я сделаю их распространителями [Учения]». От ее брака с кшатрием родился Асанга, а потом, от второго брака с брахманом, — Васубандху, который, повзрослев, отправился учиться к наставнику Сангхабхадре. Асанга же после обучения, 20-летней медитативной практики и совершенствования в добродетели узрел *бодхисаттву* Майтрею, который, согласно агиографии, и открыл ему учение, известное теперь как *йогачара* [Будон Ринчендуб 1999: 217–218; Bu Ston 1999: 137–138; Дараната 1869: 117–118; Tāranātha 2010: 157–158]. Важно отметить, что Майтрею он узрел только после нравственного подвига — проявления исключительного милосердия (знаменитая история со спасением собаки), и *бодхисаттва* сказал ему, что все эти годы был рядом с ним, но разум Асанги был помрачен аффектами, и поэтому он не мог увидеть Майтрею. Всё это указывает на исключительное значение понятия великого милосердия (mahākaruṇā) как необходимого условия для обретения просветления.

Согласно традиции, Майтрея даровал Асанге пять трактатов: «Мадхьянта-вибхага» (*Madhyānta-vibhāga*, «Разделение середины

и крайностей»), «Йогачара-бхуми-шастра» (*Yogācāra-bhūmi-śāstra*, «Трактат о ступенях практики йоги»), «Махаяна-сутраламкара» (*Mahāyāna-sūtrālaṃkāra*, «Совершенство сутр махаяны»), «Абхисамая-аламкара» (*Abhisamaya-alaṃkāra*, «Совершенство интуитивного постижения») и «Уттаратантра» (*Uttaratantra*, «Высшая тантра»), известная также как «Ратнаготра-вибхага» (*Ratnagotra-vibhāga*, «Разделение драгоценной семьи»), сам же Асанга составил еще два трактата — «Компендиум Абхидхармы» (*Abhidharma-samuccaya*) и «Махаяна-самграха» (*Mahāyāna-saṃgraha*), известный также как «Махаяна-сампариграха-шастра» (*Mahāyāna-saṃparigraha-śāstra*, «Свод [учения] махаяны») [Лепехов 2011: 122]. Будон указывает при этом, что АС — не только махаянский трактат, но относится ко всем трем колесницам [Будон Ринчендуб 1999: 219], т.е. к колесницам *шравак*, *пратьекабудд* и *бодхисаттв*. Согласно более подробному рассказу тибетского историографа Таранатхи (1575–1634), Асанга проповедовал учение кашмирскому царю Гамбхирапакше, причем делал это чудесным образом — отвечая на мысленно заданные царем вопросы [Дараната 1869: 121]. Обратил он в учение, преподанное ему *бодхисаттвой* Майтреей, и своего брата Васубандху, который придерживался учения кашмирских вайбхашиков и поначалу отнесся к новой концепции крайне скептически и даже говорил, будто она столь «тяжела», что поднять ее под силу разве что слону [Там же: 126], но затем все же принял новое учение. После этого Асанга странствовал по Индии, проповедуя учение, а последние 20 лет своей жизни провел в знаменитом буддийском монастырском университете Наланда, проповедуя и участвуя в диспутах. Умер он, как считается, в Раджагрихе [Дараната 1869: 125].

«Йогачара-бхуми-шастра», как ясно уже из названия, излагает этапы пути живого существа к просветлению, включая медитативную практику, и разъясняет различия пути *шравак*, *пратьекабудд* и *бодхисаттв* [Игнатович 2011: 343; Lusthaus 2004: 916]. В действительности этот трактат создавался, вероятнее всего, разными людьми, а не одним Асангой на протяжении длительного времени и представляет собой скорее компиляцию, чем сочинение с единой структурой и замыслом [Potter, Schmithausen 2002: 398].

Трактат «Абхисамая-аламкара» (на русский язык переведен с тибетского под названием «Украшение из постижений») — это, как отмечал акад. Ф.И. Щербатской, толкование (ṭīkā) на сутры запредельной мудрости, что сближает его с трудами Нагарджуны [Щербатской 1907: 115]. В трактате разъясняется суть одного из важней-

ших понятий буддийской философии — abhisamaya, интуитивного, дологического постижения истинности буддийского учения. Само название трактата — *Abhisamaya-alaṃkāra*, — учитывая классификацию санскритских сложных слов [Барроу 1976: 197–204], можно понимать как слово типа karmadhāraya, tatpuruṣa и bahuvrīhi: в первом случае название трактата следует читать как «совершенство, состоящее в интуитивном постижении»; во втором случае название означает «совершенство постижения»; наконец, в третьем случае оно значит «тот, чье совершенство состоит в постижении», и все эти три смысла заложены в названии трактата [Хомутинникова 2005: 158–159]. Основным предметом трактата является буддийская психотехника, что делает его богатым источником для понимания концептуальных оснований и техники буддийской медитации [Крапивина 2010: 30]. Abhisamaya истолковывается здесь как мгновенное постижение истинности буддийского учения, и не случайно в переводах буддийских текстов на английский язык этот термин часто переводится как insight «озарение». Знание, возникшее благодаря ему, существенно отличается от всякого обыденного знания — оно трансформирует саму личность человека, меняет его ценностные установки, тогда как обыденное знание никак на систему ценностей не влияет. Такое озарение, согласно этому трактату и другим буддийским источникам, дает знание, которое невозможно игнорировать и которое уже никогда не будет утрачено, побуждая человека следовать буддийскому пути [Бурмистров 2019a]. Относительно того, касается ли abhisamaya всего буддийского учения в целом или только определенной части его, постигаемой на данном этапе пути, разные махаянские авторы придерживаются различных мнений, но автор «Абхисамая-аламкары», судя по всему, полагал, что мгновенное постижение всегда касается только отдельных частей учения и никогда не охватывает его целиком [Крапивина 2015: 214].

В «Махаяна-сутраламкаре» Асанга излагает основы махаянской догматики, представляя ее как противоядие против аффектов, помрачающих сознание и удерживающих его в неведении [Maitreyanātha, Āryāsaṅga 2004: 1–2, 4]. В этом трактате, в частности, дан свод принципов буддийской этики, как она понималась в махаяне. Структура его не отличается строгостью, и в целом он рассматривается в самой махаянской традиции как «украшение» сутр махаяны — таково буквальное значение слова alaṃkāra (alam «достаточно, довольно», kṛ «делать») [Anacker 2002c: 383].

Относительно авторства «Мадхьянта-вибхаги» есть серьезные сомнения. Возможно, в действительности он был составлен не Асангой, а другим автором, жившим ранее. Основные темы трактата — учение о трех природах и ментальное конструирование, поддерживающее неведение и сансару. Всё это составляет суть «наивысшей колесницы» (anuttarayāna) [Anacker 2002a: 374–375; Maitreya 2006: 22].

«Уттаратантра», согласно агиографии Асанги, была записана им со слов *бодхисаттвы* Майтреи. Строго говоря, этот трактат излагает не учение *йогачары*, а концепцию более позднюю — учение о лонезародыше Так Приходящего (tathāgatagarbha), представленное также в «Ланкаватара-сутре» и «Шрималадеви-симханада-сутре». Сам этот термин встречается уже в Палийском каноне — в «Махапариббана-сутте», где он понимается как обозначение природы *будды* (buddha-dhātu), которая тождественна истинной реальности (tathatā) и всеобщему состраданию (karuṇā). В сансарическом состоянии она скрыта аффектами, но присутствует во всех живых существах, что делает их всех способными к просветлению [Канаева 2011]. Истинная реальность отождествляется с высшим из трех тел Будды — Телом Дхармы (dharmakāya), которое именуется также дхармовым элементом (dharmadhātu), сфера же сансарического бытия — это всего лишь временной аспект Тела Дхармы, скрытый аффектами, словно покровом. С этой точки зрения аффекты актуальные и потенциальные, аффективные предрасположенности, кармически обусловленные диспозиции не относятся к сущности живого существа, а представляют собой нечто привходящее: они — не субстанция и даже не модусы ее, а всего лишь акциденции. Просветление же состоит в постепенном (или мгновенном — при определенных условиях) освобождении от этих покровов [Johnston 1950: xii]. Несмотря на то что махаянская традиция приписывает «запись» трактата Асанге, «Уттаратантра» не цитируется ни Асангой, ни Васубандху, ни другими авторами — их современниками, так что сложилась она, видимо, уже после них, т.е. не ранее V в. [Potter 2002: 333].

Наконец, «Махаяна-самграха», как видно уже из названия, представляет собой «сумму» буддийского учения, как оно понималось в *йогачаре*. Санскритский оригинал не сохранился до наших дней — трактат дошел до нас только в тибетском и нескольких китайских переводах [Торчинов 2000: 253; Анашина 2011]. Авторство Асанги здесь также оспаривается [Anacker 2002b: 459].

Основоположения буддийского учения в «Компендиуме Абхидхармы» Асанги

Группы *дхарм* и сознание-сокровищница

Среди трактатов, составленных Асангой (или приписываемых ему), АС занимает особое место. Собственно учению *йогачары* в нем уделяется, как ни странно, не очень много внимания — фундаментальные понятия его (сознание-сокровищница, три природы и т.д.) Асанга упоминает лишь время от времени, но характер упоминаний их в тексте говорит о том, что они должны были быть достаточно известны слушателю или читателю — достаточно для того, чтобы он мог без труда понять, о чем речь, и сопоставить их с остальным содержанием трактата, в котором буддийское учение излагается в целом, кратко и систематически. Можно утверждать, учитывая это и принимая во внимание общий контекст интеллектуальной истории Индии I–IV вв., что смысл АС состоял в том, чтобы навести своего рода «мостик» между Абхидхармой сарвастивадинов и новым учением, основные понятия которого представлены в «Ланкаватара-сутре», «Сандхинирмочана-сутре» и других произведениях религиозной мысли махаяны. Изложение материала в высшей степени лаконично: ставится вопрос (например, «почему групп (skandha) только пять?»), и тут же дается столь же краткий ответ.

Как сказано выше, АС был переведен на китайский и тибетский языки (эти переводы дошли до наших дней полностью), а кроме того, к нему были составлены комментарии — тибетский *Abhidharma-samuccayavyākhyā*, представляющий собой, по существу, только пересказ АС (тибетская традиция приписывает авторство комментария Джинапутре, китайская — Стхирамати), и АСБ, автором которого Будон Ринчендуб называет Стхирамати (VI в.) [Будон Ринчендуб 1999: 224; Bayer 2010: 42–43]. В действительности вопрос об авторстве АСБ не так прост. В санскритском тексте АСБ, который был найден в Тибете Рахулой Санкритьяяной, авторство этого комментария приписывается Яшомитре, в тибетском переводе Джинамитры и китайском — Сюань-цзана автором назван Стхирамати [Pradhan 1950: 5]. В колофоне текста, изданного Н. Татиа, автором назван некий Амарачандра [ASB: 156; AS Hayashima: 949]. Но в других санскритских экземплярах автор АСБ не назван вовсе, а по другим данным, китайская традиция приписывает авторство Буддхасимхе, считая Стхирамати только редактором. Однако между АСБ и сочине-

ниями, достоверно приписываемыми Стхирамати, есть множество совпадений, иногда буквальных [Griffiths 2003: 495], так что и мы здесь будем считать, что именно он был автором АСБ. К слову, сходные сомнения касаются и самого АС: уже то, что термин ālaya-vijñāna («сознание-сокровищница» или «сознание-вместилище») встречается в трактате всего несколько раз и только в первой части («Свод признаков»), может говорить о его гетерогенности [Bayer 2010: 11], так что нельзя исключать, что Асанга был не столько автором, сколько редактором АС. Но имеющиеся данные не позволяют уверенно судить о том, каков был собственный вклад Асанги в АС. Традиция приписывает ему весь трактат полностью, поэтому и мы, не вдаваясь в его текстологический анализ, принимаем далее, что именно Асанга был автором АС.

Структура АС довольно проста. Трактат состоит из двух больших разделов — «Свод признаков» (lakṣaṇa-samuccaya) и «Свод определений» (viniścaya-samuccaya), причем второй в два с лишним раза больше первого. В первом разделе рассматриваются классификация *дхарм* по группам (skandha), элементам акта познания (dhātu) и источникам сознания (āyatana), подмножества, по которым распределяются *дхармы*, их сочетания и последовательности. Во втором разделе говорится о четырех Благородных истинах, основных принципах учения Будды, классификации личностей по их отношению к буддийскому пути, излагаются представления об интуитивном постижении (abhisamaya) и рассматриваются принципы риторики и учение о способах ведения спора. «Сколько [насчитывается этих характеристик], по какой причине [они возникают], [каковы их] определения и признаки, [их] градации, значения, примеры [и] классификация — [всё это будет] рассмотрено в „Компендиуме [Абхидхармы]“» [AS Pradhan: 1; наст. изд., с. 107].

Асанга сразу приступает к изложению учения о группах, элементах и источниках сознания, не вдаваясь в анализ понятия *дхармы* и иные базовые положения буддийского учения — предполагая, вероятно, что все они уже должны быть известны читателю. Сначала он только перечисляет эти элементы учения, не давая их определений, и лишь потом указывает, каковы их признаки и почему этих элементов именно столько. Более интересно, однако, объяснение того догматического положения, согласно которому групп (skandha) только пять. Здесь Асанга использует термин ātman, что мы условно переводим как «я», хотя не следует, разумеется, считать, что автор пытается ввести какое-то понятие о неизменном «Я» (вечном, лежа-

щем в основе нашего «малого» эмпирического «я»), подобном тому, о котором говорится в брахманистских религиозно-философских системах. Речь идет о другом: то, что мы в повседневном словоупотреблении называем «я», является для непросветленного сознания опорой его сансарического опыта и состоит именно из пяти компонентов.

Первый из них — это тело и всё то, что относится к нему, и об этом же говорит в комментарии и Стхирамати (если считать, что АСБ составлен именно им), уточняя, что сюда относится и всё внешнее (bāhya) относительно тела, и само тело со всеми его особенностями (adhyātmika) [ASB: 1; AS Hayashima: 17]. К *дхармам*, соответствующим этому аспекту личности, относятся *дхармы* группы материи (rūpa-skandha). Более подробно сказано об этом в АК и АКБ, где указывается, что «материя — это пять органов чувств, пять [видов] объектов и непроявленное» [ЭА I–II: 198]. Особо следует сказать о непроявленном (avijñapti, букв. «неинформативное»). Это, согласно АКБ, такой вид материи, который порожден проявленной деятельностью или йогическим сосредоточением [Там же: 202]. Как разъясняют переводчики АК и АКБ в реконструкции системы, проявленное действие (vijñapti) и йогическое сосредоточение имеют свой материальный аналог — непроявленное, которое не тождественно в материальном плане факторам, обусловившим его возникновение. Единожды возникнув, оно не может быть уничтожено и определяет индивидуальный поток (pravāha) *дхарм*, составляющий то, что на обыденном языке называется личностью [Там же: 130–131]. В комментарии к АК 4.3 указывается, что в соответствии с буддийским Тройственным каноном материя понимается трояко: материя видимая и обладающая свойством сопротивления; материя невидимая и обладающая свойством сопротивления; и материя невидимая и не обладающая свойством сопротивления — именно она и есть непроявленное [ЭА III–IV: 504]. В АК Васубандху, отстаивая позицию школы *сарвастивада*, доказывает, что непроявленное есть несомненно реальная сущность, а не только некий эпифеномен действия и связанных с этим действием грубо-материальных элементов (mahābhūta). По существу, на понятии непроявленного строится и йогачаринская концепция кармически обусловленных диспозиций, так как непроявленное, будучи порождено сознательной деятельностью или медитативным сосредоточением, в определенной мере обусловливает и дальнейшие действия индивида, и мотивации, лежащие в их основе. Если бы непроявленное было только номиналь-

ной сущностью (как полагали саутрантики [Там же: 389]), а не субстанциальной, то было бы невозможно следование по Благородному Восьмеричному пути, так как у того, кто погружен в медитацию, не было бы связи со способностями праведной речи, действия и образа жизни, не действовали бы и нравственные ограничения, налагаемые сводом дисциплинарных правил (vinaya), поскольку не существует таких *дхарм*, которые могут изменить изначальные неблагие установки человека [Там же: 505–506]. Иными словами, непроявленное, во-первых, не может быть объектом познания для другого индивида, что делает его недоступным для управления «извне» (изменить непроявленное может только сам человек собственным волевым усилием), и во-вторых, определяет дальнейшее благое или неблагое рождение индивида [Островская 2016: 65]. Группа материи отличается, согласно АС, тем, что определяет собой формы — или, точнее говоря, представляет собой способность принимать формы [AS Pradhan: 2; наст. изд., с. 108], каковых в АК и АКБ насчитывается 69 [ЭА I–II: 199–201; The Dharma-Saṃgraha 1885: 7–8]. При этом Асанга подчеркивает, что способность принимать формы сопряжена со страданием, что еще раз демонстрирует прямую связь буддийского учения о материи с задачами сугубо религиозными — с преодолением неизбежного в сансаре страдания и достижением просветления и нирваны.

Второй аспект, в котором проявляет себя «я», — это субъект опыта, и к нему относятся *дхармы* второй группы — группы ощущений (vedanā-skandha), определяемой по признаку переживания (anubhava), или претерпевания кармических плодов прежних своих действий [AS Pradhan: 2; наст. изд., с. 108]. Уже здесь, в самом начале АС Асанга указывает на то, что ощущения, которые, по общепринятому мнению (т.е. с точки зрения непросветленного сознания), дают нам знание о внешнем мире и нашем собственном теле, в действительности, согласно буддийскому учению, являются результатом вызревания кармических плодов прежних жизней. Интересно, что в АК и АКБ об этом не говорится — в АК 1.14 и комментарии к этим строкам только перечисляются три типа ощущений: приятные, неприятные и нейтральные [ЭА I–II: 206]. В этом раскрывается суть буддийского представления о чувственном опыте (upabhoga) как результате кармы. Если рассматривать процесс познания с этой точки зрения, то оказывается, что истинная реальность непросветленному сознанию недоступна, а всё, что дано ему в ощущениях и восприятиях, есть его собственная карма.

Третий аспект «я» — это внутренняя речь (abhilāpa), благодаря которой постигаются объекты всех шести способностей восприятия (зрение, слух, вкус, обоняние, осязание, умозрительное восприятие). О том же говорит и Васубандху в АК [Там же], а Яшомитра в субкомментарии на АКБ «Спхутартха-Абхидхармакоша-вьякхья» разъясняет, что здесь речь идет о постижении признаков, характеризующих состояние объекта в настоящий момент и позволяющих выделить объект, отличить его от всех других объектов в поле восприятия человека [Там же: 271]. С этим аспектом сопоставляются *дхармы* третьей группы — понятий и представлений (saṃjñā-skandha).

Четвертый аспект «я» связан с группой формирующих факторов (saṃskāra-skandha), или *дхарм*, ответственных за формирование реальности, в рамках которой в непросветленном сознании возникают влечения к благому, неблагому и нейтральному [AS Pradhan: 2; наст. изд., с. 109]. Вышеперечисленные три группы — ощущений, понятий и представлений, формирующих факторов — в АК и АКБ называются дхармическим источником сознания [ЭА I–II: 207].

Наконец, пятый аспект служит опорой всего перечисленного, и он представляет собой группу *дхарм* сознания (vijñāna-skandha), ответственных за осознавание объектов и их характеристик [AS Pradhan: 3; наст. изд., с. 109]. В эту группу, согласно АКБ, входят шесть видов чувственного сознания — зрительное, слуховое, вкусовое, осязательное, обонятельное, умозрительное (manovijñāna), — и загрязненное умозрительное сознание (kliṣṭa-manovijñāna), или умозрение (manas) [ЭА I–II: 207]. Последнее отлично от умозрительного сознания: manas — это любой вид чувственного сознания, ставшего прошлым [Там же: 208]. Эти пять аспектов, связанные с пятью группами причинно-обусловленных *дхарм*, и исчерпывают, согласно буддийскому учению, структуру эмпирической личности: она воспринимает какие-то формы, цвета, запахи, вкусы и т.д., конструирует на этом основании объекты и выделяет их среди других объектов, определяет их как приятные, неприятные и нейтральные, осознаёт их отношение к другим объектам, стремится к ним или избегает их — и всё это приводит к дальнейшему формированию потока *дхарм*, в котором из-за неведения и аффективной привязанности к объектам не может появиться осознание всеобщего страдания, характеризующего всю сансарическую реальность, и побуждение к просветлению и освобождению из сансары.

Более важно, однако, другое. Когда Асанга говорит о признаках элементов зрения, слуха и т.д., он разъясняет их суть так: «Каков

признак элемента зрения? [То], чем видящий видит формы, и его ***сознание-сокровищница***, [в котором] созревают потенциальные аффекты, — это [и есть элемент] зрения» (cakṣurdhātuḥ kiṃlakṣaṇaḥ yena cakṣuṣā rūpāṇi dṛṣṭavān paśyati yacca tasya bījamupacitam***ālaya-vijñānaṃ*** taccakṣuḥ) [AS Pradhan: 4; наст. изд., с. 109. Курсив мой. — *С.Б.*]. Аналогично рассматриваются и другие элементы. Автор АСБ связывает сознание-сокровищницу с созреванием благих и неблагих кармических плодов действий, каковые плоды человек претерпевает в этой или последующих жизнях, причем отмечает, что сознание-сокровищница связано с состоянием невозмутимости (upekṣā) [ASB: 2]. Иными словами, элемент любого познавательного акта включает в себя не только соответствующий орган чувств, но и то, что лежит в основе всего эмпирического субъекта. Сознание само конструирует познаваемые объекты, которые относятся не к внешнему миру, а к области сознания. Объект не таков, каким воспринимается (пока человек не обрел просветление), и потому не может считаться реальным — реально лишь сознание, а его порождение, принимаемое нами за нечто объективное, находящееся вне нашего сознания, есть иллюзорная основа субъект-объектного деления [Чаттерджи 2004: 35]. О том же говорит Асанга и в другом трактате — «Махаяна-самграхе», где сознание-сокровищница понимается как основа всего познаваемого и в то же время — самого познающего субъекта [Asanga 2003: 10, 14]. Его название — ālaya-vijñāna, — представляющее собой сложное слово, осмысляется им двояко: как слово типа bahuvrīhi и как слово типа tatpuruṣa. В первом случае оно понимается как сознание, вмещающее все аффекты (реальные и потенциальные) и кармически обусловленные диспозиции, во втором же — как сознание, которое содержится в каждом состоянии сознания как его причина [Ibid.: 13]. Более того, сами органы чувств возникают лишь на базе этого сознания [Ibid.: 14], так что не только внешние объекты, но и сам субъект оказываются его порождениями. Оно предшествует любому акту познания, включая и акт саморефлексии, и ближайший его аналог в брахманистских системах — это понятие субъекта (sākṣin) в *адвайта-веданте* [Чаттерджи 2004: 101]. Именно это сознание, говорит Асанга, ответственно за формирование представления о «я» (а затем и о вечном, неизменном «Я», рождающемся во все новых и новых телах и мирах) у живых существ, а из возникновения этого представления, естественно, по причине наличия аффектов появляется и привязанность к нему, что и служит опорой неведения и сансары [Asanga 2003: 18–19]. Однако оно не только вмещает все аф-

фекты и диспозиции и служит опорой для неблагих состояний сознания, но и само оказывается результатом непрерывного порождения одних неблагих состояний другими [Ibid.: 19], так что тогда возникает вопрос: как в таком случае вообще возможно просветление?

Ответ, впрочем, очевиден: сознание-сокровищница выступает в равной мере и вместилищем благих состояний, так что если человек сознательно взращивает в себе благие помыслы и устремления, то само сознание-сокровищница начинает порождать благие состояния сознания, способствующие просветлению [Ibid.: 19–20]. В целом оно понимается в этом трактате как сознание, собственная характеристика которого — созревание семян (потенциальных аффектов) [Ibid.: 21], потому оно и называется также vipāka-vijñāna «сознание созревания». Фактически сознание-сокровищница и потенциальные аффекты рассматриваются здесь как взаимно детерминированные реалии [Dhammajoti 2009: 160]. Такие же отношения связывают сознание-сокровищницу и с другими формами сознания [Asanga 2003: 23]: семь других форм сознания существуют благодаря сознанию-сокровищнице, а оно обретает свое содержание благодаря их функционированию, так что этот процесс взаимного порождения сознаний, потенциальных и реальных аффектов и диспозиций может продолжаться бесконечно, если его не прервать принудительно, став на путь просветления.

Далее Асанга указывает признаки, определяющие принадлежность *дхарм* к тем или иным группам. Для группы материи это четыре грубых элемента (земля, вода, огонь, ветер); для группы ощущений — ощущения, относящиеся к пяти чувствам и умозрительному чувственному восприятию и разделяющиеся также на приятные, неприятные и нейтральные; для группы понятий и представлений — это понятия и представления, порожденные соответствующими ощущениями; для группы формирующих факторов — ментальные импульсы, возникающие из соответствующих ощущений, понятий и представлений; для группы сознания — разум (citta), умозрение (manas) и собственно сознание (vijñāna) [AS Pradhan: 3–5, 12; наст. изд., с. 108–109, 121].

Из них следует особо остановиться на определении формирующих факторов. Как сказано выше, эта группа *дхарм* ответственна за формирование и поддержание индивидуального потока *дхарм*, его характеристики, преобладающие в нем аффекты и т.п. Речь идет здесь, собственно, о разграничении сознания и явлений сознания, которое в «Мадхьянта-вибхаге» понимается так: сознание ответст-

венно за восприятие самого объекта, явления же сознания — за восприятие его отдельных свойств, вовлекающее сознание во взаимодействие с ними, побуждающее его воспринимать предмет как желанный, нежеланный или нейтральный [Maitreya 2006: 32]. Явления сознания, согласно АК и АКБ, делятся на четыре класса фундаментальных и вторичные. Первые, в свою очередь, подразделяются на фундаментальные в собственном смысле слова, сопровождающие каждый акт сознания; фундаментальные благие, сопровождающие каждое благое состояние сознания; фундаментальные неблагие, сопровождающие, вполне очевидно, неблагие состояния сознания; и фундаментальные аффекты, сопровождающие каждое состояние сознания, загрязненное аффектами [ЭА I–II: 373]. Именно они формируют тот объект, по отношению к которому в сознании возникают стремления, затемняющие его и не позволяющие увидеть истинную реальность. Поэтому Асанга и дает понятию ментального импульса (cetanā) определение: это «конструирование [объектов] посредством сознания, [т.е.] ментальная деятельность, направляющая сознание на благие, неблагие и нейтральные [цели]» [AS Pradhan: 5–6; AS Hayashima: 40; наст. изд., с. 112].

Формирующие факторы могут быть связанными или не связанными с сознанием (соотв. citta-saṃprayukta-saṃskāra, citta-viprayukta-saṃskāra), и если перечисляемые Асангой ментальные импульсы (внимание, контакт, желание, решимость и т.д.) [AS Pradhan: 5; наст. изд., с. 112] еще поддаются сознательному контролю, то факторы, с сознанием не связанные, никакому непосредственному сознательному контролю не подлежат и могут быть изменены только косвенно. Само понятие формирующих факторов в буддийской философии введено для объяснения механизма кармы, учение о которой составляет важную часть не только буддийского учения, но и других систем индийской философии — как ортодоксальных, так и неортодоксальных. Так, в «Вишну-смрити» — одной из дхармашастр, или трактатов о праве и обычаях, — сказано: «Грешники, претерпев мучения в адах, воплощаются во чреве животных… Принявший пищу у тех, чью пищу запрещается есть, и съевший запрещенную пищу становится червем, вор — соколом, захвативший лучший участок земли — животным, живущим в норах, похитивший зерно — мышью» и т.д. [Вишну-смрити 2007: 137–138]. За эти телесные формы, согласно буддийскому учению, и ответственны формирующие факторы.

Наиболее распространенная в буддийских текстах и буддологической литературе формулировка закона взаимозависимого возник-

новения (pratītya-samutpāda) включает 12 звеньев (nidāna), следующих друг за другом в таком порядке: неведение (avidyā) — формирующие факторы (saṃskāra) — сознание (vijñāna) — психофизический комплекс (nāmarūpa) — органы чувств (ṣaḍāyatana) — контакт (sparśa) органов чувств с соответствующими им объектами — ощущение (vedanā) — жажда (tṛṣṇā) — привязанность (upādāna) — стремление к существованию (bhāva) в сансаре — рождение (jāti) — старость и смерть (jarā-maraṇa) [Лама Анагарика Говинда 1993: 56–57]. Из этой схемы видно, что прямым следствием формирующих факторов является сознание, которое, в свою очередь, создает наиболее соответствующую ему телесную форму живого существа и особенности его характера. Иначе говоря, сознание здесь первично по отношению к телесности, но вторично по отношению к ранее накопленной карме. «Термин saṃskāra охватывает в своей семантике все те психические образования, суть которых сводится к реагированию определенным образом, к мотивирующей предуготовленности. Именно поэтому saṃskāra может быть осмыслена как психическая диспозиция, содержащая гнозис (компонент знания), эмоциональный компонент и поведенческую мотивацию» [ЭА I–II: 136].

Дхармы, относящиеся к подгруппе формирующих факторов, не связанных с сознанием, как только что было сказано, недоступны для сознательного контроля, и всё, что мы можем с ними сделать, — это не допускать возникновения таких состояний сознания, которые ведут к появлению неблагих *дхарм* этой подгруппы. «Дхармы, не связанные с сознанием, — это очень широкий класс психических и психосоматических диспозиций, характеризующих психику индивида с точки зрения ее содержательной стабильности (prāpti-aprāpti), предуготовленность к определенным видам йогического сосредоточения (asaṃjñika, asaṃjīsamāpatti и nirodhasamāpatti), установку на генерализацию (sabhāgatā) и осмысленную вербализацию опыта (nāmakāya, padakāya и vyañjanakāya), жизненное чувство как установку на психосоматическую целостность (jīvitā) и четыре тотальных свойства всего причинно-обусловленного: возникновение, длительность, разрушение, непостоянство (jāti, sthiti, jarā, anityatā)» [Там же: 136–137].

Асанга в АС рассматривает эти факторы довольно подробно. К этой подгруппе относятся: «Удержание, бессознательное сосредоточение, сосредоточение прекращения [сознания], бессознательное состояние, жизнеспособность, тождество класса, рождение, старение, пребывание, невечность, группы имен, группы слов, группы фонем,

статус обычного человека, продолжение, логическая особенность, соответствие, непосредственность, последовательность, время, пространство, число, сочетание» [AS Pradhan: 10; наст. изд., с. 119]. Далее Асанга дает им определения, и здесь следует отметить, что все определения завершаются словом prajñapti, что мы в переводе интерпретировали как «обозначение». Само это слово образовано от каузативного наклонения глагола prajñā «познавать, постигать, различать» — prajñapayati «[он] дает знать, открывает знание». В тибетском переводе в этих местах стоит gdags «знак, метка», китайский же перевод еще более прямолинеен — в нем prajñapti прямо переведено как «ложное установление». Иными словами, *дхармы* понимаются здесь как только обозначения, а не что-то реальное; они — только элементы языка (prajñapti-sat), задача которого — не описывать реальность как она есть (такое описание, согласно махаяне, в принципе невозможно), а способствовать достижению просветления.

Первая из названных *дхарм* — «удержание» (prāpti). Согласно АК, она имеет два вида: обладание и необладание *дхармами*, входящими в индивидуальный поток *дхарм*, — а в АКБ разъясняется, что «они не входят в поток чужой индивидуальности и не могут быть обретены другими [индивидами], как и в том случае, когда они вообще не входят в поток [психофизических состояний]. Аналогичным образом они не могут быть „обретены“ неодушевленным существом» [ЭА I–II: 468]. Асанга определяет prāpti как «обозначение, [указывающее на] получение, схватывание, обретение благих и неблагих *дхарм*, их рост и угасание» [AS Pradhan: 10; наст. изд., с. 119], а Стхирамати истолковывает это как «обозначение, [указывающее на] получение, обретение, собрание [*дхарм*]» [AS Hayashima: 75; ASB: 9]. Иначе говоря, *дхарма* «удержание» ответственна за сохранение индивидуального потока *дхарм*, за отнесение тех или иных *дхарм* к нему. Благодаря ей, собственно, и становится возможным существование отдельных личностей и невозможным — «перенос» *дхарм* от одной личности к другой, непосредственное знание состояний сознания другой личности. Каждый такой индивидуальный поток каузально замкнут: всё, что в нем происходит, есть следствие других событий в том же самом потоке и может быть причиной события только в нем же. Всё, что происходит за пределами этого потока, по отношению к его состояниям может быть только ***поводом***, но никогда — причиной. Это и делает возможным освобождение из сансары: если бы внешние события могли быть причинами собственных состояний личности, то они, по мысли буддийских авторов, вызывали бы такие

состояния (например, вожделение и алчность при виде золота, или изысканных яств, или чего-либо другого, что считается достойным объектом желания у людей, не стремящихся к просветлению) у любой личности.

Дхарма «удержание» в числе формирующих факторов, не связанных с сознанием, образует отдельный блок. Второй блок — это три состояния сосредоточения: бессознательное сосредоточение (asaṃjñi-samāpatti), сосредоточение прекращения деятельности сознания (nirodhasamāpatti) и бессознательное состояние (asaṃjñika), которые тоже — наряду с «удержанием» — формируют будущую личность человека. Несмотря на то что все они характеризуются приостановкой деятельности сознания, они все же не означают выхода из сансары, так как в них не преодолеваются ни аффекты, ни эпистемологические препятствия. У живого существа, достигшего этих состояний или изначально родившегося в сфере, для которой характерны эти состояния, отсутствует сознание, что делает невозможным никакой контроль над собственной деятельностью, что исключает движение к просветлению. Именно поэтому таких состояний, согласно АК и АКБ, следует избегать [ЭА I–II: 481].

Третий блок — это *дхармы*, определяющие принадлежность живого существа к тому или иному классу (люди, боги, голодные духи, животные и т.д.). От жизнеспособности зависит продолжительность жизни живого существа, тождество класса — это «поток групп [*дхарм*], [относящийся к] одному рождению» [AS Hayashima: 79; ASB: 9], а рождение, старение, пребывание в одном из классов и невечность этого пребывания ответственны за формирование определенного типа существования индивидуального потока *дхарм*. Говоря грубо, от этих факторов зависят конкретные обстоятельства рождения живого существа — класс, телесные свойства, социальный статус (если ранее накопленная карма была достаточно благой для рождения в человеческом облике) и т.д.

Четвертый блок — это группы имен, слов и фонем, т.е. факторы, ответственные за формирование, поддержание и изменение картины мира в сознании живого существа, обладающего разумом. Именно они и образуют эпистемологические препятствия к достижению просветления — при условии, что человек, воспринимающий ту или иную концепцию, принимает ее за точную и полную картину реальности (что обычно для простого человека — pṛthagjana, не развившего в себе даже в самой малой степени помысла о просветлении). Группы имен, согласно определению Асанги, это наименования соб-

ственной природы вещей, причем в санскритском тексте здесь стоит adhivācana «название, эпитет». Согласно АСБ, Асанга говорит в этом месте о приписывании единичного объекта к классу на основании тех или иных признаков [AS Hayashima: 81; ASB: 10], причем вполне возможно, что этот признак имеет совершенно случайный характер. В действительности все высказывания — не карта реальности или ее части, а только инструменты, и в особенности это справедливо относительно слов Будды, смысл проповедей которого — побудить слушателей стремиться к просветлению и преодолению сансарического страдания, а не рассказать им, как устроен мир на самом деле (тем более что реальность, как было сказано выше, согласно учению махаяны, неописуема). В конечном счете, даже само понятие формирующего фактора — тоже ментальный конструкт, обозначение (prajñapti) или, вернее, отсылка к реальности, но не описание ее [Ng Suk-fun 2014: 47].

Статус обычного человека (pṛthagjana) выделяется в отдельный, пятый блок в числе этого подмножества формирующих факторов, так как этот статус сам по себе формирует определенный «профиль» сознания, которое после смерти одного физического тела (точнее, после исчезновения из индивидуального потока *дхарм* только одной их группы — группы материи) служит основой для формирования нового тела, соответствующего характеристикам сознания. Обычным человеком может быть не только мирянин, но и монах, член *сангхи*, так как pṛthagjana — это всего лишь человек, не достигший статуса «вступившего в поток» (srotāpanna), низшего среди тех, кто развил в себе помысел о просветлении (bodhicitta). «Вступившим в поток» называется тот, кто преодолел в себе веру в существование неизменного «Я», сомнение и приверженность религиозным ритуалам и обетам [Лама Анагарика Говинда 1993: 108–109]. Здесь можно задаться вопросом: почему Асанга вносит статус обычного человека в число формирующих факторов, не связанных с сознанием? Ведь любой человек (как кажется на первый взгляд) способен отличить, вступил он в поток или еще нет! Причина этого кроется в противостоянии буддизма и брахманистских религиозно-философских систем: йогин, в высшей степени искусный в медитации, но верящий в существование «Я» (ātman или puruṣa), согласно буддийским представлениям, остается сансарическим существом, даже если воображает себя совершенно освободившимся от оков сансары.

Шестой блок образуют следующие факторы: продолжение, логическая особенность, соответствие, непосредственность, последова-

тельность, и из определений, которые дает им Асанга, видно, что эти факторы описывают причинность. Продолжение (pravṛtti) — это, по определению, обозначение, указывающее на непрерывность причин и следствий; логическая особенность указывает на их различие; соответствие — на их соответствие друг другу; непосредственность — на непосредственное возникновение следствия из причины [AS Pradhan: 11; AS Hayashima: 82; наст. изд., с. 120]. Здесь имеется в виду, что каждое следствие имеет свою причину, причем закон кармической причинности, согласно АСБ, действует даже тогда, когда предмет или событие, послужившие причиной чего-либо, более не существуют [AS Hayashima: 83; ASB: 10]. При этом каждое кармически значимое действие порождает свой и только свой результат, так что такие действия каузально отграничены друг от друга: благое действие порождает благой плод, неблагое — неблагой, но претерпеть человеку придется все плоды, какие он своими действиями породил ранее. Все эти факторы определяют единство индивидуального потока *дхарм*, условно именуемого личностью: она предстает в *йогачаре* как комплекс причинно-следственных цепей, никак каузально не связанных с другими аналогичными комплексами.

Наконец, в седьмой блок входят время, пространство, число и сочетание, ответственные за пространственно-временно́е распределение других формирующих факторов и за количественный аспект их функционирования. Время в понимании Асанги и Стхирамати «кармически анизотропно» (закон кармической причинности имеет временну́ю направленность — от прошлого к настоящему, от настоящего к будущему); неоднородно и пространство как среда, в которой действует причинность; число позволяет различать разные формирующие факторы, а сочетание понимается как соединение причин, следствий и условий их проявления (подробнее о формирующих факторах, не связанных с сознанием, см. [Бурмистров 2017б]).

Такова группа формирующих факторов (saṃskāra-skandha). Они, как видно из сказанного, определяют, каким будет индивидуальный поток *дхарм* в будущем, какими характеристиками будет обладать сознание, а значит, от них зависит и то, как будет воспринимать живое существо окружающий мир и самого себя. Изменяя факторы, поддающиеся сознательному контролю, человек может косвенно повлиять и на те факторы, что с сознанием не связаны и не могут быть изменены непосредственно, но в любом случае изменение этих факторов вполне возможно, а следовательно, возможно и обретение просветления.

Последняя из групп — это группа *дхарм* сознания, vijñāna-skandha, в которую входят разум (citta), умозрение (manas) и собственно сознание (vijñāna). Васубандху в АК определяет сознание как «сознавание каждого [объекта]», постижение его чистой фактической наличности [ЭА I–II: 207], в интерпретации же Асанги эта группа имеет более сложный характер. Разум (citta) — это «сознание-сокровищница, [вмещающее] все потенциальные аффекты и пронизанное кармически обусловленными диспозициями групп, элементов и источников сознания. Оно [называется] также сознанием созревания [или] схватывающим сознанием, так как содержит диспозиции» [AS Pradhan: 12; AS Hayashima: 86; наст. изд., с. 121]. Сознание-сокровищница называется у Асанги вмещающим все потенциальные аффекты (sarvabījaka, букв. «[содержащее] все семена») потому, что, согласно АСБ, оно содержит семена всех групп, элементов и источников сознания [ASB: 11; AS Hayashima: 87], т.е. способно порождать весь тот сансарический мир, освобождение из которого, согласно хинаянскому учению, и будет нирваной. *Дхармы*, как разъясняет Стхирамати, возникают из семян (потенциальных аффектов), отсюда же появляется представление о «я», а затем и о вечном и неизменном «Я» (ātmagraha), и опорой всего этого служит сознание-сокровищница, которое также называется сознанием созревания, так как в нем вызревают и дают плоды ранее совершённые кармически значимые действия, и схватывающим сознанием как опорой понятия «Я». Наконец, оно называется citta, так как содержит в себе все *дхармы* и кармически обусловленные диспозиции; здесь Стхирамати обыгрывает этимологическую связь слова citta «разум, мышление» с глаголом cі «накапливать, собирать, обретать». Иными словами, citta — это тот компонент группы *дхарм* сознания, благодаря которому оказывается возможным сохранение и передача в будущее кармы, а значит, и сохранение индивидуального потока *дхарм*.

Второй компонент группы — умозрение (manas), которое понимается у Асанги как «объект сознания-сокровищницы, [представляющий собой] постоянное ментальное конструирование и пораженный четырьмя аффектами — убеждением в [существовании неизменного] „Я“, аффективной привязанностью к [представлению о] „Я“, привязанностью к своему статусу и неведением. Оно [также присутствует] везде в благих, неблагих и нейтральных [состояниях сознания], за исключением состояний того, кто вступил на путь [к просветлению], сосредоточения прекращения [сознания] и состояния *архата*; среди шести [видов] сознания оно — то, которое

угасает в тот же момент» [AS Pradhan: 12; AS Hayashima: 98; наст. изд., с. 121]. Прежде всего в этом фрагменте следует отметить разночтение между текстом, изданным В. Гокхале, и реконструкцией Прадхана: у Гокхале — nityakālaṃ manyanātmakam ālayavijñānālambanam «объект сознания-сокровищницы, [представляющий собой] постоянное ментальное конструирование» (мы в своем переводе следуем именно этому варианту), у Прадхана же — nityakālaṃ manyanātmakam ālayavijñānam «сознание-сокровищница, [представляющее собой] постоянное ментальное конструирование».

Стхирамати указывает, что умозрение следует рассматривать с точки зрения его определения, объекта, связей и времени проявления, так что слово «объект» здесь совершенно не случайно. Если принимать в качестве основного вариант Гокхале, тогда умозрение — точнее говоря, загрязненное умозрительное сознание — оказывается не только источником представления личности о «Я», центром соотнесения всех событий и вещей во внешнем мире с собой и оценивания их как желательных, нежелательных или нейтральных, но и, в свою очередь, объектом познания сознания-сокровищницы. Здесь Асанга подчеркивает, что сознание-сокровищница не является просто неким пустым вместилищем, которое само никак не участвует в протекающих внутри него процессах, — оно само активно вовлечено в кармически значимые действия и тем самым оказывается участником процессов, поддерживающих аффективно окрашенное неведение и закабаление в сансаре. Однако характер этой вовлеченности своеобразен: сознание-сокровищница понимается парадоксальным образом как бессознательное восприятие мира-вместилища (asaṃvidita-sthira-bhājana-vijñapti), при котором отсутствует эмпирическое сознание даже в самых слабых его формах, но ощущение внешнего мира (bhājana-loka, мир, в котором пребывает живое существо и который обусловлен его ранее накопленной кармой) все же сохраняется [Schmithausen 2007, I: 89]. Если анализировать процитированный выше фрагмент с учетом этого, мы приходим к выводу, что единственным объектом, который воспринимается сознанием-сокровищницей в состояниях глубочайшего медитативного сосредоточения (или в промежуточном существовании между смертью и новым рождением), является загрязненное умозрительное сознание (kliṣṭa-manovijñāna или manas). *Манас* непосредственно следует за шестью чувствами (зрение, слух, вкус, обоняние, осязание, умозрительное восприятие), выступающими, таким образом, посредниками между ним и внешним миром, и об этом также сказано в АСБ,

где Стхирамати поясняет слова Асанги об умозрении, «исчезающем в тот же момент» (samanantara-niruddha). Насколько можно судить об этом по общему контексту АС и АСБ, речь идет о том, что умозрение, связанное с данным чувственным сознанием, исчезает в тот же момент, когда исчезает и это чувственное сознание. Выше было сказано, что в АК и АКБ *манас* понимается как любое из шести видов сознания, ставшее прошлым [ЭА I–II: 208], и в АС фактически высказывается, хотя и несколько другими словами, та же мысль.

Наконец, сознание в собственном смысле слова (vijñāna) в АС — это шесть видов сознания, включая умозрительное сознание (mano-vijñāna), имеющее своим объектом *дхармы*. Таковы три компонента группы сознания, и, как видно из процитированных фрагментов, их опорой выступает сознание-сокровищница, которое следует понимать в таком случае не только как сознание, но и как определенного характера акт познания: это сознание возникает всегда, когда имеет место взаимодействие объекта, соответствующего ему органа чувств и внимания, удерживающего сознание на этом объекте [Waldron 1994: 201]. Относительно шести видов сознания следует заметить также, что их объектом Асанга называет не материальные предметы (vastu) и даже не объекты чувственного восприятия (viṣaya), а чисто концептуальные объекты (ālambana) [AS Pradhan: 12; AS Hayashima: 98; наст. изд., с. 121], т.е. сначала в непросветленном сознании возникают ментально сконструированные объекты, порождаемые изначально присутствующими в нем аффектами, — и только затем они становятся объектами восприятия так, как если бы существовали независимо от познающего их субъекта. Строго говоря, они и в самом деле существуют независимо от субъекта, но лишь постольку, поскольку сам субъект есть такое же порождение аффектов.

Понятие элемента (dhātu) в АК и АКБ иллюстрируется сравнением с металлами в составе горных пород, образующих гору. Таким же образом 18 типов элементов образуют личность, и хотя они различны, личность остается единой и самотождественной, насколько это обеспечивается *дхармой* «удержание» (prāpti), элементы же в АКБ метафорически называются «месторождениями» сознания и явлений сознания [ЭА I–II: 211]. Это деление важно для буддийской догматики в двух отношениях. Во-первых, оно позволяет вычленить в человеческой психике отдельные состояния, связанные с теми или иными чувственными восприятиями, и поставить их под сознательный контроль — примерно так же, как мы извлекаем из горных пород образующие их металлы, чтобы изготовить из них орудия труда или

украшения [Щербатской 1988б: 119]. Во-вторых же, оно имеет прямое отношение к буддийскому учению о мире, так как позволяет различать состояния сознания, характерные для трех миров буддийской космологии — чувственного мира (kāma-dhātu), мира форм (rūpa-dhātu) и мира не-форм (arūpya-dhātu): зрение, слух, вкус, обоняние, осязание и соответствующие им органы чувств и чувственные сознания присущи только первому из миров, а в мире не-форм остается лишь элемент умозрительного восприятия (manodhātu) и соответствующий ему элемент умозрительного сознания (manovijñānadhātu) [Там же: 119–120].

Описание истинной реальности у Асанги показывает, что она понимается здесь — а значит, и вообще в *йогачаре* — как то, что совершенно свободно от различий, знаков, связанных с различиями, и аффектов, которые могут прорастать из своих семян, если различия рассматриваются как нечто реальное, а не только как плод ментального конструирования. Прежде всего обращает на себя внимание интерпретация истинной реальности как неизменности (ananyathābhāvatā) [AS Pradhan: 12; AS Hayashima: 102; наст. изд., с. 122]. Несуществование неизменного «Я» — один из основных принципов буддизма — и делает возможной такую неизменность истинной реальности, так как любое «Я» есть результат проведения различия в изначально едином универсуме, а всякое такое различие, всякая граница условны и могут быть проведены иначе, что открывает путь изменениям и следующим из них неведению и страданию. Об этом говорит Асанга далее, разъясняя суть истинной реальности, которая понимается в АС как пустота, ибо в ней не проявляются никакие аффекты, как отсутствие знаков, каковые суть только плоды ментального конструирования, как предел сущего, ибо она свободна от искажений — они могут существовать только там, где есть границы и различия, ибо границу можно провести так или иначе, и тогда появляется возможность дискутировать о том, верно ли она проведена.

Здесь в первую очередь важно отметить именно неизменность истинной реальности — идею, которую разделяли с буддизмом практически все школы индийской философской мысли — как ортодоксальные, так и неортодоксальные. У последователей *санкхьи* душа (puruṣa) неизменна и только созерцает порождения первоматерии [Шохин 1995: 45]. Комментарий «Крама-дипика» к позднесредневековому трактату «Таттва-самаса» гласит, что действия производятся первоматерией — точнее, составляющими ее качествами (guṇa), и только в результате ослепления неведением атман, изначально сво-

бодный и не связанный ни с какими изменениями, начинает считать субъектом действия самого себя; в действительности же он и не действует, и никак не связывается первоматерией [Сутры философии санкхьи 1997: 137]. Любые словесные конструкции, в которых можно усмотреть указание на какую-то «связь» порождений первоматерии с душой, суть только слова, и их нельзя понимать буквально [Там же: 168]. Обратим внимание на последнее указание автора «Крама-дипики» (восходящее, возможно, к буддийским воззрениям на язык как на систему произвольных знаков, никак не отражающих сущности именуемого и способных становиться почвой для заблуждений): даже если автор комментируемого трактата или какой-то другой наставник, представитель школы *санкхья*, говорит о том, что душа «закабаляется» первоматерией или ее порождениями и должна «освободиться» от них, — это можно понимать только как условное выражение, неизбежную уступку обыденному словоупотреблению и распространенным среди «простецов» представлениям об устройстве человека, причем уступку, существенно искажающую истинную картину мира. Не всегда можно отказаться от таких конструкций, к ним приходится прибегать, если учение излагается слушателям, еще не искушенным в философских тонкостях, но каждый слушатель, стремящийся к истинному знанию, должен быть предупрежден, что наставник вынужденно упрощает истинное положение дел, приноравливаясь к уровню знаний учеников.

Точно так же в *адвайта-веданте* Брахман неизменен и именно поэтому не может быть истинной причиной существования мира: тогда он был бы каким-то образом — хотя бы только в качестве причины — связан с миром изменчивости и страдания (логика рассуждений адвайтистов здесь, в общем, та же, что и в *санкхье*, когда речь идет о месте души в числе 25 реалий, признаваемых этой школой). В ранней ведантистской традиции (у Гаудапады, VII в.) тоже говорится о *майе*, творящей силе Брахмана, как об инстанции, ответственной за изменения, составляющие суть сансарического мира, но не затрагивающие сам Брахман [Gauḍapāda-kārikā 1953: 24]. Во второй главе «Бхагавадгиты» Кришна наставляет Арджуну об атмане: «Никогда не рождаясь, Он не умирает, / Он не тот, кто, родившись, больше не будет; / нерождаемый, вечный, древний, бессмертный, / Он при гибели тела не гибнет» [Бхагавадгита 1999: 17–18]. Комментируя этот фрагмент, основатель *адвайты* Шанкара (IX в.) указывает, что только на уровне обыденного языка, описывающего порожденную *майей* реальность, можно говорить о возникновении, росте,

угасании и исчезновении чего-либо, но атман, тождественный Брахману, не рожден, а значит, не подвержен и угасанию, и гибели, и вообще каким бы то ни было изменениям [Śaṅkara 1910, 11: 33–34]. Изменения реальны для *адвайты* только на относительном уровне (vyavahāra-avasthā), организующим началом которого является сеть пространственно-временны́х и причинных отношений и который отличается, с одной стороны, от мира фантазий и сновидений (неупорядоченного), а с другой — от истинно реального (paramārtha-avasthā), свободного от всякой двойственности [Костюченко 1983: 111].

Но о том же говорит и Асанга применительно к истинной реальности. Разница, однако, состоит в том, что на место атмана упанишад и *веданты* в *йогачаре* ставится сознание-сокровищница, которое для достижения нирваны должно быть освобождено от аффектов, аффективных предрасположенностей и кармических диспозиций. В любом случае это сознание по сути своей свободно от всяких различий, ибо все они — только результат прорастания потенциальных аффектов и сами, в свою очередь, служат почвой для новых аффектов и закладывают семена для них. Естественно поэтому, что истинная реальность в АС свободна от любых знаков, так как знак предполагает существование различий — как минимум, отличия того, что обозначено, от всего остального (немаркированного) универсума. Если бы различия были присущи самому универсуму, т.е. были бы реальными, то реальным было бы, в частности, и «я» в противоположность всему остальному, и приятное в противоположность неприятному или нейтральному и т.д., а это делало бы невозможным обретение нирваны; собственно, сами термины «нирвана» или «просветление» (bodhi) были бы логически пустыми. Но то, что эмпирический субъект («я», которое участвует в событиях обыденной жизни) есть комплекс мгновенно-существующих *дхарм*, принимаемый из-за неведения за нечто по природе своей целостное и постоянное, делает логически пустым понятие изменения [ASB: 14; AS Hayashima: 103].

Учение об истинной реальности, группах обусловленных *дхарм* и пр. связано в АС с четырьмя Благородными истинами, а точнее — с первой и второй из них, или истинами страдания и возникновения страдания, что видно из сопоставления начала первой части АС по изданию Прадхана, где речь идет об определениях групп, элементов и источников сознания [AS Pradhan: 1–15; AS Hayashima: 14–132], с началом второй части, где Асанга рассматривает первые две Благородные истины. Помимо истинной реальности к необусловленным

дхармам (т.е. к *дхармам*, на которые не распространяется действие закона причинности) относятся прекращения (nirodha), представление о которых связано с третьей Благородной истиной. С первой Благородной истиной связано также понятие источника сознания (āyatana), который в АК и АКБ понимается как «входная дверь» (āyadvara) для сознания (citta) и явлений сознания (caitta), ибо источник сознания — это то, что вызывает появление соответствующих *дхарм* [ЭА I–II: 210–211]. Примечательно, что Асанга указывает также и на логическое основание именно такого порядка перечисления групп: этот порядок соответствует порядку функционирования сознания [AS Pradhan: 14; AS Hayashima: 124; наст. изд., с. 124]. Иначе говоря, первым моментом функционирования сознания является материя — точнее говоря, материальные *дхармы*, за коими следуют *дхармы* ощущений, за ними — понятия и представления, а на них, в свою очередь, опираются *дхармы*, относящиеся к классу формирующих факторов. То, что формирующие факторы ставятся здесь между понятиями и представлениями с одной стороны и *дхармами* сознания — с другой, вполне естественно, так как именно сознание формируется этими факторами и в то же время является основой для возникновения определенного рода материальных *дхарм* — того мира, в котором оказывается живое существо в зависимости от ранее накопленной кармы. Учение о трех мирах (чувственном мире, мире форм и мире не-форм) и о классах живых существ (люди, боги, *асуры*, животные, голодные духи, обитатели ада) было способом описания мира не только как отражения реальности в непросветленной психике, но и как мира-вместилища [Островская, Рудой 1994: 19], свойства которого обусловлены сознанием существа, пребывающего в нем. Таким образом, на первых страницах АС Асанга вводит и кратко рассматривает темы, которые освещаются более подробно в начале второй части трактата — там, где речь идет о четырех Благородных истинах.

Четыре Благородные истины в «Компендиуме Абхидхармы»

Этот раздел трактата Асанга открывает простым перечислением миров, в которых может родиться живое существо — начиная с ада и заканчивая обителями богов мира не-форм [AS Pradhan: 36; AS Hayashima: 328; наст. изд., с. 162]. Существование во всех этих мирах, даже в самых высоких сферах мира не-форм в любом случае

есть страдание, и разница между мирами — только в интенсивности его: существам чувственного мира, не имеющим благих корней, присуще великое и безграничное страдание, существам мира не-форм, если они не устремлены к освобождению, — легкое и безграничное страдание, и только у того, кто стремится к просветлению, страдание называется ограниченным (saṃlikhita) [AS Pradhan: 42; AS Hayashima: 358; наст. изд., с. 169]. Очевидно, ограниченным оно оказывается лишь потому, что живое существо устремлено к просветлению, т.е. не только имеет возможность достичь нирваны, но и хочет покинуть сансарический мир; отсутствие же такого желания, привязанность к сансаре и отрицание буддийского учения, согласно буддийской догматике, делают положение сансарического существа безвыходным (как гласит известный афоризм, «совершенно безнадежен только тот больной, который не хочет лечиться»). При этом страдание понимается не только как переживание обычной физической боли или дискомфорта, или чувство тоски, или какое-то горестное событие в жизни человека — оно гораздо глубже, ибо составляет неотъемлемое свойство сансарического мира как такового. Оно имеет три уровня: низший и самый очевидный — это телесное страдание; второй, более сложный — страдание психологическое, т.е. разочарования, невозможность удовлетворить наши желания; и третий, наиболее сложный и наименее очевидный — страдание, пронизывающее все сансарическое бытие. Этот третий уровень может быть познан, только если человек в достаточной мере развит умственно и нравственно, чтобы быть способным оторвать взгляд от собственных бед и увидеть боль и несчастья других людей и шире — других живых существ [Лама Анагарика Говинда 1993: 49]. Как видим, даже простое, чисто умственное понимание первой Благородной истины требует от человека высокого уровня развития, и принятие буддийского учения поэтому оказывается в полной мере возможным далеко не для всех. Но именно это делает возможным осуществление идеала *бодхисаттвы*, принципиально важного не только для *йогачары*, но для махаяны вообще: *бодхисаттва* раскрывает истину всем, поднимая любое разумное существо до того уровня, на котором оно может постичь универсальность истины страдания.

Вообще говоря, учение о страдании как неотъемлемом свойстве сансарического бытия — не уникально буддийская черта, но в буддизме оно составляет один из основных компонентов догматики. Уже в палийских текстах истина страдания рассматривается через призму учения о пяти группах *дхарм*, с разъяснения которого Асанга

начинает свой трактат. Пять групп рассматриваются у него как группы привязанности (upādāna-skandha) [AS Pradhan: 2; AS Hayashima: 20; наст. изд., с. 108], и здесь он, естественно, только излагает то, о чем говорится в Тройственном каноне. Согласно палийской «Абхидхамма-питаке», рождение следует понимать как появление *дхарм* всех пяти групп в индивидуальном потоке, именуемом условно «личностью» [The Book of Analysis 2010: 130], а тхеравадинский мыслитель Буддхагхоса (V в.) в трактате «Висуддхимагга» (*Visuddhimāgga*, «Путь очищения») уточняет, что появление любой из рассмотренных выше групп дает возможность появиться и *дхармам* других групп, что и оказывается непосредственной причиной страдания [Buddhaghosa 1991: 505], так как привязанность ослепляет сознание, побуждая человека стремиться к вещам, не заслуживающим внимания. Не случайно уже в первой карике АК Будда назван «рассеявшим всякую тьму»: она препятствует истинному ви́дению мира как он есть, и Будда преодолел эту тьму, так что благодаря ему у живых существ есть средства самостоятельно уничтожить ее перед своими глазами [ЭА I–II: 192].

Буддизм не уникален в своем понимании неведения как причины страдания, а аффектов — как причины неведения. В учении джайнизма кармическая материя ответственна за ослепление сознания и закабаление в сансаре, и, чтобы обрести нирвану, человек должен устранить эту материю из своей личности [Лысенко, Терентьев, Шохин 1994: 349]. Но страдание, заметим, не считается в джайнизме чем-то иллюзорным — в отличие от *адвайта-веданты* или *санкхьи*, где оно считается иллюзией, порождаемой неведением. В *санкхье*, как было сказано выше, истинное «Я» на самом деле не закабаляется и не освобождается — и закабаление, и освобождение касаются только того, что порождено первоматерией [Лунный свет санкхьи 1995: 232]. Раннему буддизму такой иллюзионизм в отношении страдания совершенно не был свойствен. Напротив, если группы *дхарм* реальны, то реальна привязанность к ним, а значит, реально и страдание. Однако в ранней махаяне страдание стало пониматься именно как иллюзия, так как в сансарическом мире с его оппозициями «страдание–счастье», «загрязнение–очищение» и т.п., порожденными непросветленным сознанием, не может быть ничего реального, а значит, нереальны и оппозиции, которыми мы оперируем, говоря о нирване, сансаре и пр. Асанга в АС специально отмечает, что именно изменчивость есть один из принципиально важных аспектов страдания: например, старость понимается как страдание, обуслов-

ленное изменениями во времени (kāle viparīṇatiduḥkhatāmupādāya), а болезнь — это страдание, вызванное изменениями грубых элементов [AS Pradhan: 37; AS Hayashima: 336; наст. изд., с. 164].

Уровни страдания, о которых было сказано выше, рассматриваются Асангой через призму учения о двух истинах, разработанного школой *мадхьямака*. Первые два уровня (страдание физическое и психологическое) соотносятся в АС с относительной истиной (saṃvṛtti-satya), третий же (страдание онтологическое, т.е. рассматриваемое как пять групп привязанности) — с истиной абсолютной (paramārtha-satya) [AS Pradhan: 38; AS Hayashima: 336; наст. изд., с. 164–165]. О том же говорит и Стхирамати в АСБ, отмечая, что знание страдания с точки зрения относительной истины — это знание мирское, с точки же зрения истины абсолютной — сверхмирское, т.е. знание истинной реальности [ASB: 50; AS Hayashima: 337]. Далее Асанга рассматривает учение о страдании, понимаемом как невечность, пустота и бессамостность всего обусловленного [AS Pradhan: 38; AS Hayashima: 340; наст. изд., с. 165]. Невечность означает здесь отсутствие «Я» или того, что принадлежит «Я» либо относится к «Я», в потоке *дхарм*. Признак же пустоты (śūnyatā-lakṣaṇa) Асанга определяет очень лаконично: «Небытие этого в этих» (teṣu tasya abhāvaḥ) [AS Pradhan: 40; AS Hayashima: 350], или, если переводить этот фрагмент, восстанавливая опущенные слова, — «небытие этого [свойства] в этих [предметах]». Стхирамати объясняет это как несуществование признака вечности и наличия «Я» во всем обусловленном (nityādilakṣaṇasyātmanaḥ saṃskārebhyo ‘rthāntarabhūtasya teṣvabhāvaḥ) [ASB: 51; AS Hayashima: 351]. Здесь, как и в других фрагментах трактата, подчеркивается, что истинная реальность не может быть изменчивой, — она, как и Брахман в *адвайта-веданте* или душа в *санкхье* и *йоге*, остается всегда самотождественной и не меняется ни в сущности, ни в признаках. Всё, что обусловлено чем-то другим, — а это весь сансарический мир, управляемый законом взаимозависимого возникновения, — рассматривается как полный страдания именно потому, что в нем нет ничего вечного.

Для объяснения сути сансарической реальности и ее отношения к пустоте Асанга прибегает к учению о трех природах — сконструированной (parikalpita), зависимой (paratantra) и высшей, или абсолютной (pariniṣpanna). Само это учение кратко изложено Васубандху в «Рассуждении о трех природах» (*Tri-svabhāva-nirdeśa*). «Сконструированная, опирающаяся на иное, высшая — таковы три самосущих, [которые познаются] мудрыми как наиглубочайшие объекты позна-

ния», — с этих слов начинается сочинение [Vasubandhu 2005b: 291, 464]. Различие между ними Васубандху объясняет так: «[То], ***что*** является, — зависимое от иного; то, ***как*** оно является, — сконструированное» (yatkhyāti paratantro ‘sau yathā khyāti sa kalpitaḥ), а высшая, или абсолютная, природа — это вечное несуществование сконструированной и зависимой природ [Vasubandhu 2005b: 291, 464].

Асанга, говоря о сущности сансары, использует это учение следующим образом. «Истинная пустота — [это] несуществование „Я“ и существование „не-Я“. Имея это в виду, Бхагаван [Будда] сказал: „Бытие — [это] знание истинной реальности существующего, небытие — знание истинной реальности несуществующего“. Далее, пустота тройственна: пустота собственной природы, пустота [как] несуществование [вещи] таким-то и таким-то [образом], естественная пустота. [Из них] первая понимается как сконструированная природа, [вторая — как зависимая природа], третья — как истинная природа» [AS Pradhan: 40; AS Hayashima: 350; наст. изд., с. 167]. Сконструированная природа не имеет собственного признака, и поэтому в АСБ говорится о «пустоте собственной природы»; зависимая природа — это пустота как несуществование предмета, на который можно как-то указать или который может быть поименован; наконец, истинная природа, по Стхирамати, это пустота в собственном смысле слова [ASB: 52; AS Hayashima: 351]. Сконструированная, или воображаемая, природа — это реальность, какой ее видит непросветленное сознание. Определяющим фактором в этом восприятии оказываются кармически обусловленные диспозиции, и если в прошлом рождении человек был склонен — по собственной воле или в силу благоприятных обстоятельств — к добродетели, то и в новом рождении эти диспозиции будут способствовать тому, чтобы он и дальше оставался добродетельным; то же самое истинно и для неблагого поведения, слов и мыслей. Действие диспозиций можно проиллюстрировать таким примером: если мы пройдем по нехоженому полю, то оставим след, и другие люди, случись им идти через это поле, пойдут по нему, скорее всего, нашим следом. В конце концов, на нем появится тропа, по которой люди будут ходить, даже если она не так удобна, как другие возможные пути.

Преодоление неблагих диспозиций и взращивание благих — только один из первых шагов на пути к просветлению. Суть же просветления понимается в АС как постижение несуществования того, ***как*** нечто является, в том, ***что*** является пока еще не просветленному сознанию. Лишь тогда страдание будет преодолено, и просвет-

ленный будет уже не подвержен страданию, даже если со стороны может показаться, что это не так. Об этом в АС сказано: «Что такое отсутствие страдания, кажущееся страданием и воспринимаемое разумом [как] великая аскеза? [Оно присуще] достигшим совершенства *бодхисаттвам*, [которые] приняли решение родиться [в сансаре] снова» [AS Pradhan: 42; AS Hayashima: 360; наст. изд., с. 169] (подробнее о понимании истины страдания в АС см. [Бурмистров 2019в]).

Всё это имеет прямое отношение к учению о группах, элементах и источниках сознания — т.е. о той сфере, в которой действует закон причинности. «Что имеет причину — то невечно, изменчиво, а все изменчивое полно страдания», — этот постулат, общий для всей индийской философской мысли (кроме локаятиков — индийских скептиков и материалистов), буддисты никоим образом не оспаривали. Но мир причинности — это мир привязанностей: непросветленное сознание управляется аффектами, влекущими его к объектам внешнего мира (недостойным стремления, согласно хинаяне, и вообще порожденным собственными содержаниями сознания — согласно махаяне), и можно даже сказать, что на уровне относительной истины внешние события выступают как причины внутренних — происходящих в самом сознании. Например, на чисто бытовом уровне мы вполне справедливо можем говорить, что плохая погода за окном — ***причина*** моего плохого настроения, тогда как на самом деле — на уровне истины абсолютной — это только ***повод***, некое внешнее условие, благоприятствующее реализации имманентных сознанию причин, которые и приводят к появлению плохого настроения. Когда Асанга в самом начале АС говорит о привязанности (upādāna), т.е. о стремлении к контакту с миром обусловленного и наслаждении от этого [AS Pradhan: 1–2; AS Hayashima: 20; наст. изд., с. 108], он фактически говорит об аффектах, порождающих это стремление. Стхирамати в АСБ подчеркивает еще один, может быть, менее очевидный момент: «Привязанность — [это] намерение и страсть. Здесь намерение [есть] желание, а страсть — ***усилие***» (upādānaṃ chando rāgaśca / tatra chando ‘bhilāṣaḥ, rāgo ‘***dhyavasānam***) [ASB: 2; AS Hayashima: 21. Курсив мой. — *С.Б.*].

Иными словами, для того чтобы считать некоторое состояние психики привязанностью, необходимо наличие реального намерения совершить какое-то действие или завладеть каким-то предметом, из какового намерения следуют определенные действия. Например, просто мечта написать книгу еще не формирует никакой кармы — это не более чем мечтание. Но если человек начинает планировать книгу,

набрасывает возможные идеи, которые следует изложить в ней, определяет порядок изложения — это уже действие кармически значимое, ибо это уже осуществление усилий, и оно даст свой кармический плод, даже если запланированное так и не будет осуществлено. Таким образом, было бы неверно интерпретировать термин upādāna «привязанность» как обозначение какого-то пассивного состояния, при котором личность только подвергается внешнему воздействию, но сама противодействовать ему не может — подобно астероиду, попавшему в поле тяготения звезды или планеты. Напротив, привязываясь к чему-то, личность проявляет активность [Schmithausen 2014: 197–198], и это хорошо видно и по тексту АС, и по АСБ, и по другим буддийским сочинениям. Чандракирти, комментируя карику 16.6 трактата Нагарджуны «Коренные строфы о Срединном пути» (*Mūla-madhyamaka-kārikā*), где говорится о внутренней противоречивости понятий привязанности и закабаления, вполне ясно интерпретирует привязанность именно как активное действие, в результате которого личность — на уровне относительной истины, разумеется, — попадает в кабалу сансарических стремлений [Nāgārjuna 1960: 127] (В.П. Андросов, заметим, вообще переводит upādāna как «достижение целей» [Андросов 2006: 331–332], понимая это как активное действие).

Из всего этого видно, что закабаление, сколь бы иллюзорным оно ни было согласно учению *мадхьямаки*, и в ней, и в *йогачаре*, и тем более — в хинаянских школах рассматривается как результат активного действия, а не просто помрачения сознания аффектами. Аффект всегда приводит к появлению стремления (обрести что-то или избежать чего-то), решимости осуществить стремление и планирования действий, необходимых для достижения результата. Если исходить из этого, становится более понятной и вторая Благородная истина — истина возникновения страдания. Причина страдания — аффекты и аффективные предрасположенности, которые и приводят к возникновению стремлений и страданию, причем, если человек не достигает желаемого, он страдает от разочарования, а если достигает, появляется страх потерять достигнутое и другие опасения, так что даже достижение желаемого не прекращает страдание.

* * *

В буддийской философии аффекты рассматриваются в связи с понятием кармы, оно же определяется в АК 4.1 как «ментальный

импульс (побуждение) и то, что он порождает» [ЭА III–IV: 497] (подробнее о буддийском учении об аффектах см. [Островская, Рудой 2006б; Бурмистров 2020б]). Этот ментальный импульс становится причиной соответствующей активности сознания, за которой следуют речь и телесное действие. Всё это в совокупности и называется кармой [ЭА III–IV: 498], приводящей живое существо к благим или неблагим формам существования, но в любом случае удерживающей его в сансаре. В АС, как было сказано выше, ментальный импульс (или мотивация, побуждение — cetanā) определяется как конструирование объектов посредством сознания, и принципиально важно то, что центром этой деятельности — причем центром иллюзорным, порожденным аффектами, — оказывается понятие «Я», в свою очередь, становящееся опорой новых аффектов, что приводит живое существо к еще большему погружению в неведение и дальнейшему закабалению в сансаре. Сансара сама по себе, как гласит первая Благородная истина, есть страдание, и только аффекты, помрачающие сознание, заставляют его воспринимать сансарический мир как нечто заслуживающее стремлений. Активизация аффекта, т.е. переход его из потенциального состояния (bīja) в актуальное (kleśa), только углубляет эту неблагую установку непросветленного сознания, и единственный способ хоть немного ослабить ее — это вообще отказаться от удовлетворения вызванного аффектом желания [Островская, Рудой 2006б: 19].

Аффекты, ослепляющие сознание (именно в этом и состоит суть неведения), базируются на определенных аффективных предрасположенностях (anuśaya). «Аффективная предрасположенность (диспозиция) как страсть к чувственным объектам есть предрасположенность к страстному влечению к чувственным объектам, но сама она не является ни связанной с сознанием, ни не связанной с ним, поскольку сама по себе она не представляет отдельную реальную сущность», при этом «дремлющий (латентный) аффект называется аффективной предрасположенностью, а пробужденный — состоянием одержимости [аффектом]» [ЭА V–VI: 53]. Основных аффектов, согласно АК и АКБ, насчитывается семь: страсть, отвращение, гордыня, неведение, ложное воззрение, сомнение, стремление к существованию [Там же: 51–52], из них же возникают вторичные аффекты (upakleśa), усиливающие тьму неведения и препятствующие ви́дению истинной реальности [Там же: 109].

В комментариях к каноническим текстам анализируется также этимология слова anuśaya, которое производно от корня śī «лежать»,

соотв. anuśī «прилипать, льнуть». Исходя из этого, смысл термина разъясняется так: аффективная предрасположенность — это то, что постоянно сопровождает действия живого существа, как бы «прилипая» к любому психическому процессу, и снова и снова порождает аффекты [Там же: 108]. Она не поддается сознательному управлению — в отличие от эмоций, которые можно осознать и поставить под контроль, — и проявляет себя, порождая новые аффекты, каждый раз, когда для этого появляются подходящие условия [Anuruddha 2007: 230].

Процитированные только что слова комментария к трактату Васубандху об аффективной предрасположенности как о том, что не представляет собой реальную сущность, принципиально важны здесь: по сути, в АКБ провозглашается несубстанциальность аффективной предрасположенности, оказывающейся в этом случае скорее номинальной конструкцией, тогда как действительно реален только собственно аффект (kleśa). При этом и в АК, и в йогачаринских своих трактатах Васубандху разграничивает kleśa и anuśaya, понимая последний из терминов как обозначение следа ранее возникшего и к настоящему времени уже угасшего аффекта — следа, который все же сохраняется в сознании и создает предрасположенность к тем или иным мыслям, эмоциям и действиям [Anacker 1970: 251]. Иначе говоря, аффективная предрасположенность в поздних трактатах Васубандху понимается как, по существу, синоним vāsanā — кармически обусловленной диспозиции, так что можно не без оснований утверждать, что по крайней мере одна идея, считающаяся типично йогачаринской, — понятие vāsanā — имеет свои корни в хинаянской традиции, у кашмирских вайбхашиков.

В числе этих предрасположенностей особое место занимает предрасположенность к ложным воззрениям. Если первые пять просто склоняют сознание стремиться к вещам, не заслуживающим внимания, то ложные воззрения выступают основой такой склонности, так как именно на них основано представление о существовании неизменного «Я». «Воззрения относительно атмана и того, что принадлежит атману, вечности и уничтожения, несуществования, низкого как высокого, взгляд на то, что не является причиной и путем, как на причину и путь — это и есть пять ложных воззрений», — такое определение дает ложным воззрениям Васубандху [ЭА V–VI: 57].

В АКБ аффект («корень бытия», как называет его Васубандху в карике 5.1 АК) понимается так: «Аффект при полном своем проявлении осуществляет десять функций: он укрепляет свой корень,

обеспечивает непрерывность протекания, приготовляет поле, приводит к естественному результату, вызывает действие, обеспечивает свое [будущее] условие, вводит в заблуждение относительно объекта сознания, направляет поток сознания [к новому существованию], уводит прочь от благого и служит оковами, ибо не позволяет выйти за пределы сферы [собственного] существования» [Там же: 51]. Асанга же рассматривает его под несколько иным углом зрения: у него аффект — это беспокойство или то, что причиняет беспокойство. «Если возникающая *дхарма* [характеризуется] признаком отсутствия покоя и из-за [ее] возникновения появляется беспокойство тела или ума», то мы имеем дело именно с аффектом [AS Pradhan: 43; AS Hayashima: 372; наст. изд., с. 171], Стхирамати же разъясняет, что отсутствие покоя — признак, общий для всех аффектов. Это замечание комментатора требует краткого пояснения. Суть в том, что для буддийской философии с общим для всех ее школ пониманием общих понятий как только условных умственных конструкций, имеющих чисто прагматический характер, само понятие общего признака (sāmānya-lakṣaṇa) — только средство, нужное иногда для совершенствования сознания адепта, но никоим образом не отражение какой бы то ни было истинной реальности. К тому же при использовании общих понятий всегда есть вероятность, что ученик, сам того не осознавая, начнет воспринимать их именно как отражение реальности, что только уведет его от пути к просветлению. Предрасположенность к этим состояниям, характеризующимся постоянным беспокойством, и есть аффективная предрасположенность.

Истина возникновения страдания понимается Асангой как «аффект и карма, над которой господствует аффект» (kleśaḥ kleśādhipateyañca karma) [AS Pradhan: 43; AS Hayashima: 368; наст. изд., с. 170]. Согласно АСБ, имеются в виду *дхармы* с притоком аффективности (т.е. все обусловленные *дхармы*) [ASB: 55; AS Hayashima: 369]. В АС возникновение аффекта описывается так: «[Если] предрасположенность к аффекту не преодолена и *дхарма*, связанная с аффектом, становится явной, а внимание направляется на недолжные [объекты], — тогда и возникает аффект» [AS Pradhan: 43; AS Hayashima: 372; наст. изд., с. 171], и происходит это, как сказано в АСБ, от неустраненной склонности к недолжному поведению, которая сама, в свою очередь, есть следствие ранее накопленной кармы [ASB: 56; AS Hayashima: 373]. Как видим, понятия реального аффекта, потенциального аффекта и аффективной предрасположенности в АС понимаются как разные: появление первого — результат

«прорастания» или актуализации второго при содействии третьего, играющего здесь роль «колеи», по которой привычно движется сознание в своих эмоциях и волитивных актах.

Аффекты в АС классифицируются, во-первых, по своему объекту: страсть, отвращение и гордыня направлены на этот чувственный мир, а сомнение, неведение и ложные взгляды — на миры форм и не-форм, так как последние по очевидным причинам не могут стать предметом чувственной страсти. При этом, говоря об объекте, Асанга использует термин ālambana, т.е. все эти миры выступают чисто ***концептуальными*** объектами, а не чувственно данными. Понятно было бы, если бы говорилось здесь только о мирах форм и не-форм, но точно таким же объектом оказывается и чувственный мир, что указывает на понимание его как результата концептуализации: он есть воображаемая или сконструированная природа — игра материальных сил, за которой стоит всеобщий закон причинности. Всё это соответствует основополагающему тезису *йогачары* о трех мирах как только сознании (cittamātra), провозглашенному в «Дашабхумика-сутре» [Daśabhūmiko 1936: 98].

Другая классификация аффектов определяется возможными их сочетаниями, так как не все аффекты совместимы друг с другом. Например, страсть несовместима с отвращением и сомнением; отвращение — со страстью, гордыней и ложными воззрениями; гордыня — с сомнением и ложными воззрениями [AS Pradhan: 44; AS Hayashima: 376; наст. изд., с. 171]. Впрочем, любые сочетания аффектов кармически неблагоприятны, способны только еще больше закабалить сознание, так что нелепо было бы рассчитывать победить одни из них при помощи других.

Однако для понимания природы непросветленного сознания не менее важны и вторичные аффекты (upakleśa), возникающие на основе рассмотренных семи базовых аффектов. Их перечень [Розенберг 1991: 228] отчасти совпадает с приведенным в начале АС списком ментальных импульсов (cetanā): это «внимание, контакт, желание, решимость, память, сосредоточение, мудрость, вера, самоуважение, приличие, свобода от алчности, свобода от ненависти, свобода от невежества, энергия, гибкость, прилежание, спокойствие, воздержание от причинения вреда, страсть, отвращение, гордыня, неведение, сомнение, убеждение в существовании неизменного „Я“, крайние воззрения, привязанность к воззрениям, привязанность к ритуалам и религиозным обетам, ложные воззрения, гнев, враждебность, лживость, злоба, зависть, жадность, притворство, лицемерие,

самодовольство, склонность к насилию, бесстыдство, неприличие, тупость, рассеянность, безверие, леность, нерадивость, беспамятность, невнимательность, отвлекаемость, апатия, раскаяние, дискурсивное мышление и рефлексия» [AS Pradhan: 5; AS Hayashima: 40; наст. изд., с. 112]. Эти состояния психики имеют одну общую черту, важную с точки зрения буддийской философии: каждое из них может сознательно взращиваться или подавляться человеком, и это сознательное управление в идеале — если человек стремится окончательно преодолеть страдание и обрести просветление — должно определяться не собственными желаниями его, закабаляющими его в сансаре, а принципами буддийской догматики. Цель буддийских религиозных практик в данном случае — высвободить сознание из-под власти неблагих побуждений, и когда она будет достигнута, сознание-сокровищница станет свободно от аффектов.

Говоря об объектах ментальных импульсов, Асанга последовательно называет их ālambana, ментально сконструированными объектами, что еще раз указывает на решающую роль аффектов в их формировании. В самих же импульсах обращает на себя внимание еще одна особенность: в только что процитированном перечне стоят в одном ряду и эмоции (например, гнев или злоба), и процессы, относящиеся с точки зрения современной психологии скорее к области воли (решимость или апатия), и свойства, характеризующие моральные качества личности (вера, приличие или, напротив, неприличие или безверие), и то, что не относится ни к волитивной, ни к эмоциональной сферам (память, контакт, внимание, сомнение, ложные взгляды и т.п.). Особенно примечательны ложные воззрения, привязанность к воззрениям, обетам и ритуалам, убеждение в существовании неизменного «Я» и сомнение — все они основаны на аффективном неведении, или активном нежелании знать истину, провозглашенную Буддой. Все подобные взгляды опираются на заведомо ложную с точки зрения учения махаяны оппозицию «я — не-я», принятие которой за истину приводит к дальнейшему закабалению в сансаре. Примечательно, кстати, что в качестве синонимов для слова «аффект» Асанга приводит такие слова, как «узы», «оковы», «ярмо», «затруднение» (соотв. bandhana, saṃyojana, yoga, vibandha) [AS Pradhan: 44; AS Hayashima: 376; наст. изд., с. 172]. Все они обозначают потерю способности действовать свободно, а один из самых частых синонимов слова «просветление» — «освобождение» (mokṣa). Как видим, не только аффективные препятствия лишают живое существо свободы — ничуть не менее пагубны в этом отношении

и эпистемологические препятствия, лишающие его знания реальности и побуждающие принимать за реальное иллюзии, порожденные собственными его аффектами.

Вторую Благородную истину — истину возникновения страдания — Асанга рассматривает через призму учения об аффектах: именно из них страдание вырастает и именно благодаря искоренению их — преодолевается. Аффекты также загрязняют и группу формирующих факторов [AS Pradhan: 47; AS Hayashima: 392; наст. изд., с. 175], так что *дхармы* последних — это всегда *дхармы* с притоком аффективности. Противоядием от них выступает часть перечисленных выше ментальных импульсов, а именно — благие побуждения, направленные на преодоление неведения. Одним из средств против этих *дхарм* является, например, прилежание (apramāda). Оно определяется в AC как «культивирование благих качеств, опирающееся на свободу от алчности, ненависти и невежества, сопровождаемое энергией и защищающее [сознание] от *дхарм* с притоком аффективности» [AS Pradhan: 6; AS Hayashima: 46; наст. изд., с. 114]. Соответственно, противоположное побуждение — pramāda, нерадивость, т.е. состояние, в котором человек не ставит препятствий прорастанию семян неблагого в сознании, в результате чего они вырастают в новые аффекты, а те, в свою очередь, «плодоносят» новыми семенами — и так до тех пор, пока человек не примет решение ступить на буддийский путь и начать искоренять аффекты из сознания. Однако, разумеется, притоку аффектов подвержены вообще все причинно обусловленные *дхармы*, так что существование их всех должно быть прекращено, чтобы наступило просветление.

* * *

Преодоление аффектов составляет, таким образом, суть и смысл третьей Благородной истины — истины прекращения (nirodha) страдания (подробнее о понятии nirodha см. [Бурмистров 2019б]). В раннебуддийских текстах сами слова nirvāṇa, nirodha «прекращение», śānti «успокоение» понимались как синонимы [Щербатской 1988а: 57, 59]. О.О. Розенберг даже пришел к выводу, что состояние совершенного покоя есть высшая цель буддийских религиозных практик [Розенберг 1991: 96]; впрочем, это вполне истинно только для хинаянских школ, применительно же к махаяне этот тезис нельзя принимать без оговорок. В палийских текстах термин nirodha встречается в особенности в контекстах, указывающих на связь этого понятия

с практиками преодоления неведения или, точнее, moha — аффективного невежества, суть которого состоит в активном сопротивлении человека всяким попыткам просветить его и в аффективно окрашенном нежелании знать открытые Буддой истины. В «Дхамма-сангани» этот порок преодолевается знанием о страдании как всеобщем свойстве сансарического бытия, причинах возникновения страдания, возможности устранения его и способах, коими оно может быть устранено, невежество же есть аффект, препятствующий постижению этого [A Buddhist Manual of Psychological Ethics 2004: 254, 260]. У этого аффекта есть еще один важный аспект, в котором проявляется принципиальная установка буддийской философии на отрицание существования какого бы то ни было неизменного «Я»: невежество — это всегда нежелание знать, что никакого «Я» не существует, и убеждение в его реальности и в том, что все совершаемое человеком делается ради этого «Я». Достаточно вспомнить знаменитый фрагмент из «Брихадараньяка-упанишады», где Яджнявалкья наставляет свою жену Майтрейи: «Поистине, не ради супруга дорог супруг, но ради Атмана дорог супруг. Поистине, не ради жены дорога жена, но ради Атмана дорога жена» и т.д. [Брихадараньяка-упанишада 1964: 88]. Убеждение в существовании «Я», естественно, приводит к беспокойству о нем, стремлению оградить его от страданий и обеспечить ему благополучие — словом, ко всему, что лишает сознание покоя и связывает его с сансарой.

Среди вопросов, которые задает *бодхисаттва* Махамати Будде в «Ланкаватара-сутре», есть и вопросы о прекращении медитативного сосредоточения на мире не-форм (ārūpyā samāpattinirodha), каковое сосредоточение понимается как один из видов деятельности непросветленного сознания, и о прекращении деятельности по формированию понятий и представлений, которая тоже закабаляет сознание в сансаре [Saddharmalankavatarasutram 1963: 11]. АКБ 1.22 гласит, что чувственный мир определяется чувственными качествами материи, мир форм — ощущениями, мир не-форм — понятиями и представлениями [ЭА I–II: 214], и всё это служит опорой сознания. Следует учитывать также, что акт восприятия имеет, согласно буддийской теории познания, две «стороны»: объект (artha), внеположный сознанию и понимаемый как внешний источник сознания, и орган чувств или способность восприятия (indriya), — внутренний источник сознания [Островская 2016: 58], играющий в сансарическом бытии не менее значительную роль, чем внешние объекты (строго говоря, даже бóльшую, ибо сами по себе внешние объекты, как было

показано выше, не порождают в сознании никаких аффектов, а служат лишь стимулами для их проявления). Даже в мирах не-форм в сознании сохраняются аффекты, а если учесть, что продолжительность жизни там составляет тысячи и десятки тысяч *кальп* [Рудой, Островская 2000: 46–49], аффекты же очень слабы, т.е. слабо и страдание (Асанга называет его «легким и безграничным» [AS Pradhan: 42; AS Hayashima: 360; наст. изд., с. 169], т.е. слабо выраженным, но не имеющим конца), то становится ясно, что рождение среди богов мира не-форм даже менее предпочтительно, чем появление на свет человеком: в мирах богов нет стимула преодолевать страдание, а продолжительность жизни столь велика, что живое существо очень надолго остается заключенным в оковы сансары.

Согласно АК и АКБ, прекращений существует два — посредством знания (pratisaṃkhyānirodha) и без посредства знания (apratisaṃkhyānirodha). Первое понимается как разобщение с *дхармами*, характеризующимися притоком аффектов, а это достигается знанием четырех Благородных истин и вообще основ буддийской доктрины и соответствующими практиками культивирования благих качеств. Это и есть отличительная черта чистой мудрости как знания *дхарм* (согласно кашмирским вайбхашикам), причем функционирование *дхарм* с притоком аффективности прекращается для каждой *дхармы* по отдельности [ЭА I–II: 195]. Само прекращение посредством знания тоже есть *дхарма* — однако *дхарма* необусловленная, не включенная ни в какие причинно-следственные связи и более того — выводящая сознание за их пределы, к просветлению. Просветление — тоже необусловленная *дхарма*, так что нельзя считать, будто прекращение посредством знания каким-то образом ***порождает*** просветление; в лучшем случае можно говорить, что оно ***приводит*** к просветлению, но последнее само никакой причины иметь не может.

Второе же прекращение — это прекращение без посредства знания, т.е. невозникновение подверженных притоку аффективности *дхарм* из-за недостаточности условий для этого [ЭА I–II: 196]. Проще говоря, если нечто, что способно вызвать в нас влечение или отвращение, не попало в поле нашего зрения и вообще осталось нам неизвестным, то и никаких аффектов оно вызвать не может. У этих двух прекращений есть одна общая черта: оба они достигаются сознательным усилием, так что для достижения нирваны необходимое условие — воля, управляемая сознанием, в котором господствует помысел о просветлении (bodhicitta). Различие же между ними — в том, что прекращение посредством знания достигается усилием,

направленным непосредственно на подверженные притоку аффективности *дхармы*, а прекращение без посредства знания — на условия возникновения этих *дхарм*. Кроме того, *дхармой* «прекращение без посредства знания», согласно АК и АКБ, обладают все живые существа — именно потому, что существует множество вещей, которые могли бы быть привлекательными или отвратительными для них, если бы живые существа о них знали; в данном случае незнание спасает от прорастания аффектов. Прекращение же посредством знания возможно только для тех, кто услышал проповедь Будды, принял ее и старается жить в соответствии с его учением [Там же: 469].

Как видим, первый шаг на пути к просветлению — помысел о просветлении, решимость достичь его, намерение ступить на путь *бодхисаттвы* и неуклонно держаться его; всё это и называется bodhicitta. Это намерение становится возможным благодаря тому, что, согласно махаяне, все живые существа в принципе способны к просветлению. В *йогачаре* сознание-сокровищница понимается как по природе своей чистое и только заполненное аффектами, подобно тому как кувшин заполнен водой: ее достаточно вылить, и тогда останется только чистый кувшин. Поскольку же сознание изначально чисто — т.е. аффекты не затрагивают его суть, — то и раскрытие его истинной природы и будет просветлением. Более того, в «Лотосовой сутре» все *дхармы* провозглашаются изначально чистыми, так что понимание их как загрязненных аффектами само есть результат неведения [Hirakawa 1990: 297–298]. Примечательно, что в тантрическом буддизме bodhicitta передается от учителя ученику ***физически*** — через ритуал, в котором, среди прочего, наставник помещает в рот ученика каплю воды, обозначающую помысел о просветлении [Albanese 1977: 17]. В этом ритуале происходит интериоризация сакрального пространства: оно становится частью самой личности ученика и тем самым последняя реорганизуется в соответствии с учением буддизма. Отчасти сходную роль играет в доктрине и космология, которая в определенных случаях становится матрицей, структурирующей и само учение, и психические процессы адепта в соответствии с учением [Корнев 1983: 111].

Однако у помысла о просветлении есть и чисто доктринальный «корень», соответствующий специфике учения махаяны с ее идеалом *бодхисаттвы*: bodhicitta укоренена в сострадании, и лишь тот, кто способен осознать, что другие живые существа бесконечно тонут в океане сансары без всякой надежды на спасение, ощутить их

страдание как свое и принять решение достичь просветления самому, чтобы спасти всех, — действительно начинает взращивать в себе этот благой помысел, а результатом этого становится всеведение [Maitreyanātha, Āryāsaṅga 2004: 21–22]. Стхирамати в АСБ при помощи понятия bodhicitta объясняет и первое запредельное совершенство (pāramitā) *бодхисаттвы* — совершенство даяния: это осуществляемая *бодхисаттвой* деятельность ума, речи и тела, движимая полным сострадания разумом и опирающаяся на помысел о просветлении [ASB: 103; AS Hayashima: 645]. В коротком трактате «Бодхичиттотпада-сутра-шастра», приписываемом Васубандху, изначальный помысел о просветлении (ādi-bodhicitta) возникает у *бодхисаттв*, рожденных *буддами* (buddhātmajā bodhisattvā ādibodhicittamutpādayanti) [Bodhicittotpada-sutra-sastra 1949: 209], и здесь обращает на себя внимание сам термин ādi-bodhicitta. В этом сочинении помысел о просветлении рассматривается как изначально присутствующий в психике — необходимо только пробудить его, дать ему доступ к эмпирическому сознанию, а сознание-сокровищница понимается как уже просветленное. Вообще в махаянских текстах термин bodhicitta интерпретируется не только как просто помысел, но мысль, необходимо включающая в себя и волитивный компонент: bodhicitta — это ***акт воли***, направленный на освобождение всех живых существ из сансары [Brassard 2000: 33].

Результатом взращивания благих качеств, движимого и направляемого помыслом о просветлении, и становится прекращение страдания — именно об этом говорит, согласно АС, третья Благородная истина. Признак ее понимается в АС как невозникновение аффектов на Благородном пути (ārya-mārga) и в отношении истинной реальности [AS Pradhan: 62; AS Hayashima: 488; наст. изд., с. 193]. Прекращение достигается посредством прерывания деятельности формирующих факторов, для чего необходима остановка дискурсивного мышления, т.е. мышления в оппозициях («благое–неблагое», «нирвана–сансара» и т.п.). Иначе говоря, просветление и нирвана достигаются тогда, когда отсутствуют не только аффекты, но и в принципе различающая деятельность сознания. Эта мысль вполне соответствует общей идеологии махаяны с ее представлением об эпистемологических препятствиях, понимаемых как результат ментального конструирования и принятия плодов его за реальные предметы. Прекращение поэтому может быть относительным или абсолютным: первое — это устранение (nigraha) аффектов на мирских путях, второе — искоренение (nirmūlana) их посредством благородной муд-

рости (ārya-prajñā). Обратим внимание на используемые Асангой термины. При относительном прекращении аффекты устраняются, т.е. в сознании создаются препятствия для их прорастания, но полностью из индивидуального потока *дхарм* они не удаляются. При абсолютном же прекращении аффекты буквально ***искореняются*** (использованное здесь слово nirmūlana — от существительного mūla «корень»), т.е. удаляются из психики полностью, а значит, устраняется и всякая возможность их прорастания, так что это изменение необратимо.

В этом видно одно из существенных различий между *мадхьямакой* и *йогачарой*. В первой из школ все понятия, включая и понятия аффекта, аффективной предрасположенности и т.д., рассматриваются как только условные знаки или инструменты, имеющие целью лишь подвести ученика к осознанию истинной реальности, но никак ее не описывающие, и не случайно Нагарджуна предостерегает последователей против восприятия учения о пустоте как именно некоего ***учения***, концепции, как-то касающейся реальности [Nāgārjuna 1960: 108]. В *йогачаре* же аффекты, предрасположенности, диспозиции ***относительно*** реальны, но опора их — сознание-сокровищница, и его освобождение от них тождественно обретению просветления.

Прекращение (nirodha), таким образом, понимается в разных буддийских школах далеко не одинаково. В хинаяне оно обозначает переход сознания в радикально новое состояние, ибо сансара и нирвана в хинаяне — разные онтологические регионы: в первом действует закон причинности, всё в нем обусловлено чем-то иным, а значит, несамостоятельно и поэтому полно страдания, второй же свободен от причинности и поэтому тождествен свободе от страдания; в этом отношении идеология хинаяны до известной степени подобна учению *санкхьи* с ее душой, свободной от обусловленности, и первоматерией со всеми ее порождениями. В *мадхьямаке* все понятия — только условные обозначения, и это касается и фундаментального для хинаяны различия между нирваной и сансарой. В *йогачаре* же различие состояний нирваны и сансары сохраняется, но первая понимается как состояние сознания-сокровищницы, освобожденного от всех своих содержаний, и в первую очередь — от *дхарм* с притоком аффективности. Естественно, активное подавление аффектов (прекращение посредством знания) предполагает следование правилам дисциплины (vinaya) и психотехнические практики, необходимые для временного прерывания деятельности сознания, включая наивысшую форму его — nirodha-samāpatti, полную остановку

его функционирования. Она не тождественна нирване, так как в этом состоянии сознание-сокровищница еще не избавлено от всего своего содержимого, но это состояние можно назвать наиболее близким к просветлению среди всех сансарических состояний. Именно поэтому Асанга говорит в конце рассматриваемого фрагмента о четырех признаках третьей Благородной истины — признаках прекращения, покоя, превосходства и освобождения: полное постижение этой истины есть разъединение с аффектами и вызываемым ими страданием и обретение чистоты и вечного блага [AS Pradhan: 65; AS Hayashima: 500; наст. изд., с. 196].

* * *

Четвертая Благородная истина — истина пути прекращения страдания состоит, согласно АС, в осознании всего сансарического бытия как страдания, пресечении страдания и следовании пути, ведущему к окончательному его прекращению [AS Pradhan: 65; AS Hayashima: 504; наст. изд., с. 196]. В хинаяне путь преодоления страдания понимается как состоящий из восьми компонентов (*пали* aṭṭhāṅgikamāgga), распределенных по трем группам. В группу мудрости (*пали* paññā) входят правильные воззрения (*пали* sammā diṭṭhi), или интуитивное проникновение в природу вещей, и совершенная решимость (*пали* sammā saṃkappa), предполагающая полное осознание человеком своих действий, слов, мыслей, эмоций, волитивных актов — словом, всех состояний психики и мотивированных ими поступков. В группу нравственности включаются совершенная речь (*пали* sammā vācā), правдивая, сдержанная, свободная от лжи, грубости, творящая согласие между людьми; совершенное поведение (*пали* sammā kammanta) как отказ от насилия, присвоения чужого и т.п. — кратко говоря, от всего, что мотивировано эгоистическими побуждениями; и правильный образ жизни (*пали* sammā ājīva), т.е. воздержание от любых занятий, которые могут причинить вред живым существам, и чистая жизнь. В группу сосредоточения (samādhi) включаются совершенное усилие (*пали* sammā vāyāma), направленное на уничтожение зла, уже возникшего в нашем сознании, предотвращение появления нового зла и созидание и взращивание блага; совершенное памятование (*пали* sammā sati), т.е. ясное представление обо всем, что происходит с телом, чувствами и разумом; и совершенное сосредоточение (*пали* sammā samādhi), или психотехническая практика [Лама Анагарика Говинда 1993: 65–71].

Асанга, однако, сосредоточивает внимание на других аспектах истины пути, больше связанных с самодисциплиной, нравственностью и медитативными практиками. Путь понимается как имеющий пять видов: «путь накопления, подготовительный путь, путь ви́дения, путь культивирования, путь завершения» (saṃbhāramārgaḥ prayogamārgaḥ darśanamārga bhāvanāmārgaḥ niṣṭhāmārgaśca) [AS Pradhan: 65; AS Hayashima: 504; наст. изд., с. 197]. Первый из них требует от адепта соблюдения нравственных предписаний и запретов, умеренности во всем, что необходимо для поддержания жизни, пестования энергии (vīrya), т.е. качества воли, направленной на благие *sub specie* буддийской доктрины цели, и упорства в следовании Благородному пути [AS Pradhan: 6; AS Hayashima: 46; наст. изд., с. 113–114]. Если сопоставить это с компонентами Благородного Восьмеричного пути, видно, что путь накопления в общем тождествен второй группе — группе нравственности. Путь накопления не обязательно предполагает глубокое погружение в медитативные практики, хотя определенный уровень психотехнических навыков необходим даже и здесь, и ориентирован скорее на мирян или монахов, только вступивших в общину и еще не овладевших всеми тонкостями буддийского учения. Этот путь не следует смешивать с тем, что далее Асанга называет мирским путем (laukiko mārgaḥ). Путь накопления «мирской» в том смысле, что ориентирован в большей степени на мирян, тогда как laukika-mārga — это путь медитации, направленной на миры форм и не-форм, т.е. не выводящей адепта за пределы трех миров [AS Pradhan: 68; AS Hayashima: 518; наст. изд., с. 200]. Путь накопления, согласно АСБ, только подготавливает адепта к полному ви́дению истины и преодолению всех препятствий на пути к просветлению [ASB: 76; AS Hayashima: 505].

Более сложен подготовительный путь, или путь приложения усилий (prayoga-mārga), на котором уже значительно бóльшую роль начинает играть медитация. У Васубандху подготовительный путь — это только предварительная стадия практики, приводящая к открытию беспрепятственного пути, на котором устраняются препятствия к освобождению [Островская, Рудой 2006а: 330]. Подготовительный путь порождает отвращение [Васубандху 2006: 101] — но, разумеется, не как аффект, ибо оно направлено на всё, что препятствует обретению нирваны и удерживает сознание в полном страдания мире.

Путь ви́дения достигается благодаря «необретаемому сосредоточению» (anupalambhaḥ samādhiḥ) — тому, которое достигается без специальных усилий, как бы само по себе. Суть этой концепции со-

стоит в том, что всякое состояние психики, порожденное какими-либо условиями, включая и усилие адепта, направленное на достижение этого состояния, — сансарическое, привязанное к миру перерождений, всеобщей обусловленности и страдания. Лишь то состояние свободно от страданий и выводит за пределы сансары, которое не обусловлено никакой причинностью. Таково, например, состояние чистого сознания-сокровищницы, ибо это сознание существует само по себе, без каких-либо причин, а причинно-следственными связями пронизаны только его содержания. На этой стадии последователь учения Будды достигает уже состояния, в котором различие субъекта и объекта рассматривается с точки зрения учения об истинной реальности как свободной от любых различений и поэтому воспринимается как относительное [ASB: 76; AS Hayashima: 507]. Однако полностью различения на этой стадии еще не снимаются, и особо Асанга подчеркивает различие между знанием как таковым (jñāna) и принятием знания (jñāna-kṣānti): первое — это знание учения о всеобщем страдании, второе же — свободная от притока аффектов мудрость, благодаря которой аффекты, собственно, и устраняются [AS Pradhan: 66; AS Hayashima: 508; наст. изд., с. 198].

Из нескольких этапов состоит путь культивирования благих качеств (bhāvanā-mārga). Сам термин bhāvanā, который порой переводят как «медитация», «размышление» или другими подобными словами, на самом деле происходит от каузатива глагола bhū «быть» и означает буквально «культивирование, взращивание, пестование». Объектом культивирования выступают благие качества, способствующие очищению сознания от аффектов и устранению эпистемологических препятствий к просветлению. Первая стадия пути культивирования — это мирской путь, о котором несколько слов было сказано выше. Этот путь направлен на миры форм и не-форм, т.е. еще не выводит адепта за пределы трех миров и подвержен загрязнению жаждой наслаждений (пусть даже таких тонких, какие свойственны только высшим из миров), ложными воззрениями, гордыней и сомнением [AS Pradhan: 68; AS Hayashima: 518; наст. изд., с. 200], так что ученику, поднявшемуся до таких высот практики, следует быть особенно внимательным к состояниям собственного сознания, чтобы не оказаться загрязненным этими аффектами и не закрыть себе тем самым путь к просветлению. Вообще в медитативной практике исключительное значение имеет однонаправленность медитации, способность удерживать сознание сосредоточенным на одном предмете,

не отвлекаясь ни на внешние, ни на внутренние раздражители [Бадмаев 2009: 184–185]. В процессе сосредоточения ученик должен ясно отдавать себе отчет в наличии или отсутствии у него стремления к чему-либо, отвращения, лени, апатии, отвлекаемости, сожаления, сомнения в предмете этих состояний, в том, как до́лжно преодолеть их и предотвратить их появление в будущем [Конзе 1993: 48–49]. На этом и последующих путях адепт устраняет из сознания сначала более сильные и относительно легко искоренимые аффекты, затем переходя к все более тонким и трудно поддающимся устранению. Далее он поднимается до беспрепятственного пути, на котором искореняется *дхарма* prāpti «удержание», обеспечивающая единство индивидуального потока *дхарм* (упрощенно говоря, единство «личности» на протяжении множества перерождений) [Островская, Рудой 2006б: 49]. Беспрепятственным этот путь называется именно потому, что на нем перед человеком нет уже никаких преград для движения к просветлению [Васубандху 2006: 182].

Суть этого и последующих путей в рамках пути культивирования — уничтожение аффектов и недопущение их нового возникновения, и если на подготовительном пути вырабатывается отвращение по отношению к сансаре и всему, что ведет к закабалению в ней, то на беспрепятственном пути уничтожаются аффекты, на пути освобождения обеспечивается закрепление результатов беспрепятственного пути посредством медитативного сосредоточения, а на особом пути развиваются результаты, достигнутые ранее [Васубандху 2006: 101]. Плодом всего этого и будет достижение состояния совершенного покоя и полного знания реальности как она есть — просветления и нирваны.

Типология личностей в «Компендиуме Абхидхармы»

Что обретает адепт в результате этой практики? Об этом Асанга говорит сравнительно кратко [AS Pradhan: 85–92; AS Hayashima: 710–749; наст. изд., с. 166–172]. Здесь рассматривается буддийская типология личностей, определяемая по ряду аспектов, а именно: преобладанию тех или иных аффектов (своего рода «аффективный профиль» личности), пути освобождения (пути *шравак*, *пратьекабудд* и *бодхисаттв*, первые два из которых относятся к хинаяне, третий — к махаяне), особенностям практики и т.д. [AS Pradhan: 85–86; AS Hayashima: 710–712; наст. изд., с. 222]. Классификация по

преобладающим аффектам включает семь частей в зависимости от того, доминирует ли в характере страсть, ненависть, аффективное невежество, самомнение, ментальное конструирование либо же это характер уравновешенный или бесстрастный [AS Pradhan: 86; AS Hayashima: 712; наст. изд., с. 222]. Естественно, в зависимости от особенностей характера должны меняться и методы, коими пользуется наставник, для того чтобы вести ученика к просветлению, так что эта классификация имеет прямое отношение уже к идеалу *бодхисаттвы*, одно из совершенств которого — совершенство даяния, включающее также дарование знания о путях достижения нирваны.

Особенно важна классификация, основанная на выборе пути, в соответствии с которой адепт может идти по одному из трех путей — *шравак*, *пратьекабудд* или по пути махаяны. Естественно, наивысшей личностью в буддийской персонологии является сам Будда, однако не меньшее значение имеют для буддийского учения и три других семейства (gotra). Вне этих рамок стоит обычный человек (pṛthagjana), еще не ступивший на путь к просветлению и занятый мирскими делами, классификация же семейств определяется тем, насколько полно обретенное просветление и сколь велика польза для других живых существ, приносимая членом семейства. *Шраваки* достигают плода архатства, внимая наставлениям Будды или его учеников, размышляя над их словами и медитируя, и основной их долг — поддерживать учение, передавая его от учителя к ученику (отсюда и название семейства — śravaka от śru «слушать, внимать»). *Пратьекабудды* (pratyekabuddha «просветленный [только] для [себя] одного») достигают просветления лишь собственными усилиями, без чужих наставлений. Они не лишены сострадания и могут приходить на помощь другим живым существам, пользуясь не только обычными человеческими способностями, но и сверхъестественными, обретенными благодаря медитативной практике, но в общем предпочитают жить в одиночестве и не проповедуют учение Будды. Наконец, семейство *будд* объединяет тех, кто дал обет действовать во благо всех живых существ, спасая их и опираясь при этом на совершенные добродетели, и всё, что составляет благо для других, *будды* рассматривают и как благо для себя [Островская, Рудой 2006б: 253–255].

Сопоставим эту схему с хинаянским учением о благородной личности, согласно которому она может относиться к одному из четырех типов: «вступивший в поток» (srotāpanna), «единожды возвращаю-

щийся» (sakṛdāgāmin), «невозвращающийся» (anāgāmin) и *архат*. Первый из них — это тот, кто освобождается от трех видов оков: веры в существование «Я», сомнения и приверженности обетам и ритуалам. Второй — тот, кто преодолевает еще два вида оков — страсть и отвращение, обращенные к предметам сансарического мира. В чувственном мире (kāma-dhātu) он родится еще только один раз (отсюда и название). Третий — тот, кто окончательно преодолел эти оковы. В чувственном мире он не родится более никогда (но может родиться в мирах форм или не-форм). Четвертый же совершенно освободился от страсти ко всем трем мирам — чувственному, форм и не-форм; он устранил в себе не только пять видов оков, названных выше, но и стремление к существованию в мирах форм и не-форм, самомнение, беспокойство и неведение. От обычного человека все они отличаются тем, что он не имеет устойчивого стремления к просветлению и, даже если освободится от одного вида оков, все равно в этом состоянии не удержится, благородной же личности присуще упорство в стремлении к цели, не позволяющее ей сойти с пути к просветлению. Сознанию каждого типа благородной личности свойственны два аспекта — сознание пути (mārga-citta) и сознание плода (phala-citta), и это упорство составляет важнейший момент в mārga-citta, без которого плод не может быть обретен [Лама Анагарика Говинда 1993: 108–110].

Персонология, представленная в АС, более сложна. Прежде всего Асанга отмечает различие в способностях к просветлению между разными индивидами. Те, чьи способности от природы слабы, следуют путем *шравак*, культивируя бесстрастие, и стремятся лишь к собственному освобождению. Сходны с ними и те, кто идет путем «просветленных-только-для-себя» — с тем различием, что способности у них средние и взращивают эти люди наряду с бесстрастием также благие качества. Оба этих семейства имеют одно принципиально важное общее свойство: они достигают лишь прекращения страдания (duḥkhasyāntamanuprāpnoti). Семейство же *бодхисаттв* включает в себя тех, чьи познавательные способности велики; они ориентированы на спасение всех живых существ, побуждают их к совершенствованию на пути к просветлению, стремятся к нирване без опоры или без местопребывания (apratiṣṭhita-nirvāṇa, в тибетских переводах — mi gnas pa'i mya ngan las 'das pa, букв. «нирвана без места») и обретают уже не только прекращение страдания, но совершенное просветление (samyaksaṃbodhiṃ ca sākṣātkaroti) [AS Pradhan: 87; AS Hayashima: 718; наст. изд., с. 224].

Во-первых, показательны здесь сами термины, которые использует Асанга при описании плодов этих путей. *Шравака* или *пратьекабудда* просто ***обретает*** (anuprāpnoti) прекращение страдания, тогда как *бодхисаттва* ***вполне очевидно достигает*** (sākṣātkaroti от sākṣāt «очевидно, несомненно, явно, ясно, непосредственно, поистине») совершенного просветления. Иными словами, просветление, обретаемое *бодхисаттвой*, таково, что само свидетельствует о себе — относительно него невозможно обманываться.

Во-вторых же, *шраваки* и *пратьекабудды* стремятся лишь к освобождению из сансары, а *бодхисаттвы* — к нирване без опоры, т.е. к состоянию, вообще выходящему за рамки различения нирваны и сансары и тем более — за рамки любых других различений. Впервые в АС понятие нирваны без опоры появляется во фрагменте, где дается определение благу с точки зрения покоя: «Что такое покой [как] благо? Полное отречение от страсти, отречение от ненависти, отречение от невежества, полное отречение от всяких аффектов, прекращение мышления и восприятия, уровень нирваны с остатком, [нирваны] без остатка [и] нирвана без опоры» [AS Pradhan: 22; AS Hayashima: 186; наст. изд., с. 137]. Наивысшая форма прекращения страдания — это «прекращение, [которое достигается] *буддами* и *бодхисаттвами* [благодаря] обретению нирваны без опоры, так как [оно имеет причиной] решимость [принести] благо и счастье всем живым существам, способным к контакту» [AS Pradhan: 63; AS Hayashima: 492; наст. изд., с. 194].

Суть понятия нирваны без опоры становится ясна, если принять во внимание, что различие между *шраваками* и *пратьекабуддами* с одной стороны и *бодхисаттвами* с другой — этическое по преимуществу: «слушающие голос» только сохраняют и передают учение, «*будды*-для-себя» не ведут проповедей и заботятся лишь о своем собственном просветлении, не имея сил или знаний, чтобы вести по этому пути других, либо считая это невозможным или ненужным для других, *бодхисаттвы* же — это те, кто и сам идет по пути к нирване, и ведет по нему всех, кто способен слышать проповедь и готов следовать ей. Асанга специально отмечает, что *пратьекабудды* приходят в те миры, где не рождались *будды* и поэтому некому проповедовать Дхарму [AS Pradhan: 87; AS Hayashima: 718; наст. изд., с. 224], и это, видимо, предрасполагает их к тому, чтобы стремиться только к собственному просветлению, так как слушатели могут просто не понять того, что им проповедуется. В таком решении *пратьекабудды* тоже есть моральный аспект: отказ от проповеди

вызван здесь отсутствием надежды, что учение будет услышано и понято, и недостатком решимости распространять Дхарму. *Бодхисаттва* же — это тот, кто не только постиг четыре Благородные истины и всё, что с ними связано, познал истинную реальность и обрел совершенный покой, раз и навсегда избавившись от аффектов, но и имеет достаточную решимость распространять истинное знание и уверенность в своей способности делать это. Но истинная реальность недвойственна, и из этого постулата, общего для всей махаяны, следует, что любые термины суть только инструменты, призванные изменить сознание адепта так, чтобы оно стало способным к восприятию реальности, но они никоим образом не являются описанием этой реальности. В конечном счете даже понятие *бодхисаттвы* — тоже умопостроение, не имеющее ничего общего с реальностью, и понимание этого делает просветление *бодхисаттвы* совершенным, в отличие от ограниченной мудрости *шравак* и *пратьекабудд* [Conze 1978: 7–8]. Благодаря постижению этого *бодхисаттва*, как разъяснено в АСБ, освобождает сознание от аффектов и обретает нирвану, не покидая при этом сансары, постигает способы очищения сознания, развивает в себе способность проповеди и способствует взращиванию противоядия от аффектов в сознаниях других живых существ [ASB: 102; AS Hayashima: 643].

Нирвана без опоры — это состояние, в котором живое существо не просто покидает сансару, но поднимается над самим фундаментальным (для хинаянских школ) различием сансары и нирваны. *Шравaки* и *пратьекабудды* отличаются от *бодхисаттв* не только этим, но и тем, что объект их постижения — четыре Благородные истины, и только они, тогда как *бодхисаттвы* постигают саму реальность; опора просветления у *шравак* и *пратьекабудд* формируется на протяжении многих *кальп* и многих жизней, путь же *бодхисаттвы* может сформировать ее даже за одну жизнь [AS Rahula: 162]. *Шраваки* и *пратьекабудды* постигают несуществование «Я» только в личности, а *бодхисаттвы* — и в личности, и в *дхармах*, постигая их пустоту; *шраваки* и *пратьекабудды* устраняют только аффективные препятствия, *бодхисаттвы* же — и аффективные, и эпистемологические (именно благодаря этому они и постигают истинную реальность) [ASB: 123–124; AS Hayashima: 755–761]. Иными словами, плод, обретаемый *бодхисаттвами*, понимается как более «высокий», более религиозно ценный, чем плод «слушающих голос» и «*будд*-для-себя».

Кроме того, в «Махаяна-самграхе» Асанга говорит также и о различии этих семейств в природе интуитивного постижения (abhisa-

maya) истины [Asanga 2003: 68]. В АКБ abhisamaya — это полная ясность понимания нирваны и истинной реальности [ЭА V–VI: 343–344]. Естественно, это не просто какая-то форма обыденного познания — напротив, это познание совершенно особого рода, состоящее в интуитивном постижении четырех Благородных истин и их принятии в качестве источника мотивации [ЭА V–VI: 415], так что оно включает не только эпистемологическое, но и этическое измерение. Более того, само изменение этической установки ведет и к эпистемологическому результату — познанию реальности как она есть. Один из современных буддийских наставников указывает даже, что нирвана как полное успокоение *дхарм* — то, что составляет суть понятия архатства, — есть высший плод практики только с точки зрения хинаяны, колесницы *шравак* и *пратьекабудд*, тогда как с позиции махаяны достижением состояния *архата* завершается только первый этап пути. Невозможно сразу ступить на путь *бодхисаттв*, не пройдя от начала до конца пути *шравак*, но итог последнего — лишь отправная точка для первого, и путь *бодхисаттв* завершается полным познанием реальности [Украшение из постижений 2012: 56, 207]. Всё это предполагает активность именно в сансарическом мире, движущей силой которой выступает присущее *бодхисаттвам* великое сострадание.

Из сказанного становится видно, что нирвана без опоры — это не только полное успокоение *дхарм* и устранение любого рода аффектов из сознания, но и постижение истинной реальности — недвойственной, свободной от каких бы то ни было различий и изначально просветленной. Суть махаянских воззрений на понятие различия можно объяснить таким образом. В современной логике на некотором универсуме определяются те или иные множества, выделяемые по определенным признакам, присущим самим элементам этих множеств, и если мы утверждаем, например, что некий элемент x принадлежит множеству A, то говорим тем самым, что x не принадлежит ничему вне A, т.е. $\sim A$. Обратно, если x принадлежит $\sim A$ (всему универсуму, за исключением множества A), то самому A он принадлежать уже не может. Смысл операции отрицания становится понятным здесь из определения характеристической функции в теории множеств: для любого подмножества любого непустого множества она равна 1 для элемента x, если x принадлежит A, и 0, если не принадлежит (хотя для нечетких множеств функция может принимать любое значение от 0 до 1) [Шуман 2004: 128–129]. В махаянской же логике отрицание представляет собой не функцию от отношения

элемента к множеству, а операцию проведения различия в изначально свободном от всяких границ множестве, в результате чего в нем появляются элементы по одну сторону границы и благодаря этому — по другую. У Дж. Спенсера Брауна в «Законах формы» алгебра логики основывается на идее различения, дифференциации, благодаря которой только и оказывается возможным обозначение одной из сторон границы. Только после проведения границы, причем замкнутой (такой, что для двух точек, находящихся по разные стороны ее, невозможно провести линию, связывающую их и не пересекающую при этом границу), одна отграниченная часть множества может быть как-то обозначена и относительно нее становятся осмысленными какие-то утверждения. Естественно, и границу можно провести совершенно произвольным образом, и отграниченную часть обозначить совершенно произвольным знаком — всё это зависит только от субъекта, проводящего границу. Универсум же, лежащий за пределами отграниченной области, интерпретируется как немаркированный [Spencer Brown 1972: 1–3, 5]. Применительно к учению махаяны это значит, что установление чего-то как ложного («если ложно *A*…») означает одновременно и утверждение чего-то другого как истинного («…тогда истинно не-*A*»). Но если в хинаянских школах различия между *дхармами* понимаются как реальные (одни *дхармы* характеризуются притоком аффективности, другие свободны от него, одни обусловленны, другие — нет и т.д.), то для махаяны все эти различия — всего лишь плоды ментального конструирования, сами же *дхармы* пусты и одинаковы в своей пустоте. Нирвана без опоры с этой точки зрения есть состояние, в котором не только искоренены из сознания все аффекты, но и преодолено само разграничение между нирваной и сансарой, *дхармами* с притоком аффективности и без притока, *дхармами* обусловленными и необусловленными, а реальность предстала перед просветленным сознанием сама по себе, не омраченная никакими ментальными конструктами.

Классификация по освобождению, однако, не отменяет классификацию по результату, но, напротив, дополняет ее, — хотя, как видно из текста АС, последняя сравнительно сложна: в ней различаются, в частности, движение к вступлению в поток и само вступление в поток, движение к плоду единственного возвращения и сам плод «единожды возвращающегося» и т.д. АС здесь повторяет, в общем, то, что сказано в АК и АКБ. *Архат*, характеризующийся способностью к отпадению, — это тот, кто может утратить ранее обретенный плод; тот, кто обладает сильным волевым импульсом (или

мотивацией), способен сам положить конец своему сансарическому существованию; *архат*, способный сдерживать свои мысли, может уберечь ранее обретенный плод; неизменно устойчивый *архат* уже не имеет необходимости защищать ранее обретенный плод (что было необходимо на предшествующих стадиях пути *архата*), но и не может развить его без особенных усилий; *архат*, наделенный способностью проникновения, может подняться до статуса неколебимого; наконец, неколебимый — это *архат*, у которого ранее искорененные аффекты более никогда не возникнут [ЭА V–VI: 399–400, 491]. Все перечисленные типы *архатов*, кроме последнего, в АС характеризуются слабыми способностями [AS Pradhan: 91; AS Hayashima: 738–740; наст. изд., с. 228–229]. Иными словами, на достижении состояния *архата* путь к просветлению еще не завершается: адепт может утратить ранее обретенные достижения, опустившись на более низкий уровень религиозного совершенства, и только начиная с определенной стадии может уже не опасаться такой утраты, но, для того чтобы двигаться далее, должен развивать свои религиозные способности и очищать сознание от аффектов.

То же самое касается и пути *бодхисаттвы*. В «Сутре золотого блеска» (*Suvarṇaprabhāsa-sūtra*) излагается учение о десяти ступенях пути *бодхисаттвы*, из которого видно, что и сам путь *бодхисаттвы* — это именно ***путь***, и хотя его достижение есть плод практики пути *шравак* и *пратьекабудд*, сам по себе он есть еще то, что до́лжно пройти, чтобы обрести совершенное и окончательное просветление. В сутре описываются характеристики каждой ступени, ее главное запредельное совершенство (pāramitā), ви́дение мира живым существом, поднявшимся на нее, а также недостатки, которые следует преодолеть, чтобы подняться на следующую ступень [Игнатович 1991: 66–73].

Путь *бодхисаттвы* предполагает движение к определенному состоянию, которое и является конечной целью всех буддийских религиозных практик. Все перечисленные типы личностей — обычные люди, *шраваки*, *пратьекабудды*, *архаты*, *бодхисаттвы*, находящиеся на разных стадиях пути, — представляют собой, однако, не просто классификацию личностей, но стадии буддийской практики, и адепт при достаточной ясности сознания и способности к самоанализу может определить, на какой стадии находится он сам и какие препятствия должен еще преодолеть, чтобы подняться на более высокую ступень. При этом в полном соответствии с представлением о кармически обусловленных диспозициях каждая более высокая сту-

пень оказывается все более устойчивой и достижимой с меньшими усилиями. *Архат*, пребывающий на первой ступени своего пути, еще может отпасть от нее, т.е. утратить ранее обретенный религиозный плод [AS Pradhan: 91; AS Hayashima: 738; наст. изд., с. 228], тогда как тот, кто достиг высшей стадии архатства, сохраняет достигнутый результат без усилий [AS Pradhan: 91; AS Hayashima: 740; наст. изд., с. 229]. Равно и путь *бодхисаттвы* на первых шести стадиях характеризуется наличием признаков или причин (в реконструированном Прадханом тексте и в АСБ стоит nimitta «знак, признак, мотив, причина», хотя в тибетском переводе АС — mtshan ma «признак») [AS Pradhan: 92; ASB: 121; AS Hayashima: 744–745], на седьмой — отсутствием их, а на трех последних адепт идет по нему без усилий, лишь благодаря обретению неконцептуального (свободного от ментального конструирования, включая конструкты «субъект» и «объект») знания о созревании аффектов [ASB: 121; AS Hayashima: 745].

Вопрос об усилиях, необходимых для достижения той или иной стадии, или их отсутствии важен в контексте учения о нирване без опоры. Майтреянатха (IV в.), предполагаемый наставник Асанги, в трактате «Ратнаготра-вибхага» говорит о необусловленности состояния просветления: оно достигается без усилий, ни от чего не зависит и поэтому является высшим благом [The Ratnagotravibhāga 1950: 7]. Такое понимание природы просветления совершенно естественно в общем контексте и буддийской догматики, и индийской философии в целом: то, что детерминировано чем-то другим, не может называться истинно реальным. В *санкхье* грубая материя, тонкие материальные элементы (tanmātra), разум, интеллект, органы чувств и действия причинно зависят от первоматерии, т.е. несамостоятельны. Первоматерия тоже включена в сеть причинно-следственных связей, и не имеет значения, что она здесь — первое звено, начало этой сети, важно лишь, что она — ***часть*** сети: именно это делает несовместимыми понятия свободы и материи. Поистине свободна лишь душа (puruṣa) — изначально свободная, но иллюзорно закабаленная неведением о своей сущностной свободе. В философии *йоги* изначально свободен Ишвара (Īśvara) — особая душа, которая никогда не была поражена неведением, остальные же души отождествляют себя с порождениями первоматерии и еще должны обрести свободу. Здесь, как и в *санкхье*, высшая мудрость достигается освобождением души от трех составных частей (guṇa) первоматерии и пребыванием «в сиянии лишь собственной сущности, незагрязненной и абсолютно свободной» [Классическая йога 1992: 135]. В *ве-*

данте Брахман тоже никак не затрагивается никакой активностью — все действия осуществляет *майя*, его творящая сила. Иными словами, всё обусловленное чем-либо — усилиями адепта, или милосердием некоего всемогущего божества, или кармой, или чем угодно другим, — не есть реальное, поэтому истинное просветление достигается, строго говоря, не просто без усилий, но вообще без причин — и именно поэтому является высшим благом, так как всякая обусловленность есть закабаление, несвобода, т.е. зло. Примечательно, кстати, что и в *адвайта-веданте* истинная свобода, достигаемая лишь познанием атмана и его тождества с Брахманом, избавляет человека, в частности, и от всех социальных обязательств и ограничений [Бурмистров 2014: 43].

Суть идеала *бодхисаттвы*, если рассматривать его с учетом всего сказанного, заключается в АС — и вообще в махаяне — не просто в личном освобождении от страдания, но ***в устранении страдания вообще как такового***. В самом деле, если все различия иллюзорны и представляют собой только порожденные аффектами умопостроения, то таково же и различие между разными личностями, разными индивидуальными потоками *дхарм*. *Дхарма* «удержание», обеспечивающая единство и постоянство этого потока, относится к классу обусловленных *дхарм* и поэтому пуста, т.е. не представляет собой ничего, кроме элемента языка описания реальности — или, точнее, «описания» в кавычках, так как истинная реальность неописуема. Но это значит, что нет никакого реального различия между разными индивидуальными потоками *дхарм*, и если я всерьез полагаю, что могу устранить страдание только в моем потоке, не обращая внимания на другие, то впадаю в тяжкий самообман и сам лишаю себя возможности обрести просветление. Устранение страдания лишь тогда истинно, когда страдание устраняется тотально.

Это оказывается возможным благодаря тому, что состояние просветления ничем не детерминировано (asaṃskṛta), не имеет ни физических причин, ни логических оснований — в противном случае оно было бы таким же относительным и пустым, как и сансарическое бытие, т.е. не было бы просветлением. Но из этого же следует, что просветление не нуждается и в какой бы то ни было личностной «опоре»: если просветление *шравак* и *пратьекабудд* «принадлежит» им и зависит от них примерно так же, как эмоция, мысль или акт воли «принадлежат» определенному субъекту («это мой гнев», «моя радость», «мое желание», «я этого хочу»), то просветление, обретаемое *бодхисаттвами*, существует само по себе, *бодхисаттвы* же

только ***достигают*** или ***обретают*** его. Не случайно в махаянских текстах говорится не только о просветлении без опоры, но и о сознании без опоры (apratiṣṭhitaṃ cittam) — как, например, в «Алмазной сутре», где такое сознание понимается как не зависящее ни от каких факторов, поэтому совершенно свободное, и тот, кто взрастил его в себе, и есть истинный *бодхисаттва* [Kuan 2020: 17]. На этой основе в поздней махаяне сформировалось представление о едином сознании-сокровищнице, в котором лишь из-за «прорастания» семян аффектов возникают различные «области» — отдельные индивиды. Каждый такой индивид отделен от других *дхармой* «удержание», подверженной притоку аффектов, обусловленной и потому пустой, так что и границы между индивидами столь же пусты. Просветление же наступает тогда, когда стираются различия между субъектом и объектом и между разными субъектами, — в этот момент единственной реальностью остается чистое и изначально просветленное единое сознание-сокровищница.

* * *

С буддийской персонологией связано и излагаемое Асангой далее учение об интуитивном постижении (abhisamaya) и различиях в нем, свойственных разным категориям адептов учения (подробнее об этом см. [Бурмистров 2019а]). Как было сказано выше, abhisamaya включает в себя не только чисто эпистемологический компонент — познание истинности учения Будды, — но и охватывает мотивационную сферу психики, ибо трансформируется сама личность человека, достигшего этого интуитивного постижения: учение Будды становится единственным источником мотивов его действий, слов и мыслей. Это видно, например, по АК и АКБ, где сказано, что интуитивное постижение приводит к возникновению совершенной веры в Будду, в Дхарму и соответствующие ей нравственные нормы и в буддийскую общину (*сангху*) [ЭА V–VI: 415]. Иными словами, интуитивное постижение включает аксиологические и психотехнические аспекты, что вместе с изменением эпистемологических установок приводит к глубочайшему преображению личности.

Асанга рассматривает понятие интуитивного постижения, начиная с перечисления его этапов. Первый из них — это постижение учения Будды (dharmābhisamaya), т.е. «обретение высочайшей веры в освобождение, а также поведение, обусловленное убеждением в [истинности] учений, основанных на [четырех Благородных] исти-

нах» [AS Pradhan: 93; AS Hayashima: 750; наст. изд., с. 231]. Стхирамати отмечает, что на этом уровне постижения ученик должен еще руководствоваться чужими наставлениями — лишь тогда он обретает веру в освобождение [ASB: 122; AS Hayashima: 751]. Истинность учения должна приниматься здесь безусловно, несмотря на все возможные возражения, реальные или кажущиеся противоречия в нем (вспомним, что сомнение — один из базовых аффектов, и если он не преодолен, он безусловно препятствует любому продвижению ученика к состоянию нирваны). Второй этап — постижение смысла учения (arthābhisamaya), которое опирается на принятие (kṣānti) учения, медитации о нем, признание его истинности, и здесь ученик должен направлять внимание на должные объекты (yoniśomanaskāra), что предполагает высокий уровень самодисциплины [AS Pradhan: 93; ASB: 122; AS Hayashima: 750–751; наст. изд., с. 231]. Таким образом, второй вид постижения требует уже определенной психотехнической подготовки, а также знания учения Будды и готовности принимать дисциплинарные правила *сангхи*. Третий — это постижение реальности (tattvābhisamaya), обретаемое на 16-й момент пути ви́дения, когда ученик переходит к пути культивирования (см. выше). Четвертый — последующее постижение (pṛṣṭhābhisamaya), т.е. собственно путь культивирования. Пятый — постижение трех Драгоценностей (triratna), т.е. совершенная вера в Будду, Дхарму и *сангху*. Шестой — постижение невозникновения, т.е. прекращение рождений в неблагих формах существования и в низших кастах; при достижении этого этапа карма, накопленная адептом ранее на неблагих путях, перестает действовать. Это важный момент, указывающий на ограничение закона кармы: она, даже если еще не реализовалась, перестает действовать на того, кто достиг определенного уровня религиозного развития. Седьмой этап — окончательное постижение (niṣṭhābhisamaya), соответствующее пути завершения, о котором говорилось ранее. Стхирамати указывает, что на этом этапе адепт избавляется от всякой неправедности и ригидности и достигает совершенного владения собственным телом и психикой [AS Pradhan: 93; ASB: 122; AS Hayashima: 750–753; наст. изд., с. 231].

Но следующие три этапа ясно показывают различия между путями *шравак*, *пратьекабудд* и *бодхисаттв* в отношении интуитивного постижения. Как гласит текст АС, *шраваки* обретают это постижение с опорой на слова других людей — старших членов общины, наставляющих учеников в тонкостях догматики и психотехники; *пратьекабудды* — самостоятельно, не завися в этом от других (что

вполне естественно в контексте махаянской идеологии, в которой истинная реальность существует сама по себе и каждый, кто в достаточной мере одарен религиозно, способен узреть ее); постижение же *бодхисаттв* есть полное принятие всего, что открывается на каждом из перечисленных этапов практики. Сознание *бодхисаттв*, говорит Асанга, характеризуется, помимо всего прочего, также четырьмя «безмерными» (apramāṇa) качествами — такими, значение которых для просветления невозможно измерить: дружественностью (maitrī), состраданием (karuṇā), радостью (muditā) и невозмутимостью (upekṣā), — и суть каждого из них выражается определенной максимой. Для дружественности это максима «Да пребудет благо для всех живых существ!», для сострадания — «Да освободятся живые существа от страдания!», для радости — «Да не оставит живые существа счастье!» и для спокойствия — «Да обретут живые существа благополучие!» [AS Pradhan: 94–95; AS Hayashima: 764; наст. изд., с. 232–233]. На этом пути адепт, поднявшись в конце концов до уровня *бодхисаттв*, устраняет причины сансарического существования, и интуитивное прозрение в их природу позволяет прервать поток причин и следствий, лежащий в основе сансары [Ng Suk-fun 2014: 42]. Разумеется, само по себе такое прозрение еще не достаточно для этого прерывания — для него адепт еще должен приложить определенные усилия, очищая свое сознание от последних следов аффектов и кармически обусловленных диспозиций, — но прозрение оказывается необходимым условием очищения.

В разных школах интуитивное постижение понимается неодинаково: в одних — как полное и мгновенное прозрение в суть всего буддийского учения, в других — как прозрение только одной из Благородных истин или обретение только одного плода практики (в последнем случае они обретаются последовательно — начиная с плода «вступившего в поток» и завершая плодом *архата*) [Ruegg 1989: 175]. Однако в любом случае суть понятия abhisamaya — это «прорыв» на новый уровень понимания учения Будды, а значит, и само́й реальности. Тот факт, что вместе с этим термином встречается слово anukrāma «последовательность» [Kritzer 1999: 269–271], может свидетельствовать об интерпретации интуитивного прозрения именно как мгновенного и дологического подъема адепта на новую ступень в постижении Дхармы, но не как прозрения, охватывающего все учение Будды.

Помимо интуитивного прозрения адепт достигает на этом пути высоких уровней медитации — вплоть до прекращения мышления и восприятия (saṃjñāvedayitanirodha), т.е. состояния, в котором пре-

кращаются концептуализация и чувственное сознание [ЭА I–II: 484]. В главе VIII АК и АКБ говорится о восьми освобождениях (vimokṣa). Из них первое — это чистое ви́дение форм (rūpī rūpāṇi paśyati «наделенный формой видит формы»), второе состоит в том, чтобы видеть внешние формы и при этом осознавать те, которые относятся к нему самому (adhyātmarūpasaṃjñī bahirdhā rūpāṇi paśyati) и т.д., и наконец прекращение концептуализирующей деятельности сознания, опирающейся на чувственные сознания, есть восьмой уровень освобождения [Vasubandhu 1967: 455].

Еще один плод этого пути — abhijñā, или высшее знание [AS Pradhan: 97; AS Hayashima: 790–792; наст. изд., с. 235]. В Палийском каноне оно понимается как непосредственное постижение *дхарм* и как сверхъестественные способности, возникающие благодаря медитативной практике. Однако следует учитывать, что такие способности сами по себе суть только побочный результат практики и самостоятельной ценности не имеют. Единственный их смысл — в том, чтобы, являя людям чудеса, побуждать их устремиться к просветлению [Лысенко 2011]. Первый вид высшего знания — сверхъестественная способность принимать разные облики, порождать фантомы, мгновенно перемещаться на сколь угодно большие расстояния, проходить через любые препятствия и т.д. [Buddhaghosa 1991: 369–399]. Иными словами, это полное господство над собственным телом во всех отношениях, включая его качественные, количественные, пространственные и любые другие характеристики, причем, как подчеркивает Буддхагхоса, это подчинение тела сознанию [Ibid.: 397].

Этот момент важен тем, что здесь проявляется принципиальная буддийская установка: сознание первично по отношению ко всякой телесности, и только непросветленность его приводит к тому, что тело начинает над ним господствовать. Как мы помним, в формулировке закона взаимозависимого возникновения vijñāna («сознание») стоит перед nāmarūpa («именем и формой», т.е. телесностью) как причина последнего, и один из аспектов страдания, если рассматривать его через призму только что сказанного, состоит в том, что следствие начинает преобладать над причиной. Восстановление господства сознания над телом (и вообще над материей) оказывается всего лишь одним из аспектов просветления, когда провозглашенный в «Дашабхумика-сутре» принцип «все три мира суть только сознание» реализуется не только на уровне общефилософских представлений, но и на практике. Господство сознания над телесностью понимается как полная свобода над всякой материальностью: про-

светленный может сам, по собственной воле решать, будет ли ограничивать его материя и если да, то в каком отношении и в какой степени, обычному же человеку и даже тому, кто уже идет по пути к просветлению, но еще не обрел его, это не дано.

Второй вид высшего знания — чудесный слух (divya-śrotra), или, как разъясняют Буддхагхоса и Стхирамати, способность слышать звуки как человеческие, так и божественные [Buddhaghosa 1991: 400; ASB: 128; AS Hayashima: 791]. Буддхагхоса добавляет к этому также и способность слышать любые звуки на сколь угодно большом расстоянии, что еще раз показывает суть abhijñā как господства над материальностью.

Однако более интересно указание на способность слышать божественные звуки, отсылающее к характеру восприятия природы поэтического слова в древнеиндийской культуре начиная еще со времен «Ригведы». У ведийских арьев *ришш* (ṛṣi) — создатель ведийского гимна — воспринимался не как ***автор*** его, но только как ***передатчик***, человек, имеющий чудесную способность услышать в момент озарения вечно звучащую Речь и облечь ее в формы, понятные обычным людям. Божественная Речь, персонифицированная в образе богини Вач (Vāc, букв. «речь»), нисходит к поэту, и то, что он создает, зависит не от него и определяется не его собственной волей, но именно этой Речью, звучащей для людей через уста поэта (в целом такое понимание природы поэзии характерно не только для древних индийцев, но и для других народов — в частности, оно было характерно для античности, а от античных мыслителей было подхвачено европейскими романтиками [Бурмистров 2020а]). Более того, она в одном из гимнов «Ригведы» (X.125) вообще провозглашается космогоническим принципом, благодаря которому существует Вселенная [Елизаренкова 1999: 479–480]. Представитель ранней *веданты* Бхартрихари, живший в V в., т.е. всего на сто лет позже Асанги и Васубандху, выдвинул концепцию Брахмана-Слова (śabdabrahman), отождествив эту предельную основу мира с вечно звучащей Священной Речью. Его трактат «О речении и слове» (*Vākyapadīya*) начинается с таких строк: «Брахман — безначальная непреходящая основа, сущность слова — проявляется в виде вещей, и из него проявляется мир» [Bhartṛhari 1971: 1]. Но из общего для ранней *веданты* отождествления индивидуального истинного «Я» (ātman) с Брахманом следует в этом случае и тождество атмана со Словом, которое оказывается имманентным всем живым существам [Лысенко 2004: 277–278].

Принимая во внимание сказанное, можно утверждать, что одна из чудесных способностей *бодхисаттв* — это та же самая способность, которая отличает ведийского *риши* от обычного человека. И если буддисты несомненно отрицали существование какого бы то ни было вечного «Я», то из слов Буддхагхосы и Стхирамати следует, что характерное для ведийской культуры представление о Речи сохраняло свое значение и для буддистов — хотя бы на уровне повседневных и не всегда полностью отрефлектированных языковых практик, что видно из самого выражения, использованного Стхирамати, — ***divya***mānuṣyakādīnām «***чудесных***, человеческих и прочих [звуков]» [ASB: 128; AS Hayashima: 791. Курсив мой. — *С.Б.*]. Впрочем, на доктринальном уровне язык понимался в буддизме все же как множество произвольных знаков, соответствие коих с обозначаемыми вещами или множествами вещей определяется людьми; в отличие от Бхартрихари, для которого язык есть ограниченная, усеченная и искаженная вечная Речь, у буддистов язык не имеет метафизической «глубины».

Третий вид высшего знания — это способность проникновения в чужое сознание, причем в трактате Буддхагхосы и в АСБ подчеркивается, что это способность видеть, какими базовыми аффектами управляется сознание другого живого существа [Buddhaghosa 1991: 402; ASB: 128; AS Hayashima: 791]. Четвертый — это способность помнить свои прежние жизни, включая все существенные их обстоятельства (имя, каста, семья и пр.). Буддхагхоса отмечает при этом, что такой способностью отличаются не только *бодхисаттвы*, но и другие люди, включая даже *тиртхиков* (последователей небуддийских учений), однако они могут припоминать свои рождения только на время до сорока *кальп*, *шраваки* — до сотен тысяч, *пратьекабудды* — до сотен тысяч великих *кальп*, и только способности Будды в этом отношении не имеют пределов. *Тиртхики* сравниваются здесь со слепыми, нащупывающими путь тростью, *шраваки* — с людьми, идущими по переброшенному через ручей бревну или мостику, *пратьекабудды* — с идущими по тропинке, просветленные же — с теми, кто идет по царской дороге [Buddhaghosa 1991: 405–406]. Пятый вид высшего знания — знание будущего живых существ, т.е. обстоятельств их смерти и нового рождения. И, наконец, последний вид, имеющий непосредственное отношение к просветлению, — это знание того, как угасают *дхармы* с притоком аффективности и какими способами можно добиться этого угасания.

Эти виды высшего знания, как сказано выше, становятся возможными благодаря тому, что просветленный освобождается от ограни-

чений, налагаемых на него пространством, временем, материей и вообще любыми обстоятельствами сансарического бытия. Первые пять видов высшего знания представляют собой способности, наличие которых показывает, что их обладатель свободен от любых сансарических ограничений. Шестой же — это высшее знание, открывающее человеку путь к первым пяти (точнее говоря, к состоянию нирваны и просветления, в котором первые пять видов высшего знания возникают у человека самостоятельно). Но основное назначение высшего знания раскрывается Асангой в другом фрагменте АС, где он говорит о том, чего достигает просветленный, обретая abhijñā. Высшее знание дает ему возможность проповедовать другим живым существам учение Будды и, проникнув в их помыслы и направляя их, привести их к просветлению [AS Pradhan: 100; AS Hayashima: 824; наст. изд., с. 239].

Иными словами, даже здесь смысл достижения высшего знания — совершенно махаянский: проявив свойственное *бодхисаттвам* великое сострадание (mahākaruṇā), помочь людям обрести просветление. *Бодхисаттва* не может ограничиваться только собственным спасением или даже одной лишь проповедью учения Будды — это необходимые, но недостаточные элементы буддийской практики, общий же смысл деятельности *бодхисаттвы* — полное просветление для всех живых существ, так как ни одно из них по сути своей не отличается от самого *бодхисаттвы*. Однако, говоря о понятии свободы применительно к буддизму, следует подчеркнуть принципиальное отличие буддийского представления о ней от того, которое сформировалось в западной мысли Нового времени: адепт учения Будды стремится не к свободе и автономии личности, а к освобождению от всех ограничений, налагаемых личностью. «Это не *свобода для* человека в его высшем религиозно-философском смысле, а *свобода от* состояния человека как такового» [Лысенко 2003: 161. Курсив автора. — *С.Б.*], или, вернее, от всего того, что ограничивает сознание, — а так как несомненно, что личность ограничена и своей материальностью, и своим прошлым, и своими желаниями или страхами, то очевидно, что всё это должно быть устранено для того, чтобы сознание стало полностью свободным. Но свобода не может быть достигнута, пока существуют хоть какие-то ограничения, пределы, включая и границы между разными индивидуальными потоками *дхарм*, так что великое сострадание *будд* и *бодхисаттв* — это еще и средство преодоления этих границ или, точнее, устранения иллюзии их реальности. Постижение этого упрощается еще и благодаря

тому, что само понятие личности вообще пусто. Если бы она была мгновенной, т.е. исчезала бы, едва возникнув (как это происходит с *дхармами* в учениях хинаянских школ), то мы имели бы дело не с одной личностью, а с множеством их; если бы она не была мгновенной, то перед нами была бы некая реалия, отличная от *дхарм*; но поскольку и то и другое с точки зрения буддийского учения неверно, то о личности можно говорить только как о пустом понятии [Шантаракшита 2014: 11–12].

Осознание пустоты понятия личности (в силу того, что *дхарма* «удержание», отделяющая один индивидуальный поток *дхарм* от других, обусловленна и поэтому пуста) — необходимое условие обретения статуса *бодхисаттвы*. Но основное его свойство, как было сказано выше, — великое сострадание, и в АС очень подробно говорится о том, чего достигает тот, кто поднялся до этой высоты. Он свободен от влечений ко всему сансарическому и страха перед ним, способен создавать магические иллюзии для привлечения новых адептов к учению Будды, наставляет живые существа о путях преодоления страдания, в дискуссиях побеждает соперников и убеждает слушателей [AS Pradhan: 99–101; AS Hayashima: 822–832; наст. изд., с. 238–240]. Всё, чего он достигает на этом пути, направлено на то, чтобы привести к просветлению все живые существа.

Один из аспектов статуса *бодхисаттвы* — его способность конструировать несуществующее (abhūta-parikalpa). То, что говорилось выше о сверхъестественных способностях, касается именно этого аспекта, так как *бодхисаттва*, творя чудеса, создает то, чего не было прежде и существование чего, может быть, вообще не было возможно, — и именно эта демонстрация чудесной мощи просветленного привлекает к Дхарме последователей. Но, разумеется, само понятие конструирования несуществующего богаче и сложнее. Прежде всего следует отметить семантическую особенность термина abhūta «нереальное», характерную для раннейогачаринских трактатов и ярко проявляющуюся в трудах Васубандху. Поскольку сама оппозиция «реальное–нереальное» порождена непросветленным сознанием, то бессмысленно на уровне абсолютной истины говорить о «нереальном» в противоположность реальному, так что abhūta («несуществующее») здесь — само различие реального и нереального, существующего и несуществующего. Реально тогда то, что сам субъект считает реальным, и до тех пор, пока он убежден в реальности этого; нереальным же оно становится не тогда, когда исчезает, а тогда, когда исчезает вера в его существование [Anacker 2005: 195].

Суть же термина parikalpa «конструирование» можно увидеть в таком, например, фрагменте АКБ: «Тщеславие есть ментальное высокомерие, вследствие которого [индивид] ***полагает свое исключительное отличие*** от других» [ЭА I–II: 467. Курсив мой. — *С.Б.*]. На месте слов, выделенных курсивом, в санскритском тексте стоят слова parato viśeṣaparikalpena [Vasubandhu 1967: 61], т.е. говорится о том, что человек измышляет (parikalpate) себе такие отличия (viśeṣa) от других, которые, во-первых, возносят его над другими, а во-вторых — и это главное, — нереальны. В трактате «Мадхьянтавибхага» (*Madhyānta-vibhāga*), приписываемом Майтреянатхе, и комментарии Васубандху (*Madhyānta-vibhāga-kārikā-bhāṣya*) суть понятия конструирования нереального разъясняется так: нереальное (abhūta) — это дуализм субъекта (grāhaka) и объекта (grāhya). Их конструирование пусто, так как ни одно из этих понятий не имеет референта в реальности. То, что остается, после того как стала очевидной их пустота, и есть истинная реальность (yathābhūta) [Vasubandhu 2005a: 424, 211–212]. Всё это ментальное конструирование, понимаемое как приписывание не только существования, но и сущности чему-то, что не имеет ни того ни другого, представлено в виде непрерывного и безначального потока состояний непросветленного сознания, который иссякает только в момент просветления [Tucci 1930: 31–32], и стоит обратить внимание на то, что это конструирование также и ***сущности***. Например, я могу вообразить присутствующим рядом со мной реального человека, который сейчас далеко от меня; но если я воображаю присутствующим в моей комнате того, кто никогда не существовал и вообще, возможно, не может существовать по чисто физическим причинам, — это и есть ментальное конструирование несуществующего. Иными словами, у того, что таким образом сконструировано, нет содержания — ни фактического, ни, может быть, даже логического [Ibid.: 32].

Конструирование несуществующего можно сравнить с понятием трансцендентальной иллюзии (anādi-vāsanā или avidyā-vāsanā), которая, в отличие от иллюзии эмпирической (anubhāva-vāsanā), базируется не на ошибках восприятия, а на искаженном понимании отношения субъекта и объекта [Tripathi 1972: 68]. А так как само различие субъекта и объекта в учении махаяны рассматривается как ментальный конструкт, почвой которому служат аффекты, то, естественно, abhūta-parikalpa оказывается при такой точке зрения деятельностью, свойственной исключительно непросветленному сознанию. Но как в таком случае совместить это с утверждением АС,

что способность конструировать несуществующее присуща *бодхисаттвам*?

Ответ на этот вопрос на самом деле очевиден. *Бодхисаттва* — это тот, кто, обретя просветление и освободив сознание от всех аффектов и предрасположенностей к ним, остается в сансаре ради спасения тех, кто еще не свободен от страдания. Ему именно поэтому присуще и всё то, что свойственно сансарическим существам, — кроме, естественно, аффектов и страдания. Не случайно выше Асанга упоминает страдание иллюзорное (duḥkhapratibhāsa) — состояние, только кажущееся страданием, представляющее собой великую аскезу (mahāsaṃlekha) и присущее *бодхисаттвам* [AS Pradhan: 42; AS Hayashima: 360; наст. изд., с. 169]. Не исчезает для *бодхисаттвы* и сама эмпирическая реальность — хотя он свободен уже от привязанности к ней, так как познал реальность истинную, лежащую в основе эмпирической, последняя все же воспринимается им примерно так же, как воспринимает иллюзии, создаваемые фокусником, человек, знакомый с техникой фокусника. Он знает, как создается та или иная иллюзия, какие физические законы используются в ней, на каких психологических особенностях зрителя играет иллюзионист, и не обманывается создаваемыми иллюзиями. Именно с иллюзиями фокусника сравнивает Асанга конструирование несуществующего в «Махаяна-сутраламкаре» [Maitreyanātha, Āryāsaṅga 2004: 122].

Впрочем, конструирование несуществующего представляет собой иллюзию еще более глубокую: если иллюзия, создаваемая фокусником, все же опирается на реальные физические и психологические законы, а сам фокусник использует для этого вполне материальный реквизит, то abhūta-parikalpa — это нечто такое, чему вообще ничто не соответствует за пределами сознания [Tola, Dragonetti 2005: 457]. Именно так и воспринимает сансарический мир *бодхисаттва*. Сам этот мир не исчезает, ибо сохраняется совокупная карма живых существ, сформировавшая его, сохраняются три природы, из которых конструированию несуществующего соответствует воображаемая или сконструированная природа [Kalupahana 1987: 129], но *бодхисаттва*, зная истинную реальность, не вовлекается уже в реальность иллюзорную. Более того, из слов Асанги о способности *бодхисаттвы* к конструированию несуществующего прямо следует, что просветленный властен над сансарической реальностью — по крайней мере до такой степени, чтобы изменять ее по своему желанию ради убеждения слушателей в истинности учения Будды. Если обычный человек, и даже тот, кто ступил на путь к просветлению,

пребывает еще во власти несуществующего, то *бодхисаттва* уже сам господствует над ним.

Асанга перечисляет десять видов конструирования несуществующего, и первый из них — это коренное конструирование (mūlavikalpa), которое в АСБ отождествляется с сознанием-сокровищницей и хранящимися в нем семенами. Учитывая, что *бодхисаттва* властен над конструированием несуществующего, можно сделать вывод, что он господствует также и над сознанием-сокровищницей: своим — несомненно, но также, судя по общему контексту АС, до определенной степени и над сознаниями-сокровищницами других существ. Здесь, правда, возникает один вопрос: если пределы господства *бодхисаттв* простираются так далеко, то почему просветленные сами, своей чудесной силой не освобождают сознания других живых существ от аффектов? Возможный ответ может быть таким: подлинное освобождение достигается главным образом собственными усилиями, и индивид должен сам устранить из сознания аффекты, *бодхисаттва* же может только помочь ему в этом. В ранней *йогачаре* сознание-сокровищница остается индивидуальным, и, хотя граница его определена обусловленной *дхармой* «удержание», разрушить ее только извне, силами *бодхисаттвы*, невозможно — нужно воздействие еще и изнутри, силами самого индивида, и лишь при этом становится возможным просветление.

Второй вид — это конструирование объектов. Стхирамати понимает это как множество актов познания (vijñapti), объектами которых оказываются телесные объекты, кажущиеся устойчивыми, хотя на самом деле таковыми не являющиеся; постоянство же их обусловлено тем, что они обладают признаками объектов (grāhyanimittabhūtatvāt). Говоря проще, этот вид конструирования несуществующего представляет собой конструирование чего-то, что воспринимается как объект именно потому, что кажется постоянным. Если мы имеем дело с плодом нашего воображения, он легко может быть изменен усилием воли или даже без такового — предмет воображается нами, как правило, в высшей степени неясно, без множества деталей, и стоит нам только ненадолго отвлечься от собственных фантазий, как порождения их могут измениться под действием новых мыслей, воспоминаний или впечатлений. В отличие от них, реальные предметы остаются самими собой независимо от того, что воспринимающий субъект о них думает, и именно это есть тот признак, по которому он определяет, реальный предмет перед ним или порождение его фантазии (или, может быть, даже галлюцинация). Стхирама-

ти разъясняет далее, что эти акты познания опираются на материальные органы чувств и признаки, характерные для мира-вместилища, соответствующего сознанию живого существа.

Третий вид — конструирование кажущихся объектов (nimitta-pratibhāsavikalpa), понимаемое как шесть чувственных сознаний и загрязненное умозрительное сознание: благодаря им возникает всё то, что воспринимает затем непросветленное сознание. Четвертый вид — конструирование изменения объекта. Пятый — конструирование изменения кажущегося объекта, причем Стхирамати отмечает, что речь идет о «возникновении изменения состояния счастья и т.д.» (sukhādyavasthāntareṇotpāda), т.е. изменяется не сам объект, а восприятие его субъектом или отношение к нему (сначала, например, он вызывал удовольствие, потом стал безразличен или даже неприятен). Этот момент следует подчеркнуть: имеются в виду прежде всего изменения, происходящие в эмоциональной и мотивационной сфере психики индивида, что имеет прямое отношение к основной задаче адепта — обретению просветления. Шестой вид — конструирование, вызванное другими людьми или, как уточняет Стхирамати, их наставлениями, выраженными словесно. Из этого видно, что конструирование может быть и результатом внушения, и тем важнее для адепта не принимать наставлений, идущих вразрез с учением Будды или искажающих его, так как они фактически представляют собой покушение на его сознание. Седьмой, восьмой и девятый виды — конструирование должного и недолжного и конструирование, опирающееся на привязанность к ложным воззрениям, — имеют своей основой наставления других. Наконец, десятый вид — рассеянное конструирование обращено на должные объекты, но ухватывает в них те свойства, которых там реально нет [AS Pradhan: 102; ASB: 137; AS Hayashima: 842–843; наст. изд., с. 241].

Неразличающее мышление (nirvikalpa) — или, вернее, отсутствие ментального конструирования, основным признаком которого является конструирование различий, — различается в зависимости от того, кто достигает этого состояния. Для обычного человека это полное осознание невечности всего сущего и прерывание мышления, для *шраваки* — полное постижение отсутствия «Я» в чем бы то ни было с опорой на сверхмирское знание (знание истинной реальности, т.е. — для уровня *шравак* и *пратьекабудд* — ви́дение всего сущего как множества *дхарм*) и на понимание ложности самого понятия постоянства как противоядия против аффектов, для *бодхисаттвы* — осознание, что *дхармы* всех пяти групп суть только сло-

весные конструкции (таково сверхмирское знание уровня *бодхисаттв*), благодаря чему достигается совершенный покой [AS Pradhan: 102; ASB: 139; AS Hayashima: 850–851; наст. изд., с. 241]. Только *бодхисаттва*, таким образом, может прямо воспринимать истинную реальность, чего лишены другие адепты Дхармы.

Типология личностей в соответствии с учением буддизма махаяны, как оно изложено в АС, опирается на представление об уровнях постижения истинной реальности. *Шраваки* и *пратьекабудды* обретают только успокоение *дхарм* и освобождаются от аффективных препятствий, тогда как *бодхисаттвы* преодолевают также и эпистемологические препятствия, благодаря чему полностью постигают истинную реальность, свободную от каких бы то ни было различий, включая различие между нирваной и сансарой. Нирвана без опоры, обретаемая *бодхисаттвой*, — это, как было сказано выше, состояние, находящееся «по ту сторону» различия нирваны и сансары, и именно оно и есть высший плод пути *бодхисаттвы*. Но чтобы обрести его, сначала необходимо пройти путь *шравак* и *пратьекабудд*, так как невозможно сразу же освободить сознание от эпистемологических препятствий, не избавившись перед этим от помрачающих его аффектов. Но постижение истинной реальности — это также и постижение иллюзорности различий между индивидами или, точнее говоря, того, что эти различия обусловлены аффектами, и невозможно поэтому полностью уничтожить аффекты, сохранив нетронутыми границы между индивидами. Сохранение такой границы, отделяющей условного «меня» от «других», предполагает сохранение и аффектов, поддерживающих и обусловливающих ее.

Махаянский постулат об относительности любых границ — это, по существу, результат развития общебуддийского догматического положения о несуществовании «Я», ибо понятие «Я» имплицитно заложено в самом понятии границы. Если различие между субъектом и объектом или между разными субъектами реально, то на месте неизменного атмана брахманистских школ мы получаем неизменную границу между одним индивидуальным потоком *дхарм* и другим — границу, которую ничто не может разрушить и через которую ничто не может проникнуть, а само убеждение в существовании чего-то вечного и есть, согласно буддизму, почва для прорастания аффектов. Великое сострадание (mahākaruṇā) *бодхисаттв* позволяет преодолеть эту границу: они, как говорил Чандракирти, воспринимают в качестве объектов сострадания тех, кто, подобно детям, не ведающим еще мирской мудрости, принимают тени и отражения за

реальные вещи и становятся жертвами собственного незнания [Scherrer-Schaub 1991: 299]. В «Махавибхаше» великое сострадание Будды рассматривается как результат совершенства в религиозных заслугах и знании (puṇya-jñāna-saṃbhāra), причем под заслугами понимаются запредельные совершенства даяния, нравственности, принятия и энергии, а под знанием — совершенства медитации и мудрости [Dhammajoti 2009: 438]. Но одно из них — совершенство даяния (dānapāramitā) включает в себя не только даяние пищи, одежды и других средств для жизни, но и дарование истинного знания — учения Будды, а чтобы делать это успешно, *бодхисаттва* должен в полной мере владеть и искусством риторики. Именно этому вопросу посвящен последний раздел АС — «Определение диалектики» (sāṃkathyaviniścaya).

Искусство проповеди и идеал *бодхисаттвы*

Невозможно полностью реализовать великое сострадание, если нет возможности проповедовать живым существам учение Будды, ведя их к просветлению и нирване. Именно поэтому *бодхисаттва* должен в высшей степени искусно владеть средствами риторики, уметь доказать каждое положение Дхармы, опровергнуть взгляды оппонентов, кем бы они ни были, а значит, он должен в совершенстве знать учение Будды и при этом хорошо разбираться в воззрениях своих возможных оппонентов. Но не меньшее значение имеет для проповеди и сам язык, который в буддизме понимается как, с одной стороны, один из факторов, приводящих к закабалению в сансаре, с другой же — как инструмент для очищения сознания и достижения просветления: все зависит от того, кто и как использует слова и фразы и с какой целью [Бурмистров 2017а: 138].

В самом начале последнего раздела АС Асанга перечисляет части учения о диалектике. Мы не случайно переводим sāṃkathya именно как «диалектика», следуя французскому переводу В. Рахулы [AS Rahula: 177], так как в тематику этого раздела входят и учение о риторике и аргументации, и краткое перечисление основных тем философии *йогачары*, и учение о риторических уловках или «скрытом смысле» (abhisandhi), сходном с учением Анандавардханы (IX в.) о поэтическом намеке (dhvani). В целом речь идет здесь об искусстве ясно и убедительно говорить, из чего можно заключить, что адресатами этого раздела — и, видимо, трактата вообще — были ученые монахи, проповедники, в задачу которых входило распространять

учение Будды, а сам трактат был составлен для них в качестве краткого свода основных положений учения.

Дискуссия — это всегда процесс «завоевания» внимания и доверия слушателей, что в контексте учения махаяны означает приведение их к вере в учение Будды именно в интерпретации соответствующей школы махаяны (в АС, естественно, это *йогачара*). Тот, кто проповедует учение Будды, должен в первую очередь ясно представлять себе его структуру и основные темы, так что не случайно Асанга начинает рассмотрение учения о диалектике с перечисления шести основных предметов, о которых, собственно, и говорится в учении *йогачары*, — собственной природы, причины, плода, действия, соединения, функции. Под «собственной природой» понимаются рассмотренные выше три природы — сконструированная, зависимая и абсолютная. Под «причиной» — причины возникновения, деятельности и постижения, причем первая связывается в АСБ со всеобщей обусловленностью, вторая — с неведением, третья же — с восприятием предмета или получением словесного знания о нем. «Плод» — это множество кармических результатов действий человека, включая один из классов живых существ, в котором рождается тот, кто создал соответствующую карму, вмещающий его мир (bhājana-loka), а также уничтожение аффектов и аффективных предрасположенностей благодаря следованию Благородному пути; как видим, понятие плода в равной мере касается как благих, так и неблагих плодов действий. «Действие» — это всё то, что приводит к загрязнению аффектами, т.е. не только то или иное намеренное действие, но и само намерение, даже если оно не было реализовано по независящим от человека причинам. «Соединение» — это различные формы связи предметов, которая может быть просто механической (как, например, связь бревен или кирпичей в постройке) или более глубокой — причинно-следственной. Особую роль играет здесь преобразующее соединение (vaikāriko yogaḥ), каковое в АСБ связывается с аффектами, возникающими в сознании и порождающими неблагие состояния сознания. Соединение с аффектами приводит к неведению и как следствие — закабалению в сансаре, но действия, мотивированные благими побуждениями, тоже имеют свои следствия — благие, т.е. приводящие к очищению от аффектов и преодолению неведения. В особый вид это соединение выделено, видимо, по причине его прямой связи с закабалением или освобождением. Наконец, под «функцией» (vṛtti, что можно также перевести как «характер действия, состояние, расположение») понимается всё то, что ха-

рактеризует обусловленные *дхармы*: всё обусловленное подвержено возникновению, сохранению и угасанию, оно может опираться на что-то иное или само служить опорой, оно связано с аффектами, не позволяющими постигать истинную реальность, оно определяется по отношению к времени (прошлое, настоящее, будущее) и к субъекту (находящееся внутри индивидуального потока *дхарм* или вне его) [AS Pradhan: 102–103; ASB: 141; AS Hayashima: 862–863; наст. изд., с. 243].

Иными словами, проповедник должен различать разные аспекты того, о чем он говорит: к какой из трех природ относится обсуждаемый предмет? Плодом каких кармических действий он является? Приводит ли взаимодействие с ним к загрязнению сознания аффектами или очищению от них? С какими предметами он не связан вообще, с какими — связан только механически, а с какими его связывает причинность? Этот небольшой фрагмент АС задает методологическую сетку, позволяя точно установить отношение рассматриваемого в проповеди или дискуссии предмета к другим предметам, что позволит и яснее раскрыть суть буддийского учения, и более убедительно опровергнуть точку зрения оппонента. Но в то же время он должен всегда помнить, что используемые им понятия суть только инструменты для изменения сознания оппонента, а не описания реальности, и грубой ***сотериологической*** ошибкой было бы воспринимать их иначе.

Но всё, о чем говорит проповедник или участник дискуссии, сводится к учению, изложенному в сутрах. Как гласит АС, объяснение (второй — после смысла — компонент диалектики) — это то, посредством чего объясняется главное в сутрах; буквально — yena sūtrāntān vyācaṣṭe (в реконструкции Прадхана), тиб. gang gis mdo sde rnams rnam par bshad par byed pa ste «[то], чем объясняется полное содержание или суть (anta) сутр». Главное же в сутрах — это учение о группах, элементах познавательного акта и источниках сознания, о невечности и мучительности всего сансарического бытия, о нравственности как пути преодоления страдания, о состояниях сознания, способствующих просветлению, и об освобождении. Асанга и Стхирамати тем самым указывают на то, что суть Дхармы изложена в сутрах, в философских же трактатах она только разъясняется более связно и подробно с учетом особенностей аудитории, перед которой может вестись проповедь или дискуссия [AS Pradhan: 103; ASB: 142; AS Hayashima: 864–865; наст. изд., с. 243–244].

Содержание сутр может объясняться, согласно АС, 14 способами.

1. Объединение объяснений (vyākhyāsaṃgrahamukha), или объяснение идей, в соответствии с их собственным порядком. Таким способом разъясняется, например, закон взаимозависимого возникновения. Стхирамати указывает, что речь идет здесь о порядке изложения идей, представленном в сутре. То, что этот порядок выделяется особо, говорит о том, что сама структура изложения учения в сутрах далеко не всегда соответствует реальному соотношению понятий в буддийской философии, так что они еще нуждаются в особой интерпретации.

2. Объединение предметов (vastusaṃgrahamukha) — способ объяснения, при котором оно касается сходных по своей природе предметов и они объясняются одновременно. Это, согласно АСБ, касается стадий ученичества, четырех Благородных истин и других тем, каковые в учении *йогачары* считаются сходными. Показательно при этом, что именно четыре Благородные истины считаются сходными — они суть средства для искоренения аффектов и просветления сознания.

3. Объяснение через основные и второстепенные элементы (aṅgopāṅgamukha), т.е., согласно комментарию, объяснение более общего понятия через частные, входящие в него.

4. Объяснение в соответствии с естественным порядком вещей (uttarottaranirhāramukha), т.е. порядком их причинно-следственных связей. Стхирамати поясняет это на примере: вера (śraddha) служит опорой для энергии и усердия в добродетели, они — для памяти, память — для разума, а разум позволяет познать истинную реальность.

5. Отказ от объяснения (pratikṣepamukha) на том основании, что предмет самоочевиден и не нуждается в объяснении, или потому, что он может быть постигнут лишь посредством медитативной практики, или, наконец, потому, что он не имеет отношения к просветлению.

6. Объяснение через изменение букв и слогов (akṣarapariṇāmamukha): например, «лишенный веры» (aśraddha) — это «не достигший знания» (akṛtajña). По существу, это изложение того же другими словами.

7. Объяснение через включение и исключение (nāśānāśamukha) каких-либо других понятий. Здесь для объяснения темы привлекаются понятия, о которых еще не шла речь в проповеди или дискуссии, но которые связаны с этой темой, или исключаются из рассмотрения понятия, даже связанные с нею, но способные чрез-

мерно усложнить объяснение, сделав его малопонятным для слушателя.

8. Объяснение через обращение к типологии личностей (pudgalavyavasthānamukha), когда дается та или иная классификация личностей по определенному признаку, связанному с рассматриваемой темой.

9. Объяснение через типологию оснований классификации (prabhedavyavasthānamukha), которое в АСБ понимается как интерпретация темы посредством тетралеммы.

10. Объяснение посредством методов, коими Будда излагал свое учение.

11. Объяснение посредством полного знания (parijñādimukha), предполагающее включение в объяснение полного смысла четырех Благородных истин. Оно охватывает собственно совершенное знание (parijñā), знание о преодолении (prahāṇa) аффектов, о полном и непосредственном постижении (sākṣātkriyā) Дхармы.

12. Объяснение с учетом силы и ее отсутствия (balābalamukha), которое в АСБ комментируется так: если даже из сильного объяснения или доказательства выпустить хотя бы один существенный элемент, оно теряет свою силу. Иными словами, объяснение или доказательство должно быть полным, в него не следует добавлять несущественные элементы, но любой пропуск существенного ведет к ослаблению доказательства и делает позицию пропонента дискуссии уязвимой.

13. Объяснение через «поглощение» (pratyāhāramukha), при котором пропонент ставит вопрос и сразу же дает на него ответ.

14. Объяснение через исчерпание (abhinirhāramukha), при котором тема анализируется при помощи тетралеммы, каждая из «вершин» тетралеммы анализируется посредством еще одной тетралеммы и т.д. [AS Pradhan: 103; ASB: 142–146; AS Hayashima: 864–893; наст. изд., с. 244]. Всё это относится уже к третьей стадии дискуссии, когда пропонент высказывает те или иные аргументы в пользу своей точки зрения или отводит возражения оппонента.

Следующий метод аргументации, согласно АС, — это аналитическая демонстрация (prabhidya-saṃdarśana). Асанга выделяет восемь форм аналитической демонстрации.

1. Демонстрация на основе единственного случая, или, как разъясняет Стхирамати, объяснение множества сходных случаев на одном примере: так, отношения источника зрительного сознания (cakṣurāyatana) и источника формы (rūpāyatana) служат также и для

объяснения других аналогичных отношений между источниками сознания.

2. Демонстрация с опорой на то, что было объяснено ранее: например, отношение знания (jñāna) и познаваемого объекта (jñeya) разъясняется с опорой на отношение объекта и знания.

3. Демонстрация, подводящая к определению следующего термина. Так, можно сначала коснуться определения понятия постигаемого объекта (grāhya), из коего станет понятна суть постигающего субъекта (grāhaka).

4–6. Двухчастная, трехчастная и четырехчастная демонстрация, при которой объясняются одновременно два, три или четыре понятия или тема разъясняется с опорой на два, три или четыре возможных варианта.

7. Демонстрация, валидная в обоих отношениях. Например, согласно АСБ, так можно ответить на два одновременно заданных вопроса: «Все ли обусловленное невечно? Все ли невечное обусловленно?». Ответ на оба вопроса будет положительным, так как из обусловленности чего-либо следует его невечность *et vice versa*.

8. Демонстрация бессмысленности вопроса. Например, не имеет смысла в контексте буддийского учения вопрос «Сколько существует групп за пределами области обусловленного?», так как за этими пределами не существует никаких групп.

Кратко затрагивает Асанга также логику вопросов, отмечая, что суть вопроса — различение истинного и ложного в отношении того, о чем дается разъяснение, и собственно содержания разъяснения. Говоря проще, первое из них — это объект анализа (например, страдание, или причина страдания, или любая другая тема в буддийском учении), а второе — то, ***что*** говорится об объекте (например, что страданию подвержено всё обусловленное, или что причиной страдания является неведение и жажда и т.д.) [AS Pradhan: 103–104; ASB: 148–149; AS Hayashima: 894–911; наст. изд., с. 244].

Очевидно, что все темы, рассмотренные выше, касаются одного — искусных средств (upāya), при помощи которых *бодхисаттва*, полный великого сострадания, приводит к истинной вере живые существа и дарует им истинное знание. Всё то, что сказано в АС и АСБ о смысле (artha) учения, нельзя еще считать сводом топов, так как топ («общее место») — это положение, которое признаёт истинным данная конкретная аудитория, так что весомость риторических аргументов определяется топикой, принимаемой оппонентами и (или) слушателями дискуссии [Волков 2009: 229]. Объяснение и аналити-

ческая демонстрация — это инструменты, позволяющие связать топику аудитории с основными положениями буддийского учения и показать, что вторые прямо следуют из первой, причем более логически обоснованным образом, чем какие-либо другие религиозно-философские учения. Есть в практике аргументации и этический момент: аудитория компетентная и требовательная и к себе, и к оратору, будет ожидать от него хорошо обоснованных утверждений, в противном же случае ее сможет убедить любой софизм (если она уже внутренне готова принять тезис оратора) или не убедят никакие аргументы, и от них она будет защищаться софизмами (если она уже заранее настроена против оратора или провозглашаемых им идей). *Бодхисаттва*, проповедующий Дхарму или отстаивающий ее перед оппонентами, для успешного осуществления своего обета должен учитывать всё это и избегать софистических аргументов: они, во-первых, прививают слушателям мысль о допустимости умственной небрежности или даже прямой лжи, а во-вторых, легко могут быть разбиты более искусным оратором-небуддистом и отвратить слушателей от пути Будды. От топов, общих для всех участников и (или) слушателей дискуссии, отталкивается буддийский проповедник, связывая их с классами (saṃgraha), характеризующими должное и недолжное поведение, путями *шравак*, *пратьекабудд* и *бодхисаттв*, способами очищения сознания от аффектов и завершения пути *бодхисаттвы*.

Для достижения наибольшего успеха в общении с аудиторией оратор или проповедник, естественно, должен отдавать себе отчет и в характере само́й коммуникативной ситуации, в которой он оказался. Трудно будет достичь желаемого результата, если ты сам воспринимаешь эту ситуацию как беседу разумных и добросовестных знатоков, обсуждающих важный интеллектуальный вопрос, а твой собеседник — как возможность высмеять и тебя, и твои взгляды. Контекст, о котором говорилось выше, здесь, как видим, радикально расширяется: в него включаются не только разделяемые тобой и твоими собеседниками знания, убеждения, представления об устройстве мира и общества и т.д., но и цели твоих собеседников. Всё это делает необходимой для проповедника постоянную саморефлексию — и относительно собственных знаний и умений, и относительно знаний и предпочтений собеседников, и относительно их целей в данный момент, и — last not least — того, как они воспринимают его, каким он им кажется, какие цели они могут приписывать ему. Именно поэтому Асанга особо говорит о характере коммуникатив-

ной ситуации, выделяя разные виды ее: это может быть обычный разговор (vāda); толки (pravāda), или обсуждение мирских вопросов, опирающееся на мирские же знания; спор (vivāda), в котором сталкиваются два противоположных мнения и лишь одно может оказаться истинным (впрочем, оба могут оказаться и ложными); брань (apavāda), когда участники дискуссии не стесняют себя в выражениях; подтверждение (anuvāda, что также можно перевести как «повторение»), т.е. беседа, следующая истинному знанию; наконец, наставление или увещевание (avavāda), приводящее слушателей к благому знанию [AS Pradhan: 104; ASB: 150; AS Hayashima: 914–915; наст. изд., с. 245].

Именно поэтому столь важным оказывается понимание и общего характера аудитории, для которой ведется проповедь или перед которой буддист дискутирует со сторонником другой религиозно-философской школы. Асанга не углубляется в этот вопрос, и он более подробно рассмотрен в АСБ, где Стхирамати проводит различие между царем как адресатом проповеди, собранием его приближенных, народным собранием, собранием эрудитов (не обязательно буддистов) и собранием *шраманов* и брахманов — последователей Будды, знатоков буддийского учения [AS Pradhan: 104; ASB: 151; AS Hayashima: 914–915; наст. изд., с. 245]. На основании этой классификации можно реконструировать и принципы ведения дискуссии или построения проповеди, выбор аргументов и риторических приемов: так, проповедуя царю, член *сангхи*, скорее всего, обратится к буддийскому учению о *чакравартине* — праведном вселенском правителе, распространяющем Дхарму, но вряд ли будет сколько-нибудь серьезно углубляться в тонкости догматики; говоря с народным собранием, он, вероятнее всего, сосредоточится на теме мирских добродетелей и кармы, порождаемой благими и неблагими делами; с брахманами-небуддистами он может погрузиться в философские тонкости, но апеллировать будет, скорее всего, к тем ценностям, которые разделяют все его слушатели, не акцентируя внимание на собственно буддийских понятиях и воззрениях; наконец, с членами *сангхи* он сможет говорить с опорой на представления, которые полностью разделяет и сам, но здесь от него потребуется еще и тонкое знание буддийского учения во всех его вариантах. К тому же и завоевать внимание и симпатию слушателей он сможет, тщательно учитывая характер аудитории и цели, которые она перед собой ставит.

Предмет дискуссии у Асанги может быть двух видов — касающийся самосущего или частных особенностей (sādhyaṃ dvividham /

svabhāvo viśeṣaśca). Стхирамати объясняет, что в первом случае объектом анализа выступают понятия «Я» (ātman) и *дхарм* и дискуссия идет о том, являются ли они самосущими или же зависят в своем бытии от чего-то другого; во втором случае обсуждается вопрос, составляют ли «Я» и *дхармы* всё сущее (sarvagata — букв. «пронизывающие всё»), вечны ли они, активны ли они или только претерпевают воздействие извне и т.д. Предмет дискуссии рассматривается в восьми аспектах: тезис (pratijñā), выражающий некоторое суждение о предмете; логическое основание (hetu), подтверждающее истинность тезиса; пример (dṛṣṭānta), т.е. сравнение наблюдаемого предмета с ненаблюдаемым; применение (upanaya) общего правила к данному случаю; заключение (nigamana), окончательно подтверждающее истинность тезиса; непосредственное восприятие (pratyakṣa); логический вывод (anumāna); традиционное знание (āptāgama), которое не должно противоречить восприятию и логическому выводу [AS Pradhan: 105; ASB: 151; AS Hayashima: 916–917; наст. изд., с. 245–246]. Из них первые пять — это вполне узнаваемые пять элементов силлогизма в традиционной индийской логике, например:

— звук невечен (тезис);

— так как он произведен (логическое основание);

— всё, что произведено, — невечно, как кувшины и т.п. (примеры);

— но звук произведен (применение общего правила к данному случаю);

— значит, он невечен (заключение) [Ньяя-сутры 2001: 174].

Особо следует обратить внимание на традиционное знание. И Асанга, и Стхирамати подчеркивают, что оно не должно противоречить чувственному восприятию и логическому выводу, т.е. фактически оно не является самостоятельным источником знания и играет лишь вспомогательную роль в познании, а значит, и в теории аргументации.

Буддист, естественно, может и уклониться от дискуссии — в тех ситуациях, когда он сам осознаёт недостаточность своей компетенции для победы в споре, некомпетентность оппонента или отсутствие надлежащих качеств у аудитории. Об этом уже было сказано выше: недостаточно эрудированный или неблагожелательно предубежденный оппонент не воспримет никаких аргументов или, что еще хуже, воспримет их неправильно, что может создать самому буддисту незаслуженную репутацию человека малообразованного

или нечестного, а враждебно настроенную аудиторию перед вступлением в дискуссию надо еще сначала расположить к себе другими средствами, что не всегда возможно.

Последняя тема АС, заслуживающая рассмотрения, — это концепция скрытого смысла (abhisandhi), очень сходная с учением о поэтическом намеке (dhvani), которое было изложено Анандавардханой в трактате «Свет дхвани» (*Dhvanyāloka*). Сутры, говорит Асанга, далеко не всегда следует понимать буквально — иногда создатели сутр намеренно используют выражения парадоксальные или способные шокировать слушателя или читателя, не умеющего распознать истинный смысл за странным (на первый взгляд) высказыванием. Например, в сутре может быть сказано: «Человек, убивший мать, отца, двух ученых [брахманов], уничтоживший царство и всё, что в нем, именуется чистым». Очевидно, сама форма данного выражения говорит о том, что это риторический прием, необходимый для того, чтобы «встряхнуть» сознание слушателя и активизировать его внимание. Под «матерью» в данном случае понимается всеобщая жажда (tṛṣṇā), побуждающая человека стремиться к сансарическому существованию; под «отцом» — неведение, помрачающее сознание и заставляющее человека желать того, что на самом деле не стоит внимания; под «двумя учеными брахманами» — крайности этерналиализма и аннигиляционизма, ибо обе предполагают существование души, которая может сохраняться после физической смерти или умирать вместе с телом; под «царством» — органы чувств, «соединяющие» непросветленное сознание с объектами желаний. То есть чистым может считаться лишь тот, кто свободен от неведения и жажды, от крайних воззрений, не стремится к предметам сансарического мира, — он и будет истинно просветленным.

Поэтический намек у Анандавардханы — это «особого рода поэтическое высказывание, где содержание или выражение проявляют это значение [отличное от того, что высказано прямо. — *С.Б.*], отступая при этом на второй план» [Анандавардхана 1974: 71]. Например, в поэме молодая женщина рассказывает путнику, остановившемуся на ночлег в ее доме, где спит ночью она сама, где — ее муж, где — слуги, и предупреждает, чтобы он ничего не перепутал. Суть dhvani здесь в том, что на самом деле она хотела бы видеть его ночью у себя, и читатель должен расшифровать намек точно так же, как и этот путник [Там же: 72].

Учение о скрытом смысле, изложенное в последних строках АС, сходно и с практиками преобразования сознания, характерными для

китайской буддийской школы *чань*. «Странные слова и необычайные деяния» чаньских наставников воплощали содержание их опыта, лежавшего за пределами возможностей слов, и вместе с тем были средством, позволявшим подтолкнуть учеников к просветлению, выводя их сознание за рамки привычных концептуальных структур [Дюмулен 1994: 180, 184]. Парадоксальное и на первый взгляд оскорбительное определение, которое дал «истинному человеку без места» (т.е. просветленному) чаньский наставник Линь-цзи [Линь-цзи лу 2001: 75], призвано было вывести сознание слушателя из равновесия, чтобы привести его к осознанию пустоты любых словесных конструкций. Той же цели служат и выражения сутр, подобные тем, что цитирует Асанга. Один из аспектов идеала *бодхисаттвы* состоит именно в том, чтобы доводить учение Будды до сознания людей, ведя их к просветлению и нирване. Естественно, проповедник некомпетентный, неискусный не сможет и реализовать в полной мере ту часть совершенства даяния, которая касается даяния истинного знания, так что идеал *бодхисаттвы* необходимо включает и высокую степень ораторского мастерства, остроумие и находчивость в споре, умение говорить просто и вместе с тем без искажающего упрощения. Однако проповедник должен при этом держать в памяти и то, что все словесные конструкции имеют смысл только на уровне относительной истины (saṃvṛtti-satya), на уровне же истины абсолютной (paramārtha-satya) они все одинаково пусты, и значение их — чисто инструментальное: они нужны лишь для очищения сознания от аффективных и эпистемологических препятствий.

Значение «Компендиума Абхидхармы» для философии буддизма махаяны

Из всего сказанного видно, что АС занимает особое место не только среди трактатов буддийской школы *йогачара*, но и в числе письменных памятников буддизма в целом. Прежде всего обращает на себя внимание характер самого текста. Первая и вторая части АС существенно отличаются друг от друга: в первой речь идет о *дхармах* и их классификациях, тогда как вторая касается значительно более широкого круга понятий и концепций буддийской философии — учения о четырех Благородных истинах, классификации буддийских доктринальных текстов, свойств благородной личности и,

наконец, краткого свода принципов буддийской диалектики и теории аргументации. Всё это, как сказано выше, делает правдоподобным (но не безусловно истинным) предположение, что АС, как и, например, «Ланкаватара-сутра», представляет собой результат компиляции нескольких разнородных текстов, которые Асанга свел воедино, отредактировал и дополнил. Конечно, открытым в этом случае остается вопрос о собственном вкладе Асанги в составление текста АС.

Примерно половина текста первой части трактата посвящена классификациям групп *дхарм*, элементов познавательного акта и источников сознания по различным основаниям — субстанциальность, номинальность, относительность, абсолютность, принадлежность к объектам познания, отношение к высшему знанию (abhijñā) и т.д. Так, классификация по признакам субстанциальности–номинальности показывает, что оба эти признака относительны: все группы, элементы и источники сознания могут быть названы и субстанциальными, и номинальными в зависимости от того, какую сотериологическую задачу выполняет адепт [AS Pradhan: 16; AS Hayashima: 132; наст. изд., с. 126]. Если он страдает от аффективной привязанности к пониманию «Я» как субстанции, то и группы, элементы и источники следует рассматривать как субстанциальные. Само понятие субстанции у Асанги имеет характер не ***онтологический***, а ***эпистемологический*** — в отличие от истолкования этого понятия в западной философии начиная с Нового времени: Рене Декарт, например, субстанцией называет «ту вещь, коя существует, совершенно не нуждаясь для своего бытия в другой вещи» [Декарт 1989: 334], т.е. субстанция у него остается таковой независимо от того, как понимает ее воспринимающий и познающий субъект. У Асанги же, как и вообще в махаяне, статус *дхармы* или некоторого множества *дхарм* (группы, элемента, источника сознания) определяется задачами достижения просветления, сами же *дхармы* в этом отношении «пусты». Особенно ясно это видно, если сравнить интерпретацию термина dravya «субстанция» в *йогачаре* и в учении ортодоксальной школы *вайшешика* (подробнее см. [Burmistrov 2018]). В последней каждая субстанция (всего их девять) имеет свой собственный набор характеристик, отличающих ее от любой другой субстанции и не зависящих от того, как воспринимает их сознание [Прашастапада 2005: 35]. У Асанги же, как и вообще в махаяне, субстанциальность или номинальность *дхарм* или их множеств — элемент языка описания психотехнического опыта, который всегда зависит от особенно-

стей конкретной личности, определяющихся накопленной ранее кармой (социальный статус, состояние здоровья, характер эмоциональной и волитивной сфер психики и др.).

Вторая часть АС — «Свод определений» (viniścaya-samuccaya) — более разнородна, что тоже может свидетельствовать о том, что Асанга в работе над трактатом опирался на более ранние самостоятельные тексты. Структура изложения в разделе о четырех Благородных истинах в целом соответствует характеру представленного материала, так что здесь Асанга поступает в полном соответствии с одним из принципов объяснения смысла сутр и шастр — объединение объяснений (vyākhyāsaṃgrahamukha), при котором предметы рассматриваются в соответствии с их собственным порядком (см. выше).

При всей тематической разнородности второй части в ней прослеживается совершенно ясная логика, подчиненная одному принципу: все буддийские интеллектуальные, дисциплинарные и психотехнические практики ведут к одной общей цели — осуществлению идеала *бодхисаттвы*, а не только достижению бесстрастия, как у *шравак* и «*будд*-для-себя». Нирвана без опоры как состояние, недоступное адептам хинаяны, дает тому, кто обрел ее, возможность действовать в сансаре, не затрагиваясь ею; тот, кто достиг этого состояния, не загрязняется мирскими страстями, подобно лотосу, с лепестков которого соскальзывает, не оставляя следов, любая грязь. Суть же нирваны без опоры — точнее говоря, один из аспектов, но наиболее важный с точки зрения онтологии — состоит в том, что это состояние не зависит от причин и условий. Как гласит «Уттаратантра» — один из трактатов, приписываемый Майтреянатхе или Асанге, — состояние просветления ничем не обусловлено, спонтанно, не зависит от влияния других людей, представляет собой полное осознание состояния просветленности, полно сострадания и энергии, оно есть полнота блага для себя и для других [The Ratnagotravibhāga 1950: 7].

Здесь подчеркивается прежде всего, что это состояние не зависит ни от кого, кроме самого себя, оно столь же «самосуще», как и истинная реальность. Освобождение из пут сансары — это в махаяне освобождение от всякой обусловленности чем бы то ни было — особенностями собственного тела, своими желаниями, влиянием других людей, своим социальным положением и т.д. Но тот, кто воспринимает различие между нирваной и сансарой как реальное, оказывается ограничен им, и его мысли и действия уже не свободны — они

детерминированы его отношением к этому различию, стремлением оказаться «по ту сторону» границы между сансарой и нирваной. Истинная же свобода обретается тогда, когда человек поднимается и над этим различием, и нирвана и сансара становятся для него одинаково условными концептуальными построениями. Истинная свобода достигается тогда, когда *бодхисаттва* не привязан ни к сансаре, ни к нирване [Ibid.: 35]. Область Так Приходящих непостижима человеческим разумом именно потому, что лежит выше различия между этими двумя сферами [Ibid.: 90]. О путях достижения этого истинного просветления говорится в том разделе АС, где Асанга рассматривает четвертую Благородную истину. Сам этот раздел представляет собой, собственно, очень краткое, но при этом подробное изложение этапов пути, служащее своего рода «картой» или «путеводителем», пользуясь которым, сам адепт или его наставник могут определить, на какой стадии религиозного развития он находится и какие еще препятствия ему предстоит преодолеть.

Второй раздел «Свода определений» посвящен не только изложению классификации доктринальных текстов (что само по себе важно, так как это позволяет читателю, хорошо знакомому с учением и текстами буддизма, легко ориентироваться в них, в частности, и для того, чтобы более успешно проповедовать и побеждать в дискуссиях), но и содержанию учения. Также внимание уделяется здесь и результатам, которых адепт достигает в ходе практики. Особо следует отметить «переворот в основании» (āśrayaparivṛtti), или полное преобразование собственной личности, преобразование самой ее основы (āśraya), после чего адепт окончательно укрепляется на пути к просветлению [AS Pradhan: 83; AS Hayashima: 630; наст. изд., с. 210–211]. Этот термин встречается в АКБ, причем автор подчеркивает, что не каждое состояние медитативного сосредоточения приводит к перевороту в основании — переворот становится доступен лишь после достижения наивысших уровней медитации [ЭА III–IV: 563].

Вообще все понятия, использованные в АС, встречаются и в других буддийских трактатах и сутрах — и не только махаянских, но и хинаянских. Такие фундаментальные понятия, как сознание-сокровищница, три природы, нирвана без опоры и др., более подробно разъяснены, например, в «Ланкаватара-сутре», «Сандхинирмочана-сутре», махаянской «Махапаринирвана-сутре» и других текстах. В этом смысле АС при всей ее разнородности представляет собой краткий свод всех основных понятий и концепций буддизма — как хинаяны,

так и махаяны — и занимает поэтому среди буддийских текстов особое место: фактически АС — это своего рода «мостик» между двумя направлениями буддизма, хотя и «выстроенный» на основе учения конкретной махаянской школы — *йогачары*. Так, понятие сознания-сокровищницы довольно подробно рассматривается в «Ланкаватара-сутре», где оно понимается как коренное сознание, на основе которого возникают все остальные семь сознаний, обозначаемые собирательным термином pravṛtti-vijñāna «разворачивающееся сознание».

При этом в сутре прямо сказано, что сознание-сокровищницу и семь других сознаний невозможно считать ни различными, ни тождественными друг другу: если бы они были различными, то сознание-сокровищница не могло бы быть причиной разворачивающихся сознаний, а если бы все они были тождественными, то прекращение деятельности разворачивающихся сознаний вело бы к прекращению функционирования и сознания-сокровищницы, что, очевидно, невозможно — прекращение деятельности сознания-сокровищницы означало бы необратимое прерывание индивидуального потока *дхарм*, т.е. достижение не нирваны, а полного уничтожения, тогда как нирвана представляет собой лишь одну из *дхарм*, психофизическое состояние, свободное от притока аффектов и от страдания. Буквально сутра гласит: «Так, Махамати, разворачивающиеся сознания, отличные от ***признака класса*** сознания-сокровищницы, не имеют причиной сознание-сокровищницу» (evameva mahāmate pravṛttivijñānānyālayavijñāna***jātilakṣaṇād***anyāni syuḥ, anālayavijñānahetukāni syuḥ) [Saddharmalankavatarasutram 1963: 18. Курсив мой. — *С.Б.*], т.е. имеются в виду два класса сознания, один из которых образуют разворачивающиеся сознания, а другой включает лишь один элемент — сознание-сокровищницу. «Поэтому, Махамати, — говорит далее Будда, — нет прекращения признака собственного класса сознаний, но лишь прекращение признака деятельности» (tasmānmahāmate na svajātilakṣaṇanirodho vijñānānāṃ kiṃ tu karmalakṣaṇanirodhaḥ) [Ibid.]. Как видим, сознание само по себе не исчезает — прекращается лишь деятельность, порождающая карму и сама порождаемая аффектами.

Сознание-сокровищница в «Ланкаватаре» понимается как причина разворачивающихся сознаний, и сутра в очень поэтичных образах описывает их возникновение: «Из потока вод сознания-сокровищницы возникает поток разворачивающегося сознания» (oghāntarajalasthānīyādālayavijñānātpravṛttivijñānataraṃga utpadyate) [Ibid.: 20]. Да-

лее Будда разъясняет четыре причины возникновения pravṛtti-vijñāna. Первая из них — непонимание природы объектов сознания, т.е. отсутствие понимания того, что воспринимаемый сознанием объект есть только конструкт, результат совокупной кармы живых существ, который на уровне истинной реальности не существует. Его, однако, нельзя уподоблять сновидению, так как последнее порождено индивидуальной кармой и другим живым существам недоступно, а так называемый реальный мир порожден общей кармой живых существ и не зависит от той или другой конкретной личности [Орлов 2005: 292].

Вторая причина — присущая непросветленному сознанию с безначальных времен аффективная привязанность к сансарическому миру, материи и всему, что порождено кармически обусловленными диспозициями. Особенности «нынешнего» сознания определяют то, каким будет оно само — а значит, и вмещающий его мир — в новых рождениях, но они не предопределяют его безусловно, ибо в противном случае преодолеть инерцию кармы было бы невозможно и просветление стало бы для живого существа недостижимым. Здесь также следует обратить внимание и на термин dauṣṭhulya: буквально это слово значит «порочность», но в контексте буддийского учения оно означает скорее ригидность, умственную и телесную косность [Островская 2019: 64]. Отсюда вторую причину следует понимать как ригидную привязанность к сансаре, порождающую также и нравственную порочность и потому препятствующую ви́дению истинной реальности.

Третья причина — собственная сущность сознания, которое помрачено аффектами и потому не воспринимает истинную реальность. В кариках 8–9 «Рассуждения о трех природах» (*Tri-svabhāva-nirdeśa*) Васубандху говорит обо всех восьми сознаниях как о конструировании несуществующего (abhūta-parikalpa), имеющем три аспекта. Первый из них — аспект созревания (vaipākika), отождествляемый с коренным сознанием (mūla-vijñāna), а второй и третий — это причинно-следственные связи (naimittika) и видимость (prātibhāsika), что Васубандху отождествляет с разворачивающимся сознанием, суть которого — различение субъекта и объекта [Vasubandhu 2005b: 464]. Всё это можно понять так: первый аспект — это сознание-сокровищница, второй — самосознание и третий — сознание объектов [Kochumuttom 1989: 95–96].

Наконец, четвертая причина — это страстное стремление к формам и признакам, или к объектам, которые представляются со-

знанию внешними по отношению к нему, тогда как на самом деле они порождены им же самим или, вернее, аффектами, ослепляющими его.

Понятие сознания-сокровищницы рассмотрено в «Ланкаватара-сутре» гораздо более подробно, чем в АС, из чего следует, что смысл его уже должен быть хорошо известен читателю трактата Асанги. То же самое следует сказать и об учении о трех природах: они упоминаются в трактате как то, что читатель уже знает и должен только определенным образом связать эти понятия с другими, чтобы из них мог выстроиться в его сознании целостный образ учения. Более подробно все эти понятия рассматриваются в «Ланкаватара-сутре», йогачаринских трактатах Васубандху, других трудах Асанги, но здесь упоминаются как нечто уже известное и не требующее разъяснений. Если же вспомнить, когда начали формироваться «Ланкаватара» и «Сандхинирмочана-сутра» (II в., эпоха расцвета Кушанской империи при Канишке), становится ясно, что основные понятия, использованные в IV в. основателями школы *йогачара* при изложении ее учения, начали формироваться еще в начале нашей эры.

Важно в АС другое: тематика трактата охватывает все основные вопросы буддийского учения, причем представлены они в высшей степени лаконично и довольно систематически — в пределах отдельных частей трактата. К тому же и составлен он в форме вопросов и кратких (насколько это необходимо) ответов на них, что сближает его по характеру строения, например, с христианскими катехизисами, в которых излагаются только основы вероучения, но сложные или спорные богословские вопросы не поднимаются. Кроме того, и объем АС не позволяет считать трактат просто кратким пособием для проповедника. В конце концов, в форме вопросов и ответов составлена и гораздо более пространная «Йогачара-бхуми-шастра» — хотя, надо отметить, ответы там даются значительно более подробные. Судя по особенностям текста АС, он и в самом деле представляет собой некий аналог христианских катехизисов — свод основных положений буддийского учения в интерпретации школы *йогачара*.

Характер трактата становится особенно хорошо виден при сопоставлении его с АК и АКБ. Первая часть АС — это, как было сказано выше, анализ и классификация *дхарм*, но анализ по совершенно другим аспектам, чем в АК и АКБ, и классификация во многом по другим основаниям. Более того, сам принцип классифика-

ции основан на реальности различия, которое положено в ее основание, в АС же прослеживается мысль об относительности всех различий. Выше говорилось о характере понимания субстанциальности и номинальности *дхарм*: они могут рассматриваться как такие или другие в зависимости от конкретной сотериологической задачи. Одно это свидетельствует о том, что различие субстанциального и номинального (равно как и любые другие различия) — пусто, не имеет референта в реальности и потому может быть проведено любым образом, в зависимости от того, кто и для каких целей его проводит. Истинная же реальность никакими различиями не затрагивается.

Иначе рассматривается этот вопрос в фундаментальном трактате Васубандху. Там различия между *дхармами* реальны, и классификации *дхарм* поэтому определяются самим характером *дхарм*, к которым сводится вся воспринимаемая нами реальность. Подробное изложение буддийской космологии в книге III АК и АКБ соответствует едва ли одной странице АС (начало второй части трактата). Учение об аффектах (книга IV АК и АКБ) и путь благородной личности (книга VI АК и АКБ) рассматриваются Асангой подробно, но с совершенно другой расстановкой акцентов: так, в АС цель религиозных практик — не архатство, а осуществление идеала *бодхисаттвы*, поднявшегося над различием нирваны и сансары. В то же время Асанга довольно подробно рассматривает вопросы риторики, чего нет в АК и АКБ.

Сравнение АС и «Висуддхимагги» Буддхагхосы тоже показывает их существенные структурные различия. У Буддхагхосы содержание трактата распределено по трем разделам — нравственности (*пали* sīla), медитации (*пали* samādhi) и мудрости (*пали* paññā), причем медитативным практикам он уделяет значительное внимание, гораздо большее, чем изложению учения о группах, элементах, источниках сознания и четырех Благородных истинах (всё это отнесено у него к разделу мудрости). В то же время порядок изложения учения о группах и т.д. соответствует таковому в АС, хотя содержательно разделы о группах и т.д. в этих трактатах существенно различаются (например, в АС большое внимание уделено классификациям групп, элементов и источников сознания).

По своей структуре АС отличается от других трактатов Асанги — даже от «Йогачара-бхуми-шастры», наиболее сходной с АС по принципам представления материала: другие сочинения Асанги гораздо менее лаконичны, а объяснения в них гораздо подробнее.

Кроме того, и основным понятиям философии *йогачары* уделено в них значительно больше внимания. В АС такие понятия, как сознание-сокровищница или три природы, упоминаются кратко, хотя о них и говорится, что они составляют суть излагаемого учения. Всё это указывает на то, что АС занимает промежуточное положение между *йогачарой* и учением хинаянских школ. Необходимость построения такого «мостика» очевидна: и в трудах Асанги, и в других махаянских трактатах и сутрах неоднократно подчеркивается, что ступить на путь *бодхисаттвы* может лишь тот, кто до конца прошел путь *шравак* и *пратьекабудд* — т.е. путь хинаяны. Таким образом, невозможно считать махаяну и хинаяну двумя существенно разными течениями: с точки зрения догматики махаяны хинаяна представляет собой лишь первый этап, на котором нельзя останавливаться, но который невозможно «перескочить».

В чем-то сходны с этими отношениями и отношения *йогачары* и *мадхьямаки*. Идеи, легшие в основу учения последней, впервые появились в самом начале нашей эры в сутрах запредельной мудрости, и на их основе разработал свою философию Нагарджуна. Концепция истинной реальности, понимаемой уже не как множество *дхарм* (что свойственно хинаяне), а как нечто, не поддающееся никакому описанию и никакому осмыслению помраченным аффектами сансарическим сознанием, стала отправным пунктом для *йогачары*, мыслители которой взяли на вооружение понятия, представленные в «Ланкаватара-сутре», «Сандхинирмочана-сутре», «Дашабхумика-сутре» и ряде других буддийских текстов, возникших во II–IV вв., и построили концепцию, в которой невыразимая истинная реальность (parinişpanna) поставлена в определенные отношения с реальностью относительной (воображаемой и зависимой природами) и сознанием, выступающим основой всех эмпирических сознаний, — сознанием-сокровищницей. Сама история буддийских текстов свидетельствует о закономерности: новая религиозная идея сначала появляется в сутрах и лишь затем становится предметом осмысления в философских трактатах. АС и есть один из таких трактатов, в которых идеи вышеназванных сутр были связаны воедино и приведены в систему.

Из сказанного видно, что АС занимает, по существу, «срединное» положение в буддийской философии, связывая понятия хинаяны и обеих махаянских школ. Хотя основное содержание трактата — это учение о *дхармах*, четырех Благородных истинах, пути благородной личности, а таким понятиям, как пустота, сознание-сокро-

вищница, три природы, отведено в нем сравнительно небольшое место, они все же выступают как ядро концепции, изложенной здесь Асангой. Если сопоставить АС с более поздней традицией, мы увидим постепенное расхождение школ: в *мадхьямаке* углубляется радикально-критическая тенденция (madhyamaka-prāsaṅgika), начатая Буддхапалитой (V–VI вв.) и продолженная позднее Чандракирти (VII в.), и в противоположность ей — более умеренная традиция (madhyamaka-svātantrika) Бхававивеки (VII в.), допускающая все же возможность положительных суждений о мире на уровне относительной истины. В более поздней *йогачаре* сознание-сокровищница начинает рассматриваться как уже не индивидуальное, а общее для всех живых существ, и на этой основе формируется учение о единой для всего сущего природе Будды.

АС, таким образом, предстает перед нами как памятник буддийской религиозно-философской мысли, в котором нашли отражение основные идеи как хинаянских, так и махаянских школ, порожденные процессами, протекавшими в самой буддийской идеологии, и вызванные в ней как внешними стимулами (столкновением с иными народами и культурами и новациями в науке и искусстве Индии эпохи Кушан), так и внутренними, связанными с процессами эволюции собственно буддийского мировоззрения. Всё это привело в итоге сначала к радикальному скептицизму *мадхьямаки*, а затем — к более умеренному учению *йогачары*, в которой на первый план окончательно выходит фигура *бодхисаттвы* с присущим ему всеохватным великим милосердием.

Настоящий перевод осуществлен по изданию: *Asanga*. Abhidharma-samuccaya / Critically Edited and Studied by Pralhad Pradhan. Santiniketan: Visva-Bharati, 1950. В качестве вспомогательного источника я использовал также: Abhidharmasamuccaya and Abhidharmasamuccayabhāṣya / Ed. by Osamu Hayashima. Shiga: Private Issue, 2003. URL: http://www.shiga-med.ac.jp/public/yugagyo/AS/AS_ETEXT_V1_ALL.pdf (15.06.2015).

* * *

В заключение я не могу не выразить благодарность моим коллегам — Е.П. Островской, Т.В. Ермаковой, В.П. Иванову, С.Х. Шомахмадову, без всесторонней поддержки которых в ходе перевода и исследования АС настоящая работа, скорее всего, вообще не была

бы написана. Кроме того, критические замечания и рекомендации Т.Д. Скрынниковой, Р.Н. Крапивиной, А.В. Зорина, О.В. Лундышевой помогли мне внести в первоначальный вариант рукописи необходимые поправки.

АСАНГА

КОМПЕНДИУМ АБХИДХАРМЫ

(АБХИДХАРМА-САМУЧЧАЯ)

Перевод

[ЧАСТЬ I
СВОД ПРИЗНАКОВ]

[Глава 1
О трех *дхармах*]

Поклонение Будде!

Итак, раздел первый — о трех дхармах.

[В «Своде] признаков» [будут рассмотрены] три дхармы[1], [их] группы, сочетания, последовательности. [В «Своде] определений» — [четыре Благородные] истины, Учение [Будды], обретения, а также [искусство] ведения дискуссий. Сколько [насчитывается этих характеристик], по какой причине [они возникают], [каковы их] определения и признаки, [их] градации, значения, примеры [и] классификация — [всё это будет] рассмотрено в «Компендиуме [Абхидхармы]».

Сколько [существует] групп[2], элементов[3] и источников сознания[4]? Групп — пять: группа материи[5], группа ощущений[6], группа понятий и представлений[7], группа формирующих факторов[8], группа сознания. Элементов — восемнадцать: элемент зрения, элемент формы, элемент зрительного сознания[9]; элемент слуха, элемент звука, элемент слухового сознания; элемент обоняния, элемент запаха, элемент обонятельного сознания; элемент языка, элемент вкуса, элемент вкусового сознания; элемент тела, элемент осязания, элемент осязательного сознания; элемент умозрения[10], элемент дхарм, элемент умозрительного сознания. Источников сознания — двенадцать: источник зрения, источник формы, источник слуха, источник звука, источник обоняния, источник запаха, источник языка, источник вкуса, источник тела, источник осязания, источник умозрения, источник дхарм.

Почему групп — только пять? Потому что [существует] только пять форм, [в которых] проявляет себя предмет[11], [который называется] «Я»[12]: «Я» как тело вместе со всем, что к нему относится; «Я» как субъект опыта; «Я» как [то, что проявляется в виде] внутренней речи[13]; «Я» как то, что формируется [посредством] всех [своих] благих и неблагих деяний; «Я» как опора этого[14].

Почему элементов — только восемнадцать? По двум [причинам]: по причине [способности] к шести формам познания [относительно] прошлого и настоящего [благодаря наличию] тела и восприятия.

Почему источников — только двенадцать? По двум [причинам]: по причине [способности] к шести формам познания будущего [благодаря наличию] тела и восприятия.

Говорят: «По какой причине группы суть привязанность?» Потому что группы сопровождаются привязанностью. Что такое привязанность? Стремление к группам и наслаждение [от контакта с ними]. Говорят: «Почему стремление и наслаждение суть привязанность?» По причине порожденности и не-преодоления групп будущего и настоящего[15]. Из желания [переживаний] будущего и упорства [в сохранении] настоящего стремление и наслаждение называются привязанностью. Говорят: «Почему классы элементов и источники называются дхармами, сопряженными с привязанностью»? Объяснение здесь [то же, что и в случае с] группами.

Каков признак [группы] материи? Признак [группы] материи — способность принимать формы[16]. Она — двух видов: способность принимать формы, [связанная с физическим] контактом, и способность принимать формы, [связанная с положением в] пространстве.

Что такое способность принимать формы, [связанная с физическим] контактом? Эта способность сопряжена со страданием [и] вызывается контактом с рукой, ногой, камнем, оружием, палкой, [а также] холодом, жарой, голодом, жаждой, комарами, оводами, змеями, скорпионами и т.д.

Что такое способность принимать формы, [связанная с положением] в пространстве? Способность принимать пространственные формы — это создание в воображении [какого-то] образа, обусловленное или не обусловленное дискурсивным мышлением[17], [в виде] той или иной формы, [созданной] тем или иным способом.

Каков признак [группы] ощущений? Признак [группы] ощущений — переживание[18]. Переживание же — это вкушение[19] вызревших плодов различных благих и неблагих действий.

Каков признак [группы] понятий и представлений? Признак [группы] понятий и представлений — постижение. [Природа группы] понятий и представлений — в постижении различных образов [вещей], посредством которого различаются видимые, слышимые, постигаемые мысленно и ментально конструируемые [объекты или классы объектов].

Каков признак [группы] формирующих факторов? Признак [группы] формирующих факторов — формирование. Суть [группы фор-

мирующих факторов — это] формирование и конструирование, посредством которого сознание[20] влечется к благому, неблагому и нейтральному.

Каков признак [группы] сознания[21]? Признак [группы] сознания — осознавание. Сознание — [это то, посредством] чего осознаются различные объекты[22]: формы, звуки, запахи, вкусы, тактильные ощущения и дхармы.

Каков признак элемента зрения? [То], чем видящий видит формы, и его сознание-сокровищница, [в котором] созревают потенциальные аффекты[23], — это [и есть элемент] зрения. Каков собственный признак элемента зрения, таковы же и собственные признаки элементов слуха, обоняния, языка, тела и умозрения[24].

Каков признак элемента формы? Признак элемента формы — [это] форма, которая увидена и видится [сейчас] глазом и которая обладает приоритетом перед элементом зрения. Каков признак элемента формы, таковы же и признаки элементов звука, запаха, вкуса, осязания и дхарм.

Каков признак зрительного сознания? Постижение формы, где форма — объект, а зрение — опора, и сознание-сокровищница, [в которой] созревают потенциальные аффекты, — это [и есть] зрительное сознание. Каково зрительное сознание, таковы же и сознание слуховое, обонятельное, вкусовое, осязательное и умозрительное.

Каков признак источника сознания? Это следует понимать в соответствии с [тем, как понимаются] классы элементов.

Каково определение группы материи? Всё, что относится к материи, — это четыре грубых элемента и [всё, чему] четыре грубых элемента [служат] причиной.

Какие четыре грубых элемента? Элемент земли, элемент воды, элемент огня и элемент ветра.

Что за элемент — земля? Твердость.

Что за элемент — вода? Текучесть.

Что за элемент — огонь? Жар.

Что за элемент — ветер? Подвижность[25].

Чему материя служит причиной? Органу[26] зрения, органу слуха, органу обоняния, органу вкуса, органу осязания, определенным аспектам формы, звука, запаха, вкуса, осязаемого, а также [тому, что] относится к источнику сознания дхарм, — [всё это группа] материи.

Что такое орган зрения? [Возникшая] благодаря четырем грубым элементам тонкая материя[27] [как] опора зрительного сознания.

Что такое орган слуха? [Возникшая] благодаря четырем грубым элементам тонкая материя [как] опора слухового сознания.

Что такое орган обоняния? [Возникшая] благодаря четырем грубым элементам тонкая материя [как] опора обонятельного со знания.

Что такое орган вкуса? [Возникшая] благодаря четырем грубым элементам тонкая материя [как] опора вкусового сознания.

Что такое орган осязания? [Возникшая] благодаря четырем грубым элементам тонкая материя [как] опора осязательного сознания.

Что такое форма[28]? [Это] предмет[29], [существующий] благодаря четырем грубым элементам и [выступающий как] сфера действия органа зрения, — то есть [нечто] синее, желтое, красное, белое, длинное, короткое, квадратное, круглое, грубое, тонкое, высокое, низкое, приятное, неприятное, солнце, тень, свет, темнота, облака, дым, пыль, туман, форма небесного пространства, форма жеста, форма определенного цвета в небе[30]. Это [всё бывает] трех типов: приятное, неприятное, то и другое одновременно.

Что такое звук? [Это] предмет, [существующий] благодаря четырем грубым элементам и [выступающий как] сфера действия органа слуха, — то есть [нечто] приятное, неприятное, то и другое одновременно, возникшее из грубых элементов, или не из грубых элементов, или из того и другого[31], обычное в повседневной жизни или порожденное сверхъестественными способностями, установленное или проповеданное буддийскими учителями или небуддистами.

Что такое запах? [Это] предмет, [существующий] благодаря четырем грубым элементам и [выступающий как] сфера действия органа обоняния, — то есть [нечто] приятное, неприятное, нейтральное, врожденное[32], смешанное или измененное.

Что такое вкус? [Это] предмет, [существующий] благодаря четырем грубым элементам и [выступающий как] сфера действия органа вкуса, — то есть [нечто] горькое, кислое, острое, соленое, вяжущее, [а также] приятное, неприятное, нейтральное, врожденное, смешанное и измененное.

Что такое осязаемость? [Это] предмет, [существующий] благодаря четырем грубым элементам и [выступающий как] сфера действия тела [как] органа, — то есть гладкость, грубость, легкость, тяжесть, влажность, медленность, быстрота, холод, тепло, голод, жажда, удовлетворение, сила, слабость, обморок, зуд, [ощущение] чистоты, болезнь, старение, смерть, усталость, [ощущение] отдыха, [ощущение] энергии.

Что такое форма, включенная [в сферу] дхармового источника сознания[33]? [Таких форм существует] пять: предельно малая[34], относящаяся к пространству[35], относящаяся к практике[36], воображаемая[37], порожденная сверхъестественными силами[38].

Каково определение группы ощущений? [Это] шесть типов ощущений: ощущения, порожденные зрительным, слуховым, обонятельным, вкусовым, телесным, ментальным контактом. [Эти] шесть типов также [могут быть] приятными, неприятными или нейтральными. Далее, [существуют] приятные телесные ощущения, неприятные телесные ощущения и нейтральные телесные ощущения; приятные ментальные[39] ощущения, неприятные ментальные ощущения и нейтральные ментальные ощущения; приятные чувственные[40] ощущения, неприятные чувственные ощущения, нейтральные чувственные ощущения; приятные нечувственные[41] ощущения, неприятные нечувственные ощущения, нейтральные нечувственные ощущения; также [существуют] приятные, неприятные или нейтральные ощущения, связанные с алчностью, [и] приятные, неприятные или нейтральные ощущения, связанные с безразличием [к мирским благам].

Что такое телесные ощущения? [Это] ощущения, связанные с пятью [чувственными] сознаниями.

Что такое ментальные ощущения? [Это] ощущения, связанные с умозрительным сознанием.

Что такое чувственные ощущения? [Это] ощущения, связанные с жаждой существования «Я».

Что такое нечувственные ощущения? [Это] ощущения, не связанные с этой жаждой.

Что такое ощущения, связанные с алчностью? [Это] ощущения, связанные с жаждой пяти видов наслаждений.

Что такое ощущения, связанные с безразличием [к мирским благам]? [Это] ощущения, не связанные с этой жаждой.

Каково определение группы понятий и представлений[42]? [Это] шесть типов понятий и представлений: понятия и представления, порожденные зрительным контактом; понятия и представления, порожденные слуховым, обонятельным, вкусовым[43], телесным и ментальным контактом, наделенные отличительными признаками, не имеющие отличительных признаков, ограниченные, [понятия и представления о] безгранично большом, неопределенные, [а также относящиеся к] сфере ничто, [относительно которой субъект полагает, что в ней] нет ничего.

Что такое понятие и представление с отличительными признаками? Это [всякое] понятие и представление, за исключением восприятия того, кто способен [постигать] невыразимое, [того, кто] достиг состояния беззнаковости, и [того, кто] достиг вершины существования[44].

Что такое понятие и представление без отличительных признаков? Это понятия и представления, исключенные выше.

Что такое ограниченное понятие и представление? [То], посредством которого [субъект] воспринимает чувственный мир[45].

Что такое понятие и представление о безгранично большом? [То], посредством которого [субъект] воспринимает мир форм.

Что такое неопределенное понятие и представление? [То], посредством которого [субъект] воспринимает сферу безграничного пространства и сферу безграничного сознания.

Что такое понятие и представление сферы ничто? [То], посредством которого [субъект] воспринимает сферу ничто[46].

Каково определение группы формирующих факторов? [Это] шесть видов ментальных импульсов[47]: импульс, порожденный зрительным контактом, [и] импульсы, порожденные слуховым, обонятельным, вкусовым, осязательным, умозрительным контактами и направляющие [человека] к благому, неблагому и к различению [этих] состояний. Эти импульсы — за исключением ощущения и понятий-представлений — наряду с другими явлениями сознания и формирующими факторами, не связанными с сознанием, и называются группой формирующих факторов.

Каковы же эти [ментальные импульсы]? [Это] внимание, контакт, желание[48], решимость, память, сосредоточение[49], мудрость, вера[50], самоуважение[51], приличие, свобода от алчности, свобода от ненависти, свобода от невежества, энергия, гибкость[52], прилежание, спокойствие, воздержание от причинения вреда, страсть, отвращение, гордыня, неведение, сомнение, убеждение в существовании неизменного «Я», крайние воззрения, привязанность к воззрениям, привязанность к ритуалам и религиозным обетам, ложные воззрения, гнев, враждебность, лживость, злоба, зависть, жадность, притворство, лицемерие, самодовольство, склонность к насилию, бесстыдство, неприличие, тупость, рассеянность, безверие, леность, нерадивость, беспамятность, невнимательность, отвлекаемость, апатия, раскаяние, дискурсивное мышление и рефлексия[53].

Что такое ментальный импульс? Конструирование [объектов] посредством сознания, [то есть] ментальная деятельность, направляющая сознание на благие, неблагие и нейтральные [цели].

Что такое внимание? Полнота осознавания, удерживающая [сознание] на объекте.

Что такое контакт? Соединение трех[54] [и соответствующее этому] определенное изменение органа чувств, дающее основу ощущениям.

Что такое желание? Стремление владеть объектами и действовать в их отношении, дающее основу для энергии.

Что такое решимость[55]? Удержание выбранного предмета в соответствии с выбором, не позволяющее отступать [от ранее принятого решения].

Что такое память? Удержание воспринятого предмета в сознании, не позволяющее отвлекаться [от него].

Что такое сосредоточение? Направленность сознания исключительно на предмет, подлежащий рассмотрению, дающая основу для познания.

Что такое мудрость? Познание качеств исследованного объекта, [которое] устраняет сомнения.

Что такое вера? Совершенная уверенность в отношении [того, что] реально существует, ясность[56] [относительно] благих качеств [существующего] и стремление к [обретению] сил. [Вера] служит основанием для желания.

Что такое самоуважение? Стыд [в отношении] недостойных тебя [вещей или действий]. [Самоуважение] служит основой для избегания недостойного поведения.

Что такое приличие? Стыд [перед вещами или действиями], недостойными других [людей]. [Приличие] служит основой для того же [— избегания недостойного поведения].

Что такое свобода от алчности? Непривязанность к жизни или средствам ее поддержания. [Свобода от алчности] служит основой для отказа от недостойного поведения.

Что такое свобода от ненависти? Это отсутствие злой воли [по отношению к] живым существам, [направленной на причинение] страдания, и дхарм, [обусловливающих] состояния страдания. [Свобода от ненависти] служит основой для отказа от недостойного поведения.

Что такое свобода от невежества? Знание и различение созревания [последствий своих действий], [следования] учениям [и исполнения] религиозных практик. [Свобода от невежества] служит основой для отказа от недостойного поведения.

Что такое энергия? Волевое усилие[57], [направленное на] благое [и проявляемое] в подготовке и в религиозной практике, в отсутст-

вии слабости, неотступном упорстве[58], неудовлетворенности [достигнутыми результатами]. [Энергия] направляет [сознание на достижение] полноты и совершенства благих качеств.

Что такое гибкость? Владение[59] телом и умом, [направленное на] преодоление ригидности тела и ума и позволяющее искоренить все препятствия.

Что такое прилежание? Культивирование[60] благих качеств, опирающееся на свободу от алчности, ненависти и невежества, сопровождаемое энергией и защищающее [сознание] от дхарм с притоком аффективности. [Прилежание] обеспечивает полноту и совершенство достижения мирских и сверхмирских [целей].

Что такое спокойствие? Равновесие ума[61], неподвижность ума[62], невовлеченность ума, опирающаяся на свободу от алчности, ненависти и невежества, сопровождаемая энергией, противоположная состояниям сознания, загрязненным аффектами, и не позволяющая возникнуть аффектам.

Что такое воздержание от причинения вреда? Сострадание как один из аспектов свободы от ненависти, не позволяющее причинять вред [другим живым существам].

Что такое страсть? Порочное влечение[63] к трем мирам[64]. [Страсть] порождает страдание.

Что такое отвращение? Враждебность [по отношению к] живым существам, страданию и состояниям, характеризующимся страданием, дающая основу для недолжного поведения и [рождения в] неблагих формах существования[65].

Что такое гордыня? Самовозвышение разума, имеющее основанием убеждение в существовании неизменного «Я». [Гордыня] служит основой для возникновения презрения и страдания.

Что такое неведение? Незнание [природы и свойств] трех миров, дающее основу для возникновения ложных взглядов и сомнений [относительно] дхарм [и обусловленных ими] аффектов.

Что такое сомнение? Неуверенность в [четырех Благородных] истинах, делающая невозможным движение к благому.

Что такое убеждение в существовании неизменного «Я»? Допущение, склонность полагать, убеждение, мысль, представление, [что] пять групп привязанности [в действительности] бессамостные, суть «Я» или относятся к «Я». [Убеждение в существовании неизменного «Я»] служит основанием для всех [ложных] воззрений.

Что такое крайние воззрения? Допущение, склонность полагать, убеждение, мысль, представление, [что] пять групп привязанности

существуют вечно или прекращают [свое существование после физической смерти индивида][66]. [Крайние воззрения] препятствуют [вступлению индивида] на Срединный путь.

Что такое привязанность к воззрениям? Допущение, склонность полагать, убеждение, мысль, представление, что пять групп привязанности суть опоры для представлений — первые, наилучшие, превосходные и наивысшие. [Привязанность к воззрениям] служит основанием для привязанности к ложным воззрениям.

Что такое привязанность к ритуалам и религиозным обетам? Допущение, склонность полагать, убеждение, мысль, представление, что ритуалы, обеты и [всё, для чего они служат] основанием, как [то, что состоит] из пяти групп привязанности, чисты, ведут к избавлению и освобождению. [Привязанность к ритуалам и религиозным обетам] служит основанием для бесплодных усилий.

Что такое ложные воззрения? Допущение, склонность полагать, убеждение, мысль, представление, состоящие в отрицании [реальности] причины, следствия, действия, отрицании реальных вещей или в [конструировании] ложных объектов. [Ложные воззрения] отсекают корни благого[67], закладывают и пестуют корни неблагого, способствуют росту неблагого и препятствуют росту благого.

Какие из этих пяти воззрений положительные, а какие — отрицательные[68]? Четыре воззрения — положительные, [так как в них] познаваемому объекту приписывается определенная собственная природа, а [сами] воззрения [считаются] совершенно чистыми[69]. Одно [воззрение], как правило, отрицательное.

Сколько [из вышеперечисленных] воззрений [суть] воззрения [относительно] прошлого и воззрения [относительно] будущего? Два или все. Сколько [из вышеперечисленных] воззрений [суть] воззрения [относительно] неопределенных предметов? Два или все.

Какие пороки, усмотренные Бхагаваном Буддой в группах, элементах и источниках сознания, [привели его к] отрицанию атмана по пяти причинам? Усмотрение пяти пороков в учении о существовании неизменного «Я»: порок отсутствия признака[70], порок невечности, порок отсутствия собственного основания[71], порок отсутствия тела, порок освобождения без усилий.

Относительно пяти групп привязанности [есть] двадцать [типов воззрений, предполагающих] существование неизменного «Я»: материя [есть] «Я»; «Я» имеет материальную природу; материя имеет природу «Я»; «Я» [пребывает] в материи. [Аналогично] ощущения, понятия и представления, формирующие факторы, сознание суть

«Я»; «Я» имеет природу [ощущений, понятий и представлений, формирующих факторов], сознания; [ощущения, понятия и представления, формирующие факторы], сознание имеют природу «Я»; «Я» [пребывает] в [ощущениях, понятиях и представлениях, формирующих факторах], сознании.

Сколько здесь воззрений относительно «Я» и сколько воззрений относительно [всего, что касается] «Я»? Пять воззрений — относительно «Я» и пятнадцать воззрений относительно [всего, что касается] «Я».

Почему [именно] пятнадцать воззрений относительно [всего, что касается] «Я»? По причине связанности со [всем, что касается] «Я», зависимости [всего, что касается] «Я», неотделимости от [всего, что касается] «Я».

Основано ли учение о существовании неизменного «Я» на наблюдаемой реальности или на ненаблюдаемой реальности? На ненаблюдаемой реальности — [такой, как] змея, [за которую принимают] веревку.

Что такое гнев? Страдание разума при наличии чего-то причиняющего боль[72], [представляющее собой] часть [аффекта] отвращения [и] служащее причиной ярости и использования оружия, наказаний и т.п.

Что такое враждебность? Сохранение[73] враждебных помыслов, [вызванных] вышесказанным, [то есть гневом], [представляющее собой] часть [аффекта] отвращения и служащее основой для отсутствия терпения.

Что такое лживость? Сокрытие [своих] пороков, [о которых их носитель] несомненно знает, [представляющее собой] часть [аффекта] невежества [и] приводящее к раскаянию и беспокойству.

Что такое злоба? Страдание разума, предшествуемое гневом и враждебностью [и представляющее собой] часть [аффекта] отвращения. [Злоба] служит основой для агрессивных, грубых и жестоких речей, роста неблагой [кармы] и беспокойства.

Что такое зависть? Являющийся частью [аффекта] ненависти и порожденный негодованием гнев [у того, кто] стремится к получению и обладанию, [при виде] имущества, принадлежащего другому. [Зависть] служит основанием для печали и беспокойства.

Что такое жадность? Являющееся частью [аффекта] страсти возбуждение сознания [у того, кто] стремится к получению и обладанию, [при виде] предметов, необходимых для жизни. [Жадность] служит основанием для невоздержанности.

Что такое притворство? Свойственная тому, кто стремится к приобретениям и почестям, и являющаяся частью [аффекта] страсти демонстрация [человеком таких] качеств, [которыми он на деле] не обладает. [Притворство] служит основой ложного образа жизни.

Что такое лицемерие? Свойственная тому, кто стремится к приобретениям и почестям, и являющаяся частью страсти [склонность] к сокрытию [своих] реальных недостатков, препятствующая получению благих наставлений.

Что такое самодовольство? Радость и удовлетворение от [собственного] здоровья, или молодости, или долголетия, или обретения чего-либо другого, или приобретения имущества, являющиеся частью [аффекта] страсти [и] служащие основой для всех основных и вторичных аффектов.

Что такое склонность к насилию? Жестокость, суровость и отсутствие милосердия, являющиеся частью [аффекта] отвращения [и] служащие основанием для [проявления] насилия.

Что такое бесстыдство? Являющееся частью [аффектов] страсти, ненависти и невежества отсутствие стыда [в связи с] совершением предосудительных [действий по отношению к] самому себе. [Бесстыдство] притягивает все основные и вторичные аффекты.

Что такое неприличие? Являющееся частью [аффектов] страсти, ненависти и невежества отсутствие стыда [в связи с] совершением предосудительных [действий по отношению к] другим. [Неприличие] притягивает все основные и вторичные аффекты.

Что такое тупость? Отсутствие гибкости ума, являющееся частью [аффекта] невежества. [Тупость] притягивает все основные и вторичные аффекты.

Что такое рассеянность? Беспокойство разума, являющееся частью [аффекта] страсти, [у человека], преследующего приятную [для него] цель. [Рассеянность] препятствует покою.

Что такое безверие? Являющееся частью [аффекта] невежества отсутствие твердой веры в благие качества, спокойствия и стремления [к благому]. [Безверие] служит причиной лености.

Что такое леность? Являющаяся частью [аффекта] невежества неспособность сопротивляться [стремлению] ко сну, лежанию на боку и спокойному образу жизни. [Леность] препятствует [осуществлению] практик, направленных на благие [цели].

Что такое нерадивость? [Сопровождаемое] леностью и опирающееся на [аффекты] алчности, ненависти и невежества небрежение культивированием благих качеств и нежелание предотвращать воз-

никновение [в сознании] дхарм с притоком аффектов. [Нерадивость] является основой для возрастания неблагих качеств и исчезновения благих.

Что такое беспамятность? Память, пораженная аффектами [и] являющаяся основой для [проявления] отвлекаемости.

Что такое невнимательность? Разум[74], пораженный аффектами, из-за чего возникают неконтролируемые действия[75] тела, речи и ума. [Невнимательность] служит основой для нарушения правил поведения.

Что такое отвлекаемость? Рассеяние сознания как часть [аффектов] страсти, ненависти и невежества. Она [имеет] следующие [разновидности]: природная отвлекаемость; отвлекаемость по внешним причинам; отвлекаемость по внутренним причинам; отвлекаемость, [обусловленная сосредоточенностью на] цели; отвлекаемость, [обусловленная] ригидностью; и отвлекаемость, [обусловленная] вниманием.

Что такое природная отвлекаемость? Пять [видов] чувственного сознания.

Что такое отвлекаемость по внешним причинам? Рассеяние разума на пяти чувственных качествах [у того, кто] стремится к благим [целям].

Что такое отвлекаемость по внутренним причинам? Апатия, рассеянность и стремление к наслаждениям [у того, кто] стремится к благим [целям].

Что такое отвлекаемость, [обусловленная сосредоточенностью на] цели? Стремление к благу, [имеющее целью] снискать одобрение других [людей].

Что такое отвлекаемость, [обусловленная] ригидностью? Понимание, ошибочное постижение[76] и целеполагание в отношении [того или иного] возникающего переживания, [которое связывается с такими понятиями, как] «я», «мое», «я есмь…», [у того, кто] стремится к благим [целям], [но чье сознание ограничено] эгоцентризмом, привязанностью к своему [имуществу] и к своему статусу.

Что такое отвлекаемость, [обусловленная] вниманием? Отвлечение [у того, кто] практикует медитацию на других уровнях или путях. [Отвлекаемость, обусловленная вниманием], препятствует бесстрастию.

Что такое апатия? Подавленность[77] разума, являющаяся частью [аффекта] невежества и вызванная причиной безразличия. [Она может быть] благой, неблагой, нейтральной, своевременной или не-

своевременной, должной или недолжной. [Апатия] служит причиной упущений в том, что должно быть сделано.

Что такое раскаяние? Сожаление, [поражающее] разум, намеренное или ненамеренное, [имеющее видимые] причины или не имеющее причин, являющееся частью [аффекта] невежества. [Раскаяние может быть] благим, неблагим [или] нейтральным, своевременным или несвоевременным, должным или недолжным. [Оно] препятствует устойчивости сознания.

Что такое дискурсивное мышление? Мысленная дискуссия[78], [представляющая собой] поиск мудрости и опирающаяся на волевое усилие. Она [представляет собой] грубый [уровень] мышления.

Что такое рефлексия? Критическая мысленная дискуссия, [представляющая собой] поиск мудрости и опирающаяся на волевое усилие. Она [представляет собой] тонкий [уровень] мышления. Они оба, [то есть дискурсивное мышление и рефлексия][79], суть основы для покоя или беспокойства. Ибо, поистине, действие благих дхарм — устранение противоположного [им], а действие основных и вторичных аффектов — противодействие [тому, что] противоположно [им].

Каковы формирующие факторы, не связанные с сознанием? Удержание[80], бессознательное сосредоточение, сосредоточение прекращения [сознания][81], бессознательное состояние, жизнеспособность, тождество класса, рождение, старение, пребывание, невечность, группы имен, группы слов, группы фонем, статус обычного человека, продолжение, логическая особенность, соответствие, непосредственность, последовательность, время, пространство, число, сочетание.

Что такое удержание? Это обозначение, [указывающее на] получение, схватывание, обретение благих и неблагих дхарм, их рост и угасание.

Что такое бессознательное сосредоточение? Бессознательное сосредоточение — это обозначение, [указывающее на] прекращение неустойчивых дхарм сознания и явлений сознания посредством внимания, коему предшествует знание об освобождении, у [того, кто] освободился от страстей [и чей разум] совершенно чист, [и того, кто превзошел даже ступень] бесстрастия.

Что такое сосредоточение прекращения [сознания]? Сосредоточение прекращения [сознания] — это обозначение, [указывающее на] прекращение неустойчивых дхарм сознания и явлений сознания посредством внимания, коему предшествует знание о состоянии покоя, [у того, кто] освободился от страстей сферы ничто и покидает [сферу] вершины существования.

Что такое бессознательное состояние? Бессознательное состояние — это обозначение, [указывающее на] угасание неустойчивых дхарм сознания и явлений сознания у того, кто пребывает среди богов сферы бессознательного.

Что такое жизнеспособность? Это обозначение, [указывающее на] жизнь, ограниченную [некоторым] сроком, определяемым ранее накопленной кармой и определенным классом [живых существ].

Что такое тождество класса? Тождество класса — это обозначение, [указывающее на] сходство индивидов, [принадлежащих] к тому или иному классу, [выделяемому среди] тех или иных [классов] живых существ.

Что такое рождение? Рождение — это обозначение, [указывающее на] возникновение ранее не существовавших формирующих факторов, [приводящих к рождению в определенном] классе [живых существ].

Что такое старость? Старость — это обозначение, [указывающее на] изменение в связи формирующих факторов [у существа, появившегося в определенном] классе [живых существ].

Что такое пребывание? Пребывание — это обозначение, [указывающее на] существование в определенном классе [живых существ, выражающееся] в связи и сохранении [соответствующих] формирующих факторов.

Что такое невечность? Невечность — это обозначение, [указывающее на] существование в определенном классе [живых существ, обусловленное] прекращением связи [соответствующих] формирующих факторов.

Что такое группы имен? Группы имен — это обозначение, [указывающее на] собственную природу вещей.

Что такое группы слов? Группы слов — это обозначение, [указывающее на] отличительные особенности вещей.

Что такое группы фонем? Группы фонем — это обозначение, [указывающее на] слоги, [которые служат] опорой для этих двух [вышеназванных факторов], так как благодаря [им] они оба проявляются. Это звук, так как он передает смысл. Слог же [называется так] по причине неразделимости аспектов.

Что такое статус обычного человека? Статус обычного человека — это обозначение, [указывающее на] отсутствие благих дхарм[82].

Что такое продолжение? Продолжение — это обозначение, [указывающее на] непрерывность связи причин и следствий[83].

Что такое логическая особенность? Логическая особенность — это обозначение, [указывающее на] различие причин и следствий[84].

Что такое соответствие? Соответствие — это обозначение, [указывающее на] сходство[85] причины и следствия.

Что такое непосредственность? Непосредственность — это обозначение, [указывающее на] немедленное [возникновение] следствия [при наличии] причины.

Что такое последовательность? Последовательность — это обозначение, [указывающее на] единообразие череды причин и следствий.

Что такое время? Время — это обозначение, [указывающее на] непрерывность череды причин и следствий.

Что такое пространство? Пространство — это обозначение, [указывающее на распределение] причин и следствий [по направлениям]: восток, юг, запад, север, снизу, сверху или по всем десяти направлениям.

Что такое число? Число — это обозначение, [указывающее на] различение [каждого] формирующего фактора [от всех других].

Что такое сочетание? Сочетание — это обозначение, [указывающее на] соединение причин, следствий и условий [их проявления].

Каково определение группы сознания? Это разум, умозрение и сознание[86].

Что такое разум? Сознание-сокровищница, [вмещающее] все потенциальные аффекты и пронизанное кармически обусловленными диспозициями[87] групп, элементов и источников сознания. Оно [называется] также сознанием созревания [или] схватывающим сознанием, так как содержит диспозиции.

Что такое умозрение? Объект сознания-сокровищницы, [представляющий собой] постоянное ментальное конструирование и пораженный четырьмя аффектами — убеждением в [существовании неизменного] «Я», аффективной привязанностью к [представлению о] «Я», привязанностью к своему статусу и неведением. Оно [также присутствует] везде в благих, неблагих и нейтральных [состояниях сознания], за исключением состояний того, кто вступил на путь [к просветлению], сосредоточения прекращения [сознания] и состояния архата[88]; среди шести [видов] сознания оно — то, которое угасает в тот же момент.

Что такое сознание? Шесть типов сознания: сознание зрительное, слуховое, обонятельное, вкусовое, осязательное и умозрительное.

Что такое зрительное сознание[89]? Распознавание формы [в качестве] объекта[90] [с помощью] глаза как опоры.

Что такое слуховое сознание? Распознавание звука [в качестве] объекта [с помощью] уха как опоры.

Что такое обонятельное сознание?[91] Распознавание запаха [в качестве] объекта [с помощью] носа как опоры.

Что такое вкусовое сознание? Распознавание вкуса [в качестве] объекта [с помощью] языка как опоры.

Что такое осязательное сознание? Распознавание того, к чему можно прикоснуться, [в качестве] объекта [с помощью] тела как опоры.

Что такое умозрительное сознание? Распознавание дхарм [в качестве] объекта [с помощью] умозрительного сознания как опоры.

Каково определение элемента? Группа материи — [это] десять элементов: элемент зрения, элемент формы, элемент слуха, элемент звука, элемент обоняния, элемент запаха, элемент языка, элемент вкуса, элемент тела, элемент осязаемого, частично также — элемент умозрения. Группа ощущений, группа понятий и представлений, группа формирующих факторов — это часть элемента дхарм. Группа сознания — [это] семь элементов сознания: шесть элементов сознания — зрительное [сознание] и т.д., а также элемент [загрязненного] умозрительного сознания.

Что среди элементов дхарм не входит в группы? Среди элементов дхарм это необусловленные дхармы. Этих необусловленных дхарм — восемь: истинная реальность[92] благих дхарм, истинная реальность неблагих дхарм, истинная реальность нейтральных дхарм, пространство[93], прекращение посредством знания[94], прекращение без посредства знания[95], недвижимое[96], прекращение мышления и восприятия[97].

Что такое истинная реальность благих дхарм? Несуществование «Я»; оно также называется пустотой, отсутствием знаков[98], пределом сущего, высшей реальностью[99] и дхармовым элементом.

Почему истинная реальность называется истинной реальностью? По причине [своей] неизменности.

Почему об истинной реальности говорится как о не имеющей «Я»? Потому что [она] не имеет двух форм «Я»: [сохраняющейся после смерти тела или умирающей вместе с телом].

Почему истинная реальность называется пустотой? Потому что [в ней] не проявляются никакие аффекты.

Почему истинная реальность называется отсутствием знаков? Потому что все знаки [в ней] устранены[100].

Почему истинная реальность называется пределом сущего? Потому что [она] не [может быть] объектом искажений или ошибок[101].

Почему истинная реальность называется высшей реальностью? Потому что [она есть] сфера абсолютного знания[102].

Почему истинная реальность называется дхармовым элементом? Потому что [она есть] опора для знаков, [составляющих] учение Будды для всех шравак и пратьекабудд. Как [разъяснено учение] об истинной реальности благих дхарм, так же [следует понимать и учение] об истинной реальности неблагих дхарм и нейтральных дхарм.

Что такое пространство? Отсутствие [каких-либо] форм, что дает место для любых действий.

Что такое прекращение без посредства знания? Это прекращение без разделения.

Что такое прекращение посредством знания? Это прекращение с разделением.

Что такое недвижимое? Это прекращение [переживания] счастья у того, кто достиг бесстрастия [уровня] Всецелого Блаженства[103], но не освободился от страсти в отношении более высоких [уровней].

Что такое прекращение мышления и восприятия? Это прекращение неустойчивых состояний, [относящихся к классам] сознания и явлений сознания, предваряемое состоянием покоя, актом внимания и познания, а также некоторых устойчивых [состояний], у того, кто освободился от страсти [по отношению к] сфере ничто и покинул [сферу] вершины существования. Пять [дхарм группы] материи[104], группы ощущений, понятий и представлений, формирующих факторов и эти восемь необусловленных дхарм и называются шестнадцатью дхармовыми элементами.

Каково определение источника сознания? Десять элементов материи — это десять источников сознания, [относящихся к группе] материи. Семь элементов сознания — это источник умозрения. Дхармовый элемент — это дхармовый источник. Таким образом, группы, элементы и источники сознания распределяются по трем [категориям] дхарм: группа материи, дхармовый элемент и источник умозрения.

Говорится, что существуют зрение и элемент зрения. Существует ли элемент зрения благодаря зрению или [наоборот] — зрение благодаря элементу зрения? Возможно [существование] зрения без элемента зрения, как [в случае с] высшим зрением архата. Возможно [существование] элемента зрения без [самого] зрения, как [в случае с] яйцом, зародышем[105] в материнской утробе, [где] зрение [еще] не обретено, или обретено и [уже] утрачено, или как [в случае с] обычным человеком, родившимся в [мире] не-форм, [но] со способностью к зрению. Существование и зрения, и элемента зрения [имеет место] во всех остальных случаях. Отсутствие как зрения, так и эле-

мента зрения [имеет место] у того, кто обрел нирвану без остатка[106], или у благородного[107], родившегося в [мире] не-форм. Так же, как со зрением и элементом зрения, обстоит дело и с элементами слуха, обоняния, вкуса и осязания.

Существует ли умозрение благодаря элементу умозрения или же [наоборот] — элемент умозрения благодаря умозрению? Существует умозрение без элемента умозрения, как [в случае с] высшим умозрением архата. Существует элемент умозрения без умозрения, как [в случае со] способностью к умозрению у того, кто достиг сосредоточения прекращения [сознания]. Существование [одновременно] и умозрения, и элемента умозрения [имеет место] во всех остальных случаях. Отсутствие как умозрения, так и элемента умозрения [имеет место] у того, кто обрел нирвану без остатка.

Видит ли [человек], родившийся в данной сфере, зрением, [характерным для] данной сферы, [только] формы этой сферы? Формы данной сферы [он] видит и зрением, [характерным для] данной сферы, [и зрением, характерным для] других сфер. Родившийся в чувственном мире зрением, [характерным для] чувственного мира, видит чувственные формы. Зрением более высоким, [характерным для] мира форм, [он] видит также формы более низких сфер. Как зрением [он] постигает формы, так же слухом [он] постигает звуки и т.д. Подобно [тому, кто] родился в чувственном мире, родившийся в мире форм [характерными для] чувственного мира обонянием, языком и телом обоняет чувственные запахи, ощущает чувственный вкус и осязает [то, что можно] осязать чувственно. Родившийся в мире форм телом, [характерным для мира] форм, осязает [то, что осязаемо] в этом мире. В мире форм в соответствии с его природой нет запахов и вкусов, так как [там] нет стремления к пище[108]. Тем самым там нет и вкусового и обонятельного сознания. Рожденный в чувственном мире умозрением, [характерным для] чувственного мира, постигает дхармы без притока аффективности в трех мирах — [чувственном, мире форм и мире не-форм]. Что [свойственно] рожденному в чувственном мире, то же [свойственно и] рожденному в мире форм. Рожденный в мире не-форм умозрением, [характерным для] мира не-форм, постигает дхармы своего мира, свободные от притока аффективности, а умозрением, свободным от притока аффективности, постигает дхармы без притока аффективности во всех трех мирах.

Почему [именно] таков порядок групп? Потому что таков порядок [функционирования] сознания[109]. [Вот] четыре области сознания и [типа] сознания, расположенные по порядку: материя — это то,

что существует [в материальном смысле]; [то, что] ощущается, — познаётся; что познаётся — то мыслится; что мыслится — с тем сознание находится в таких-то и таких-то отношениях. [Далее, последовательность групп такова] по причине загрязнения и очищения: что загрязняется[110], то и очищается. [Сознание] загрязняется и очищается благодаря ощущению, восприятию знаков и ментальному конструированию. Поэтому именно таков порядок групп.

Почему [именно] такова последовательность элементов? Потому что таков порядок существования предметов[111].

Каков [этот] порядок существования мирских предметов? В обычных условиях[112] [человек] сначала видит [что-то]; увидев, говорит [об этом]; сказав, совершает омовение, [умащает себя] благовониями и [украшает] гирляндами, затем вкушает разнообразную пищу, пользуется разными ложами и сиденьями, [услугами] слуг и служанок. Но во всем этом [имеет место] ментальное конструирование [благодаря] элементу умозрения. Порядок внешних явлений [следует понимать здесь в соответствии с] порядком явлений внутренних, а этот [порядок внутренних явлений] — [в соответствии с] порядком [функционирования] сознания. В соответствии с порядком элементов [надо понимать] и порядок источников сознания.

Каков смысл [термина] «группа»? Какова бы ни была материя — прошлая, будущая или настоящая, внутренняя или внешняя, грубая или тонкая, низкая или высокая, далеко или близко, — всё это вместе называется группой материи, так как [всё это собрано] воедино, подобно груде — как, например, груда драгоценностей. То же самое [справедливо и для всех остальных групп] до группы сознания [включительно]. Более того, группа [также] называется «стволом», [ибо] наполненность страданием — [ее] свойство, [поэтому о ней говорят как] о стволе большого дерева[113]. Как сказано в сутре, «по причине возникновения абсолютного великого страдания…». Более того, группа называется также «плечом», так как носит бремя аффектов, подобно тому как на плечах носят грузы.

Каков смысл [термина] «элемент»? [Его] смысл — [быть] семенем всех дхарм, носителем собственного признака, носителем причины и следствия, носителем комплексов[114] всех видов дхарм.

Каков смысл [термина] «источник сознания»? Смысл источника сознания — быть «входной дверью» сознания. Познанная разумом форма [может быть уподоблена] пузырю [на воде во время дождя], ощущение — пене, понятия и представления — отражениям [на поверхности пузырей], формирующие факторы — банановому расте-

нию[115], сознание — иллюзии. Каков смысл сравнения формы с пузырем и т.д. — и до [сравнения] сознания с иллюзией? [В них] нет сущности, [они] нечисты, лишены вкуса, неустойчивы, бессильны.

Далее, какова классификация аспектов[116] групп, элементов и источников сознания? [Они] таковы: субстанции, познаваемые [объекты], формы, приток аффективности, возникающее и т.д., прошедшее, условия, «какие?»[117], «сколько?»[118], «для чего?»[119].

Какие из групп, элементов и источников сознания субстанциальны, сколько [этих] субстанций и для чего рассматриваются [эти] субстанции? Субстанциальна [та] сфера органов чувств, [которая] не зависит от слов и от всего, что отличается от нее. Все [группы, элементы и источники сознания поэтому] субстанциальны [и рассматриваются] ради освобождения от привязанности к [представлению о] «Я» как субстанции.

Какие [из групп, элементов и источников сознания суть только] обозначения[120], сколько [из них представляют собой] обозначения и для чего рассматривается [то, что есть только] обозначение? Обозначение — это [та] сфера органов чувств, [которая] зависит от слов и от всего, что отличается от нее. Все [группы, элементы и источники сознания поэтому суть] обозначения, [и то, что представляет собой только] обозначение, [рассматривается] для освобождения от привязанности к [представлению о] «Я» как обозначению.

Какие [из групп, элементов и источников сознания] относительны, сколько относительных и для чего рассматриваются относительные? Относительно [то, что служит] основой для загрязнения [аффектами]. Все [группы, элементы и источники сознания] относительны [и рассматриваются] для освобождения от привязанности к [представлению о] «Я» как причине загрязнения.

Какие [из групп, элементов и источников сознания] абсолютны, сколько абсолютных и для чего рассматриваются абсолютные? Абсолютно [то, что служит] основой очищения. Все [группы, элементы и источники сознания] абсолютны [и рассматриваются] для освобождения от привязанности к [представлению о] «Я» как причине очищения.

Какие [из групп, элементов и источников сознания являются] объектами познания[121], сколько [существует этих] объектов и для чего рассматриваются [эти] объекты? Объектов познания — пять: материя; сознание; явления сознания; формирующие факторы, не связанные с сознанием; и необусловленные [дхармы]. [То], в чем [имеет место] загрязнение [аффектами] и очищение [от них]; что

загрязняется и очищается; что является причиной загрязнения и очищения; что [является] условием для [всего] этого; [то], в чем [имеет место результат] очищения, — всё это является по причине такой [подверженности загрязнению и очищению] объектами познания. Материя здесь — [это] группа материи, десять материальных элементов, десять материальных источников сознания, а также материя, входящая в [сферу] дхармового элемента и дхармового источника сознания. Сознание — [это] группа сознания, семь элементов сознания и источник умозрительного сознания. Явления сознания — [это] группа ощущений, группа понятий и представлений, группа формирующих факторов и часть дхармового элемента и дхармового источника сознания. Формирующие факторы, не связанные с сознанием, — [это] не связанные с сознанием [дхармы, относящиеся к] группе формирующих факторов, и часть дхармового элемента и дхармового источника сознания. Необусловленное[122] — [это] часть дхармового элемента и [соответствующего] источника сознания.

Далее, познаваемые дхармы [относятся к следующим категориям]: к сфере знания о решимости, к сфере знания о [способах] рассуждения, к сфере нерассеянного знания, к сфере знания о себе, к сфере знания о другом, к сфере знания о низшем, к сфере знания о высшем, к сфере знания о [путях] покаяния, к сфере знания о непроявлении [аффектов], к сфере знания о невозникновении [аффектов], к сфере знания о знании, к сфере зависимого знания, к сфере высшего знания. [Они рассматриваются] для преодоления аффективной привязанности к [идее] «Я» как познающего и видящего [субъекта].

Какие [из групп, элементов и источников сознания суть] объекты распознавания, сколько [существует] объектов распознавания и для чего рассматриваются объекты распознавания? [Это] отсутствие ментального конструирования, ментальное конструирование, причина, следствие, признак, то, что характеризуется признаками, враждебное и противоядие [против него][123], тонкие различия — [таковы] все объекты распознавания. [Они рассматриваются] для преодоления аффективной привязанности к [идее] «Я» как видящего и т.д. [субъекта].

Какие [из групп, элементов и источников сознания суть] объекты высшего знания[124], сколько [существует] объектов высшего знания и для чего рассматриваются объекты высшего знания? [Способность к] сверхъестественному преображению, [способность] слышать [очень тихие или очень далекие] звуки, [способность интуитивного] проникновения в сознание [другого человека], [способность видеть] гря-

дущие [рождения живого существа], [способность видеть] прошлые [рождения], освобождение — [таковы] все объекты высшего знания. [Они рассматриваются] для преодоления аффективной привязанности к [идее] «Я» как обладающего [сверхъестественными] способностями.

Какие [из групп, элементов и источников сознания являются] материальными, сколько [среди них] материальных и для чего рассматриваются материальные [группы, элементы и источники сознания]? Материальные [объекты] следует рассматривать в их собственной природе, как опоры [материального] сущего, как [причины] возникновения желания, как пространство, как пребывание в пространстве, как пространство и части пространства, как [определенную] область пространства, как [то, что] связано с обоими, [то есть с пространством вообще и с определенной его областью], как связь, как следование, как проявление, как [вызывающее] беспокойство, как достигаемое, как общее определение, как обращенное вовне, как обращенное вовнутрь, как распространяющееся, как отделенное или определенное, как [относящееся] к определенному времени, как [служащее] знаком. [Таковы] материальные [объекты], расположенные в надлежащем порядке. [Они рассматриваются] для преодоления аффективной привязанности к [идее] «Я» [как имеющего] материальную природу.

Какие [из групп, элементов и источников сознания] нематериальны, сколько [среди них] нематериальных и для чего рассматриваются нематериальные [группы, элементы и источники сознания]? Нематериальные противоположны материальным. [Таковы] нематериальные [объекты], расположенные в надлежащем порядке. [Они рассматриваются] для преодоления аффективной привязанности к [идее] «Я» [как не имеющего] материальной природы.

Какие [из групп, элементов и источников сознания] видимы, сколько [среди них] видимых и для чего рассматриваются видимые [группы, элементы и источники сознания]? Видимы [те из них, которые относятся к] сфере зрительного [восприятия]. [Их] классификация аналогична [классификации] материальных объектов. Все [группы, элементы и источники сознания] видимы при надлежащих условиях. [Они рассматриваются] для преодоления аффективной привязанности к [идее] «Я» [как обладающего] зрением.

Какие [из групп, элементов и источников сознания] невидимы, сколько [среди них] невидимых и для чего рассматриваются невидимые [группы, элементы и источники сознания]? Невидимые [надо

понимать как] противоположные видимым. Все [группы, элементы и источники сознания] невидимы при надлежащих условиях. [Они рассматриваются] для преодоления аффективной привязанности к [идее] «Я» [как не обладающего] зрением.

Какие [из групп, элементов и источников сознания являются] препятствием, сколько [среди них могут быть] препятствием и для чего рассматриваются [группы, элементы и источники сознания, которые могут быть] препятствием? [Те из них], которые видимы, [могут быть] препятствием. Их следует рассматривать в трех аспектах[125]: тип, количественная характеристика, неподготовленность. Под типом [имеется в виду то], что препятствует друг другу или [само] наталкивается на препятствие. Под количественной характеристикой [имеется в виду то, что] больше атома. Под неподготовленностью [имеется в виду то], что не контролируется сосредоточением. [Всё это называется] «препятствующим», так как имеет признаки [аффекта] гнева. [Таковы дхармы], способные быть препятствием, расположенные в надлежащем порядке. [Они рассматриваются] для преодоления аффективной привязанности к [идее] «Я», не обладающего вездесущностью.

Какие [из групп, элементов и источников сознания] не являются препятствием, сколько [среди них] не суть препятствие и для чего рассматриваются [группы, элементы и источники сознания, которые] не являются препятствием? [То, что] не является препятствием, [надо понимать как] противоположное [тому, что является] препятствием. [Таковы дхармы], не являющиеся препятствием, расположенные в надлежащем порядке. [Они рассматриваются] для преодоления аффективной привязанности к [идее] вездесущего «Я».

Какие [из групп, элементов и источников сознания характеризуются] притоком аффективности, сколько [среди них характеризуется] притоком аффективности и для чего рассматриваются [группы, элементы и источники сознания, характеризующиеся] притоком аффективности? [Дхармы] с притоком аффективности следует рассматривать [как распределяемые по следующим типам]: [характеризующиеся] притоком аффективности по своей природе, неразрывно связанные с притоком аффективности[126], следующие за притоком аффективности[127], согласованные с притоком аффективности[128], те, за которыми следует приток аффективности. [Это] пять групп привязанности, пятнадцать элементов, десять источников сознания и часть трех элементов и двух опор. [Они рассматриваются] для преодоления аффективной привязанности к [идее] «Я», коим владеют аффекты.

Какие [из групп, элементов и источников сознания] свободны от притока аффективности, сколько [среди них свободных] от притока аффективности и для чего рассматриваются [группы, элементы и источники сознания], свободные от притока аффективности? [То, что] свободно от притока аффективности, [надо понимать как] противоположное [тому, что характеризуются] притоком аффективности. [Это] пять групп, свободных от привязанности, и часть трех элементов и двух опор. [Они рассматриваются] для преодоления аффективной привязанности к [идее] «Я», свободного от аффектов.

Какие [из групп, элементов и источников сознания] сопровождаются конфликтностью, сколько [среди них] сопровождается конфликтностью и для чего рассматриваются [группы, элементы и источники сознания], сопровождающиеся конфликтностью? Если [по причине] страсти, ненависти и невежества возникают конфликты, сопровождающиеся применением [холодного] оружия и палиц [и приносящие] ущерб, [а также] споры [и] дискуссии, [то дхармы, сопровождающие всё это и сопровождаемые] конфликтностью, надо рассматривать в их природе, в их неразрывной связанности [с другими дхармами], в их связях [с другими дхармами], в [том, что им] предшествовало, в их ассоциациях, в их последствиях. Сколько [дхарм] с притоком аффективности, столько же [и дхарм], сопровождающихся конфликтностью. [Они рассматриваются] для преодоления аффективной привязанности к [идее] «Я», [способного к] конфликтам.

Какие [из групп, элементов и источников сознания] не сопровождаются конфликтностью, сколько [среди них] не сопровождается конфликтностью и для чего рассматриваются [группы, элементы и источники сознания], не сопровождающиеся конфликтностью? [Дхармы], не сопровождающиеся конфликтностью, противоположны [тем, которые] сопровождаются конфликтностью. Сколько [дхарм] без притока аффектов, столько же [и дхарм], не сопровождающихся конфликтностью. [Они рассматриваются] для преодоления аффективной привязанности к [идее] «Я», [свободного от] конфликтности.

Какие [из групп, элементов и источников сознания] телесны[129], сколько [среди них] телесных и для чего рассматриваются телесные [группы, элементы и источники сознания]? Если [по причине] страсти, ненависти и невежества возникает стремление к личностному существованию в будущей жизни, [то дхармы, составляющие это переживание и понимаемые как] телесные, надо рассматривать в их природе, в их неразрывной связанности [с другими дхармами], в их связях [с другими дхармами], в [том, что им] предшествовало, в их ас-

социациях, в их последствиях. Сколько [дхарм], сопровождающихся конфликтностью, столько же и телесных. [Они рассматриваются] для преодоления аффективной привязанности к [идее] «Я», стремящегося [к новому рождению].

Какие [из групп, элементов и источников сознания] бестелесны, сколько [среди них] бестелесных и для чего рассматриваются бестелесные [группы, элементы и источники сознания]? Бестелесное противоположно телесному. [Оно рассматривается] для преодоления аффективной привязанности к [идее] «Я», свободного от стремления [к новому рождению].

Какие [из групп, элементов и источников сознания] связаны с алчностью, сколько [среди них] связанных с алчностью и для чего рассматриваются [группы, элементы и источники сознания], связанные с алчностью? Если [по причине] страсти, ненависти и невежества возникает [привязанность] к пяти видам чувственных наслаждений, то связанное с алчностью надо рассматривать в его природе, в его неразрывной связанности [с другими дхармами], в его связях [с другими дхармами], в [том, что ему] предшествовало, в его ассоциациях, в его последствиях. Сколько телесных [дхарм], столько же [и дхарм], связанных с алчностью. [Они рассматриваются] для преодоления аффективной привязанности к [идее] «Я», связанного с алчностью.

Какие [из групп, элементов и источников сознания] связаны с отречением [от чувственных наслаждений], сколько [среди них] связанных с отречением [от чувственных наслаждений] и для чего рассматриваются [группы, элементы и источники сознания], связанные с отречением [от чувственных наслаждений]? Связанное с отречением [от чувственных наслаждений] противоположно связанному с алчностью. Сколько бестелесных [дхарм], столько же [и дхарм], связанных с отречением [от чувственных наслаждений]. [Они рассматриваются] для преодоления аффективной привязанности к [идее] «Я», свободного от алчности.

Какие [из групп, элементов и источников сознания являются] обусловленными, сколько [среди них] обусловленных и для чего рассматриваются обусловленные [группы, элементы и источники сознания]? То, что познаётся как [характеризующееся] возникновением, исчезновением и изменением состояния, — всё [это] должно рассматриваться как обусловленное. Все [дхармы] — обусловленные, за исключением части дхармового элемента [и соответствующего] источника сознания. [Они рассматриваются] для преодоления аффективной привязанности к невечному.

Какие [из групп, элементов и источников сознания являются] необусловленными, сколько [среди них] необусловленных и для чего рассматриваются необусловленные [группы, элементы и источники сознания]? Необусловленные противоположны обусловленным. [Это дхармы] части дхармового элемента [и соответствующего] источника сознания. [Они рассматриваются] для преодоления аффективной привязанности к [идее] вечного «Я».

Должны ли группы, свободные от привязанности, считаться обусловленными или же необусловленными? [Они] не должны считаться ни обусловленными, ни необусловленными. По какой причине? Так как [они] не сформированы действиями или аффектами, [они] не [являются] обусловленными. По причине способности [человека] действовать по своему желанию, стремясь [к чему-то или] отвращаясь [от чего-то], [они] не [являются] необусловленными. Как сказано Бхагаваном [Буддой], «[существует] два [типа реалий] — обусловленные и необусловленные». Что это [значит]? В каком смысле [нечто является] обусловленным, в том же смысле [оно] не [может быть] необусловленным. В каком [смысле нечто является] необусловленным, в том же смысле [оно] не [может быть] обусловленным. Так следует понимать это изречение.

Какие [из групп, элементов и источников сознания являются] мирскими, сколько [среди них] мирских и для чего рассматриваются мирские [группы, элементы и источники сознания]? Мирское — [это то, что] входит в три мира[130], [а также то, что] следует за сверхмирским, и [то, что хотя бы] похоже на него. [К мирскому относятся] часть групп, пятнадцать элементов, десять источников сознания и часть трех миров и двух источников сознания. [Мирское рассматривается] для преодоления аффективной привязанности к мирскому в [идее] «Я».

Какие [из групп, элементов и источников сознания являются] сверхмирскими, сколько [среди них] сверхмирских и для чего рассматриваются сверхмирские [группы, элементы и источники сознания]? Сверхмирское, свободное от различения противоположно трем мирам [по причине] противоположности [мирскому][131], свободы от множественности[132] и отсутствия различий. Далее, [отсюда] следует, что [то, что] следует за сверхмирским, [также само является] сверхмирским, так как опирается на мирское. [Сверхмирское — это] часть групп трех элементов и двух источников [сознания]. [Сверхмирское рассматривается] для преодоления аффективной привязанности к [идее] абсолютного «Я».

Какие [из групп, элементов и источников сознания являются] возникшими, сколько [среди них] возникших и для чего рассматриваются возникшие [группы, элементы и источники сознания]? Возникшими [являются дхармы] прошлого и настоящего, [а также] часть всех [групп, элементов и источников сознания]. [Они рассматриваются] для преодоления аффективной привязанности к невечному «Я». Далее, возникшие [бывают] двадцати четырех видов: возникшие изначально, возникшие [как часть] последовательности, возникшие [в результате] накопления[133], возникшие с опорой [на что-то иное], возникшие [в результате] изменения [органов чувств][134], возникшие [в результате] вызревания[135], возникшие [в результате] исчерпания [благой кармы][136], возникшие в особых [условиях], возникшие [в сфере] сияния[137], возникшие [в сфере] без сияния, возникшие чудесным образом[138], возникшие из семени, возникшие не из семени, возникшие [подобно] отражениям [в зеркалах][139], возникшие [как часть цепи] преемственности, возникшие [только] на мгновение[140], возникшие [в результате] соединения [или] разъединения[141], возникшие [как результат] различных состояний[142], возникшие [в результате] смерти и [нового] рождения[143], возникшие [в результате] распада и [последующего] развития[144], возникшие в древние времена, возникшие в момент смерти, возникшие в промежутке [между смертью и новым рождением], возникшие в момент зачатия.

Какие [из групп, элементов и источников сознания являются] невозникшими, сколько [среди них] невозникших и для чего рассматриваются невозникшие [группы, элементы и источники сознания]? Невозникшие — это [дхармы] будущего и необусловленные [дхармы]. [К ним относится] часть всех [дхарм]. [Они] рассматриваются для преодоления аффективной привязанности к [идее] вечного «Я». Кроме того, возникшие [дхармы] противоположны невозникшим.

Какие [из групп, элементов и источников сознания являются] постигающими, сколько [среди них] постигающих и для чего рассматриваются постигающие [группы, элементы и источники сознания]? Дхармы, [относящиеся] к материальным способностям [познания и действия], сознанию и явлениям сознания, следует рассматривать как постигающие. [К этой категории относятся] три группы, часть группы материи и группы формирующих факторов, двенадцать элементов, шесть источников сознания и часть [дхарм, относящихся к] дхармовому элементу [и соответствующему] источнику сознания. [Они рассматриваются] для преодоления аффективной привязанности к [идее] «Я» [как] переживающего субъекта[145]. Далее, по причи-

не возникновения сознания [объекта в его] полноте [как] постигающее следует рассматривать [также] постигающее [нечто] неопределенное; постигающее [нечто] определенное; постигающее [то, что] имеет собственный признак; постигающее [то, что] имеет собственный признак и общий признак в любое время и в любом месте. [Концепцию] обозначений следует понимать как учение о постигающем.

Какие [из групп, элементов и источников сознания являются] постигаемыми, сколько [среди них] постигаемых и для чего рассматриваются постигаемые [группы, элементы и источники сознания]? Что [является] постигающим, то [в то же время является] и постигаемым, [однако] существует постигаемое, [которое] не [является при этом] постигающим. Смысл [этого] таков: [постигаемое есть] всего лишь сфера [действия] постигающего. Все [сущее является постигаемым]. [Постигаемое рассматривается] для преодоления аффективной привязанности к [идее] «Я» [как имеющего] пространственное [измерение].

Какие [из групп, элементов и источников сознания] ориентированы вовне, сколько [среди них] ориентированных вовне и для чего рассматриваются ориентированные вовне [группы, элементы и источники сознания]? [То, что] связано с чувственным [миром], ориентировано вовне, за исключением [тех] дхарм в учении Будды, [которые] относятся к сознанию и явлениям сознания, порожденным слушанием [проповедей Будды] и размышлением [над ними]. [К ним относятся] четыре элемента, два источника сознания и часть других [дхарм]. [Ориентированное вовне рассматривается] для преодоления аффективной привязанности к [идее] «Я», несвободного от страстей.

Какие [из групп, элементов и источников сознания] ориентированы внутрь, сколько [среди них] ориентированных внутрь и для чего рассматриваются ориентированные внутрь [группы, элементы и источники сознания]? Ориентированное внутрь противоположно ориентированному вовне. [К ориентированному внутрь относится всё] остальное, за исключением четырех элементов и двух источников сознания. [Ориентированное внутрь рассматривается] для преодоления аффективной привязанности к [идее] «Я», свободного от страстей.

Какие [из групп, элементов и источников сознания] загрязнены аффектами, сколько [среди них] загрязненных аффектами и для чего рассматриваются [группы, элементы и источники сознания], загрязненные аффектами? Загрязненные аффектами — [это] неблагие

и неопределенные, [представляющие собой] препятствие. Неопределенная [дхарма, представляющая собой] препятствие, — [это], в свою очередь, загрязненная аффектами [дхарма, которая может быть] связанной с всепроникающим разумом [или] с [мирами] форм или не-форм. [К загрязненным аффектами относятся] части [всех] групп, десяти элементов и четырех источников сознания. [Загрязненное аффектами рассматривается] для преодоления аффективной привязанности к [идее] «Я», загрязненного аффектами.

Какие [из групп, элементов и источников сознания] не загрязнены аффектами, сколько [среди них] не загрязненных аффектами и для чего рассматриваются [группы, элементы и источники сознания], не загрязненные аффектами? Не загрязненные аффектами — [это] благие и неопределенные, не [представляющие собой] препятствия. [К ним относятся] восемь элементов, восемь источников сознания, [а также] оставшиеся части групп, элементов и источников сознания. [Не загрязненное аффектами рассматривается] для преодоления аффективной привязанности к [идее] «Я», свободного от аффектов.

Какие [из групп, элементов и источников сознания относятся к] прошлому, сколько [среди них относящихся к] прошлому и для чего рассматриваются [группы, элементы и источники сознания, относящиеся к] прошлому? [Как] прошлое следует рассматривать: [то, что характеризуется] признаком возникновения [и] противоположного [качества, то есть исчезновения]; [то, к чему] применимы [понятия] причины и следствия; [то, что] лежит за пределами [понятий] загрязнения и очищения; [то, для чего] устранены корни [и] причины; [то, для чего определено] существование или несуществование собственного признака следствия; [то], признак [чего] — [фиксация] в памяти [или] конструирующем мышлении; [то, что характеризуется] признаком зависимости от загрязнения; [то, что характеризуется] признаком зависимости от очищения. [К прошлому относится] часть всех [групп, элементов и источников сознания]. [Дхармы прошлого рассматриваются] для преодоления аффективной привязанности к [идее] непрерывно существующего «Я».

Какие [из групп, элементов и источников сознания относятся к] будущему, сколько [среди них относящихся к] будущему и для чего рассматриваются [группы, элементы и источники сознания, относящиеся к] будущему? [Как] будущее следует рассматривать: [то, что еще] не возникло, хотя существует [уже его] причина; [то, что еще] не имеет собственного признака; [то, к чему] неприменимы [понятия] причины и следствия; [то, для чего еще] не существует ни загрязне-

ния, ни очищения; [то, для чего определено] существование или несуществование собственного признака причины; [то, что характеризуется] признаком загрязненности желанием; [то, что характеризуется] признаком очищения от желания. [К будущему относится] часть всех [групп, элементов и источников сознания]. [Дхармы будущего рассматриваются] для преодоления аффективной привязанности к [идее] непрерывно существующего «Я».

Какие [из групп, элементов и источников сознания относятся к] настоящему, сколько [среди них относящихся к] настоящему и для чего рассматриваются [группы, элементы и источники сознания, относящиеся к] настоящему? [Как] настоящее следует рассматривать: [то, что] имеет [определяющим] признаком отсутствие препятствий для [своего] возникновения; [то, к чему] применимы или неприменимы [понятия] причины и следствия; [то, для чего] существуют загрязнение и очищение; [то, что характеризуется] признаком раскрытия будущего и прошлого; [то, по отношению к чему] существует действие. [К настоящему относится] часть всех [групп, элементов и источников сознания]. [Дхармы настоящего рассматриваются] для преодоления аффективной привязанности к [идее] непрерывно существующего «Я». Далее, прошлое, будущее и настоящее суть основа речи. [Они] не есть нирвана, так как [последняя] должна быть пережита лично, [а также] по причине [ее] невыразимости и потому, что прошлое, будущее и настоящее суть основа обыденного мира.

Какие [из групп, элементов и источников сознания] благие, сколько благих, для чего рассматриваются благие [группы, элементы и источники сознания]? [Как] благое следует рассматривать: [благое] по природе; [благое] по [своим] связям; [благое] по [своим] последствиям; [благое] по возникновению; [благое] в высшем смысле; [благое], обретаемое [посредством] нового рождения; [благое в отношении] средств; [благое, обретаемое посредством] поклонения; [благое, проявляемое как] благосклонность; [благое посредством] обретения; противоядие; покой [как благо]; [благое как] естественный результат. [К благому относится] часть групп десяти элементов и четырех источников сознания. [Благое рассматривается] для преодоления аффективной привязанности к [идее] «Я», связанного с благими [качествами].

Что такое благое по природе? Одиннадцать дхарм, [относящихся к] состояниям сознания, начиная с веры.

Что такое благое по [своим] связям? Дхармы, связанные с предыдущими.

Что такое благое по [своим] последствиям? Кармические диспозиции, [обусловленные] вышеописанными [дхармами].

Что такое благое по возникновению? Действия тела и речи, вызванные предыдущими [дхармами].

Что такое благое в высшем смысле? Истинная реальность.

Что такое благое, обретаемое [посредством] нового рождения? Обусловленное постоянным воспроизведением в прежнем [рождении] благих дхарм созревание и проявление [новых дхарм], соответствующих прежним, причем тенденция, [направленная] к ним, возникает естественно [и] бессознательно.

Что такое благое [в отношении] средств? [Обретаемое] посредством служения благим людям, слушания [проповедей] благой Дхармы, глубокого внимания, исполнения основных и второстепенных предписаний культивирование благого.

Что такое благое, [обретаемое посредством] поклонения? Почитание Так Приходящего, [выражаемое в виде] поклонения [ему], [его] реликвариям, изваяниям, изображениям, поклонение Дхарме и книгам, провозглашающим Дхарму.

Что такое благое, [проявляемое как] благосклонность? Благосклонность, [оказываемая] живым существам [посредством] четырех видов поддержки.

Что такое благое [посредством] обретения? Обретение [нового] рождения на небесах, или рождения в богатой [и принадлежащей к] высокой [касте] семье, или благоприятных для очищения [от аффектов условий] благодаря даянию, или совершению деяний, [составляющих религиозную] заслугу, или благому поведению.

Что такое благое [как] противоядие? Покаяние [как] противоядие; отречение [от объектов привязанности как] противоядие; поддержка, [оказываемая другим живым существам, как] противоядие; удаление [от всего неблагого как] противоядие; [создание] препятствий [всему неблагому как] противоядие; разъединение [как] противоядие; противоядие [против] аффективных препятствий; противоядие [против] эпистемологических препятствий.

Что такое покой [как] благо? Полное отречение от страсти, отречение от ненависти, отречение от невежества, полное отречение от всяких аффектов, прекращение мышления и восприятия[146], уровень нирваны с остатком[147], [нирваны] без остатка [и] нирвана без опоры[148].

Что такое благое [как] естественный результат? Исключительные качества — высшее знание[149] и т.д., [а также знание] мирского

и сверхмирского, общего и частного, [достигаемые] посредством овладения [всеми перечисленными видами благого у того, кто] обрел покой.

Какие [из групп, элементов и источников сознания] неблагие, сколько неблагих, для чего рассматриваются неблагие [группы, элементы и источники сознания]? [Как] неблагое следует рассматривать: [неблагое] по природе; [неблагое] по [своим] связям; [неблагое] по [своим] последствиям; [неблагое] по возникновению; [неблагое] в высшем смысле; [неблагое], обретаемое [посредством] нового рождения; [неблагое в отношении] средств; [неблагое, обретаемое посредством] поклонения; [неблагое, проявляемое как] насилие; [неблагое через] обретение; [неблагое, обретаемое посредством] противоречия; [неблагое как] препятствие. [К неблагому относится] часть групп десяти элементов и четырех источников сознания. [Неблагое рассматривается] для преодоления аффективной привязанности к [идее] «Я», связанного с неблагими [качествами].

Что такое неблагое по природе? Основные и вторичные аффекты, являющиеся причиной недолжного поведения, за исключением аффектов, связанных с умозрением и относящихся к миру форм и неформ.

Что такое неблагое по [своим] связям? Дхармы, связанные с указанными основными и вторичными аффектами.

Что такое неблагое по [своим] последствиям? Кармические диспозиции, [обусловленные] вышеназванными [дхармами].

Что такое неблагое по возникновению? Деяния тела и речи, порождаемые этими [дхармами].

Что такое неблагое в высшем смысле? Сансара [и] всё, [что в ней находится и с нею связано].

Что такое неблагое, обретаемое [посредством] нового рождения? Постоянное повторение неблагого, вызывающее соответствующие последствия, из-за чего возникает тенденция к неблагому.

Что такое неблагое [в отношении] средств? Недолжное поведение, [которое возникает по причине] служения неблагим людям, слушания [проповедей учений], отклоняющихся от благой Дхармы, и недолжного внимания [и которое человек] проявляет телом, речью и умом.

Что такое неблагое, [обретаемое посредством] поклонения? [Ситуация], когда [человек] воздвигает святилища различных богов, поддерживает общины [поклоняющихся им], совершает [им] приношения, причиняет вред [живым существам], опирается на ложные

воззрения, почитает [богов] там, где великие толпы [людей] предаются недостойным [делам].

Что такое неблагое, [проявляемое как] насилие? Ошибочные действия по отношению к живым существам, [совершаемые] телом, речью и умом.

Что такое неблагое [через] обретение? [Ситуация], когда [человек], совершая недолжное телом, речью или умом, на благих или неблагих путях, получает нежелательный результат [в виде] начала или завершения[150].

Что такое неблагое, [обретаемое посредством] противоречия? Дхармы, которые противоположны противоядию.

Что такое неблагое [как] препятствие? Дхармы, которые противодействуют благим [дхармам].

Какие [из групп, элементов и источников сознания] неопределенные, сколько неопределенных, для чего рассматриваются неопределенные [группы, элементы и источники сознания]? [Как] неопределенное следует рассматривать: [неопределенное] по природе; [неопределенное] по [своим] связям; [неопределенное] по [своим] последствиям; [неопределенное] по возникновению; [неопределенное] в высшем смысле; [неопределенное], обретаемое [посредством] нового рождения; [неопределенное в отношении] средств; [неопределенное в отношении] поклонения; [неопределенное, проявляемое как] благосклонность; [неопределенное, проявляющееся как] наслаждение; [неопределенное через] обретение; [неопределенное в отношении] противоядия; покой [как неопределенное]; [неопределенное как] естественный результат. [К неопределенным относятся] восемь элементов, восемь источников сознания и часть остальных групп, элементов и источников сознания. [Неопределенное рассматривается] для преодоления аффективной привязанности к [идее] «Я», свободного от должного и недолжного.

Что такое неопределенное по природе? Восемь материальных элементов и источников сознания, способность умозрения и жизненная [способность] со [всем тем, что с ними] связано, тождество класса, группы имен, группы слов, группы фонем.

Что такое неопределенное по [своим] связям? Дхармы сознания и явлений сознания, ограниченные этими именами, словами и фонемами, [у человека, чье] сознание не загрязнено и не очищено.

Что такое неопределенное по [своим] последствиям? Кармически обусловленные диспозиции, связанные с внутренней речью[151], [строящейся из] этих [имен, слов и фонем].

Что такое неопределенное по возникновению? Действия тела и речи, вызванные дхармами сознания и явлений сознания, которые ограничены [именами, словами и фонемами].

Что такое неопределенное в высшем смысле? Пространство[152] и прекращение без посредства знания.

Что такое неопределенное, обретаемое [посредством] нового рождения? Созревание неблагих дхарм и благих [дхарм] с притоком аффективности.

Что такое неопределенное [в отношении] средств? Надлежащая осанка и манера двигаться [у того, чье] сознание не загрязнено, [но] не [является] благим.

Что такое неопределенное [в отношении] поклонения? [Ситуация], когда [некто], поддерживая общины [поклоняющихся] различным богам, воздвигает святилища, не причиняя вреда [живым существам] и не [опираясь на] ложные воззрения, [и] совершает приношения там, где нет великих толп, ищущих [обретения] религиозных заслуг [или чего-либо], противоположного этим [заслугам].

Что такое неопределенное, [проявляемое как] благосклонность? [Ситуация], когда [тот, чье] сознание не загрязнено, [но] не [является] благим, дает дары рабам, слугам, наемным работникам, сыновьям и женам.

Что такое неопределенное, [проявляемое как] наслаждение? [Ситуация], когда получает наслаждение [тот, чье] сознание свободно от аффектов без посредства знания[153].

Что такое неопределенное [в отношении] обретения? Обретение [человеком, наделенным] высоким мастерством [в своем деле], соответствующего [этому делу] существования, [в результате чего он] легко продвигается к все большему совершенству среди мастеров [того же дела].

Что такое неопределенное [в отношении] противоядия? [Ситуация], когда [некто] принимает лекарство без посредства знания[154].

Что такое покой [как] неопределенное? Аффекты миров форм и не-форм, так как в [состоянии] «остановки»[155] [они] сокрыты.

Что такое неопределенное как естественный результат? [То, что] рождено вместе с сознанием, [порожденным в результате] изменения.

Кроме того, благое, неблагое и неопределенное следует рассматривать как проявления. Что же это? [То], что проявляют будды и бодхисаттвы, достигшие высшего [совершенства], по причине милосердия к живым существам, [хотя] для них в этом нет истинного совершенства.

Какие [из групп, элементов и источников сознания] связаны с чувственным миром, сколько [среди них] связанных с чувственным миром, для чего рассматриваются [группы, элементы и источники сознания], связанные с чувственным миром? [Как то, что] связано с чувственным миром, следует рассматривать благие, неблагие и неопределенные [дхармы] с притоком аффективности [у того, кто] не свободен от страстей. [К ним относятся] четыре элемента, два источника сознания и часть других групп, элементов и источников сознания. [Они рассматриваются] для преодоления аффективной привязанности к [идее] «Я», не свободного от страсти [по отношению к объектам] чувственного мира.

Какие [из групп, элементов и источников сознания] связаны с миром форм, сколько [среди них] связанных с миром форм, для чего рассматриваются [группы, элементы и источники сознания], связанные с миром форм? [Как то, что] связано с миром форм, следует рассматривать благие и неопределенные [дхармы у того, кто] свободен от страсти [по отношению к] чувственному миру, но не к миру форм. За исключением четырех элементов и двух источников сознания, [к ним относится] часть остальных групп, элементов и источников сознания. [Они рассматриваются] для преодоления аффективной привязанности к [идее] «Я», свободного от страсти [по отношению к объектам] чувственного мира.

Какие [из групп, элементов и источников сознания] связаны с миром не-форм, сколько [среди них] связанных с миром не-форм, для чего рассматриваются [группы, элементы и источники сознания], связанные с миром не-форм? [Как то, что] связано с миром не-форм, следует рассматривать благие и неопределенные [дхармы у того, кто] свободен от страсти [по отношению к миру] форм, но не [к миру] неформ. [К ним относится] часть четырех групп, трех элементов и двух источников сознания. [Они рассматриваются] для преодоления аффективной привязанности к [идее] «Я», свободного от страсти [по отношению к объектам] мира форм.

Далее, в бесстрастии следует различать: частичное бесстрастие; полное бесстрастие; бесстрастие, [обретаемое через интеллектуальное] проникновение; бесстрастие, [вызванное] истощением [жизненных сил]; бесстрастие, [вызванное] уничтожением [объекта страсти]. Далее, [существует] десять [разновидностей] бесстрастия: естественное бесстрастие; бесстрастие, [вызванное] истощением [жизненных сил]; бесстрастие, [порожденное наличием средств для] поддержания [жизни]; бесстрастие [по причине] превосходства; бес-

страстие [по причине] слабости интеллектуальных способностей; бесстрастие [как] противоядие; бесстрастие, [порожденное] совершенным знанием; бесстрастие [по причине] отречения; неполное бесстрастие; полное бесстрастие.

Что такое естественное бесстрастие? Отвращение по отношению к неприятным ощущениям и свойствам, [которые] способствуют возникновению неприятных ощущений.

Что такое бесстрастие, [вызванное] истощением [жизненных сил]? Отвращение к сексуальной разрядке [у того, кто был вовлечен] в эротические игры.

Что такое бесстрастие, [порожденное наличием средств для] поддержания [жизни]? Отвращение к изысканной пище [у человека, только что] обильно поевшего.

Что такое бесстрастие [по причине] превосходства? Отвращение к низкому положению [у того, кто] достиг высокого положения.

Что такое бесстрастие [по причине] слабости интеллектуальных способностей? Презрение к нирване у невежественных людей[156].

Что такое бесстрастие [как] противоядие? Устранение аффектов [благодаря] мирскому или сверхмирскому путям[157].

Что такое бесстрастие, [порожденное] совершенным знанием? Отвращение к трем мирам [у того, кто] обрел путь ви́дения.

Что такое бесстрастие [по причине] отречения? Отвращение, [ощущаемое тем, кто] победил аффекты на всех ступенях.

Что такое неполное бесстрастие? Бесстрастие [по отношению к] мирскому, [свойственное] шравакам и пратьекабуддам.

Что такое полное бесстрастие? Бесстрастие, [свойственное] буддам и бодхисаттвам [и имеющее] причиной решимость [принести] благо и счастье всем живым существам.

Какие [из групп, элементов и источников сознания связаны с] ученичеством, сколько [среди них связанных с] ученичеством, для чего рассматриваются [группы, элементы и источники сознания, связанные с] ученичеством? [Это] благие [дхармы у того, кто] устремлен к освобождению. [К ним относится] часть групп десяти элементов и четырех источников сознания. [Они рассматриваются] для преодоления аффективной привязанности к [идее] «Я», устремленного к освобождению.

Какие [из групп, элементов и источников сознания связаны с] завершением [этапа] ученичества, сколько [среди них связанных с] завершением [этапа] ученичества, для чего рассматриваются [группы, элементы и источники сознания, связанные с] завершением [эта-

па] ученичества? [Как то, что связано с] завершением [этапа] ученичества, следует рассматривать благие [дхармы у того, кто] завершил обучение. [К ним относится] часть групп десяти элементов и четырех источников сознания. [Они рассматриваются] для преодоления аффективной привязанности к [идее] освобожденного «Я».

Какие [из групп, элементов и источников сознания не связаны ни с] ученичеством, [ни с] завершением [этапа] ученичества, сколько [среди них не связанных ни с] ученичеством, [ни с] завершением [этапа] ученичества, для чего рассматриваются [группы, элементы и источники сознания, не связанные ни с] ученичеством, [ни с] завершением [этапа] ученичества? [Как то, что не связано ни с] ученичеством, [ни с] завершением [этапа] ученичества, следует рассматривать: у обычного человека благие, неблагие и неопределенные [дхармы], у ученика — аффицированные неопределенные, у завершившего обучение — неопределенные, а также необусловленные. [К ним относятся дхармы] восьми элементов, восемнадцати источников сознания, [а также] часть остальных групп, элементов и источников сознания. [Они рассматриваются] для преодоления аффективной привязанности к [идее еще] не освобожденного «Я».

Какие [из групп, элементов и источников сознания] должны быть преодолены посредством ви́дения, сколько [среди них] должны быть преодолены посредством ви́дения, для чего рассматриваются [группы, элементы и источники сознания, которые] должны быть преодолены посредством ви́дения? Ложные воззрения, [обусловленные] ментальным конструированием [и сопровождаемые] аффектами, сомнение, основа [ложных] воззрений, основные и вторичные аффекты, взаимосвязанные с [ложными] воззрениями, обусловленные [ложными] воззрениями деяния тела и речи, все группы, элементы и источники сознания, ведущие к неблагим рождениям, — [все они] должны рассматриваться как [те, которые] должны быть преодолены. [К ним относится] часть всех [дхарм]. [Они рассматриваются] для преодоления аффективной привязанности к [идее] «Я», наделенного ви́дением.

Какие [из групп, элементов и источников сознания] должны быть преодолены посредством культивирования[158], сколько [среди них] должны быть преодолены посредством культивирования, для чего рассматриваются [группы, элементы и источники сознания, которые] должны быть преодолены посредством культивирования? [К ним относятся] дхармы с притоком аффективности, не принадлежащие к [классу дхарм], преодолеваемых посредством ви́дения, [у того, кто]

прошел путь ви́дения. [К ним относится] часть всех [дхарм]. [Они рассматриваются] для преодоления аффективной привязанности к [идее] «Я», наделенного [способностью к] культивированию.

Какие [из групп, элементов и источников сознания] не могут быть преодолены, сколько [среди них] не могут быть преодолены, для чего рассматриваются [группы, элементы и источники сознания, которые] не могут быть преодолены? [Как дхармы, которые] не могут быть преодолены, следует рассматривать [дхармы] без притока аффективности. [К ним относится] часть групп десяти элементов и четырех источников сознания, за исключением [тех, которые] ведут к проникновению[159]. [Они рассматриваются] для преодоления аффективной привязанности к [идее] совершенного «Я».

Какие [из групп, элементов и источников сознания] обусловлены законом взаимозависимого возникновения[160], сколько [среди них] обусловлены законом взаимозависимого возникновения, для чего рассматриваются [группы, элементы и источники сознания, которые] обусловлены законом взаимозависимого возникновения? [Дхармы], обусловленные законом взаимозависимого возникновения, следует рассматривать [в отношении их] характерных свойств; [в отношении] различения звеньев [этого закона]; [в отношении] классов звеньев; [в отношении] различения звеньев как [имеющих] причину; [в отношении] различения звеньев как [имеющих] функции; [в отношении] звеньев, группируемых по [признаку их] загрязненности аффектами; [в отношении] смысла [этого закона]; [в отношении их] глубины; по [их] классификации; по [их] прямому и обратному порядку. Все [группы, элементы и источники сознания являются] обусловленными[161], за исключением части [дхарм] дхармового элемента [и соответствующего ему] источника сознания. [Они рассматриваются] для преодоления аффективной привязанности к [идее] «Я», не имеющего причин [или] имеющего различные причины.

Как [следует рассматривать обусловленные дхармы в отношении их] характерных свойств? [Как возникающие] благодаря нейтральным условиям, благодаря невечным условиям, благодаря соответствующим условиям.

Как [следует рассматривать обусловленные дхармы в отношении] различения звеньев [закона взаимозависимого возникновения]? [Этих звеньев] двенадцать, [ибо они составляют] двенадцатичленный закон взаимозависимого возникновения: неведение, формирующие факторы, сознание, психофизический комплекс, шесть эпистемологиче-

ских сфер, чувственный контакт, ощущение, жажда, привязанность, стремление к бытию, рождение, старость и смерть.

Как [следует рассматривать обусловленные дхармы в отношении] классов звеньев? [Как] проецирующие звенья, проецируемые звенья, обусловливающие звенья, обусловливаемые звенья.

Что такое проецирующие звенья? Неведение, формирующие факторы, сознание.

Что такое проецируемые звенья? Психофизический комплекс, шесть эпистемологических сфер, чувственный контакт, ощущение.

Что такое обусловливающие звенья? Жажда, привязанность, стремление к бытию.

Что такое обусловливаемые звенья? Рождение, старость и смерть[162].

Как [следует рассматривать обусловленные дхармы в отношении] различения звеньев как [имеющих] причину? [Дхармы в отношении] различения [их] причин должны рассматриваться [как порожденные] кармически обусловленными диспозициями, [являющиеся] побудительными силами, [обусловленные] вниманием и сопутствующие — именно в таком порядке.

Как [следует рассматривать обусловленные дхармы в отношении] различения звеньев как [имеющих] функции? Какова функция неведения? [Оно] вызывает у живых существ [аффект] невежества [в отношении] бытия и является условием [возникновения] формирующих факторов.

Какова функция формирующих факторов? [Они] разделяют живые существа по [различным] путям и являются условиями [возникновения] сознания [и связанных с сознанием] кармически обусловленных диспозиций.

Какова функция сознания? [Оно] удерживает живые существа в оковах кармы и является условием [возникновения] психофизического комплекса.

Какова функция психофизического комплекса? [Он] вызывает в живых существах привязанность к [идее] существования «Я» и является условием [возникновения] шести эпистемологических сфер.

Какова функция шести эпистемологических сфер? [Они] вызывают в живых существах привязанность к [идее] полноты существования «Я» и являются условиями [возникновения] чувственного контакта.

Какова функция чувственного контакта? [Он] является причиной переживания чувственно данных объектов[163] живыми существами и условием [возникновения] ощущения.

Какова функция ощущения? [Оно] является причиной переживания рождения живыми существами и условием [возникновения] жажды.

Какова функция жажды? [Она] вызывает у живых существ влечение к рождению и является условием [возникновения] привязанности.

Какова функция привязанности? Благодаря прежнему существованию [она] формирует у живых существ сознание, характеризующееся привязанностью, и является условием [возникновения] стремления к бытию.

Какова функция стремления к бытию? [Оно] направляет живых существ к новому рождению и является условием рождения.

Какова функция рождения? [Оно] последовательно порождает в живых существах психофизический комплекс, шесть эпистемологических сфер, чувственный контакт и ощущение и является условием старости и смерти.

Какова функция старости и смерти? [Они] снова и снова проводят живые существа через изменения, [связанные с] возрастом и жизнью.

Как [следует рассматривать обусловленные дхармы в отношении] звеньев, группируемых по [признаку их] загрязненности аффектами? [Это те дхармы], которые [относятся к] неведению, [те дхармы], которые [относятся к] жажде, и [те дхармы], которые [относятся к] привязанности — таковы [дхармы, относящиеся к] классу загрязненных аффектами.

Как [следует рассматривать обусловленные дхармы в отношении] смысла [закона взаимозависимого возникновения]? Смысл закона взаимозависимого возникновения [таков]: не существует творца [этого мира, всё в нем определяется] законом взаимозависимого возникновения, [всё] имеет причину, [ничто] не имеет сущности, [всё] опирается на иное, нет движущего [начала], [всё] невечно, [всё] мгновенно, [всё] связано непрерывными причинно-следственными связями, причина соответствует следствию, [существует] множество [различных] причин и следствий, для [каждого] следствия [существует] собственная причина.

Как [следует рассматривать обусловленные дхармы в отношении их] глубины? [В отношении] глубины [дхармы] следует рассматривать [следующим образом]: глубина [их] причин, глубина [их] собственных признаков, глубина [их] возникновения, глубина [их] пребывания, глубина [их] функций. Далее, взаимозависимое возникно-

вение мгновенно, [но] постигается как пребывающее; взаимозависимое возникновение не зависит от условий, [но] постигается как имеющее условия; взаимозависимое возникновение не имеет сущности, [но] постигается как имеющее сущность; взаимозависимое возникновение не характеризуется созданием [нового], [но] воспринимается как непрерывность действий и [их] результатов. [Взаимозависимое] возникает не само по себе, не по внешней причине, не по обеим [этим причинам], не по собственной причине и не по причине вне его, [но и] не без причины, — поэтому [оно называется] глубоким.

Как [следует рассматривать обусловленные дхармы в отношении их] классификации? [В отношении] классификации [их] следует рассматривать как классифицируемые по возникновению сознания, по угасанию и [новому] рождению, по возникновению внешних «семян», по инволюции и эволюции, по поддержанию [жизни посредством] пищи, по различению благих и неблагих путей [существования], по чистоте и по сверхъестественным силам.

Как [следует рассматривать обусловленные дхармы по их] прямому и обратному порядку? [Их] следует рассматривать в прямом и обратном порядке [в отношении] загрязнения аффектами, в прямом и обратном порядке [в отношении] очищения и в прямом и обратном порядке [в отношении закона] взаимозависимого возникновения.

Какие [из групп, элементов и источников сознания являются] условиями, сколько [среди них являются] условиями, для чего рассматриваются [группы, элементы и источники сознания, являющиеся] условиями? [Дхармы, являющиеся] условиями, следует рассматривать [как] причины, непосредственные связи, объекты, господствующие факторы. Все [они суть] условия. [Они рассматриваются] для преодоления аффективной привязанности к вещам и качествам, [являющимся] причинами [возникновения идеи] «Я».

Что такое условие, [являющееся] причиной? Сознание-сокровищница и благие кармические диспозиции. Далее, условия, [являющиеся] причинами, следует рассматривать [в отношении их] природы, классификации, сопровождающих [факторов], совместного достижения, развития, препятствий, постижения.

Какова [их] природа? Инструментальная причина, так как [условие есть] сущность причины [как понятия].

Какова [их] классификация? {Классификация причин как [имеющих] инструментальный [характер]. Их, кратко говоря, существует

двадцать видов}[164]: причина возникновения, — например, сознание как полнота сознания; причина пребывания, — например, пища для существ рожденных [или еще] ожидающих рождения; поддерживающая причина, — например, земля для живых существ; причина проявления, — например, светильник по отношению к формам [предметов]; причина трансформации, — например, огонь для топлива; причина разделения, — например, нож для разрезаемого; причина изменения, — например, ремесленное искусство и т.п. для [предметов из] золота и пр.; причина уверенности, — например, дым для [вывода о наличии] огня; причина убеждения, — например, тезис, [его логическое] основание и пример для [логического] заключения; причина достижения, — например, путь для нирваны; причина [повседневного] употребления, — например, имя, высказывание и мнение; причина отношения, когда возникает желание [по отношению] к чему-то, как, например, голод по отношению к пище; причина проецирования, дистантное условие, — например, неведение по отношению к старости и смерти; причина результирования, недистантное условие, — например, неведение по отношению к формирующим факторам; причина соединения [в единое целое] — условие, отличное [от обоих предшествующих], — например, поле, вода, удобрение и т.д. для роста колосьев; вызывающая причина, [то есть] условие, соответствующее [вызываемому], — например, добросовестное служение царю по отношению к довольству царя; определяющая причина, — разнообразие условий, как, например, условия пяти путей [существования] по отношению к [самим этим] пяти путям; содействующая причина, [представляющая собой] целостное множество условий, — например, неповрежденные органы чувств, ясно наблюдаемый объект и порожденное ими внимание по отношению к сознанию; противодействующая причина, [представляющая собой] препятствие, — например, гроза по отношению к колосьям; непротиводействующая причина, не [являющаяся] препятствием, — например, отсутствие этой грозы.

Каковы [их] сопровождающие [факторы]? Дхармы, возникающие совместно с другими, [но] не [по причине] какого-либо недостатка, как, например, грубые [материальные] элементы и [то, что состоит из] грубых элементов, [сочетаемых] в соответствующем порядке[165].

Каково [их] совместное достижение? Дхармы, достигаемые вместе с [каким-либо] объектом, [но] не [по причине] какого-либо недостатка, как, например, сознание и явления сознания.

Каково [их] развитие? Непрерывное движение вперед ранее порожденных благих, неблагих и неопределенных дхарм, взращиваемых постоянно.

Каковы [их] препятствия? Усиление и развитие определенной последовательности [действий], приводящее к возникновению аффектов [и тем самым] удерживающее [живое существо] вдали от пути, ведущего к нирване.

Каково [их] постижение? [Это] неблагие дхармы и благие с притоком аффективности, [приводящие к] постижению [идеи] «Я».

Что такое непосредственная связь? Непосредственную связь [как] условие следует понимать [как] непрерывность и [отсутствие] опосредующих [факторов], [а также как то, что] непосредственно порождает сознание и соединенные или не соединенные [с ним] явления сознания.

Что такое ментальный объект[166]? Ментальный объект [как] условие следует рассматривать как: объект, [относящийся к] ограниченной области; объект, [относящийся к] неограниченной области; объект, [относящийся к] области, [характеризующейся] однообразием; объект, [относящийся к] области, [характеризующейся] разнообразием; объект, [относящийся к] области реальных вещей; объект, [относящийся к] области нереальных вещей; реальный объект[167]; ментально сконструированный объект[168]; искаженный объект; неискаженный объект; противодействующий объект; непротиводействующий объект.

Что такое господствующий фактор? Господствующий фактор [как] условие надо понимать как: поддерживающий господствующий фактор; господствующий фактор погружения; сосуществующий господствующий фактор; господствующий фактор, [действующий в какой-либо] предметной области; производящий господствующий фактор; господствующий фактор положения; господствующий фактор переживания [кармических] результатов; господствующий фактор мирской чистоты; господствующий фактор сверхмирской чистоты[169].

Какие [из групп, элементов и источников сознания являются] соединенными [или] относящимися к соединению, сколько [среди них] соединенных [или] относящихся к соединению, для чего рассматриваются соединенные [или] относящиеся к соединению [группы, элементы и источники сознания]? [Как] соединенное [или] относящееся к соединению следует рассматривать [то, что] возникает из связи предметной области [и соответствующей ей] познавательной спо-

собности [и при этом] свободно от [влияния] сознания, [или] подобное таковому, [а также то, что] возникает из связи с [другими дхармами], подобными [ему, и при этом] свободно от [влияния] сознания. [К нему относятся] часть группы материи и пять материальных элементов и источников сознания. [Оно рассматривается] для преодоления аффективной привязанности к [идее] «Я», связанного или не связанного с сознанием.

Какие [из групп, элементов и источников сознания являются] воспринятыми, сколько [среди них] воспринятых, для чего рассматриваются воспринятые [группы, элементы и источники сознания]? [Как] воспринятые следует понимать [дхармы], суть которых — [быть] опорой для возникновения ощущения. [К ним относятся] часть группы материи, пять материальных элементов и источников сознания, [а также] часть [остальных] четырех групп. [Они рассматриваются] для преодоления аффективной привязанности к [идее] «Я», над которым господствует тело.

Какие [из групп, элементов и источников сознания относятся к] факторам доминирования в психике, сколько [дхарм относится к] факторам доминирования, для чего [необходимо] изучение [дхарм, относящихся к] факторам доминирования? [Как] факторы доминирования надо понимать [дхармы]: господствующие в постижении объектов[170]; господствующие в порождающих связях[171]; господствующие [как] условия для установления тождества классов[172]; господствующие в претерпевании плодов благих и неблагих действий[173]; господствующие [в обретении] бесстрастия [по отношению к] мирскому[174]; господствующие [в обретении] бесстрастия [по отношению к] сверхмирскому[175]. [К ним относятся] группа ощущений, группа сознания, часть группы материи и группы формирующих факторов, двадцать элементов, шесть источников сознания [и] часть дхармового элемента и [соответствующего] источника сознания. [Они рассматриваются] для преодоления аффективной привязанности к [идее] «Я» [как] господствующего [начала в психике].

Какие [из групп, элементов и источников сознания относятся к] страданию в собственном смысле слова[176], сколько [среди них относится к] страданию в собственном смысле слова, для чего рассматриваются [группы, элементы и источники сознания, относящиеся к] страданию в собственном смысле слова? [Как] страдание в собственном смысле слова надо рассматривать ощущение страдания как собственный признак [и дхармы], собственный признак [которых] — связь [с тем, что] причиняет страдание. [К дхармам этого типа отно-

сится] часть всех [групп, элементов и источников сознания]. [Они рассматриваются] для преодоления аффективной привязанности к [идее] «Я» как пораженного страданием.

Какие [из групп, элементов и источников сознания относятся к] страданию, [связанному с] трансформацией, сколько [среди них относится к] страданию, [связанному с] трансформацией, для чего рассматриваются [группы, элементы и источники сознания, которые относятся к] страданию, [связанному с] трансформацией? [Как] страдание, [связанное с] трансформацией, надо рассматривать изменение ощущения счастья как собственный признак, [дхармы], собственный признак [которых] — связь [с тем, что вызывает] изменение ощущения счастья, и [дхармы, связанные с] изменением влечения разума к этому[177]. [К дхармам этого типа относится] часть всех [групп, элементов и источников сознания]. [Они рассматриваются] для преодоления аффективной привязанности к [идее] «Я» как [характеризующегося ощущением] счастья.

Какие [из групп, элементов и источников сознания относятся к] обусловленному страданию, сколько [среди них относится к] обусловленному страданию, для чего рассматриваются [группы, элементы и источники сознания, относящиеся к] обусловленному страданию? [Как] обусловленное страдание надо рассматривать [дхармы, характеризующиеся] отсутствием страдания и счастья как собственным признаком; [дхармы], собственный признак [которых — связь] с ощущениями, не являющимися ни страданием, ни счастьем; возникновение беспокойства [в отношении] обоих этих [типов дхарм]; [и дхармы, характеризующиеся] отсутствием свободы от [этих] двух [типов дхарм], следованием за невечным и отсутствием безопасности. [К этому типу относятся] все [дхармы], за исключением части групп, трех элементов и двух источников сознания. [Они рассматриваются] для преодоления аффективной привязанности к [идее] «Я», свободного и от страдания, и от счастья.

Какие [из групп, элементов и источников сознания] сопровождаются вызреванием последствий, сколько [среди них] сопровождается вызреванием последствий, для чего рассматриваются [группы, элементы и источники сознания], сопровождающиеся вызреванием последствий? [Как] сопровождающиеся вызреванием последствий надо рассматривать неблагие [дхармы и дхармы] с притоком аффективности. [К ним относится] часть групп десяти элементов и четырех источников сознания. [Они рассматриваются] для преодоления аффективной привязанности к [идее] «Я» как объединяющего и связы-

вающего в единый комплекс все группы. Кроме того, вызревание последствий надо понимать как сознание-сокровищницу в соединении [с содержащимися в нем потенциальными аффектами], а все остальное порождено вызреванием последствий.

Что такое пища, сколько [среди групп, элементов и источников сознания суть] пища, для чего рассматриваются [группы, элементы и источники сознания, которые суть] пища? [Дхармы, являющиеся] пищей, надо понимать как преобразующие по причине преобразования; объекты по причине [их] объектности; намерения[178], так как [они суть] намерения; привязанности, поскольку [они суть] привязанности[179]. [К ним относится] часть трех групп, одиннадцати элементов и пяти источников сознания. [Они рассматриваются] для преодоления аффективной привязанности к [идее] «Я», поддерживаемого благодаря пище. Далее, пищу надо понимать как то, что служит сохранению нечистых [состояний сознания], [одновременно] чистых и нечистых [состояний сознания], чистых состояний сознания, [а также то, что] проявляется как опора.

Что такое низшее[180], сколько [среди групп, элементов и источников сознания суть] низшее, для чего рассматриваются [группы, элементы и источники сознания, которые суть] низшее? [Как] низшее надо понимать обусловленное и часть необусловленного. [К нему относятся] все [дхармы], за исключением [тех, что относятся к] дхармовому элементу [и соответствующему] источнику сознания. [Они рассматриваются] для преодоления аффективной привязанности к [идее] «Я», [состоящего из] низшей субстанции.

Что такое высшее[181], сколько [среди групп, элементов и источников сознания суть] высшее, для чего рассматриваются [группы, элементы и источники сознания, которые суть] высшее? [Как] высшее надо понимать часть необусловленного. [К нему относится] часть дхармового элемента и [соответствующего] источника сознания. [Оно рассматривается] для преодоления аффективной привязанности к [идее] «Я», [состоящего из] высшей субстанции.

Таким образом, [этот] способ классификации не имеет ограничений. Кроме того, кратко говоря, классификация групп, элементов и источников сознания тройственна: классификация по ментально сконструированным характеристикам, классификация по логическим характеристикам, классификация по характеристике [отношения к] истинной реальности.

Какова классификация по ментально сконструированным характеристикам? [Она состоит в том, что] на [множестве] групп, элемен-

тов и источников сознания создаются [такие ментальные конструкты, как] «Я», существо, душа, живое существо, личность, индивид, человек, человеческое существо.

Какова классификация по логическим характеристикам? Сами группы, элементы и источники сознания.

Какова классификация по характеристике [отношения к] истинной реальности? Несуществование среди групп, элементов и источников сознания [таких конструктов, как] «Я», существо, душа, живое существо, личность, индивид, человек, человеческое существо, [ибо всё это] бессамостно.

Далее, [существует еще] четырехчленная классификация: классификация по собственным признакам, классификация по модусам, классификация по основам и классификация по последовательностям.

Какова классификация по признакам? Классификация по собственным признакам каждой группы, элемента, источника сознания.

Какова классификация по модусам? [Классификация] этих групп, элементов и источников сознания как субстанциальных, конвенциональных, относительных, абсолютных, материальных, нематериальных, видимых, невидимых и т.д., как было показано [выше].

Какова классификация по основам? Сколько [существует] живых существ [как] основ, столько же и групп, элементов и источников сознания.

Какова классификация по последовательностям? Возникновение групп, элементов и источников сознания в каждый момент.

Что познаёт в классификации по признакам [тот, кто наделен] благими [качествами]? [Он] познаёт аффективную привязанность к [идее] «Я».

Что познаёт в классификации по модусам [тот, кто наделен] благими [качествами]? [Он] познаёт идею целостности.

Что познаёт в классификации по основам [тот, кто наделен] благими [качествами]? [Он] познаёт идею возникновения невозникшего и исчезновения возникшего.

Что познаёт в классификации по последовательностям [тот, кто наделен] благими [качествами]? [Он] познаёт идею постоянства.

Далее, [существует также] шестичленная классификация этих групп, элементов и источников сознания: классификация по внешнему, классификация по внутреннему[182], классификация по продолжительности времени, классификация по обособленному времени, классификация по конкретному времени, классификация по проявлениям.

Какова классификация по внешнему[183]? Это главным образом классификация по [отношению к] чувственному миру.

Какова классификация по внутреннему? Все ступени сосредоточения.

Какова классификация по продолжительности времени? [Всё, что относится к] обычному человеку.

Какова классификация по обособленному времени? Группы, элементы и источники сознания у учеников и иные [группы, элементы и источники сознания] у [тех, кто] завершил обучение, — за исключением [групп, элементов и источников сознания, присущих тем, кто завершил обучение], в последний момент [их жизни].

Какова классификация по конкретному времени? Группы, элементы и источники сознания в последний момент [жизни того, кто] завершил обучение.

Какова классификация по проявлениям? Группы, элементы и источники сознания, проявляющиеся у будд, достигших высшего совершенства, и бодхисаттв-махасаттв.

[Глава 2
Об объединениях]

Итак, вторая глава раздела махаянского «Компендиума Абхидхармы» об основных предметах — «Объединения»[1].

Каковы объединения[2] [дхарм]? Объединения следует понимать [как имеющие] одиннадцать аспектов: объединение по признакам, объединение по мирам[3], объединение по родам, объединение по состояниям, объединение по взаимосвязям, объединение по направлениям, объединение по времени, частичное объединение, полное объединение, соотносительное объединение, абсолютное объединение.

Что такое объединение по признакам? [Отнесение] каждой конкретной группы, элемента [или] источника сознания к соответствующему объединению по его собственному признаку.

Что такое объединение по мирам? [Отнесение] групп, элементов и источников сознания к соответствующему миру [в зависимости от] сознания-сокровищницы как их семени[4].

Что такое объединение по родам? [Отнесение] групп, элементов и источников сознания к объединению, иному, чем другие[5] группы, элементы и источники сознания.

Что такое объединение по состояниям? Объединение групп, элементов и источников сознания [по] состоянию счастья [как их] собственному признаку, [а также] по состоянию страдания и по состоянию [отсутствия как] счастья, [так и] страдания — в зависимости от [конкретного] состояния.

Что такое объединение по взаимосвязям? Группа материи объединена с [другими] группами по причине их взаимосвязи; так же и с другими группами, элементами и источниками сознания.

Что такое объединение по направлениям? Объединение групп, элементов и источников сознания по собственному признаку ориентации на восток; так же следует понимать и группы, элементы и источники сознания, ориентированные в других направлениях.

Что такое объединение по времени? Объединение групп, элементов и источников сознания прошлого, [понимаемого как их] собственный признак, [а также понимаемых аналогичным образом] групп, элементов и источников сознания будущего и настоящего.

Что такое частичное объединение? Как частичное объединение надо понимать объединение [дхарм], иное, чем дхармы, включенные в определенные группы, элементы и источники сознания.

Что такое полное объединение? Как полное объединение надо понимать любые дхармы, которые включены в группы, элементы и источники сознания.

Что такое соотносительное объединение? Сколько элементов и сколько источников сознания в объединении группы материи? Часть десяти [элементов и источников сознания].

Сколько элементов и сколько источников сознания в объединении группы ощущений? Часть одного [элемента и одного источника сознания]. Сколько [элементов и источников сознания] в группе ощущений, сколько же и в группах понятий и представлений и формирующих факторов.

Сколько элементов и сколько источников сознания в объединении группы сознания? Семь элементов и один источник сознания.

Сколько групп и сколько источников сознания в группе элемента зрения? Часть группы материи и один источник сознания. [Таковы же, как и] элемент зрения, также элементы слуха, обоняния, языка, тела, формы, звука, запаха, вкуса, осязания.

Сколько групп и сколько источников сознания в объединении элемента умозрения? Одна группа и один источник сознания.

Сколько групп и сколько источников сознания в объединении дхармового элемента? Три группы, часть группы материи и один источник сознания.

Сколько групп и сколько источников сознания в объединении элемента зрительного сознания? Часть группы сознания и [часть] источника умозрения. [Таковы же, как и] элемент зрительного сознания, также элементы слухового, обонятельного, вкусового, осязательного, умозрительного сознания.

Сколько групп и сколько элементов в объединении источника зрительного сознания? Часть группы материи и один элемент. [Таковы же, как и] источник зрительного сознания, также источники слухового, обонятельного, вкусового, осязательного сознания, формы, звука, запаха, вкуса, осязания.

Сколько групп и сколько элементов в объединении умозрительного сознания? Одна группа и семь элементов.

Сколько групп и сколько элементов в объединении дхармового источника сознания? Часть трех групп и один элемент.

Таким же образом иные дхармы определяются группами, элементами и источниками сознания, иные же не определяются группами, элементами и источниками сознания. Субстанциальное, конвенциональное, относительное, абсолютное, объекты познания, объекты различения, объекты высшего знания, материальное, нематериальное, видимое, невидимое и т.д. разъяснены ранее. [Всё] это следует рассматривать в соответствии с порядком объединений групп, элементов и источников сознания относительно друг друга.

Что такое абсолютное объединение? Объединение групп, элементов и источников сознания в соответствии с истинной реальностью.

Какую пользу получает искусный в [понимании] объединений? [Он] обретает полное ви́дение ментальных объектов. [Всегда], когда [имеет место] полное ви́дение, [имеет место и] рост корней благого.

[Глава 3
О соединениях]

Итак, третья глава раздела махаянского «Компендиума Абхидхармы» об основных предметах — «Соединение»[1].

Что такое соединение? Кратко говоря, соединение — шести видов: неразделимое соединение, смешанное соединение, соединение [в силу] смежности, соединение [в силу] одновременности, соединение [как] деятельность, соединение [по причине] сонаправленности.

Что такое неразрывное соединение? Неразрывность всех материальных частей, состоящих из атомов и расположенных в пространстве.

Что такое смешанное соединение? Смешение в пространстве друг с другом всех материальных частей, бóльших, чем атом.

Что такое соединение [в силу] смежности? Пространственная смежность последовательностей материальных [частей], расположенных в пространстве.

Что такое соединение [в силу] одновременности? Одновременное возникновение, существование и угасание групп, элементов и источников сознания в одном теле.

Что такое соединение [как] деятельность? Соединение друг с другом в одном действии, подобно соединению действий двух монахов, [помогающих] друг другу.

Что такое соединение [по причине] сонаправленности? Соединение друг с другом сознания и явлений сознания на одном ментальном объекте. [Но] это соединение [по причине] сонаправленности имеет не только такой смысл, так как [это может быть] соединение [предметов] не по их собственной природе, а по иной природе, соединение не тождественных двух [вещей], а противоположных, соединение двух одновременно существующих [вещей] и неодновременных[2], соединение [вещей], относящихся к одному миру, и [вещей], относящихся к разным мирам. Всепроникающее соединение —

это [соединение] ощущений, понятий и представлений, ментального импульса, контакта, внимания и сознания.

Далее, загрязненное аффектами всепроникающее соединение — [это соединение] в умозрении четырех аффектов.

Случайное соединение — [это соединение] в сознании веры и других благих [дхарм] со страстью и другими основными и вторичными аффектами.

Ситуативное соединение — [это соединение] с [тем, что сопровождается] переживаниями счастья, а также [переживаниями] страдания и нейтральными [переживаниями].

Непрерывное соединение [наблюдается в] ситуациях, сопровождающихся [деятельностью] сознания.

Прерванное соединение [наблюдается у человека], вошедшего в [состояние] прекращения [деятельности] сознания.

Внешнее соединение — [это] главным образом [соединение] сознания и явлений сознания, связанных с чувственными желаниями.

Внутреннее соединение — [это] главным образом [соединение] сознания и явлений сознания на стадии сосредоточения.

Обычное соединение — [это соединение] сознания и явлений сознания у обычных людей, а также у некоторых [из тех, кто] проходит обучение, [и тех, кто] завершил обучение.

Сверхобычное соединение — [это соединение] сверхмирских сознания и явлений сознания и того, что обретается следом за сверхмирским [знанием] в этот момент[3].

Какую пользу обретает искусный в [понимании] соединений? [Он] знает соединение и разъединение вещей, [связанных с] аффектами и очищением [от них, таких как] ощущение и пр., [в соответствии с учением о] только-сознании[4], и тем самым переживает, постигает, проявляет волю, памятует, [загрязняет] аффектами и очищает [от них] самого себя и этим устраняет аффективную привязанность и постигает [учение о] бессамостности[5].

[Глава 4
О сопровождении]

Итак, четвертая глава раздела махаянского «Компендиума Абхидхармы» об основных предметах — «Сопровождение»[1].

Что такое сопровождение? По [своим] признакам [оно] подобно предыдущему, [но] классифицируется по трем типам: сопровождение потенциальными аффектами, сопровождение чудесными способностями, сопровождение практикой.

Что такое сопровождение потенциальными аффектами? Существо, рожденное в чувственном мире, сопровождается семенами[2] основных и вторичных аффектов, связанных с чувственным [миром], а также основных и вторичных аффектов, [которые] связаны с [мирами] форм и не-форм, [и с] благими [факторами], приводящими к [новому] рождению. Существо, рожденное в мире форм, [как] сказано, сопровождается или не сопровождается семенами основных и вторичных аффектов чувственного [мира], [но] сопровождается семенами основных и вторичных аффектов [миров] форм и не-форм [и с] благими [факторами], приводящими к [новому] рождению. Существо, рожденное в мире не-форм, [как] сказано, сопровождается или не сопровождается семенами основных и вторичных аффектов чувственного [мира и мира] форм, [но] сопровождается семенами основных и вторичных аффектов [мира] не-форм [и с] благими [факторами], приводящими к [новому] рождению. Тот, кто обладает противоядием, [избавляющим его от существования в] трех мирах, каким бы образом это противоядие ни обреталось, не сопровождается семенами; у кого противоядие не возникло — тот сопровождается семенами.

Что такое сопровождение чудесными способностями? Чудесными способностями сопровождаются [те, кто] искусен[3] в благих качествах, [достигнутых надлежащей] практикой, мирской или сверхмирской, [такой, как] медитация, [практики] освобождения, сосредо-

точения, обретения и пр., а также некоторыми другими [практиками], неопределенными [в отношении благого или неблагого].

Что такое сопровождение практикой? Всякая непосредственно данная дхарма [любой] группы, элемента или источника сознания, благая, неблагая или неопределенная, сопровождается практикой, а тот, чьи корни благого совершенно отсечены, сопровождается или не сопровождается семенами благих дхарм — [так о нем] следует говорить. Сторонников крайних воззрений надо рассматривать как сопровождаемых аффектами, [подобно] иччхантикам[4], отвергшим дхарму окончательной нирваны. Из-за слабости основы освобождения сторонник крайних воззрений не наделен основой для этого [— то есть для освобождения].

Какую пользу обретает искусный в [понимании] сопровождения? [Он обретает] знание роста и угасания дхарм, и тогда [тот, кто обрел это] знание роста и угасания, не сосредоточивается ни на какой мысли о мирском успехе или поражении, поэтому [все его помыслы сосредоточены на] преодолении влечения и отвращения.

[Так закончена] первая часть «Компендиума Абхидхармы», именуемая «Свод признаков».

[ЧАСТЬ II
СВОД ОПРЕДЕЛЕНИЙ]

[Глава 1
Свод определений
четырех Благородных истин]

Каковы определения? [Это] определение истин, определение Учения, определение обретений, определение диалектики.

Каково определение истин? [Это] четыре Благородные истины: [истина] страдания, [истина] возникновения [страдания], [истина] прекращения [страдания], [истина] пути [прекращения страдания].

[Истина страдания]

Что такое истина страдания? Ее надо понимать как [относящуюся к] рождению живого существа и опоре [его] жизни[1].

Что такое рождение живого существа? Рождение живого существа в аду, животным, голодным духом, человеком на [континентах] Пурвавидеха, Апарагодания, Джамбудвипа, Уттаракуру, [на небесах] Собрания четырех великих царей[2], Тридцати Трех [богов], [в мире] Ямы, [на небесах] Тушита, среди Наслаждающихся магическими творениями, Властвующих над [наслаждениями], магически созданными другими[3], в Сонмище Брахмы, [среди] Жрецов Брахмы, Великих Брахманов, [богов] Ограниченного сияния, Безграничного сияния, Лучезарных, Ограниченного блаженства, Безграничного блаженства, Всецелого блаженства, Безоблачных, Обладающих избытком добродетели, Обладающих всевозрастающим плодом, Свободных от восприятия, Безмятежных, Не [самых] великих, Прекрасных, Ясновидящих, Высших, [богов] сферы бесконечного пространства, сферы бесконечного сознания, сферы ничто, сферы без восприятия и невосприятия[4].

Что такое опора рождения? Мир-вместилище[5]. На круге ветра покоится круг воды, на круге воды — круг земли, на круге земли —

[гора] Сумеру, семь золотых гор, четыре континента, восемь малых континентов, внутренний океан, внешний океан, четыре долины [на склонах горы] Сумеру, обители [богов] Собрания четырех великих царей, [горная цепь] Чакравада[6]; в пространстве — обители [миров] Ямы, [небес] Тушита, Наслаждающихся магическими творениями, Властвующих над [наслаждениями], магически созданными другими, богов мира форм, [а также] местопребывания асуров, адские местопребывания, [а именно] — горячие ады, холодные ады, обособленные ады и местопребывания животных и голодных духов. Как [в нашем мире] движущиеся светила озаряют все направления [пространства], так и в тысячах [других] миров [светит] тысяча [лун], тысяча солнц, [есть] тысяча царственных гор Сумеру[7], тысяча [других] четырех континентов, тысяча богов обителей Собрания четырех великих царей, тысяча [миров] Тридцати Трех [богов], тысяча [миров] Ямы, тысяча [небес] Тушита, тысяча [миров] Наслаждающихся магическими творениями, тысяча [миров] Властвующих над [наслаждениями], магически созданными другими, тысяча [миров] Брахмы; [всё] это называется «малой тысячей миров». Тысяча «малых тысяч миров» именуется «второй [или] средней тысячей миров». Тысяча «вторых [или] средних тысяч миров» именуется «третьей [или] великой тысячей миров». Три тысячи «великих тысяч миров» окружены [горной цепью] Великая Чакравада. Эти три тысячи «великих тысяч миров» угасают и возникают одинаково. Как бог непрерывно и беспрепятственно проливает круглые капли дождя из пространства, так и в восточном направлении неизмеримое число миров возникнут и угаснут [в будущем], угасают и остаются угасшими [сейчас], возникают и остаются возникшими, и как [это происходит] в восточном направлении, так же [происходит это] и во всех десяти направлениях. Будь то мир живых существ или мир-вместилище[8], которые порождены кармой и аффектами и в которых господствуют карма и аффекты, — всё это именуется истиной страдания. Область мира совершенной чистоты не включается в истину страдания, [так как] не порождена кармой и аффектами и карма и аффекты не господствуют в ней; она порождается великим обетом[9] овладения корнями блага и очищения, и место возникновения этого [мира] неописуемо, [оно] может быть постигнуто только Буддой и лежит вне сферы постижения [тех, кто] практикует медитацию, не говоря уже об обычном мышлении.

Далее, [есть] восемь видов страдания: «Рождение [есть] страдание, старость — страдание, болезнь — страдание, смерть — страда-

ние, соединение с неприятным — страдание, разъединение с приятным — страдание, неполучение того, к чему стремишься — страдание и, кратко говоря, пять групп привязанности — страдание».

Почему рождение [есть] страдание? Потому что [оно приводит к] страданию [пребывания в] оковах и поэтому [является] опорой других форм страдания.

Почему старость [есть] страдание? По причине страдания, [вызываемого] изменениями во времени.

Почему болезнь [есть] страдание? По причине страдания, [вызываемого] изменениями грубых элементов[10].

Почему смерть [есть] страдание? По причине страдания, [вызываемого] прекращением жизни.

Почему соединение с неприятным [есть] страдание? По причине страдания, вызываемого [самим этим] соединением.

Почему разъединение с приятным [есть] страдание? По причине страдания, вызываемого [самим этим] разъединением.

Почему неполучение того, к чему стремишься, [есть] страдание? По причине страдания, [вызываемого] отсутствием желаемого результата.

Почему, кратко говоря, пять групп привязанности [суть] страдание? По причине страдания, [обусловленного] порочностью[11].

[Эти] восемь сводятся вкратце к шести: страдание [из-за] оков, страдание [по причине] изменения, страдание [по причине] соединения, страдание [по причине] разделения, страдание [по причине] неполучения желаемого результата, страдание [по причине] порочности. [Эти] шесть включают в себя [предыдущие] восемь, [и эти] шесть тождественны восьми.

Сказано, что [существует] три [формы] страдания. В них включаются [перечисленные выше] восемь видов страдания. Включены ли восемь [видов страдания] в три или три — в восемь? [Они] группируются в соответствии с их [собственным] порядком: страдание рождения, страдание старости, страдание болезни, страдание смерти и страдание соединения с неприятным суть страдания, [связанные с] потоком [дхарм как] страдания; страдание разделения с приятным и страдание неполучения желаемого результата суть страдания, [связанные с] изменением; в целом пять групп привязанности суть страдание, [вызванное] формирующими факторами.

Сказано, что [существует] две [формы] страдания — это страдание [с точки зрения] относительной истины и страдание [с точки зрения] абсолютной истины. Что такое страдание [с точки зрения]

относительной истины и страдание [с точки зрения] абсолютной истины? [Виды страдания начиная со] страдания рождения до страдания неполучения желаемого результата суть страдание [с точки зрения] относительной истины; кратко говоря, пять групп привязанности — это страдание [с точки зрения] абсолютной истины.

Каков общий признак истины страдания? Признак невечности, признак пустоты и признак бессамостности.

Что такое признак невечности? Кратко говоря, их двенадцать: признак несуществования[12], признак разрушения, признак изменения, признак разъединения, признак пребывания, признак дхармовой природы, признак мгновенности, признак постоянства, признак болезни и т.п., признак сознания и изменений сознания, признак благой и неблагой судьбы, признак возникновения и угасания мира-вместилища.

Что такое признак несуществования? [Признак, суть которого состоит в том, что] среди групп, элементов и источников сознания никогда нет «Я» или того, что относится к «Я».

Что такое признак разрушения? Угасание [всего] обусловленного, что возникло, и вечное небытие [того, что] было [ранее].

Что такое признак изменения? Изменение [всего] обусловленного, [его] существование [как] последовательности отличных [друг от друга вещей].

Что такое признак разъединения? Невозможность владения обусловленными [вещами] или [то, что ими] владеют другие [люди].

Что такое признак пребывания? Невечность [всего] наличествующего [в настоящий момент], переживаемая сейчас [его] невечность.

Что такое признак дхармовой природы? Невечность [всего] будущего, которая неизбежно будет пережита.

Что такое признак мгновенности? Несуществование обусловленных [вещей в течение] более чем мгновения.

Что такое признак постоянства? Неразрывность потока возникновения и исчезновения обусловленных [вещей] с безначальных времен.

Что такое признак болезни и т.п.? Изменение жизненной силы [по причине] растраты четырех грубых элементов со временем.

Что такое признак сознания и явлений сознания? [Он заключается в том, что] иногда сознание полно страсти, иногда — свободно от страсти; аналогично [оно может быть] полно ненависти или свободно от ненависти, полно невежества или свободно от невежества, со-

средоточено или рассеянно, подавлено или приподнято, возбуждено или свободно от возбуждения, спокойно или беспокойно, сосредоточено или не сосредоточено[13] — это и прочее есть изменения сознания в сансаре.

Что такое признак благой и неблагой судьбы? В конце благой судьбы — неблагая судьба и погибель.

Что такое признак угасания и возникновения мира-вместилища? Угасание и возникновение — трех видов: [по причине] огня, воды и ветра. Вершина трех угасаний — [это] вторая, третья и четвертая стадии медитации, причем на четвертой стадии медитации угасание и возникновение [мира-вместилища] — [это] внешнее небытие внешних местопребываний, [ибо] только вместе с их богами эти местопребывания возникают и исчезают. Это и называется угасанием и возникновением [мира-вместилища]. Кроме того, существуют три малые кальпы[14], [в которых мир гибнет по причине] голода, болезней и оружия [соответственно]. В конце [такой] малой кальпы трех видов гибель наступает от оружия и т.д., когда мир пребывает угасшим. Одна малая кальпа — [это] первый [период] уменьшения [продолжительности жизни]. [Еще] одна малая кальпа — [это] последний [период] роста [продолжительности жизни]. Восемнадцать малых кальп — [это периоды] роста и уменьшения [продолжительности жизни]. Таким образом, в течение двадцати малых кальп мир угасает, [в течение двадцати малых кальп мир пребывает угасшим], в течение двадцати малых кальп мир возникает, в течение двадцати малых кальп мир пребывает[15]. Вместе эти восемьдесят малых кальп составляют одну великую кальпу. Жизнь богов миров форм и не-форм измеряется этим числом кальп. Как говорится в другом месте, живые существа покидают эти местопребывания по причине уменьшения [продолжительности] жизни, уменьшения заслуг, уменьшения активности.

Что такое здесь уменьшение [продолжительности] жизни? [Наступление] смерти в [надлежащее] время.

Что такое уменьшение заслуг? Безвременная смерть [или] смерть, [наступившая в результате] отсутствия заслуг, так как живые существа привязаны к наслаждениям. По причине уменьшения заслуг они теряют жизненную силу.

Что такое уменьшение активности? Смерть по причине исчерпания деятельности, [результаты которой живое существо] испытывает немедленно, [то есть сразу после смерти], деятельности, [результаты которой живое существо] испытывает в будущих рождениях, [или] обоих [видов деятельности].

Что такое признак страдания? Три [формы] страдания, восемь типов или шесть типов страдания — это, как обычно говорится, и есть страдание. Почему сказано в сутре: «Что невечно — то и есть страдание»? [Потому что] признак страдания познаётся как невечность, имеющая два аспекта: страдание [именно] как страдание познаётся как невечность в случае рождения, страдание как изменение познаётся как невечность в случае угасания; страдание, [связанное с] обусловленностью, познаётся как невечность обоих [то есть рождения и угасания]. Имея в виду невечность [всего] обусловленного и изменчивость [всего] обусловленного, Бхагаван [Будда] сказал: «[Всё], что переживается, — это страдание». Далее, среди обусловленных [вещей], следующих путями возникновения и исчезновения, рождение и прочие восемь [состояний] познаются как страдание, и имея это в виду, Будда сказал: «Что невечно — то [и есть] страдание». Более того, страдание — [то есть] рождение и пр. — познаётся в невечных обусловленных [вещах], поэтому невечность есть страдание, [но] не всё обусловленное [невечно] — так оно должно быть познано[16].

Каков признак пустоты? Небытие этого [свойства] в этих [предметах][17]. Рассматривать [вещи] таким образом — [это и есть] пустота. Далее, это существование иного [свойства] в этих [предметах]. Таким образом [достигается] знание истинной реальности. Это и называется проникновением в [сущность] пустоты. Знание истинной реальности [и называется] неложными взглядами.

Что такое небытие [этого свойства] в этих [предметах]? Небытие в группах, элементах и источниках сознания [чего бы то ни было] сущностного, имеющего характер «Я», неизменного, высшего, устойчивого, вечного. Таким образом [постигается] их пустота.

Что такое существование иного [свойства] в этих [предметах]? Несуществование в них «Я». Истинная пустота — [это] несуществование «Я» и существование «не-Я». Имея это в виду, Бхагаван [Будда] сказал: «Бытие — [это] знание истинной реальности существующего, небытие — знание истинной реальности несуществующего». Далее, пустота тройственна: пустота собственной природы[18], пустота [как] несуществование [вещи] таким-то и таким-то [образом][19], естественная пустота[20]. [Из них] первая понимается как сконструированная природа, [вторая — как зависимая природа], третья — как истинная природа.

Что такое признак бессамостности? Несуществование этого признака в группах, элементах и источниках сознания [в том понима-

нии], которое установлено для признака самости в учении об атмане, по причине отсутствия признака самости в группах, элементах и источниках сознания. Это и называется признаком бессамостности. Имея это в виду, Бхагаван [Будда] сказал: «Все дхармы лишены самости». Также Бхагаван [Будда] сказал: «Это всё не мое, это не есть я, [это] не я сам». Каков смысл слов: «Так следует познавать истинную реальность»? [Слова] «это всё не мое» следует понимать [как относящиеся] к внешним вещам. Почему так? Применительно к внешним вещам [речь идет о] признаке сконструированной природы «Я», и отсюда — распространение признака [наличия] самости [на внешние вещи]. Применительно к внутренним объектам [речь идет о] признаке сконструированной природы «Я», и отсюда — распространение [на них понятия] «Я» и [всего, что] относится к «Я».

Выше было сказано, что невечное — [это то, что имеет] признак мгновенности. Как это понять? Как [понимается] мгновенность сознания и явлений сознания, так же следует понимать и мгновенность [группы] материи и прочих [групп] — по той причине, [что они] схватываются сознанием, удерживаются сознанием [как] единые, изменяются вследствие модификаций сознания, опираются на сознание, соединяются воедино сознанием [как] господствующим [над ними] началом, и сознание господствует [над ними]. Далее, мгновенность [группы] материи следует понимать [в том смысле, что она] воспринимает непрерывные изменения и лишена собственного «вкуса» независимо от условий.

Сказано[21]: «Всё, что относится к материи, — это четыре грубых элемента и зависит от четырех грубых элементов». Что здесь имеется в виду? Здесь имеется в виду становление. «Зависит» значит «опирается на один [из этих грубых элементов]». Далее, если грубый элемент воспринимается в какой-либо массе, о нем говорится, что он есть здесь, причем есть [и такие вещи, которые содержат] все элементы. Кроме того, зависимую материю следует рассматривать [так]: какая бы зависимая материя в какой бы массе ни воспринималась, она есть здесь.

Далее, говорится: масса материи — [это] собрание атомов, сами же атомы понимаются как бестелесные[22]. Определение атома [дается посредством] деления [материи] до предела посредством разума [и] благодаря ясному пониманию представления [о материальном] предмете и постижению [того, что] материя не есть высшая субстанция.

Далее, страдание бывает великим и безграничным, ограниченным, ограниченным и безграничным [одновременно], частично ограничен-

ным, легким и безграничным, легчайшим и ограниченным, наилегчайшим и ограниченным, [а также бывает] отсутствие страдания, кажущееся страданием и воспринимаемое разумом [как] великая аскеза.

Что такое великое и безграничное страдание? [Страдание], которое [свойственно живым существам] чувственного мира, не обретшим благих корней.

Что такое ограниченное [страдание]? То же самое, [что и предыдущее], но [свойственное живым существам, которые] устремлены к освобождению.

Что такое [страдание, одновременно] ограниченное и безграничное? То же самое, [что и предыдущее, но свойственное тем, кто] обрел благие корни и при этом не свободен от мирских страстей.

Что такое частично ограниченное [страдание]? [Страдание, присущее тем, кто] родился в мире форм и лишен стремления к освобождению.

Что такое легкое и безграничное [страдание]? [Страдание, присущее тем, кто] родился в мире не-форм и лишен стремления к освобождению.

Что такое легчайшее и ограниченное [страдание]? [Страдание, присущее тем, кто пребывает на стадии] ученичества.

Что такое наилегчайшее и ограниченное [страдание]? Шесть источников сознания, [составляющие] условия жизнеспособности, у тех, кто завершил ученичество[23].

Что такое отсутствие страдания, кажущееся страданием и воспринимаемое разумом [как] великая аскеза? [Оно присуще] достигшим совершенства бодхисаттвам, [которые] приняли решение родиться [в сансаре] снова.

Сказано: «Смерть есть страдание». Здесь смерть — трех видов: [смерть] с благим сознанием, с неблагим сознанием и с неопределенным сознанием[24]. Смерть с благим сознанием надо понимать как [смерть] с ясным сознанием, наступившую по причине возникновения корней благого или благодаря чужим усилиям. Смерть с неблагим сознанием надо понимать как [смерть] с ясным сознанием, наступившую по причине возникновения корней неблагого или благодаря чужим усилиям. Смерть с неопределенным сознанием надо понимать как [смерть] с ясным или спутанным сознанием или по причине слабости его у [того, кто] неспособен к ментальному конструированию.

У того, кто делал благое, сначала холодеет нижняя часть тела, а у того, кто совершал неблагое, холодеет верхняя часть тела. Тогда пе-

ред тем, кто делал неблагое, разворачивается промежуточное существование[25] в виде как бы черного одеяла[26] или слепяще-черной ночи[27], а перед тем, кто совершал благо, — в виде белой ткани или звездной ночи. [Это] промежуточное существование для того, кто должен родиться в чувственном мире и в мире форм или покидает мир не-форм. Он подобен воображаемому гандхарве[28]. Далее он существует в промежуточном [существовании] семь дней, а затем покидает [его], но иногда возвращается. Там он накапливает карму и видит существа такой же судьбы. Где бы он ни родился, он имеет [соответствующий] облик и может двигаться беспрепятственно. Подобно тому, кто наделен сверхъестественными способностями, двигаясь быстро, [он] возвращается к месту [своего нового] рождения. Подобно [чашам] весов, поднимающимся и опускающимся, он нисходит [в лоно] и оказывается [снова] связан вхождением [в новое лоно] в месте [своего нового] рождения. Пребывающий в промежуточном существовании пробуждает страсть, а другие аффекты составляют [вспомогательные] условия [для его нового рождения]. С [этой] страстью промежуточное существование завершается, возникает наделенный сознанием зародыш, и это и есть вызревание [его прошлой кармы]. За этим [следует] формирование психических способностей в четырех лонах в соответствии с законом взаимозависимого возникновения[29] — [среди] рожденных из яйца, рожденных из лона, рожденных из слизи и саморожденных[30].

[Истина возникновения страдания]

Что такое истина возникновения [страдания]? Аффект и карма, над которой господствует аффект. Исходное объяснение, [данное] Бхагаваном [Буддой, таково]: жажда, [приводящая к] новому рождению, сопровождаемая радостью [и] страстью, находящая радость там или здесь, — так разъясняется истина возникновения [страдания].

Каков основной смысл [этой истины]? [Это] смысл, пронизывающий [ее] повсюду.

Что такое смысл, пронизывающий [ее] повсюду? [То, что] жажда пронизывает все вещи, все состояния, все времена, все миры, все желания, все классы [живых существ].

Что такое аффект? Аффекты следует рассматривать через их перечисление, признаки, возникновение, объекты, сочетания, аспекты, расхождения, элементы, классы, преодоление.

Как [рассматриваются аффекты] через перечисление? [Это] шесть или десять аффектов.

Каковы шесть аффектов? Страсть, отвращение, самомнение, неведение, сомнение, [ложные] взгляды. Разделением [ложных] взглядов на пять типов [число аффектов] увеличивается до десяти[31].

Каковы признаки [аффектов]? Если возникающая дхарма [характеризуется] признаком отсутствия покоя и из-за [ее] возникновения появляется беспокойство тела или ума, то это и есть признак аффекта[32].

Как возникают [аффекты]? [Если] предрасположенность к аффекту не преодолена и дхарма, связанная с аффектом, становится явной, а внимание направляется на недолжные [объекты], — тогда и возникает аффект. Это и называется возникновением [аффектов].

Каков объект [аффекта]? Все аффекты и все предметы, [на которые направлены] аффекты. Далее, за исключением неведения, ложных взглядов и сомнения, другие аффекты материального мира не имеют своими объектами высшие миры, а аффект, [направленный на] высшие миры, не имеет объектом низшие миры по причине отсутствия страсти к этим мирам. Аффект, имеющий объектом истину прекращения [страдания и истину] пути [прекращения страдания], не привязан к истине прекращения [страдания и истине] пути [прекращения страдания как к] объекту. Их ментальное конструирование рассматривается как [восприятие] их как объектов.

Аффекты, далее, [делятся на] два вида: имеющие материальные объекты и имеющие нематериальные объекты.

Каковы [аффекты], имеющие нематериальные объекты? [Ложные] воззрения и состояния психики, связанные с воззрениями. Иные, чем эти, [аффекты] именуются имеющими материальные объекты.

Каковы сочетания [аффектов]? Страсть не сочетается с отвращением; как и с отвращением, [она] не сочетается с сомнением, но сочетается с остальными [аффектами]. Отвращение следует рассматривать аналогично. Отвращение не сочетается со страстью, самомнением и [ложными] воззрениями. Самомнение не сочетается с отвращением и сомнением.

Неведение — двух видов: неведение, связанное с аффектами, и чистое неведение[33]. Что такое чистое неведение? Незнание [четырех Благородных] истин.

[Ложные] воззрения не сочетаются с отвращением и сомнением. Гнев и прочие вторичные аффекты не сочетаются друг с другом. Бесстыдство и неприличие везде сочетаются с неблагими [состоя-

ниями сознания]. Тупость, возбужденность, безверие, леность, небрежность сочетаются со всем, [что] поражено аффектами.

Каковы аспекты [аффектов]? Все аффекты имеют аспекты, [включающие] разные оттенки смысла и разные состояния [аффектов]: «узы», «оковы», «предрасположенность»[34], «вторичный аффект», «сопротивление», «поток», «ярмо», «привязанность», «связывание», «препятствие», «пропуск»[35], «пятно», «опасность», «острие», «нечто [препятствующее]», «недолжное поведение», «приток», «неудача», «горение», «сражение», «лихорадка», «чаща»[36], «затруднение».

Сколько [существует] уз, каковы [эти] узы, почему [они являются] узами? Уз — девять: узы привязанности, узы отвращения, узы самомнения, узы неведения, узы [ложных] воззрений, узы приверженности, узы сомнения, узы зависти, узы жадности.

Каковы узы привязанности? Страсть [по отношению к] трем мирам. [Тот, кто] скован узами привязанности, не отвращается от трех миров. Из-за отсутствия отвращения к трем мирам [возникает] неблагое поведение и отсутствие благого поведения. Поэтому, не предотвращая страданий будущего, [человек оказывается] скован страданием.

Каковы узы отвращения? Злонамеренность ума по отношению к живым существам, к страданию и к состояниям психики, [связанным со] страданием. [Тот, кто] скован узами отвращения, не оставляет помыслов о том, что вызывает отвращение. Из-за нежелания преодолеть их [возникают] неблагое поведение и отсутствие благого поведения. Поэтому, не предотвращая мирских страданий будущего, [человек оказывается] скован страданием.

Каковы узы самомнения? Семь [видов] самомнения: [собственно] самомнение, высокое самомнение, исключительное самомнение, самомнение, [связанное с понятием] «Я», высочайшее самомнение, малое самомнение, ложное самомнение.

Что такое [собственно] самомнение? Самопревознесение в мыслях: «Я выше [тех, кто] ниже [меня], или я равен [тем, кто] равен [мне]».

Что такое высокое самомнение? Самопревознесение в мыслях: «Я лучше [тех, кто] равен [мне], или я равен [тем, кто] выше меня».

Что такое исключительное самомнение? Самопревознесение в мыслях: «Я выше [тех, кто] выше [меня]».

Что такое самомнение, [связанное с понятием] «Я»? Самопревознесение в мыслях по причине, [коренящейся в понятиях] «я» и «мое» и в аффективной привязанности к пяти группам привязанности.

Что такое высочайшее самомнение? Самопревознесение в мыслях из-за убеждения: «Я обрел исключительные [духовные] качества», когда [на самом деле] человек не обрел [их].

Что такое малое самомнение? Самопревознесение в мыслях: «Я лишь немного ниже [его]» по отношению к [тому, кто на самом деле] значительно выше.

Что такое ложное самомнение? Самопревознесение в мыслях: «Я наделен [благими] качествами» у [того, кто на самом деле] лишен [их].

[Тот, кто] скован узами самомнения, не осознаёт [смысла понятий] «я» и «мое». Из-за отсутствия осознания [их возникает] восприятие [слов] «я» и «мое» [как имеющих смысл], [становятся возможными] неблагое поведение и отсутствие благого поведения. Поэтому, не предотвращая страданий будущего, [человек оказывается] скован страданием.

Каковы узы неведения? Незнание о трех мирах. [Тот, кто] скован узами неведения, не понимает сути страдания и сути [его] возникновения. Из-за непонимания [этого возникают] неблагое поведение и отсутствие благого поведения. Поэтому, не предотвращая мирских страданий будущего, [человек оказывается] скован страданием.

Каковы узы [ложных] воззрений? [Ложных] воззрений — три: убеждение в существовании «Я», крайние воззрения и [собственно] ложные взгляды. [Тот, кто] скован узами воззрений, стремится к ложному освобождению и воображаемой аскезе и аффективно привязывается [к ним]. Из-за аффективной привязанности к ложному освобождению [возникают] неблагое поведение и отсутствие благого поведения. Поэтому, не предотвращая мирских страданий будущего, [человек оказывается] скован страданием.

Каковы узы приверженности? Приверженность к воззрениям и приверженность к обетам и ритуалам. [Тот, кто] скован узами приверженности, использует ложные средства к освобождению и привязывается [к ним]. Из-за использования ложных средств к освобождению [возникают] неблагое поведение и отсутствие благого поведения. Поэтому, не предотвращая мирских страданий будущего, [человек оказывается] скован страданием.

Каковы узы сомнения? Различные мнения об истинах. [Тот, кто] скован узами сомнения, сомневается в [трех] Драгоценностях — Будде, Дхарме и сангхе — и не поступает соответственно трем Драгоценностям. Из-за поведения, не соответствующего трем Драгоценностям, [возникают] неблагое поведение и отсутствие благого пове-

дения. Поэтому, не предотвращая мирских страданий будущего, [человек оказывается] скован страданием.

Каковы узы зависти? Гнев у [того, кто] охвачен алчностью и стремлением к почестям [и чье] сознание поражено негодованием [при виде] чужих достижений. [Тот, кто] скован узами зависти, следует за [своей] алчностью и стремлением к почестям и не придает значения Дхарме. Из-за придания веса алчности и стремлению к почестям [возникают] неблагое поведение и отсутствие благого поведения. Поэтому, не предотвращая мирских страданий будущего, [человек оказывается] скован страданием.

Каковы узы жадности? Психическая одержимость имуществом у [того, кто] охвачен алчностью и стремлением к почестям. [Тот, кто] скован узами жадности, стремится к накоплению, избегает уменьшения [своего имущества] и не допускает мысли об избавлении от него. Из-за стремления к накоплению [возникают] неблагое поведение и отсутствие благого поведения. Поэтому, не предотвращая мирских страданий будущего, [человек оказывается] скован страданием.

Оковы тройственны: [это] оковы страсти, оковы ненависти, оковы невежества. Оковы страсти связывают живые существа страданием изменения. Оковы ненависти связывают живые существа собственно страданием. Оковы неведения связывают живые существа страданием, [обусловленным] формирующими факторами. Кроме того, из-за страсти, ненависти и невежества [даже те, кто] совершает благо, не обретают свободы. Поэтому [всё это] и называется оковами.

Предрасположенностей — семь: предрасположенность к страсти и чувственным наслаждениям; предрасположенность к отвращению; предрасположенность к страсти, [направленной на] существование [как таковое]; предрасположенность к самомнению; предрасположенность к неведению; предрасположенность к [ложным] воззрениям; предрасположенность к сомнению.

Что такое предрасположенность к страсти и чувственным наслаждениям? Порочность[37], порожденная страстью к чувственным наслаждениям.

Что такое предрасположенность к отвращению? Порочность, порожденная отвращением.

Что такое предрасположенность к страсти, [направленной на] существование [как таковое]? Порочность, порожденная страстью к [существованию в мирах] форм и не-форм.

Что такое предрасположенность к самомнению? Порочность, порожденная самомнением.

Что такое предрасположенность к неведению? Порочность, порожденная неведением.

Что такое предрасположенность к [ложным] воззрениям? Порочность, порожденная ложными воззрениями.

Что такое предрасположенность к сомнению? Порочность, порожденная сомнением.

У того, кто не освободился от стремления к чувственным наслаждениям, сохраняются[38] обе связанные с чувственными наслаждениями предрасположенности — к страсти и к отвращению. У того, кто не освободился от стремления к существованию [как таковому], сохраняется предрасположенность к страсти, [направленной на] существование [как таковое]. У того, кто не освободился от стремления к ложно понятой праведности, сохраняются предрасположенности к самомнению, неведению, [ложным] воззрениям, сомнению. Эти люди имеют слабое противоядие, [в них] возникают радость, самомнение и невежество [в отношении] Благородных истин, [они] рассуждают о ложном освобождении и [ложных] средствах освобождения [и в них возникают] несогласие и сомнение [по отношению к] учению Будды и установленным [им] дисциплинарным правилам.

О вторичных аффектах [надо сказать следующее]: [основные] аффекты суть также вторичные аффекты, но вторичные аффекты не суть [основные] аффекты. Все остальные дхармы, входящие в группу формирующих факторов, за исключением [основных] аффектов, загрязнены аффектами и [суть] явления сознания. Каковы они? За исключением шести аффектов — страсти и пр., — это загрязненные аффектами состояния психики, входящие в группу формирующих факторов [и представляющие собой] явления сознания — гнев и пр. Далее, вторичными аффектами называются также [такие] явления сознания, [как] страсть, ненависть и невежество, так как из-за них в сознании [возникают] вторичные аффекты и нет ни бесстрастия, ни освобождения, ни преодоления препятствий. Поэтому [они] и называются вторичными аффектами. Поэтому и сказано Бхагаваном [Буддой]: «Надолго страсть ненависть и невежество пятнают, рассеивают и загрязняют ваше сознание».

[Видов] сопротивления — восемь: тупость, апатия, отвлекаемость, раскаяние, зависть, жадность, бесстыдство, неприличие. [Они] постоянно наполняют сознание тревогой, [потому и называются видами] сопротивления. Более того, они одолевают сознание во время медитативного созерцания образов, постигаемых в [состоянии] успокоения[39], и в ходе практики праведной и чистой жизни.

Потоков — четыре: поток чувственных наслаждений, поток существования [как такового], поток воззрений, поток неведения. Смысл [слова] «поток» — [это] течение [воды], подобное реке, текущей вниз по склону. Во-первых, это культивирование[40] стремления к чувственным наслаждениям; во-вторых, культивирование стремления к существованию [как таковому]; последние два — [это] культивирование стремления к ложной праведности. [Так объясняется это] из связи между опорой и [тем, что на нее] опирается.

Ярмо — четырех видов: ярмо чувственных наслаждений, ярмо существования [как такового], ярмо воззрений, ярмо неведения. Смысл [слова] «ярмо» — то, что разделяет и препятствует, ибо [оно] противоположно очищению. Это культивирование тех же трех стремлений, что и предыдущие.

Привязанностей — четыре: привязанность к чувственным наслаждениям, привязанность к воззрениям, привязанность к обетам и ритуалам, привязанность к учению о «Я». Привязанность следует рассматривать как причину споров и нового рождения. Что из этого следует? Миряне спорят друг с другом из-за загрязнения [их сознания] алчностью, вызванного помрачающей [сознание] страстью к чувственным наслаждениям. Это первая привязанность — корень [всех] споров. Монахи спорят друг с другом из-за загрязнения [их сознания] страстной приверженностью к [тем или иным] воззрениям. Последние три [вида] привязанности — корень [всех] споров. Шестьдесят две [разновидности] воззрений [составляют] привязанность к воззрениям. Привязанность к обетам и ритуалам — [это] суровая аскеза, [выражающаяся в исполнении] различных ритуалов и обетов. На нее опирается также учение о «Я», [то есть] представление о существовании души. Небуддисты спорят из-за двух привязанностей — к воззрениям и к обетам и ритуалам, — однако по поводу учения о «Я» небуддисты не спорят. Об этом [они] спорят с последователями Дхармы. Итак, [все они] называются привязанностями из-за соединения привязанностей [как] результата вызревания страдания будущей жизни и по причине аффективной привязанности как корня [всех] споров.

Связываний — четыре: плотская связанность алчностью, плотская связанность враждебностью, плотская связанность приверженностью к обетам и ритуалам, плотская связанность аффективной приверженностью к догмам[41]. Связывание следует рассматривать как оковы тела у [того, чей] разум склонен к сосредоточению. Что из этого следует? Сознание [такого человека] рассеивается четырьмя

способами: сознание рассеивается по причине привязанности к сознанию и пр.[42]; сознание рассеивается по причине отклонения от должного поведения в отношении спорных предметов; сознание рассеивается по причине страданий, [вызванных] слишком строгими обетами и ритуалами; сознание рассеивается по причине суждений о недолжных предметах познания.

Препятствий — пять: страсть к чувственным наслаждениям [как] препятствие, враждебность [как] препятствие, тупость и апатия [как] препятствие, рассеянность и раскаяние [как] препятствие, сомнение [как] препятствие. Препятствие следует рассматривать как отсутствие ясности в отношении благого, а также в отношении приверженности к монашеской жизни, должного поведения, успокоения, упорства и невозмутимости.

Пропусков — три: страсть, ненависть и невежество. Пестование страсти и прочего опирается на повторение в прошлом [состояний, характеризующихся] страстью, ненавистью и невежеством. Из-за отсутствия контроля над сознанием, недостаточности работы [над собой] и трудности освобождения для живых существ их трудно преодолеть, потому [они и] называются пропусками.

Пятен — три: пятна страсти, ненависти и невежества. Это дурное поведение[43], вызванное страстью, ненавистью и невежеством. Когда сознательные и праведные в деревне или в лесу видят поступающего [дурно в вышеописанном смысле], [они] говорят: «Этот йогин совершает такие-то действия, ведет себя таким-то образом, [он] — „заноза“ в этой деревне, [он — человек] плотский, нечистый». Это и называется «пятном».

Опасностей — три: опасность страсти, опасность ненависти и опасность невежества. Из-за страсти, ненависти и невежества [люди] в течение долгого времени раз за разом подвергаются мучениям[44] рождения и смерти, [поэтому страсть, ненависть и невежество] и называются «опасностями».

Острия — три: острие страсти, острие ненависти, острие невежества. [Они] называются остриями из-за того, что порождают стремление к существованию и всему, что обеспечивает существование, не позволяют пресечь постоянное течение [дхарм] и вызывают сомнение в Будде, Дхарме, сангхе, [истинах] страдания, возникновения [страдания], прекращения [страдания и] пути [прекращения страдания].

Того, что [препятствует], — три: нечто, [имеющее характер] страсти; нечто, [имеющее характер] ненависти; нечто, [имеющее ха-

рактер] невежества. Из-за страсти, ненависти и невежества [люди] начинают бояться за [свои] положение и накопления и [становятся] враждебными, стремясь к еще большему, поэтому [это] называется чем-то [препятствующим].

[Видов] недолжного поведения — три: недолжное поведение, [обусловленное] страстью; недолжное поведение, [обусловленное] ненавистью; недолжное поведение, [обусловленное] невежеством. Поведение называется недолжным, [когда имеют место] недолжные действия тела, речи и ума, имеющие причиной страсть, ненависть и невежество. Далее, [это] определение [таково, потому что эти] три суть корни неблагого, то есть множества неблагих видов недолжного поведения, возникших из страсти, ненависти и невежества. Почему так? Живые существа в этом мире ведут себя недолжным образом по причине мирских тревог, [другие] в этом мире ведут себя недолжным образом по причине зла, совершенного [другими по отношению к ним], [третьи] ведут себя недолжным образом по причине аффективной привязанности к ложным учениям. Поэтому страсть, ненависть и невежество именуются «недолжным поведением» [и являются] корнями неблагого.

Притоков — три: приток чувственных наслаждений, приток [стремления к] существованию, приток неведения. Они называются притоками, так как текучи и рассеивают сознание. Почему это так? Приток чувственных наслаждений — по причине рассеяния [сознания из-за] внешних [объектов]; приток [стремления к] существованию — по причине рассеяния [сознания из-за] внутренних [объектов]; приток неведения — по причине обоих [этих видов] рассеяния.

Неудач — три: неудача страсти, неудача ненависти, неудача невежества. [Это] стремление к существованию и средствам [существования] по причине страсти, ненависти и невежества. [Они называются] неудачами, так как всегда загрязнены бедностью, страданием и пр.

Горений — три: горение страсти, горение ненависти, горение невежества. [Это] аффективная привязанность к случайным признакам и аффективная привязанность к свойствам [чего-либо]. Из-за этой аффективной привязанности к признакам и свойствам тело и ум [как бы] горят, поэтому [страсть, ненависть и невежество и называются] горением.

Возмущений — три: возмущение страсти, возмущение ненависти, возмущение невежества. [Это] стремление к [поиску] наслаждений повсюду по причине страсти, ненависти и невежества. При измене-

нии этого [люди] оказываются затронуты печалью, скорбью, страданием и отчаянием, потому [это и называется] возмущением.

Сражений — три: сражение страсти, сражение ненависти, сражение невежества. [Люди] хватают оружие и дубины, сражаются, начинают схватки и ссоры по разным [поводам], потому страсть и прочее и называются «сражениями».

Лихорадок — три: лихорадка страсти, лихорадка ненависти, лихорадка невежества. Страсть, ненависть и невежество сжигают [людей] великим огнем страсти к недолжному пути, сжигают [людей] великим огнем алчности к недолжному, сжигают [людей] великим огнем ложного учения, потому [они и] именуются лихорадками.

Чащ — три: чаща страсти, чаща ненависти, чаща невежества. [Они] соединяют [живые существа] с формирующими факторами — корнями рождения и смерти, заставляют живых существ рождаться в разных телах пяти видов сансарического существования и снова и снова возвращаться [в сансару], потому и называются чащами.

Затруднений — три: затруднение страсти, затруднение ненависти, затруднение невежества. Из-за страсти, ненависти и невежества [возникают] зависимость от тела, зависимость от достижений, отсутствие понимания, удовольствие от раздоров, удовлетворение малыми благими свойствами. От них не бывает благих свойств, потому [они и] называются затруднениями. Прочие же аспекты сущности аффектов бесчисленны.

Каковы [вызываемые ими] искажения? Два аффекта — страсть и отвращение — [суть] искажения [в отношении] объектов и воззрений; самомнение — искажение [в отношении] живых существ и воззрений. Крайнее воззрение — ложное учение о существовании души — искажение [в отношении] познаваемого объекта. Приверженность к воззрениям и приверженность к обетам и ритуалам — искажение [в отношении] воззрений. Сомнение — искажение [в отношении] противоядия. Неведение — искажение во всех [отношениях]. Десять аффектов [суть] искажения [в отношении истин] страдания и возникновения [страдания], так как [являются] причиной и основой [страдания]. Далее, десять аффектов [суть] искажения [также в отношении истин] прекращения [страдания] и пути [прекращения страдания], так как вызывают страх по отношению к ним.

Каковы их сферы? Все они, кроме отвращения, связаны с тремя мирами[45], отвращение же связано [только] с чувственным миром. Далее, страсть связана в чувственном мире со счастьем, радостью и невозмутимостью, [и это так] и в чувственном мире, и на первом

и втором уровнях медитации, на третьем же уровне медитации [страсть] связана [только] со счастьем и радостью. Самомнение связано в чувственном мире с радостью и равнодушием; на первом и втором уровнях медитации [она] связана со счастьем, радостью и невозмутимостью, на третьем уровне медитации [она] связана [только] со счастьем и невозмутимостью, на более высоких — только с невозмутимостью. Как с самомнением, так же [обстоит дело] и с убеждением в существовании души, крайними воззрениями, приверженностью к воззрениям и приверженностью к обетам и ритуалам. Ложные воззрения связаны в чувственном мире с радостью, отчаянием и невозмутимостью, в мирах же форм и не-форм [они] связаны только с ощущением. Сомнение в чувственном мире связано с отчаянием и невозмутимостью, в мирах же форм и не-форм [оно] связано только с ощущением.

Неведение — двух видов: связанное и обособленное[46]. Будучи связанным со всеми аффектами, связанное неведение связано также с ощущением. Обособленное неведение в чувственном мире связано с отчаянием и невозмутимостью, а в более высоких мирах [оно] связано с ощущением. Почему все аффекты связываются с невозмутимостью? По причине их угасания из-за безразличия.

Далее, страсть в чувственном мире относится к шести [формам] сознания, и страсти подобны [в этом отношении также] отвращение и неведение. В мире форм страсть относится к четырем [формам] сознания[47], в мире не-форм — к умозрительному сознанию; страсти [в этом отношении] подобно неведение. Самомнение, [ложные] воззрения, сомнение везде[48] относятся к умозрительному сознанию. Далее, в чувственном мире страсть, отвращение, самомнение [проявляют] активность только [по отношению к] некоторым предметам. Как и в чувственном мире, везде в мирах форм и не-форм остальные аффекты [проявляют] активность [по отношению ко] всем предметам.

Каковы их классы? Есть два класса аффектов: класс [аффектов], преодолеваемых созерцанием, и класс [аффектов], преодолеваемых культивированием. Класс [аффектов], преодолеваемых созерцанием, — четырех типов: класс [аффектов], преодолеваемых созерцанием страдания; класс [аффектов], преодолеваемых созерцанием возникновения [страдания]; класс [аффектов], преодолеваемых созерцанием прекращения [страдания]; класс [аффектов], преодолеваемых созерцанием пути [прекращения страдания]. В чувственном мире [имеется] десять аффектов, преодолеваемых созерцанием страдания.

Как [с аффектами], преодолеваемыми созерцанием страдания, так же [обстоит дело и с аффектами, которые] преодолеваются созерцанием возникновения [страдания], прекращения [страдания] и пути [прекращения страдания]. В мире форм — девять аффектов, преодолеваемых четырьмя видами созерцания — [созерцанием] страдания и т.д., за исключением отвращения, — так же, как и в мире не-форм. Итак, класс аффектов, преодолеваемых созерцанием, [насчитывает] сто двенадцать аффектов.

В чувственном мире [есть] шесть аффектов, преодолеваемых культивированием: прирожденное убеждение в существовании неизменной души, крайние воззрения, страсть, отвращение, самомнение, неведение. В мире форм — пять аффектов, преодолеваемых культивированием, — [это те же], за исключением отвращения. Как в мире форм, так же [обстоит дело] и в мире не-форм. Итак, вид аффектов, [которые] должны быть преодолены [посредством] культивирования, [насчитывает] шестьдесят аффектов.

Каково [их] преодоление? Преодоление [посредством] методов; благодаря ему — преодоление [посредством] внимания; а отсюда — преодоление [посредством] обретения.

Что такое преодоление [посредством] методов? [Преодоление посредством] совершенного знания, воздержания и обретения противоядия.

Что такое совершенное знание? Совершенное знание предметов, [являющихся] основаниями[49], совершенное знание собственной природы [аффектов][50], совершенное знание неблагоприятного[51].

Что такое воздержание? Отказ от схватывания того, что возникает в настоящий момент.

Что такое обретение противоядия? Путь обретения того, что противодействует возникновению невозникшего [неблагого] и [способствует] избеганию возникшего.

Благодаря ему — преодоление [посредством] внимания. Что преодолевается вниманием? [Благодаря] вниманию, [направленному на] нечистые[52] объекты, [адепт] видит бессамостность всех дхарм. [Постигая их] невечность, [он] преодолевает аффекты.

Отсюда — преодоление [посредством] обретения. Что преодолевается обретением? Нет [обретения] прошлого, [ибо оно] прошло; нет [обретения] будущего, [ибо оно еще] не наступило; нет [обретения] настоящего, [ибо оно] не существует совместно. Только [когда человек] преодолевает неправедность, [порожденную] аффектами, — это и есть преодоление. Где бы ни возникла неправедность, там воз-

никает противоядие, а где бы ни возникло противоядие, там угасает беспокойство — точно так же, как при восходе светила исчезает тьма. Разделение с нею [происходит], когда будущие аффекты исчезают в еще не возникших дхармах, — потому [это и] называется преодолением.

Что такое карма[53], управляемая аффектами? Действие [собственно] ментального импульса и действие, вызываемое ментальным импульсом. Всё это составляет признак кармы[54].

Далее, карма — пяти видов: карма, [порождаемая] восприятием; собственно карма[55]; карма, [порождаемая] усилием; карма, [порождаемая] изменением; карма обретения [кармического плода]. В этом смысле под кармой подразумевается карма, [порождаемая] усилием.

Что такое действие [собственно] ментального импульса? Действие, [составляющее] религиозную заслугу; действие, противоположное религиозной заслуге; неколебимое действие[56].

Что такое действие, [обусловленное] ментальным импульсом? Действие тела, действие речи, действие ума. Эти три действия — тела, речи и ума — [могут быть] благими и неблагими.

Каковы неблагие [действия тела, речи и ума]? Неблагих действий — десять: лишение жизни, присвоение [того, что тебе] не дано, недолжные чувственные наслаждения, ложь, клевета, злословие, празднословие, скупость, злобность, ложные воззрения.

Каковы благие [действия тела, речи и ума]? Благих действий — десять: отказ от лишения жизни, отказ от присвоения [того, что тебе] не дано, отказ от недолжных чувственных наслаждений, отказ от лжи, отказ от клеветы, отказ от злословия, отказ от празднословия, отсутствие скупости, отсутствие злобности, совершенные воззрения.

Далее, лишение жизни и т.д. классифицируются в соответствии с пятью признаками: [их] объект, [движущее их] намерение, [их] осуществление, [управляющий ими] аффект, [их] результат.

В сутре говорится о действии, [обусловленном] ментальным импульсом. Каково действие, [обусловленное] ментальным импульсом? [Это] намеренное действие, [исполненное] по чужому приказу; намеренное действие, [исполненное] по чужой рекомендации; намеренное действие, [исполненное] без понимания [последствий]; намеренное действие, [исполненное из-за] корней аффективной привязанности; намеренное действие, [исполненное из-за] искаженных взглядов. Среди них намеренное действие, [исполненное из-за] корней аффективной привязанности, и намеренное действие, [исполненное из-за] искаженных взглядов [таковы, что] если они соверше-

ны, то различные [результаты] вызревания их [последствий] будут [обязательно] обретены. «Совершено» [значит] «представлено в намеренных действиях», а «обретено» [значит] «получено благодаря кармическим диспозициям».

В сутре говорится об определенном действии. Каково определенное действие? [Это] действие, определенное [в отношении своего] плода [в будущей жизни]; действие, определенное как результат вызревания [ранее созданной кармы]; действие, определенное [относительно] случайных [возможных результатов].

Плод вызревания десяти неблагих типов действия — в трех неблагих путях: вызревание слабых, средних и тяжелых [плодов неблагих действий] — [это рождение среди] животных, голодных духов и обитателей ада [соответственно]. [Их] второстепенный результат для каждого [действия] в соответствии с его характером — это ухудшение тела и средств для поддержания его жизни. [Их] основной результат для каждого [действия] в соответствии с его характером — это ухудшение множества внешних вещей. Как сказано в сутре: «Результат вызревания десяти благих способов действия — [это] рождение среди богов и людей, или вызревание [плода действий, приводящих к рождению] среди богов и людей. [Их] второстепенный результат для каждого [действия] в соответствии с его характером — это улучшение тела и всего, что его окружает, [у тех, кто родился] в этих сферах. [Их] основной результат для каждого [действия] в соответствии с его характером — это улучшение множества внешних вещей».

Вызревание [плодов] благих и неблагих действий приводит к [рождению в] благих и неблагих формах существования. Это [происходит] также благодаря проецирующему действию и завершающему действию[57].

Что такое проецирующее действие? [То], благодаря чему происходит вызревание плода.

Что такое завершающее действие? [То], благодаря чему переживается после рождения желательный или нежелательный плод [прошлых действий]. Благодаря одному действию проецируется одна жизнь, или несколькими действиями проецируется одна жизнь, или несколькими действиями проецируются несколько жизней. [Существование] живого существа сопровождается не одной кармой[58].

Какова тогда последовательность переживания вызревших результатов? Что в теле наиболее существенно[59], то созревает первым, далее — то, что имеет место в момент смерти, далее — то, что дела-

лось чаще всего[60], далее — то, что делалось ранее [в предыдущей жизни]. Вызревание этого происходит первым.

Как сказано в сутре, действие — трех видов: действие, [представляющее собой] религиозную заслугу, действие, [представляющее собой] прегрешение, и неколебимое действие.

Что такое действие, [представляющее собой] религиозную заслугу? Благое действие, связанное с чувственным миром.

Что такое прегрешение? Неблагое действие.

Что такое неколебимое действие? Благое действие, связанное с [мирами] форм и не-форм.

Как сказано в сутре, заслуга, прегрешение и неколебимое действие — это объекты неведения, [представляющие собой] формирующие факторы. Почему заслуга и неколебимое действие возникают как объекты неведения, [представляющие собой] формирующие факторы? Заблуждений[61] — два вида: заблуждение [относительно] вызревания и заблуждение [относительно] истинной сущности. Формирующие факторы, [связанные с] прегрешениями, — [это] заблуждение [относительно] вызревания плодов. Формирующие факторы, [связанные с] заслугами и неколебимыми действиями, — [это] заблуждение [относительно] истинной сущности.

Подготовка действия, [направленного на] отнятие жизни, [обусловлена] алчностью, ненавистью и невежеством, но [его] завершение — только ненавистью. Как с лишением жизни, так же [обстоит дело и со] злословием и злобностью. Подготовка действия, [направленного на] присвоение чужого, [обусловлена] алчностью, ненавистью и невежеством, но [его] завершение — только алчностью. Как с присвоением чужого, так же [обстоит дело и с] недолжными чувственными наслаждениями и скупостью. Подготовка действия, [направленного на высказывание] лжи, [обусловлена] алчностью, ненавистью и невежеством, но [его] завершение — любым из трех. Как с ложью, так же [обстоит дело и с] клеветой и празднословием. Подготовка действия, [направленного на принятие] ложных взглядов, [обусловлена] алчностью, ненавистью и невежеством, но [его] завершение — только невежеством.

Как сказано в сутре, [есть] общая карма, необщая карма, сильная карма и слабая карма. Что такое общая карма? [Это] карма, производящая различные изменения в мире-вместилище[62].

Что такое необщая карма[63]? Карма, производящая различные изменения в мире живых существ, а также карма, [проявляющаяся в] превосходстве живых существ друг над другом. Идея превосходства

живых существ друг над другом упоминается [здесь в связи с] силой этого действия. По причине их превосходства друг над другом [ее] также называют общей кармой. Как сказано в сутре: «Подобно тому, как нет зрительного и т.д. восприятия живыми существами других живых существ…»

Что такое сильная карма? Обусловленная ментальным импульсом неблагая карма человека, противоядие которого сильно. [Карма, плод которой] мог бы быть пережит в аду, порождает результат [только] в этой жизни благодаря сильному противоядию, [а тот плод, который] мог бы быть пережит в этой жизни, не возникает вообще. Поэтому эта карма называется сильной. Из-за сильного противоядия всякая сознательная благая карма именуется сильной. Имея в виду такую карму, Бхагаван [Будда] сказал: «Мои благородные ученики совершенствуются в [культивировании] благого сознания, [направленного на] неизмеримые и великие деяния, но из-за сложного и ограниченного действия не отбрасывают [его], не оставляют [его], не исключают [его из своей практики] и включают [его в свою практику]». Неблагое сознательное действие человека, противоядие у которого слабо из-за такой же благой кармы, также называется сильным. Если, далее, обусловленная ментальным импульсом карма безусловно [должна принести плод своего] вызревания, [или] не преодолена, [или она] не осознаётся, [она тоже] именуется сильной. Имея это в виду, [Бхагаван Будда] сказал: «Всякое благое или неблагое действие, [которое] должно [породить результат своего] вызревания [и быть] преодоленным на Благородном пути, именуется сильной кармой». Действие же неблагое и связанное с чувственным миром, [или] совершавшееся ранее, [или совершённое] в надлежащее время[64], [или] незавершенное из-за несовместимости с обретением нирваны, — [если] действие таково по своей сути, [оно] именуется сильным. Сильную карму следует также рассматривать в отношении [ее] объекта и в отношении того, что формирует сознание. Далее, сильную карму следует рассматривать в девяти формах, а именно: [в отношении] сферы, предмета, собственной природы, опоры[65], внимания, направленности, поддержки, обычной практики и блага для людей.

Слабую карму [следует понимать как] противоположную этому.

Бхагаван [Будда] сказал: «Если кто говорит: „Как человек совершает действия и накапливает [их кармические результаты], так [он] претерпевает вызревание [их плодов]“, то [для того, кто так говорит], нет ни праведной жизни, ни возможности для совершенного преодо-

ления страдания и прекращения страдания. Если же кто говорит: „Как человек совершает действия и накапливает [их кармические результаты, которые] могут быть восприняты [им], так [он] претерпевает вызревание [их плодов]“, то [для того, кто так говорит], есть праведная жизнь и возможность для совершенного преодоления страдания и прекращения страдания». Каков смысл сказанного в сутре? Здесь будды хотят предупредить [принятие учениками] ложных взглядов — таких как: «Из действия, сопровождаемого [ощущением] счастья, проистекает результат, сопровождаемый [ощущением] счастья; из действия, сопровождаемого [ощущением] страдания, проистекает результат, сопровождаемый [ощущением] страдания; из действия, не сопровождаемого [ощущениями] счастья или страдания, проистекает такой же результат» и т.д. Истинным же надо считать следующее: [в отношении] действия, сопровождаемого [ощущением] счастья, — для [того, что должно] восприниматься как счастье, признаётся результат, [понимаемый как] счастье; для [того, что должно] восприниматься как страдание, признаётся результат, [понимаемый как] страдание; для [того, что должно] восприниматься как отсутствие и счастья, и страдания, признаётся результат, [понимаемый как] отсутствие и счастья, и страдания; [в отношении] действия, сопровождаемого [ощущением] страдания, — для [того, что должно] восприниматься как счастье, признаётся результат, [понимаемый как] счастье; для [того, что должно] восприниматься как страдание, признаётся результат, [понимаемый как] страдание; для [того, что должно] восприниматься как отсутствие и счастья, и страдания, признаётся результат, [понимаемый как] отсутствие и счастья, и страдания; [в отношении] действия, не сопровождаемого [ощущениями] счастья или страдания, — для [того, что должно] восприниматься как счастье, признаётся результат, [понимаемый как] счастье; для [того, что должно] восприниматься как страдание, признаётся результат, [понимаемый как] страдание; для [того, что должно] восприниматься как отсутствие и счастья, и страдания, признаётся результат, [понимаемый как] отсутствие и счастья, и страдания. Это и имеется в виду в сутре.

Далее, классификация действия — тройственна: ограниченное действие, неограниченное действие, действие [одновременно] ограниченное и неограниченное.

Что такое ограниченное действие? Действие, ограниченное предписаниями Пратимокши[66]; действие, ограниченное медитацией; и действие, ограниченное [состояниями] без притока аффективности.

Что такое действие, ограниченное предписаниями Пратимокши? Семь ограничений для вступивших в сангху[67]: ограничения для монахов, ограничения для монахинь, ограничения для учеников, ограничения для послушников, ограничения для послушниц, ограничения для мирян, ограничения для мирянок, ограничения воздержания.

Для какого человека предписаны ограничения для монахов? Для человека, воздерживающегося от недолжного поведения и от чувственных наслаждений.

Для какого человека предписаны ограничения мирян и мирянок? Для человека, воздерживающегося от недолжного поведения[68], но не воздерживающегося от чувственных наслаждений.

Для какого человека предписаны ограничения воздержания? Для человека, не воздерживающегося ни от недолжного поведения, ни от чувственных наслаждений. Для некоторых мирян, пребывающих в монастырях, [оно] называется сопровождением в обучении, ограничение же для мирян называется «без сопровождения»[69], и это ограничение именуется также угрозой нравственности, как [это имеет место] у гермафродитов и евнухов. Не исключаются ли они [из сферы действия] ограничения для мирян? Нет, они не исключаются из [сферы действия] ограничения для мирян, они исключаются только из [общества] мирян, так как они лишены права вступать в общину монахов и монахинь, чтобы служить им. Евнухи же [бывают] пяти видов: евнухи от рождения; евнухи [по причине] зависти; евнухи на половину месяца; евнухи по «орошению»; евнухи по усилию[70].

Что такое действие, ограниченное медитацией? Воздержание от чувственных наслаждений у [того, кто] свободен от страсти, когда уничтожены семена аффектов, возникших в результате безнравственного поведения: воздержание [того, кто] свободен от страсти, на первом [уровне] медитации; воздержание [того, кто] свободен от страсти, на втором [уровне] медитации; воздержание [того, кто] свободен от страсти, на третьем [уровне] медитации. Это и называется действием тела и речи, ограниченным медитацией.

Что такое действие, ограниченное [состояниями] без притока аффективности? Воздержание, свободное от притока аффективности, достигнутое созерцанием истины и силой внимания, свободного от притока аффективности. Это и называется действием, ограниченным [состояниями] без притока аффективности.

Что такое неограниченное действие? Деятельность, ограниченная: обстоятельствами рождения; действиями, предпринимаемыми в свя-

зи с этими [обстоятельствами]; и поведением, демонстрируемым в связи с этими [обстоятельствами].

Кто не ограничен [в своих действиях]? Пастухи, торговцы птицей, охотники на кабанов, птицеловы, рыбаки, охотники, охотники на оленей, воры, палачи, связывающие коров, ловцы змей, начальники областей, заклинатели змей, тюремщики, соглядатаи, мучители.

Что такое действие [одновременно] ограниченное и неограниченное? Благое или неблагое действие, [которое является одновременно] ограниченным и неограниченным.

Далее, классификация действий тройственна: действие, влекущее [за собой] счастье, действие, влекущее [за собой] страдание, и действие, не влекущее [за собой] ни счастья, ни страдания.

Что такое действие, влекущее [за собой] счастье? Благое действие от чувственного мира и до третьего [уровня] медитации.

Что такое действие, влекущее [за собой] страдание? Неблагое действие.

Что такое действие, не влекущее [за собой] ни счастья, ни страдания? Благое действие, начиная с третьего [уровня] медитации.

Далее, [есть] еще одна тройственная классификация действий: действие, влекущее последствия уже в этой жизни; действие, влекущее последствия в следующей жизни; и действие, влекущее последствия в отдаленных рождениях [то есть не непосредственно в следующей жизни].

Каково действие, влекущее последствия уже в этой жизни? Это действие, результат которого проявляется непосредственно в этой жизни, когда результат обретается в этой жизни и состоит в противодействии [тому] или поддержке [того, кто] вышел из [состояния] достижения сострадания. Как с [теми, кто] вышел из [состояния] достижения сострадания, так же и с [теми, кто] вышел из [состояний] достижения «без борьбы», сосредоточения прекращения [деятельности сознания], плода «вступления в поток», плода архатства[71]. [Так же] в этой жизни обретается результат благих и неблагих действий, [совершенных] в отношении Будды и сангхи. Другими [людьми], предпринявшими благие или неблагие действия, результат обретается уже в этой жизни в зависимости от силы предпринятого [действия].

Каково действие, влекущее последствия в следующей жизни? Действие, результат которого проявляется в следующем рождении, — как, например, пять действий, [влекущих] непосредственное воздаяние[72]. Другие благие или неблагие действия, результат кото-

рых проявляется в следующем рождении, тоже именуются действиями, влекущими последствия в следующей жизни.

Каково действие, влекущее последствия в отдаленных рождениях? Действие, результат которого проявляется в рождениях непосредственно после следующего [рождения]. Это и называется действием, влекущим последствия в отдаленных рождениях.

Далее, [есть] еще одна четырехчленная классификация действий: черное действие, имеющее черный результат; белое действие, имеющее белый результат; черное и белое действие, имеющее черный и белый результат; смешанное действие, имеющее не черный и не белый результат.

Что такое черное действие, имеющее черный результат? Неблагое действие.

Что такое белое действие, имеющее белый результат? Благое действие в трех мирах.

Что такое черное и белое действие, имеющее черный и белый результат? Действие, связанное с чувственным миром, которое черно по намерению и бело по средствам [исполнения] или бело по намерению и черно по средствам.

Что такое смешанное действие, имеющее не черный и не белый результат? Действие без притока [аффективности] на подготовительном и беспрепятственном путях[73].

Определения действий очищения и молчания, запятнанных дефектом лжи[74], следует понимать, имея в виду, что любое действие без притока аффективности имеет вспомогательную благую природу. Однако даяния — это действия очищения.

Что такое действие даяния? Действие даяния рассматривается [в отношении его] основы, возникновения, объекта и собственной природы. Основа — корни благого, [то есть] отсутствие алчности, ненависти и невежества. Возникновение — они же с сопровождающим [их] ментальным импульсом. Объект — [это] даруемые предметы. Собственная природа — [это] действия тела, речи и ума во время совершения даяния.

Что такое исполнение даяния? Исполнение даяния следует понимать [в отношении] частоты [совершения] даяния, отсутствия предпочтений в даянии и даяния ради удовлетворения желаний [того, кому совершается даяние]. Кроме того, исполнение даяния следует понимать как даяние при отсутствии интереса [к выгодам для дающего], даяние как великую чистоту, даяние как высшую радость, как частоту даяния, как даяние ради наделения [кого-то

своим] уделом, как даяние, [состоящее в] распределении новых и старых [вещей].

Что такое совершенство дара? Совершенство дара следует понимать как дарование вещей, [полученных] без применения насилия; вещей, [полученных] без причинения вреда другим [живым существам]; вещей не запятнанных [грязью] и не источающих зловоние; чистых вещей; вещей, полученных в соответствии с законом.

В сутре сказано: «Добродетельный, принимающий ограничения Пратимокши, отличающийся надлежащим поведением, даже в мельчайших проступках видящий великую опасность, практикует [Дхарму] в соответствии с предписаниями».

Благодаря чему [человек] становится добродетельным? Благодаря защите чистой нравственности.

Благодаря чему [человек] принимает ограничения Пратимокши? Благодаря соблюдению нравственности, ведущей к освобождению.

Благодаря чему [человек] даже в мельчайших проступках видит великую опасность? Благодаря обучению нравственности с глубочайшим почтением.

Благодаря чему [человек] практикует [Дхарму] в соответствии с предписаниями? Благодаря практике добродетели в соответствии с предписаниями. Такова высшая нравственность, которая проповедана Буддой, начиная [со слов] «[человек всегда должен быть] сдержан [в действиях] тела» и т.д.

Благодаря чему [человек может быть] сдержан [в действиях] тела и речи? [Благодаря] обладанию ясным сознанием.

Благодаря чему [человек может быть] наделен совершенством тела и речи? [Благодаря] прекращению [совершения] ошибочных и не-ошибочных [поступков].

Чем достигается чистота в действиях тела и речи? Следованием [по истинному Пути] без [совершения того, в чем следует] каяться, до обретения [состояния] сосредоточения.

Чем достигается благое в действиях тела и речи? Преодолением мышления, пораженного аффектами.

Чем достигается безупречность в действиях тела и речи? Соблюдением целомудрия посредством избегания ложных стремлений.

Чем достигается отсутствие злонамеренности в действиях тела и речи? Преодолением презрения к другим и жизнью в покое.

Чем достигается гармония в действиях тела и речи? Стремлением к обретению нирваны.

Чем достигается приличие в действиях тела и речи? Сокрытием благого [в своих поступках] и раскрытием неблагого.

Чем придается характер «искусных средств» действиям тела и речи? Нравственностью и целомудрием.

Чем достигается надлежащее в действиях тела и речи? Скромностью по отношению к наставнику и к тому, кто замещает наставника.

Чем достигается уважение в действиях тела и речи? Уважительным принятием советов.

Чем достигается спокойствие в действиях тела и речи? Отказом от чрезмерного аскетизма и стремлений к низкому.

Чем достигается отсутствие сожалений в действиях тела и речи? Отсутствием сожалений об имуществе и делах, [которые монах оставил, уходя в сангху].

Чем достигается отсутствие раскаяния в действиях тела и речи? [Умением] довольствоваться малым и освобождением от раскаяния.

Как сказано Бхагаваном [Буддой], «у живых существ [их] карма — их обретение, [живые существа] наследуют карму, порождают карму, прибегают к карме как к убежищу, карма разделяет всех живых существ по высоким и низким [классам], по низшим и высшим [классам]».

Почему живые существа обладают кармой? Из-за претерпевания кармы, созданной ими.

Почему [живые существа] наследуют карму? Претерпевая созданную ими карму, они наследуют благие и неблагие деяния одной [жизни] в другой.

Почему [живые существа] порождают карму? Потому что живые существа не рождаются без причины или по нетождественной [им] причине.

Почему [живые существа] прибегают к карме как к прибежищу? Потому что [они] связаны противодействующей кармой и превосходящей кармой.

Почему карма разделяет всех живых существ по высоким и низким [классам]? Потому что из-за кармы [они] обретают разные личности в благих и неблагих формах существования.

Почему [карма разделяет живые существа] на лучших и худших? Потому что живые существа различаются по [своим] качествам и недостаткам.

Как сказано Бхагаваном [Буддой], «вызревание кармы живых существ непостижимо». Какое вызревание кармы постижимо и какое вызревание кармы непостижимо? Постижимо обретение [результата] вызревания благой кармы в божественной и человеческой формах существования, постижимо обретение [результата] вызревания не-

благой кармы в трех низших формах существования[75], — [всё] это постижимо. Благодаря какой карме возникает многообразие [форм] вызревания личностей живых существ — это непостижимо. Также непостижимо, из-за какой благой или неблагой кармы [возникает] различие в месте, предмете, причине, [формах] результирования, обликах [живых существ] и прочем. Непостижима карма, приводящая к многообразию различных внешних объектов. Непостижима карма, связанная с самоцветами, мантрами, лекарственными травами, малыми приношениями[76]. Непостижима карма чудес, [совершаемых] йогинами. Непостижимо действие, совершаемое бодхисаттвами посредством [присущих им] чудесных сил, таких, как власть над продолжительностью жизни, чудесный разум, чудесная способность самоконтроля, власть над кармой, власть над рождением, чудесная способность решимости, чудесная способность, [даруемая] обетом [бодхисаттвы][77], чудесная способность [проявлять] волшебные силы, чудесная способность к знанию, чудесная способность [следовать] Дхарме. Эти действия, совершаемые бодхисаттвами-махасаттвами [при помощи своих] чудесных способностей, непостижимы. Действие, завершающее труд всех будд, непостижимо.

Итак, истина возникновения [страдания], кратко говоря, четырехчастна в отношении [своих] признаков — признака причины, признака возникновения, признака источника и признака условия.

Каков признак причины? Признак причины следует понимать как причину, вызывающую кармические диспозиции, [остающиеся от] прошлого существования.

Каков признак возникновения? Признак возникновения следует понимать как причину рождения тех или иных живых существ, накопивших кармические диспозиции, в тех или иных классах.

Каков признак источника? Признак источника следует понимать как причину возникновения классов и различий, [отличающих] каждый индивидуальный поток дхарм.

Каков признак условия? Признак условия следует понимать как причину обретения и потери живыми существами [их состояния][78].

[Истина прекращения страдания]

Что такое истина прекращения [страдания]? Истину прекращения [страдания] следует рассматривать с точки зрения ее признака, глубины, относительного смысла, абсолютного смысла, неполноты, пол-

ноты, отсутствия украшений, наличия украшений, остатка, отсутствия остатка, высшего [состояния] и синонимов.

Что [она такое с точки зрения] признака? Невозникновение аффектов на Благородном пути [и] в отношении истинной реальности, которое [и есть] опора прекращения, то, что прекращает и имеет природу прекращения, — это и есть признак [истины] прекращения [страдания]. Как сказано Бхагаваном [Буддой], «окончательное прекращение имени и формы без остатка в отношении источников зрения, слуха, обоняния, вкуса, тела и умозрения». Также сказано: «Эту опору следует понимать так: [когда] прекращается [деятельность] зрения, восприятие формы становится чистым и т.д., и [когда] прекращается [деятельность] сознания, восприятие дхарм становится чистым». Таким способом [имеет место] восприятие объектов в истинной реальности и прекращение [потока] дхарм с притоком аффективности за пределами объекта. Это и есть признак истины прекращения [страдания].

Что [она такое с точки зрения] глубины? Прекращение через прерывание[79] этих формирующих факторов. Прекращение [деятельности] этих формирующих факторов посредством прерывания не должно называться ни иным, [чем оно само], ни не иным, ни иным и не иным, ни не иным и не не-иным. Почему? По причине отсутствия дискурсивного мышления[80]. В этом случае, если возникает дискурсивное мышление, [прекращение] не может быть достигнуто ни [средствами Благородного] пути, ни [средствами] логики, ни благими делами. Как сказано Бхагаваном [Буддой], «говорить об уничтожении, угасании, прекращении, успокоении, исчезновении и т.д. этих шести опор чувственного контакта „это иное“, „это неиное“, „это иное и не-иное“, „это не иное и не не-иное“ — значит мыслить о немыслимом. Пока существуют шесть опор, существует и дискурсивное мышление. Когда [наступает] прекращение и отсечение шести опор, тогда прерывается и дискурсивное мышление».

Что [она такое с точки зрения] относительного смысла? Прекращение, [которое] обретается удалением семян посредством мирских путей. Бхагаваном [Буддой] это называется «частичной нирваной».

Что [она такое с точки зрения] абсолютного смысла? Прекращение, [которое] обретается искоренением семян посредством благородной мудрости.

Что [она такое с точки зрения] неполноты? Прекращение, [наступающее у] тех, кто еще учится, посредством обретения плода «вступившего в поток», посредством обретения плода «единожды возвращающегося», посредством обретения плода «невозвращающегося»[81].

Что [она такое с точки зрения] полноты? Прекращение, [наступающее у] тех, кто завершил обучение, посредством обретения плода архата.

Что такое отсутствие [у нее] украшений? Прекращение, [которое достигается] архатами, освободившимися посредством мудрости.

Что такое наличие [у нее] украшений? Прекращение, [которое достигается] архатами, освободившимися посредством обоих благ, трех [видов] знания[82] и шести [видов] высшего знания[83].

Что такое остаток? Прекращение с остатком[84].

Что такое отсутствие остатка? Прекращение без остатка[85].

Что такое высшее состояние? Прекращение, [которое достигается] буддами и бодхисаттвами [благодаря] обретению нирваны без опоры, так как [оно имеет причиной] решимость [принести] благо и счастье всем живым существам, способным к контакту.

Каковы синонимы [истины прекращения страдания]? Преодоление без остатка, отказ, достижение конца, угасание, избавление, прекращение, успокоение, исчезновение и т.д.

Почему [прекращение] называется преодолением без остатка? Потому что [все] остальные термины [подразумеваются в нем].

Почему [прекращение] называется отказом? Потому что [оно есть] отречение от препятствующих [достижению просветления аффектов].

Почему [прекращение] называется достижением конца? Потому что [оно] совершенно очищает [сознание] от аффективных состояний, [подобных] сновидению[86].

Почему [прекращение] называется угасанием? Потому что [оно есть] разъединение [со всем, что] противодействует [просветлению], на пути ви́дения.

Почему [прекращение] называется избавлением? Потому что [оно есть] разъединение [со всем, что] противодействует [просветлению], на пути культивирования.

Почему [прекращение] называется прекращением? Из-за невозникновения его результата — страдания в будущем.

Почему [прекращение] называется успокоением? Из-за отсутствия умственного страдания как его результата в настоящей жизни.

Почему [прекращение] называется исчезновением? Из-за прекращения с остатком.

Почему это прекращение называется также необусловленным? Потому что [оно] лишено трех признаков[87].

Почему, далее, это прекращение называется трудным для усмотрения? Потому что [оно] превосходит сферы действия обычного зрения и чудесного зрения.

Почему, далее, это прекращение называется недвижимым? Потому что [оно] свободно от движения по [сансарическим] путям[88].

Почему, далее, это прекращение называется несгибаемым[89]? По причине свободы от трех [форм] жажды[90].

Почему, далее, это прекращение называется бессмертным? По причине свободы от групп [привязанности, ведущих к рождению и новой] смерти.

Почему, далее, это прекращение называется свободным от притока [аффектов]? По причине свободы от всех аффектов, [ведущих к рождению и новой] смерти.

Почему, далее, это прекращение называется укрытием? Потому что [оно есть] опора безупречной радости и счастья.

Почему, далее, это прекращение называется островом? Потому что [оно] отделено от трех миров.

Почему, далее, это прекращение называется защитой? По причине удаленности от скорбей всякого великого страдания.

Почему, далее, это прекращение называется убежищем? Потому что [после него человек] не связан ментальными предрасположенностями и намерениями.

Почему, далее, это прекращение называется высшим? Потому что [с ним человек] обретает наивысшее среди всех благородное состояние.

Почему, далее, это прекращение называется непреходящим? Потому что [оно] свободно от рождения.

Почему, далее, это прекращение называется беспрепятственным? Потому что [оно] свободно от жара всех аффектов и от великого жара страдания, [вызванного] невозможностью удовлетворения всех желаний.

Почему, далее, это прекращение называется отсутствием горения? По причине свободы от всякой печали, скорби, страдания, отчаяния и рассеянности.

Почему, далее, это прекращение называется безопасностью? Потому что [оно есть] состояние свободы от страха насилия.

Почему, далее, это прекращение называется милостью? Потому что [оно есть] состояние благополучия.

Почему, далее, это прекращение называется золотым[91]? Потому что [оно есть] состояние высшего счастья.

Почему, далее, это прекращение называется блаженным? Потому что [оно есть] состояние, в котором обретается счастье.

Почему, далее, это прекращение называется здоровьем? Потому что [оно] свободно от всяких болезней, препятствующих [обретению просветления].

Почему, далее, это прекращение называется недвижимым? Потому что [оно] свободно от всякой рассеянности.

Почему, далее, это прекращение называется нирваной? Потому что [оно есть] состояние покоя без признаков[92] и великого счастья.

Почему, далее, это прекращение называется нерожденным? Потому что [оно] свободно от череды рождений.

Почему, далее, это прекращение называется отсутствием становления? Потому что [оно] свободно от рождения после данного времени.

Почему, далее, это прекращение называется несозданным? Потому что [оно] свободно от проникающей силы начальных и конечных аффектов.

Почему, далее, это прекращение называется необусловленным? Потому что [оно] не детерминировано наличными аффектами.

Почему, далее, это прекращение называется невозникшим? Потому что [оно] свободно от возникновения в будущих последовательностях [дхарм].

У истины прекращения есть, кратко говоря, четыре признака: признак прекращения, признак покоя, признак превосходства, признак освобождения.

Почему [у нее есть] признак прекращения? По причине разъединения с аффектами.

Почему [у нее есть] признак покоя? По причине разъединения со страданием.

Почему [у нее есть] признак превосходства? Потому что [оно есть] основа счастья и чистоты.

Почему [у нее есть] признак освобождения? Потому что [оно есть] основа вечного блага.

[Истина пути прекращения страдания]

Что такое истина пути [прекращения страдания]? [То], посредством чего [человек] осознаёт страдание, пресекает возникновение [страдания], осуществляет[93] прекращение [страдания] и следует по пути, [ведущему к прекращению страдания]. Это, кратко говоря, и называется признаком истины пути.

Путь, таким образом, бывает пяти видов: путь накопления, подготовительный путь, путь ви́дения, путь культивирования, путь завершения.

Что такое путь накопления? Защита врат чувств и нравственность у простых людей, знание меры в пище, постоянное бодрствование в течение первой и последней половины ночи, культивирование энергии, успокоение и прозрение, состояние постоянной осознанности. Благо, достигаемое другими практиками, — [это] мудрость, порождаемая слушанием; мудрость, порождаемая размышлением; мудрость, порождаемая культивированием[94]. Посредством этого культивирования обретается способность воспринять интуитивное постижение и освобождение.

Что такое подготовительный путь? Что справедливо для пути накопления, то справедливо и для подготовительного пути, но то, что справедливо для подготовительного пути, не обязательно справедливо для пути накопления. Накопленные на подготовительном пути и ведущие к проникновению корни благого — [это] «подъем внутреннего жара», «достижение вершины», соответствие истине и высшая мирская добродетель.

Что такое «подъем внутреннего жара»? Непосредственно-личное[95] сосредоточение на [четырех Благородных] истинах, полученное посредством ви́дения, и соединение с мудростью.

Что такое «достижение вершины»? Непосредственно-личное сосредоточение на [четырех Благородных] истинах, выпестованное посредством ви́дения, и соединение с мудростью.

Что такое соответствие истине? Непосредственно-личное сосредоточение на [четырех Благородных] истинах, достигнутое частичным погружением, и соединение с мудростью.

Что такое высшая мирская добродетель? Непосредственно-личное непрерывное сосредоточение ума на [четырех Благородных] истинах и соединение с мудростью.

Что такое путь ви́дения? Кратко говоря, это необретаемое сосредоточение[96], [возникающее] сразу вслед за [достижением] высшей мирской добродетели, и соединение с мудростью. Оно подобно субъект-объектному знанию, а также непосредственно-личному знанию об абстрактных конвенциях относительно сущностей и дхарм, лишенному обоих этих условных объектов.

Путь ви́дения вслед за высшей мирской добродетелью разделяется следующим образом: принятие[97] знания учения о страдании; знание учения о страдании; принятие последующего знания о страда-

нии; последующее знание о страдании; принятие знания учения о возникновении [страдания]; знание учения о возникновении [страдания]; принятие последующего знания о возникновении [страдания]; последующее знание о возникновении [страдания]; принятие знания учения о прекращении [страдания]; знание учения о прекращении [страдания]; принятие последующего знания о прекращении [страдания]; последующее знание о прекращении [страдания]; принятие знания учения о пути [прекращения страдания]; знание учения о пути [прекращения страдания]; принятие последующего знания о пути [прекращения страдания]; последующее знание о пути [прекращения страдания]. Таковы шестнадцать частей пути ви́дения посредством знания и принятия.

Что такое страдание? Истина страдания.

Что такое учение о страдании? Наставление в учении, [в котором] господствует истина страдания.

Что такое знание учения? Знание и размышление об учении об истине страдания на подготовительном пути.

Что такое принятие знания? Мудрость без притока аффективности, [возникающая из] восприятия и наблюдения истины страдания в себе самом благодаря господствующей силе предшествующего размышления, каковой мудростью [адепт] устраняет все аффекты, которые должны быть устранены посредством ви́дения страдания. Потому [это и] называется принятием знания.

Что такое знание учения о страдании? [Знание], непосредственно следующее за принятием, посредством какового знания обретается освобождение от вышеуказанных аффектов. Потому [это и] называется знанием учения о страдании.

Что такое принятие последующего знания о страдании? Мудрость без притока аффективности, [которая] возникает из непосредственного восприятия [адептом] самого себя, [имеет своим предметом] знание учения о страдании и принятие знания учения о страдании, и следует поэтому за благородными дхармами. Потому [это и] называется принятием последующего знания о страдании.

Что такое последующее знание о страдании? Оно возникает непосредственно вслед за знанием без притока аффективности, и этим знанием поддерживается готовность к принятию последующего знания о страдании. Потому оно и называется последующим знанием о страдании.

Так же [рассматриваются эти свойства] и в отношении прочих истин в соответствующем порядке. Принятие и знание суть завер-

шающие [объекты] знания[98]. В этих случаях познание объекта [происходит посредством] принятия знания учения, а познание субъекта — принятием последующего знания. Более того, все [формы] принятия знания следует понимать как наблюдаемые без признаков. Эти шестнадцать моментов сознания считаются путем ви́дения. Возникновение и завершение знания объекта следует понимать как [занимающее лишь] один момент сознания.

Истину пути следует осуществлять [посредством] четырех стадий: определения, различения, результата и исполнения.

Что такое [стадия] определения? Те, кто, как шраваки, достиг завершения практики, определяют истину пути посредством имен, слов и фонем, [которые] не являются инструментами познания, как цель практики, [достигаемую посредством] знания, полученного после этого.

Что такое [стадия] различения? Те, кто идет к интуитивному постижению [высшего знания], практикуют так, как было определено, проводя различения посредством мирского знания.

Что такое [стадия] результата[99]? Те, кто обретает результат, непосредственно достигают сверхмирского состояния[100], свободного от ментального конструирования и именуемого «путем ви́дения».

Что такое [стадия] исполнения? После этого они достигают завершения практики, известного как «переворот в основании». И те, кто достиг завершения практики, определяют истину пути посредством групп имен, слов и фонем благодаря знанию, полученному после этого.

Как гласит сутра, «око Дхармы поднимается чистым и свободным от дхармических загрязнений». Это говорится, имея в виду путь ви́дения. Оно чисто[101] благодаря принятию Учения и свободно от загрязнений[102] благодаря знанию Учения, [а также] совершенному знанию, отречению и обретению чистоты пути.

Как гласит сутра, «[тот, кто] видит Учение, обрел Учение, понял Учение, погрузился в Учение, преодолел всякую неуверенность, преодолел сомнение, не зависит от других, не направляем другими в наставлениях Учителя, обрел ясное знание дхарм…». Здесь имеется в виду путь ви́дения. [Адепт] «видит Учение» [благодаря] принятию Учения; «обрел Учение» — [благодаря] знанию Учения; «понял Учение» — [благодаря] принятию последующего; «погрузился в Учение» — [благодаря] знанию последующего; «преодолел всякую неуверенность» — [благодаря] отсутствию неуверенности в собственной практике и принятию знания; «преодолел сомнение» — [благо-

даря] отсутствию сомнений в практике других [людей по отношению к] их положению; «не зависит от других» — [благодаря тому, что адепт] не пренебрегает собственным благом ради других в культивировании пути; «не направляем другими в наставлениях Учителя» — [благодаря тому, что адепт не является] ведомым другими небуддистами в учении Будды; «обрел ясное знание дхарм» — [благодаря] разуму, нерассеянному в отношении вопросов учения, [когда адепт] приступает к практике.

Что такое путь культивирования[103]? За путем ви́дения [следуют] мирской путь, сверхмирской путь, слабый путь, средний путь, сильный путь, подготовительный путь, беспрепятственный путь, путь освобождения, особенный путь.

Что такое мирской путь? Мирской [путь] — [это] первый [уровень] медитации, второй, третий, четвертый [уровни], сфера бесконечного пространства, сфера бесконечного сознания, сфера ничто, сфера без восприятия и невосприятия. Эти [уровни] медитации о мире не-форм следует рассматривать [с точки зрения их] загрязнения, очищения, определения и чистоты.

Что такое [их] загрязнение? Четыре неопределенных корня — жажда, воззрения, самомнение и неведение. [Индивидуальный поток дхарм] загрязняется жаждой, [когда имеет место] загрязнение аффектом наслаждения; [он] загрязняется воззрениями, [когда имеет место] последовательное погружение в ложные учения; [он] загрязняется самомнением, [когда имеет место] последовательное погружение в самомнение; [он] загрязняется неведением, [когда имеет место] последовательное погружение в сомнение. Таким образом, у тех, чье сознание загрязнено аффектами, основные и вторичные аффекты действуют [также] в мирах форм и не-форм.

Что такое [их] очищение? Медитация [уровней, относящихся к] чистым мирам не-форм, называется очищением по причине [их] благости.

Что такое [их] определение? Определение [по их] частям, определение [по их] достижениям, определение [по их] ступеням, определение [по их] обозначениям.

Каково определение [по их] частям? Медитация первого уровня [состоит из] пяти частей, [и эти] пять частей суть: дискурсивное мышление, рефлексия, радость, счастье, однонаправленность сознания. Медитация второго уровня [состоит из] четырех частей, [и эти] четыре части суть: совершенная внутренняя чистота, радость, счастье, однонаправленность сознания. Медитация третьего уровня [со-

стоит из] пяти частей, [и эти] пять частей суть: невозмутимость, памятование, полное осознавание, счастье, однонаправленность сознания. Четвертый уровень медитации [состоит из] четырех частей, [и эти] части суть: невозмутимая чистота, чистота памятования, состояние отсутствия страдания и счастья, однонаправленность сознания. Из-за противодействующих факторов, благоприятствующих факторов и тех факторов, чья природа служит основой для обоих [названных типов факторов], не существует определения частей для мира не-форм, [а также и] потому, [что] успокоение имеет лишь один вкус.

Что такое определение [по их] достижениям? Первый уровень медитации достигается семью [формами] внимания, то есть — до сферы без восприятия и невосприятия.

Что такое семь [форм] внимания? Внимание, раскрывающее признаки; [внимание, направленное на] решимость обрести освобождение; обособленное [внимание]; [внимание], приносящее удовлетворение; исследующее [внимание]; [внимание], завершающее подготовку; внимание, [направленное на] плод завершения подготовки.

Что такое определение [по их] ступеням? Медитация первого [уровня] может быть слабой, средней и глубокой; как [обстоит дело] с медитацией первого [уровня], так же — и с остальными [уровнями] и с [медитацией] мира не-форм. Плод слабой, средней и глубокой медитации — [это] три формы существования, [ассоциированные с] первым [уровнем] медитации. Подобно медитации первого [уровня], у [каждого из] остальных [уровней] медитации тоже есть три формы возникновения. В мире не-форм нет различия между [формами] существования, так как нет различия мест. Здесь среди [форм] существования мира не-форм различаются высокие и низкие, малые и великие [в зависимости от] слабой, средней и глубокой медитации[104].

Что такое определение [по их] обозначениям? Будды и бодхисаттвы достигают сосредоточений, относящихся к первому [уровню] медитации; шраваки и пратьекабудды не знают этих [сосредоточений] даже по названиям. Как с [теми сосредоточениями, которые относятся к] первому [уровню] медитации, так же [обстоит дело] и с [теми, которые относятся к] остальным [уровням] медитации, [включая медитацию уровня] не-форм. Что уж говорить о запредельном совершенстве медитации[105]!

Что такое чистота [медитации]? От высшей ступени первого [уровня] медитации до медитации [уровня] «без восприятия и невосприятия» — это и называется [их] чистотой.

Что такое сверхмирской путь? На пути культивирования это знание [истин] страдания, [его] возникновения, [его] уничтожения и пути [его уничтожения], [а также всего, что] относится к знанию Учения и последующему знанию, связанное с ними сосредоточение, первый [уровень] медитации вплоть до сферы ничто. Сфера без восприятия и невосприятия — мирская и неопределенная по причине функционирования понятий и представлений, поэтому ее называют лишенной признаков. Как сказал Бхагаван [Будда], «где [имеет место] достижение [посредством] понятий и представлений, там [имеет место] проникновение к окончательной истине». Сосредоточение прекращения [сознания] — сверхмирское, [хотя] достигается в мире людей, а будучи достигнуто в мире людей, обретается [также] среди людей и в мире форм. В мире не-форм [оно] не обретается по причине невозможности приложить усилия [в этом мире] для тех, кто обрел в нем обитель мирного освобождения.

Каков слабый путь? [Он может быть] слабым-слабым, слабым-средним и слабым-сильным, и посредством него [адепт] стадия за стадией преодолевает сильные-сильные, сильные-средние и сильные-слабые категории аффектов, [относящиеся] к аффектам трех миров.

Каков средний путь? [Он может быть] средним-слабым, средним-средним и средним-сильным, и посредством него [адепт] стадия за стадией преодолевает средние-сильные, средние-средние и средние-слабые категории аффектов, [относящиеся] к аффектам трех миров.

Каков сильный путь? [Он может быть] сильным-слабым, сильным-средним и сильным-сильным, и посредством него [адепт] стадия за стадией преодолевает слабые-сильные, слабые-средние и слабые-слабые категории аффектов, [относящиеся] к аффектами трех миров.

Каков подготовительный путь? [Это путь], посредством которого [адепт] преодолевает аффекты.

Каков беспрепятственный путь? [Это путь], непосредственно за которым аффекты навсегда остаются преодоленными.

Каков путь освобождения? [Это путь], посредством которого [адепт], преодолев аффекты, обретает освобождение.

Каков особенный путь? Особенный путь — [это] подготовительный путь, беспрепятственный [путь] и [путь] освобождения для тех типов аффектов, которые отличны [от предшествующих]. Это также путь [того, кто] погружен в размышление об Учении, или практикует жизнь [в соответствии с] Учением, или [стремится к] достижению особенных [состояний], оставив практику преодоления аффектов.

Или же это путь [того, кто стремится к] обретению особенных качеств.

Что такое культивирование пути? [Это] культивирование, [направленное на] обретение; культивирование [в виде] постоянной практики; культивирование, [состоящее в] избегании; культивирование противоядия.

Что такое культивирование, [направленное на] обретение? Культивирование, [направленное на] взращивание [еще] не возникших благих качеств.

Что такое культивирование [в виде] постоянной практики? Культивирование, [направленное на] поддержание, [сохранение] ясности, умножение, рост и распространение благих качеств.

Что такое культивирование, [состоящее в] избегании? Культивирование, [направленное на] преодоление [ранее] возникших греховных неблагих качеств.

Что такое культивирование противоядия? Культивирование, [направленное на] недопущение появления еще не возникших греховных неблагих качеств. Далее, [адепт], вступающий на путь, преодолевает свои кармические диспозиции, и это есть культивирование, [направленное на] обретение. Тот же [путь], [когда его практикуют] непосредственно, становится культивированием — это культивирование [в виде] постоянной практики. [Когда адепт] преодолевает свои препятствия — это культивирование, [состоящее в] избегании. [Путь, который] после преодоления препятствия обеспечивает невозникновение [неблагих] качеств в будущем, — это культивирование противоядия. Далее, противоядие — четырех видов: противоядие отвращения, противоядие избавления, противоядие поддержки и противоядие удаления[106] — это и называется культивированием противоядия.

Что такое противоядие отвращения? Ви́дение неблагого во всем, что обусловлено и характеризуется притоком аффективности.

Что такое противоядие избавления? [Вышеупомянутые] путь применения и непрерывный [путь].

Что такое противоядие поддержки? Путь освобождения.

Что такое противоядие удаления? Следующий путь[107].

Далее, путь исследования предметов[108], путь решительного действия, путь подготовки к сосредоточению, путь применения [средств для обретения] интуитивного постижения, путь соединения с интуитивным постижением[109], путь интуитивного постижения, путь, [ведущий к] очищению и освобождению, путь различения опор и способностей [действия и восприятия], путь очищения [посредством]

трех [стадий] ученичества, путь порождения всех [благих] качеств[110], путь, включающий [все] пути, — всё это называется путем. Этот путь [включает] соответственно тридцать семь качеств, содействующих просветлению, четыре практики, четыре ступени Учения, успокоение, прозрение и три способности.

Среди [аспектов] пребывания [в состоянии] памятования следует различать [его] объект, природу, вспомогательные [средства], культивирование, результат культивирования. Как [обстоит дело с аспектами] пребывания [в состоянии] памятования, так же — и с остальными средствами, [ведущими к достижению] просветления.

Каковы объекты памятования? Тело, ощущения, сознание, дхармы, а также то, что [используется для поддержания] своей жизни[111]; то, что переживается человеком; сама личность человека; и то, что [относится к] загрязнению и очищению личности.

Что такое [его] природа? Мудрость и памятование.

Что такое [его] вспомогательные [средства]? Связанные с ним дхармы сознания и явлений сознания.

Что такое [его] культивирование? Созерцание собственного внутреннего тела, а также внешнего и внутренне-внешнего тела.

Что такое внутреннее тело? Внутренние материальные источники сознания, [находящиеся] в этом теле[112].

Что такое внешнее тело? Внешние материальные источники сознания[113].

Что такое внутренне-внешнее тело? Внешние источники сознания, служащие основой для способностей и связанные с внутренними источниками сознания, а также внутренние материальные источники сознания, относящиеся к другим потокам [дхарм, то есть к другим личностям][114].

Что такое созерцание тела в теле? Наблюдение тождества природного облика тела с мысленным отражением тела.

Что такое внутреннее ощущение? Ощущение, возникающее по причине внутреннего тела.

Что такое внешнее ощущение? Ощущение, возникающее по причине внешнего тела.

Что такое внутренне-внешнее ощущение? Ощущение, возникающее по причине внутренне-внешнего тела. Как ощущение, так же [объясняются и] сознание и дхармы. Как созерцание тела, так же следует понимать и ощущения и т.д. соответственно.

Далее, культивирование [имеет следующие аспекты]: воля, энергия, усилие, упорство, настойчивость, преодоление препятствий[115], памятование, внимательность, прилежание.

Культивирование воли [осуществляется] подавлением вторичного аффекта невнимательности; культивирование энергии — подавлением вторичного аффекта лености; культивирование усилия — подавлением аффектов вялости и рассеянности[116]; культивирование упорства — подавлением вторичного аффекта умственной апатии; культивирование настойчивости — подавлением вторичных аффектов отчаяния, затруднения и бессилия; культивирование преодоления препятствий — действием благих [качеств] и подавлением вторичного аффекта удовлетворенности малым; культивирование памятования — подавлением вторичного аффекта сомнения относительно Бхагавана [Будды] как прибежища; культивирование внимательности — подавлением вторичного аффекта сожаления о прошлых прегрешениях; культивирование прилежания — подавлением вторичного аффекта уклонения от обязанностей по отношению к благому.

Каков плод культивирования? Искоренение четырех ошибок[117], проявление четырех истинных [благ] и исчезновение связи с телом и т.д.

Каковы объекты четырех совершенных преодолений? [Это объекты]: возникшее, невозникшее, противоположное и противодействующее[118].

Какова [их] природа? Усилие.

Каковы [их] вспомогательные средства? Дхармы сознания и явлений сознания, связанные с ними.

Каково [их] культивирование? Как сказано в сутре: «[Это] порождает волевое усилие, стремится, возбуждает энергию, сдерживает сознание и приводит [его] в движение». Этими и т.п. словами здесь объясняется пестование, опирающееся на мужество. Опора [здесь — это] воля, энергия — [это] упорство. [Всё это] порождает желание успокоения, энергичного действия, невозмутимости и внимание, [направленное на] предмет. [Адепт] взращивает [в себе] энергию, [направленную на] искоренение вялости и рассеянности, и тем самым сдерживает сознание и приводит [его] в движение — так сказано.

Каков плод культивирования? [Полное], без остатка, уничтожение противоположного[119], обретение противоядия [против аффектов] и взращивание противоядия — это и называется плодом культивирования.

Каков объект четырех основ сверхъестественных способностей? То, что должно быть сделано посредством полного сосредоточения.

Какова [их] природа? Сосредоточение.

Каковы [их] вспомогательные средства? Воля, энергия, разум, исследование и связанные с ними дхармы сознания и явлений сознания.

Что такое сосредоточение [посредством] воли? Однонаправленность сознания, [которой адепт] достигает надлежащим применением последней, [то есть воли].

Что такое сосредоточение [посредством] энергии? Однонаправленность сознания, [которой адепт] достигает надлежащим применением последней, [то есть энергии].

Что такое сосредоточение [посредством] разума? Однонаправленность сознания, [которой адепт] достигает надлежащим исполнением предыдущих ступеней сосредоточения.

Что такое сосредоточение [посредством] исследования? Однонаправленность сознания, [которой адепт] достигает осознанием себя, после того как услышаны наставления в Учении.

Далее, сосредоточение [посредством] воли — [это] однонаправленность сознания, порождаемая волей. Сосредоточение [посредством] энергии — [это] однонаправленность сознания, которая достигается взращиванием энергии. Сосредоточение [посредством] разума — [это] однонаправленность сознания, которая достигается напряжением сознания. Сосредоточение [посредством] исследования — [это] однонаправленность сознания, которой достигает [тот, кто] усиливает сознание.

Что такое культивирование [сосредоточения]? Исполнение восьми средств преодоления.

Каковы [эти] восемь? Воля, усилие, вера, гибкость[120], память, осознание, мотивация и невозмутимость. Эти восемь, далее, группируются, кратко говоря, в четыре [класса]: относящиеся к решимости, благоприятствующие, связывающие и [представляющие собой] противоядие[121].

Далее, культивирование [посредством] воли, мужества, разума и исследования — двух видов: культивирование [посредством] избегания концентрации и рассеяния [и их] преодоления и культивирование настойчивости, нерассеянности и благоприятных [факторов], опирающихся на них.

Каков плод [культивирования]? Искусность в сосредоточении, высшее знание Учения в соответствии с желанием [адепта] и демонстрация высшего знания по желанию, а также достижение тех и этих качеств, обретение [их], искусность, подчинение [сверхъестественных сил], активность [в отношении этих качеств], создание вещей посредством различных магических сил и прочего и обладание волшебными способностями.

Каков объект пяти способностей? Четыре [Благородные] истины.

Какова природа [пяти способностей]? Вера, энергия, память, сосредоточение, мудрость.

Каковы их вспомогательные [факторы]? Дхармы сознания и явлений сознания, связанные с [этими пятью способностями].

Что такое [их] культивирование? Культивирование [на] подготовительном [пути], [состоящее] во взращивании безусловной веры в [четыре Благородные] истины посредством способности веры; культивирование [на] подготовительном [пути], [состоящее] во взращивании усилия, [направленного на] полное постижение предмета безусловной веры в [четыре Благородные] истины посредством способности энергии; культивирование [на] подготовительном [пути], [направленное на] взращивание сосредоточенности на цели памятования, после того как возникнет решимость [в деле следования четырем Благородным] истинам, посредством способности памяти; культивирование [на] подготовительном [пути посредством] способности сосредоточения, [направленное на] взращивание однонаправленности сознания благодаря памятованию [четырех Благородных] истин; культивирование [на] подготовительном [пути] посредством способности мудрости, [направленное на] взращивание различающего постижения, благодаря концентрации сознания на [четырех Благородных] истинах.

Каков плод [их] культивирования? Завершение успокоения [в отношении] высших мирских качеств, [достигаемое благодаря] взращиванию [стремления к] полному постижению [четырех Благородных] истин и подготовке к [состоянию] «подъема внутреннего жара» и «достижению вершины».

Что [истинно] для пяти способностей — то же [истинно и для] пяти сил. Они называются силами, потому что разрушают и устраняют опасности, противоположные им, и по причине их отличия.

Каков объект семи факторов просветления? Истинная сущность четырех Благородных истин.

Какова природа [семи факторов просветления]? Память, проникновение в Учение, энергия, радость, гибкость, сосредоточение, невозмутимость. Память — [это] основной фактор, проникновение в Учение — природный фактор, энергия — фактор освобождения, радость — благоприятствующий фактор, а гибкость, сосредоточение и невозмутимость — факторы, освобождающие от аффектов по причине отсутствия [в них] аффектов, отсутствия основы для аффектов, отсутствия природы аффектов.

Каковы [их] вспомогательные факторы? Дхармы сознания и явлений сознания, связанные [с этими семью факторами просветления].

Что такое [их] культивирование? Память как фактор просветления опирается на различающее мышление, бесстрастие, прекращение и направлена на отречение [от сансарических целей]. Невозмутимость [и прочие] факторы просветления [понимаются] так же, как и памятование как фактор просветления. Этими четырьмя положениями объясняется культивирование факторов, [способствующих] просветлению в отношении четырех истин.

Каков плод культивирования [семи факторов просветления]? Устранение аффектов которые должны быть преодолены посредством созерцания.

Каков объект восьми факторов Благородного [Восьмеричного] пути? Это, как сказано выше, истинная сущность четырех Благородных истин.

Какова природа [восьми факторов Благородного Восьмеричного пути]? Совершенные воззрения, совершенное мышление, совершенная речь, совершенное действие, совершенный образ жизни, совершенное усилие, совершенное памятование, совершенное сосредоточение. Совершенные воззрения — [это] фактор различения; совершенное мышление — фактор, [обеспечивающий] взаимодействие с другими; совершенные речь, действие и образ жизни — факторы, [обеспечивающие] доверие со стороны других благодаря чистоте воззрений, нравственности и образа жизни; совершенное усилие — фактор, [обеспечивающий] очищение от аффективных препятствий [на пути к просветлению]; [совершенное памятование — фактор, обеспечивающий очищение от вторичных аффектов как препятствий на пути к просветлению][122]; совершенное сосредоточение — фактор, [обеспечивающий] очищение от особенных качеств[123] как препятствий [на пути к просветлению].

Каковы [их] вспомогательные факторы? Дхармы сознания и явлений сознания, связанные [с этими восемью факторами Благородного Восьмеричного пути].

В чем состоит их культивирование? Культивирование [их] — то же, что и у факторов просветления.

Каков плод [их] культивирования? Различение; взаимодействие с другими [людьми]; доверие со стороны других; очищение от аффектов, [составляющих] препятствие [на пути к просветлению]; очищение от вторичных аффектов, [составляющих] препятствие [на

пути к просветлению]; очищение от особенных качеств, [составляющих] препятствие [на пути к просветлению].

Что такое четыре практики? Трудная практика, медленно [приводящая к] абсолютному знанию; трудная практика, быстро [приводящая к] абсолютному знанию; легкая практика, медленно [приводящая к] абсолютному знанию; легкая практика, быстро [приводящая к] абсолютному знанию. Первая — коренная медитация, недоступная для тех, чьи способности[124] слабы. Вторая — коренная медитация, недоступная для тех, чьи способности велики. Третья — коренная медитация, доступная для тех, чьи способности слабы. Четвертая — коренная медитация, доступная для тех, чьи способности велики.

Каковы четыре стадии [постижения] дхармы? [Они суть] отсутствие алчности, отсутствие ненависти, совершенное памятование, совершенное сосредоточение[125]. Тем, кто свободен от алчности и ненависти, [свойственна] чистота в совершенствовании высшей нравственности. Тем, кто совершенен в памятовании, [свойственна] чистота в совершенствовании высшего сознания. Тем, кто совершенен в сосредоточении, [свойственна] чистота в совершенствовании высшей мудрости.

Что такое успокоение? Внутренняя связность сознания, утверждение, определенность, пребывание, готовность, контроль, спокойствие, умиротворение, поддержание единства и сосредоточение.

Что такое прозрение? То, что исчисляет, различает, логически осмысляет, исследует [такие] объекты, [как] желание, противоядие, ригидность, знаки, оковы, отклонения у тех, кто охвачен желаниями, и твердость тех, чье сознание не отклоняется [от пути к просветлению].

Далее, есть четыре пути успокоения и прозрения. Некоторые достигают [только] успокоения, но не прозрения; в этом случае [предписывается] культивирование прозрения с опорой на успокоение. Некоторые достигают [только] прозрения, но не успокоения; в этом случае [предписывается] культивирование успокоения с опорой на прозрение. Некоторые не достигают ни успокоения, ни прозрения; тогда тому, чей разум скован, для преодоления пассивности и рассеянности [предписывается] культивирование обоих — [и успокоения, и прозрения]. Некоторые достигают и успокоения, и прозрения; у того, кто преуспевает одновременно на обоих [этих] путях, развитие [обоих этих качеств] идет одинаково.

Что такое три способности? [Это] способность [мысли] «я узна́ю то, что [еще] не познал», способность познания и способность [мысли] «я познал [Дхарму]»[126].

Что такое способность [мысли] «я узна́ю то, что [еще] не познал»? Способность, [реализующаяся] на подготовительном пути и в пятнадцати моментах сознания на пути ви́дения.

Что такое способность познания? Способность, [реализующаяся] на пути ви́дения начиная с шестнадцатого момента сознания, и на всех этапах пути ученичества.

Что такое способность [мысли] «я познал [Дхарму]»? Способность, [реализующаяся] на пути не-ученичества.

На пути культивирования у тех, кто [пребывает] на стадии первого уровня медитации, культивируются корни благого, [относящиеся] к миру желаний, так как [эти люди] обрели господство над этими [корнями]. Как культивируются корни благого, [относящиеся к] миру желаний, у тех, кто [пребывает] на первом уровне медитации, так и у всех, кто [пребывает] на более высоких уровнях медитации, на пути культивирования культивируются корни благого, [относящиеся к] более низким мирам, так как [эти люди] обрели господство над ними [этими корнями].

Что такое путь завершения? Сосредоточение, подобное алмазу, так как [оно] кладет конец всякой ригидности, уничтожает всякие оковы и дарует всяческое освобождение; за ним непосредственно следуют непрерывный переворот в основании, обретается знание об уничтожении [аффектов], знание о невозникновении [новых аффектов] и десять качеств [стадии] не-ученичества.

Какие [эти] десять? [Это факторы Благородного Восьмеричного пути] от совершенных воззрений [стадии] не-ученичества до совершенного сосредоточения [стадии] не-ученичества, совершенного освобождения [стадии] не-ученичества, совершенного знания [стадии] не-ученичества. Поэтому эти качества и называются путем завершения.

Каковы все [формы] нарушения дисциплины[127]? Всего их двадцать четыре[128], а именно: нарушение дисциплины [по причине] пронизывающей всё внутренней речи; нарушение дисциплины [по причине] чувств; нарушение дисциплины [по причине] аффектов; нарушение дисциплины [по причине] действий; нарушение дисциплины [по причине] вызревания [кармического плода]; нарушение дисциплины [по причине] аффективных препятствий; нарушение дисциплины [по причине] препятствий действия; нарушение дисциплины [по причине] препятствий, [вызванных] вызреванием [кармического плода]; нарушение дисциплины [по причине] отвлекающих факторов; нарушение дисциплины [по причине] рассуждения; нарушение дисциплины [в отношении] пищи; нарушение дисциплины

[в отношении] сексуальных отношений; нарушение дисциплины [в отношении] сна; нарушение дисциплины [по причине] болезни; нарушение дисциплины [по причине] старости; нарушение дисциплины [по причине] смерти; нарушение дисциплины [по причине] утомления; нарушение дисциплины [по причине] твердости; нарушение дисциплины [по причине] большого размера тела; нарушение дисциплины [по причине] среднего размера тела; нарушение дисциплины [по причине] малого размера тела; [нарушение дисциплины по причине аффективных препятствий][129]; нарушение дисциплины [по причине] препятствий к достижению; нарушение дисциплины [по причине] эпистемологических препятствий.

Что такое оковы? [Это следует] понимать [так]: [когда] накопились [последствия] нарушения дисциплины, возникают оковы.

Что такое уничтожение оков? [Это следует] понимать [так]: [когда] устранено нарушение дисциплины, оковы распадаются.

Что такое подобное алмазу сосредоточение? [Это] сосредоточение, включающее подготовительный путь или беспрепятственный путь, у того, кто идет по пути культивирования и уже прошел по пути уничтожения оков. Включение подготовительного пути, кроме того, [означает] чистоту от всех препятствий и отсечение всех препятствий; включение беспрепятственного пути — немедленное возникновение знания об уничтожении и знания о невозникновении [аффектов]. Это сосредоточение непосредственное, твердое, имеющее один вкус и всепроницающее. Для разъяснения этого смысла Бхагаван [Будда] сказал: «Оно как гора, без ущелий, без провалов, без пустот, сплошная, целая, [ее] не поколеблют [даже] ветры, дующие со всех десяти сторон света».

Что такое непрерывный переворот в основании? Переворот в основании трех видов у того, кто прошел путь не-ученичества.

Какие [эти] три [вида]? Переворот в основании в отношении сознания, переворот в основании в отношении пути и переворот в основании в отношении нарушения дисциплины.

Что такое знание об уничтожении [аффектов]? Знание, которое обретается уничтожением причины, или [то], объект которого — уничтожение [причины][130].

Что такое знание о невозникновении [аффектов]? Знание, которое обретается уничтожением плодов, или [то], объект которого — невозникновение плодов[131].

Десять качеств [уровня] не-ученичества следует понимать как группу нравственности[132], группу сосредоточения[133], группу мудро-

сти[134], группу освобождения, группу знания и ви́дения освобождения у тех, кто находится на уровне не-ученичества.

Также у истины пути есть четыре отличительных признака: признак пути, признак метода, признак практики, признак освобождения.

Почему [истина пути имеет] признак пути? Потому что [истина пути есть] поиск истинной природы реальности.

Почему [истина пути имеет] признак метода? Потому что [она] противодействует аффектам.

Почему [истина пути имеет] признак практики? Потому что [она] приводит к устранению искажений сознания.

Почему [истина пути имеет] признак освобождения? Потому что [она есть] путь, [ведущий к] вечному.

У [четырех Благородных] истин [есть] шестнадцать аспектов[135] — мирские и сверхмирские. В чем состоит различие между мирскими и сверхмирскими? [Это] различие сущности неблагого действия и благого действия; различие сущности того, что характеризуется притоком аффективности, и того, что свободно от притока аффективности; различие сущности того, что характеризуется наличием конструирующего мышления, и того, что свободно от конструирующего мышления.

По какой причине в [четырех Благородных] истинах [имеется] шестнадцать аспектов — невечность, страдание и т.д.? По причине непроникновения к истинной реальности, из-за аффектов, предрасположенностей и непродуктивной деятельности ума, порожденной внутренней речью. Сверхмирские аспекты противоположны [всему] этому. [Тот, кто] пребывает в сфере сверхмирских аспектов, истину невечности видит и переживает непосредственно, а не воспринимает ее через посредство деятельности ума и внутренней речи. Остальные аспекты и их смысл следует понимать так же, как и аспект невечности и его смысл соответственно.

[Глава 2
Свод определений Учения]

Каково определение Учения? Учение — [это] наставление для благородных, [состоящее из] двенадцати частей.

Каковы эти двенадцать частей? [Это] сутры, песнопения[1], разъяснения и предсказания[2], стихи, возвышенные речи, рассуждения, предания, свидетельства, рассказы о прежних рождениях Будды, обширные [наставления], чудеса, наставления.

Что такое сутра? [Это] прозаический рассказ, излагающий определенное воззрение. Так Приходящий, видя десять преимуществ [прозаического повествования], так разъяснил Учение: [сутра] ясно устанавливает определения и дает ясные наставления; слушатель легко схватывает [смысл наставления]; благодаря почтению к Дхарме [он] быстро обретает полноту просветления; быстро проникает в суть дхарм; обретает покой, основанный на вере в Будду; обретает покой, основанный на вере в Учение и общину; достигает состояния высшего счастья, достижимого в этом мире; воздает почтение разуму мудрецов в дискуссиях и [обсуждении] мнений; причисляется к ученым.

Что такое песнопение? [То], что рецитируется[3] в середине или в конце сутры, или то, что разъясняет смысл, не изложенный в самой сутре. Поэтому оно и называется песнопением.

Что такое разъяснение и предсказание? Изложение деяний благородных учеников в различных [прошлых] существованиях, в далеком прошлом и в разных местах. Также это истолкование смысла, изложенного в сутрах, так как это ясное изложение абстрактного смысла.

Что такое стих[4]? [То, что] излагается в сутрах посредством метрического [текста] — в двух стопах, трех стопах, четырех стопах, пяти стопах или шести стопах.

Что такое возвышенные речи? [То], что иногда говорится в сутрах Так Приходящим, когда его разум полон радости.

Что такое рассуждение? [То], что сказано [Буддой в ответ] на вопрос, или установление предписания вместе с его причиной. Поэтому оно и [называется] рассуждением.

Что такое предание? [Это то, что] сказано в сутрах вместе с примерами.

Что такое свидетельство? [То], что повествует о речениях благородных учеников в прошлом.

Что такое рассказ о прежних рождениях Будды? [То], что повествует о жизни Бодхисаттвы, как она представлена в Тройственном каноне.

Что такое обширные [наставления]? [То], что сказано в каноне бодхисаттв. То, что называется обширными наставлениями, называется также «всепобеждающим» и «горой несравненной [высоты]». Почему [оно] называется «обширным [наставлением]»? Потому что [оно] — основа блага и счастья всех живых существ и потому что [оно] дает высшее и глубокое Учение. Почему [оно] называется всепобеждающим? Потому что [оно] разрывает все препятствия. Почему [оно] называется горой несравненной [высоты]? Потому что [оно] не может быть уподоблено никаким вещам, которые могут быть сравнены между собой[5].

Что такое чудеса? Повествование о высших и сверхъестественных деяниях шравак, бодхисаттв и Так Приходящих.

Что такое наставление? Безошибочное разъяснение всех признаков глубокого и тайного Учения.

Итак, благородное Учение в двенадцати частях — сутры и пр. — собрано в Тройственный канон. Какие три [раздела включены в него]? Канон сутр («Сутра-питака»), канон дисциплинарных правил («Виная-питака»), канон высшего Учения («Абхидхарма-питака»). Они, далее, двух видов: канон шравак и канон бодхисаттв. Сутры, песнопения, разъяснения и предсказания, стихи, возвышенные речи — эти пять разделов канона шравак собраны в каноне сутр. Рассуждения, предания, свидетельства, рассказы о прежних рождениях Будды — эти четыре раздела обоих канонов [шравак и бодхисаттв] собраны в «Виная-питаке» с комментариями. Обширные [наставления] и [повествования о] чудесах — эти два раздела собраны в «Сутра-питаке» канона бодхисаттв. Один [раздел] наставлений, [относящийся к] канонам шравак и бодхисаттв, включен в «Абхидхарма-питаку».

Почему Так Приходящий установил Тройственный канон? «Сутра-питака» установлена по причине желания противодействовать второстепенному аффекту сомнения. «Виная-питака» установлена по

причине желания противодействовать второстепенному аффекту привязанности к двум крайним [воззрениям]. «Абхидхарма-питака» установлена по причине желания противодействовать второстепенному аффекту привязанности к собственным воззрениям. Далее, «Сутра-питака» установлена по причине желания взрастить три практики[6], «Виная-питака» установлена по причине желания довести до совершенства практики совершенной нравственности и совершенного разума, «Абхидхарма-питака» установлена по причине желания довести до совершенства практики, [относящиеся к] высшей мудрости. Далее, «Сутра-питака» установлена по причине желания раскрыть смысл совершенного Учения, «Виная-питака» установлена по причине желания удостоверить смысл Учения как очевидный, «Абхидхарма-питака» установлена, чтобы служить благой опорой для мудрецов в их наслаждении обсуждением и толкованием Учения.

Сферой чего является это Учение, изложенное в Тройственном каноне? Сферой дхарм сознания и явлений сознания, порожденных слушанием, размышлением и созерцанием. Как сказано в сутре, «дхармы сознания и явлений сознания имеют объект, аспекты, опору и связи».

Каков их объект согласно этому Учению? Сутры и прочее.

Каковы их аспекты? Группы[7] и прочее, [а также] значения, связанные с ними.

Какова их опора? Осознавание иного, [чем сам субъект], памятование и кармически обусловленные диспозиции.

Каковы их связи? Общее постижение объекта в его аспектах благодаря взаимному наблюдению.

Какова классификация объектов согласно Учению? Кратко говоря, она понимается как четырехчастная: проницаемое как объект, очищение деятельности как объект, искусность как объект и очищение от аффектов как объект.

Далее, проницаемое как объект — четырех видов: объект [как] образ, сопровождаемый ментальным конструированием; объект [как] образ, не сопровождаемый ментальным конструированием; объект [как] предельный предмет; объект [как] исполнение должного.

Что такое объект [как] образ, сопровождаемый ментальным конструированием? [Этот] объект — область успокоения и прозрения, [постигаемая] вниманием, [которое] направлено на [обретение] освобождения.

Что такое объект [как] образ, не сопровождаемый ментальным конструированием? [Этот] объект — область успокоения и прозрения, [постигаемая] вниманием, [которое] направлено на реальность.

Что такое объект [как] предельный предмет? Преходящая природа всех дхарм и [их] природа как истинной реальности.

Что такое [их] преходящая природа? Группы, элементы и источники сознания.

Что такое природа [их] как истинной реальности? Четыре Благородные истины, [их] шестнадцать аспектов, истинная реальность, невечность всего обусловленного, связь всего обусловленного со страданием, бессамостность всех дхарм, нирвана [как] успокоение, пустота, отсутствие желаний, отсутствие знаков.

Что такое объект [как] исполнение должного? Переворот в основании. Этот переворот в основании непостижим [обыденным сознанием].

Сколько из шестнадцати аспектов [четырех Благородных истин] относятся к [уровню] «пустого»? Два.

Сколько аспектов относятся к [уровню] «свободного от желаний»? Шесть.

Сколько аспектов относятся к [уровню] «свободного от знаков»? Восемь[8].

Очищение деятельности как объект — пяти видов: у тех, в чьей деятельности преобладает страсть, объект — нечистота; у тех, в чьей деятельности преобладает ненависть, объект — пестование сострадания; у тех, в чьей деятельности преобладает невежество, объект — закон взаимозависимого возникновения[9] и высшая реальность как его условие; у тех, в чьей деятельности преобладают гордость и самомнение, объект — анализ элементов; у тех, в чьей деятельности преобладает рассуждение, объект — памятование выдоха и вдоха[10].

Искусность как объект — пяти видов: искусность в отношении групп [дхарм], искусность в отношении элементов [познавательного акта], искусность в отношении источников сознания, искусность в отношении взаимозависимого возникновения, искусность в отношении должного и недолжного[11].

Что обретает[12] [адепт благодаря] искусности в отношении должного и недолжного? [Он] обретает искусность в отношении взаимозависимого возникновения [применительно к] познаваемым [предметам].

В чем различие между искусностью в отношении должного и недолжного и искусностью в отношении взаимозависимого возникновения? [Знание], что дхармы вызывают к жизни[13] другие дхармы и это их возникновение не [является] беспричинным и не [происходит]

по различным причинам[14], — это и есть искусность в отношении взаимозависимого возникновения. [Знание, что всё] переживаемое [человеком] возникает по принципу тождества причины и плода, — это и есть искусность в отношении должного и недолжного.

Каков объект очищения от аффектов? Приземленность у тех, кто находится на низших стадиях, спокойствие у тех, кто находится на высших стадиях, [а также] истинная реальность и четыре Благородные истины. Это и есть объекты очищения от аффектов.

Сколькими средствами постигаются вещи, когда [имеется] желание [постичь их]? Четырьмя средствами: средством зависимости, средством причины и следствия, средством достижения ясности разума, средством дхармовой природы.

Что такое средство зависимости? [Понимание] зависимости возникновения [всего] обусловленного от условий.

Что такое средство причины и следствия? [Понимание, что] у каждой дхармы, имеющей собственный признак, [есть своя особая] причина [и свое] следствие.

Что такое средство ясности разума? Наставление в отношении вещей, которые должны быть постигнуты, — [таких как] смысл ясности разума, — не противоречащее средствам познания.

Что такое средство дхармовой природы? Дхармовая природа — это совершенное постижение природы дхарм в вещах, установленных как имеющие собственный признак и имеющие общий признак с безначальных времен. Это проникновение в сущность вещей.

Каковы [виды] исследования в отношении реалий? Исследование имен, исследование предмета, исследование понятия [их] самобытия, исследование понятия [их] отличительного признака.

Что такое исследование [их] имен? Суждение, что собственный признак имен, слов и фонем, [коими обозначаются] реалии, не абсолютен.

Что такое исследование [их] предмета? Суждение, что собственный признак дхарм, групп, элементов и источников сознания не есть абсолютная реальность.

Что такое исследование понятия [их] самобытия? Суждение, что относительно связи именования и именуемого собственная природа дхарм есть только понятие, подобное обыденному знаку.

Что такое исследование понятия [их] отличительного признака? Суждение, что относительно связи именования и именуемого отличительный признак дхарм есть только понятие, подобное обыденному знаку. Таково постижение [сути] исследования дхарм.

Сколько существует [видов] знания истинной реальности дхарм? Четыре [вида] знания истинной реальности: знание истинной реальности, [достигаемое] исследованием имен; знание истинной реальности, [достигаемое] исследованием предметов; знание истинной реальности, [достигаемое] исследованием понятия собственной природы; знание истинной реальности, [достигаемое] исследованием понятия отличительного признака.

Что такое знание истинной реальности, [достигаемое] исследованием имен? Знание, что истинная реальность не может быть постигнута посредством имен.

Что такое знание истинной реальности, [достигаемое] исследованием предметов? Знание, что истинная реальность не может быть постигнута посредством [знания] признаков предметов.

Что такое знание истинной реальности, [достигаемое] исследованием понятия собственной природы? Знание, что истинная реальность не может быть постигнута посредством [изучения] собственной природы субстанций.

Что такое знание истинной реальности, [достигаемое] исследованием понятия отличительного признака? Знание, что истинная реальность не может быть постигнута посредством [изучения] отличительных признаков субстанций.

Каковы ступени йоги у [того, кто] погружен в состояние сосредоточения, если рассматривать их с опорой на Учение? Их пять: поддержка, побуждение, зерцало, свет, основание.

Что такое поддержка? Эрудиция относительно [пути] «подъема внутреннего жара»[15] и т.д. и Благородных истин у [того, кто] накопил [благие качества, необходимые для] просветления.

Что такое побуждение? Внимание, [направленное на] должное и имеющее своим объектом поддержку.

Что такое зерцало? Состояние сосредоточения, [наделенного] признаками и [имеющего] объектом поддержку.

Что такое свет? Знание, не постигаемое [в рамках оппозиции] субъекта и объекта. Имея это в виду, Бхагаван Будда истинно сказал: «Бодхисаттва, погруженный в состояние сосредоточения, видит, что разум — [это только] отражение. Отвратившись от познания предметов, поддерживая познание самого себя, так он с разумом, обращенным на себя, постигает несуществование объекта, также и несуществование субъекта и тем самым прикасается к непостижимому»[16].

Что такое основание? Переворот в основании.

Как [адепт] становится мудрым в Учении? Благодаря эрудиции[17].

Как [адепт] становится знающим смысл [Учения]? Благодаря [знанию] высшего Учения[18], следованию винае и знанию признаков.

Как [адепт] становится знатоком грамоты? Благодаря хорошему знанию этимологии и грамматики.

Как [адепт] становится знатоком этимологии? Благодаря знанию обыденного словоупотребления без привязанности к диалекту той или иной страны, [понимаемому им как] свой.

Как [адепт] становится знающим связь прошлых и будущих [дхарм]? Благодаря постижению прошлых и преодолению[19] будущих.

Как [адепт] становится твердым в Учении? [Он] не укрепляется в Учении только посредством слушания и размышления, не прибегая к медитации, и не укрепляется в Учении только посредством медитации, не прибегая к слушанию и размышлению, [но только] посредством обоих [этих путей], укрепляясь в обеих [этих практиках, он] становится тверд в Учении. То, что касается слушания, следует рассматривать для постижения [его сути] посредством рецитации и наставления. То, что касается медитации, следует рассматривать посредством применения сосредоточения и отсутствия удовлетворения [собственными духовными достижениями][20]. Применение [в данном случае] следует рассматривать как применение постоянное и добросовестное, применение неуклонное. Отсутствие удовлетворения следует рассматривать как практику высшего успокоения, еще не испытанного [ранее].

Почему обширные наставления именуются каноном совершенств бодхисаттв? Потому что [они представляют собой] изложение числа совершенств, изложение [их] признаков, изложение [их] порядка, изложение [касающихся их] объяснений, изложение [их] культивирования[21], изложение [их] классификации, изложение [их] групп, изложение [того, что им] противоположно, изложение [их] достоинств, изложение других определений.

Почему обширные наставления называются превосходными и глубочайшими? По причине [того, что в них изложено] знание всех аспектов, [их] превосходности и глубины.

Почему некоторые живые существа не могут оценить превосходность и глубину обширных наставлений [и даже] боятся [их]? Потому что [они] не связаны с Учением, не подавили корни неблагого и окружены ложными друзьями.

Почему некоторые живые существа могут оценить [превосходность и глубину обширных наставлений], но не освобождаются?

Из-за приверженности к своим взглядам {и из-за привязанности к значениям слов}[22]. Поэтому и сказано Бхагаваном [Буддой] в «Наставлении о Дхарме, [именуемом] „Великое зерцало Учения“»[23]: «У бодхисаттвы, размышляющего о вещах неглубоко, с опорой только на слова[24], возникают двадцать восемь ложных воззрений».

Каковы [эти] двадцать восемь ложных воззрений? [Это] идея знаков[25]; идея отрицания акта познания; идея отрицания сконструированной [природы]; идея отрицания реальности[26]; идея постижения; идея искажения [смысла Учения][27]; идея безупречности [своего пути]; идея [возможности обретения] освобождения [на этом пути]; идея презрения [к тем, кто следует иными путями]; идея гнева [на тех, кто с ним не согласен]; идея ложного понимания[28]; идея взращивания [у себя качеств бодхисаттвы на этом ложном пути]; идея недопущения[29]; идея ложных аргументов [в пользу своей ошибочной точки зрения]; идея почтения[30]; идея глубокого помрачения[31]; коренная идея[32]; идея увиденного и ошибок зрения[33]; идея отказа от практики[34]; идея отказа от освобождения[35]; идея нарастания препятствий[36]; идея взращивания неблагого; идея безрезультатности[37]; идея наказуемого[38]; идея ложных обвинений; идея невыразимого[39]; идея величия; идея предельной гордыни.

В обширных наставлениях сказано: «Все дхармы лишены собственной природы». Каков высший смысл этого? [Они лишены собственной природы] по причине небытия [их] самих по себе, небытия самости в них, неукорененности в собственном бытии, отсутствия признаков, как у предметов, постигаемых слабоумными[40], а в отношении сконструированной природы — [также] по причине отсутствия собственного бытия у признаков, в отношении зависимой природы — по причине отсутствия собственного бытия у [ее] возникновения, в отношении абсолютной природы — по причине отсутствия собственного бытия высшей реальности.

Каков скрытый смысл [утверждения, что все дхармы суть] невозникшие, неразрушимые, изначально успокоенные, угасшие по природе? Поскольку [дхармы] не являются самосущими, постольку [они] не возникают; поскольку не возникают, постольку и не разрушаются; поскольку не возникают и не разрушаются, постольку изначально успокоены; поскольку изначально успокоены, постольку угасшие по природе.

Далее — четыре цели. Та цель, к которой стремятся Так Приходящие в обширных наставлениях, — это цель невозмутимости[41],

цель различия времен, цель различия смысла[42], цель человеческих помышлений.

[Также] четыре высших смысла. Тот высший смысл, к [постижению] которого стремятся Так Приходящие в обширных наставлениях, — [это] высший смысл проникновения, высший смысл признаков, высший смысл противоядия, высший смысл преобразования.

Как надлежит точно понимать, [кто такой] бодхисаттва, искусный в медитации об Учении, согласно обширным наставлениям? В соответствии с пятью причинами: он постоянно уничтожает опоры всякой неправедности; он обретает радость в преданности Учению, свободную от представлений о множественности; он постигает великолепие Учения, имеющее бесконечное множество аспектов и неизмеримое; его знаки, свободные от множественности и наделенные чистотой, проявляются свободно; он обретает все больше и больше причин совершенства и полноты Дхармового тела. Отсюда видно, что плод пяти видов культивирования [тоже имеет] пять видов: смешанное культивирование; культивирование без признаков; культивирование без усилий; культивирование, «очищенное [словно] огнем»[43]; культивирование, ведущее к перевороту [в основании], — таков [их] порядок.

Почему благовониями, гирляндами цветов и т.п. должно быть почитаемо [только] учение обширных [наставлений], но не учение шравак[44]? Потому что [оно есть] опора блага и счастья всех живых существ.

Вторая глава «Компендиума Абхидхармы», именуемая «Свод определений Учения», [закончена].

[Глава 3
Свод определений обретений]

[Классификация личностей]

Каково определение обретений[1]? Кратко говоря, оно двухчастно — его следует рассматривать с точки зрения определения личности и с точки зрения интуитивного постижения [истины].

Каково определение личности? Кратко говоря, оно [имеет] семь аспектов: классификация по «болезням» и характеру[2]; классификация по освобождению; классификация по состоянию; классификация по практике; классификация по результату; классификация по миру[3]; классификация по пути.

Какова классификация по «болезням» и характеру? [Эта] классификация личностей [включает] семь видов: характер, [в котором преобладает] страсть; характер, [в котором преобладает] ненависть; характер, [в котором преобладает] невежество; характер, [в котором преобладает] самомнение; характер, [в котором преобладает] воображение[4]; уравновешенный характер; бесстрастный характер[5].

Какова классификация по освобождению? [Эта] классификация личностей [включает] три вида: те, кто идет по пути шравак; те, кто идет по пути пратьекабудд; те, кто идет по пути махаяны.

Какова классификация по состоянию? [Эта] классификация личностей [включает] три вида: те, кто еще не обрел средства [освобождения]; те, кто обрел и не обрел средства [освобождения]; те, кто обрел средства освобождения.

Какова классификация по практике? [Это] те, кто следует путем веры, и те, кто следует путем Учения.

Какова классификация по результату? [Эта] классификация личностей [включает] двадцать семь видов: те, кто обретает освобождение на пути веры; те, кто обретает [освобождение благодаря] Учению; «субъект тела»; освобожденный [благодаря] мудрости; осво-

божденный [благодаря] обоим средствам; тот, кто движется к плоду «вступившего в поток»[6]; «вступивший в поток»; тот, кто движется к плоду «единожды возвращающегося»[7]; «единожды возвращающийся»; тот, кто движется к плоду «невозвращающегося»[8]; «невозвращающийся»; тот, кто движется к плоду архатства; архат; тот, кто будет рожден еще только семь раз; [тот, кто будет рождаться] в разных семьях[9]; [тот, кто отделен от просветления только] одним промежутком[10]; [тот, кто] достигает паринирваны в промежуточном [состоянии]; тот, кто достигает паринирваны, будучи рожденным [в этом мире]; тот, кто достигает паринирваны без [специальной] подготовки; тот, кто достигает паринирваны со [специальной] подготовкой; «устремленный ввысь»[11]; архат, способный отпасть; архат с [сильным] волевым импульсом; архат, способный сдерживать [свои мысли]; неизменно устойчивый архат; архат, [наделенный] способностью проникновения; неколебимый архат.

Какова классификация по миру? Классификация личностей [по миру такова]: в чувственном мире это обычный человек, тот, кто пребывает на стадии ученичества, и тот, кто завершил ученичество. Таким образом, [есть] три мира — чувственный мир, мир форм и мир не-форм. Бодхисаттва [пребывает] в чувственном мире и мире форм, пратьекабудда — в чувственном мире, [место же] Так Приходящего непостижимо.

Какова классификация по пути? Кратко говоря, [эта] классификация личностей [включает] пять видов: бодхисаттва, [чья] деятельность [определяется] решимостью [обрести освобождение]; бодхисаттва, [чья] деятельность направляется искренней решительностью; бодхисаттва, [чья] деятельность [имеет] признаки; бодхисаттва, [чья] деятельность не [имеет] признаков; бодхисаттва, [чья] деятельность [осуществляется] без специальной подготовки.

Каков характер личности, [в котором преобладает] страсть? [Это тот, в ком] страсть сильна и неконтролируема. Такова же и личность, в характере [которой преобладают] сильные и неконтролируемые ненависть, невежество, самомнение и воображение.

Каков характер личности с уравновешенным характером? [Это характер, в котором] аффекты естественны.

Каков характер личности с бесстрастным характером? [Это характер, в котором] аффекты по естеству своему минимальны.

Какова личность, которая идет по пути шравак? [Это] достигший или не достигший, пребывающий в Дхарме шравак, [имеющий] от природы слабые способности познания, ориентированный [только]

на свое освобождение, имеющий намерение освободиться посредством культивирования[12] бесстрастия, приверженный канону шравак, исполняющий основные и второстепенные предписания [посредством] культивирования энергии; [тем самым он] достигает прекращения страдания.

Какова личность, которая идет по пути пратьекабудд? [Это] достигший или не достигший, пребывающий в Дхарме пратьекабудд, [имеющий] от природы средние способности познания, ориентированный [только] на свое освобождение, имеющий намерение освободиться посредством культивирования бесстрастия, имеющий намерение обрести просветление культивированием [благих качеств] в одиночестве, приверженный канону шравак, исполняющий основные и второстепенные предписания [посредством] культивирования энергии, наделенный ранее возникшим [качеством] проникновения [в истину], не наделенный ранее возникшим [качеством] проникновения [в истину], [родившийся в] мире, куда не приходил Будда, противостоящий Благородному пути [по причине] собственного волитивного побуждения, живущий в одиночестве, подобно носорогу, побеждающий [страдание] только в себе, [живущий] среди подобных себе людей; [тем самым он] достигает прекращения страдания.

Какова личность, которая идет по пути махаяны? [Это] достигший или не достигший, пребывающий в Дхарме бодхисаттв, [имеющий] от природы большие способности познания, ориентированный на освобождение всех живых существ, имеющий намерение [обрести] нирвану без опоры[13], приверженный канону бодхисаттв, исполняющий основные и второстепенные предписания [посредством] культивирования энергии; [он] побуждает живые существа к созреванию, способствует [их] рождению в чистой земле Будды[14], получает пророчества [Будды о своем будущем просветлении] и обретает совершенное просветление.

Какова личность, которая [еще] не обрела средства [освобождения][15]? [Такой человек] привержен Учению, в котором господствуют [четыре Благородные] истины, [он] имеет слабые способности, привержен чистой вере, наделен слабыми способностями к освобождению, а время, [когда он будет] рождаться, не ограничено.

Какова личность, которая обрела и [в то же время] не обрела средства [освобождения][16]? [Такой человек] привержен Учению, в котором господствуют [четыре Благородные] истины, [он] имеет средние способности, привержен чистой вере, наделен средними

способностями к освобождению, а время, [когда он будет] рождаться, ограничено.

Какова личность, которая обрела средства [освобождения][17]? [Такой человек] привержен Учению, в котором господствует истина, [он] имеет большие способности, время [его пребывания в сансаре ограничено только] этой жизнью.

Далее, тот, кто [еще] не обрел средства [освобождения], привержен Учению, в котором господствует истина, наделен слабой восприимчивостью к медитации [в соответствии с] учением о [четырех Благородных] истинах, наделен слабыми способностями к проникновению [в истину], а время, [когда он будет] рождаться, не ограничено.

Тот, кто обрел и [в то же время] не обрел средства [освобождения], привержен Учению, в котором господствует истина, наделен средней восприимчивостью к медитации [в соответствии с] учением о [четырех Благородных] истинах, наделен средними способностями к проникновению [в истину], а время, [когда он будет] рождаться, ограничено.

Тот, кто обрел средства освобождения, привержен Учению, в котором господствует истина, наделен большой восприимчивостью к медитации [в соответствии с] учением о [четырех Благородных] истинах, наделен большими способностями к проникновению [в истину], а время [его пребывания в сансаре ограничено только] этой жизнью.

Здесь три качества, ведущих к проникновению [в истину], за исключением высших мирских дхарм[18], мгновенны и непостоянны. Тот, чье время [пребывания в сансаре ограничено только] этой жизнью, обретая интуитивное постижение, [входит в] состояние, [которого не достигал] ранее, и преодолевает слабые, средние и сильные качества, [ведущие к] освобождению, и качества, [ведущие к] проникновению [в истину], и тем самым [становится] преодолевшим [требования к] поведению и не преодолевшим кармические диспозиции.

Какова личность, следующая путем веры[19]? [Это тот, кто] обрел средства [освобождения], [имеет] слабые способности познания и способен к интуитивному постижению [четырех Благородных] истин, следуя [в этом] наставлениям других [людей].

Какова личность, следующая путем Учения? [Это тот, кто] обрел средства [освобождения], [имеет] большие способности познания и способен к интуитивному постижению [четырех Благородных]

истин [посредством] памятования об Учении, в котором господствуют [четыре Благородные] истины.

Кто обретает освобождение на пути веры? Личность, следующая вере, [именуется обретающей освобождение на пути веры] в момент [обретения] плода [веры].

Кто обретает [освобождение благодаря] воззрениям? Личность, следующая Учению, [именуется обретающей освобождение благодаря воззрениям] в момент [обретения] плода [воззрений].

Кто [называется] «субъектом тела»? Личность на стадии ученичества, погруженная в медитацию о восьми освобождениях.

Кто [называется] освобожденным [благодаря] мудрости? Личность, уничтожившая [все дхармы] с притоком аффективности, [то есть архат], но не погруженная в медитацию о восьми освобождениях.

Кто [называется] освобожденным [благодаря] обоим [средствам]? Личность, уничтожившая [все дхармы] с притоком аффективности и погруженная в медитацию о восьми освобождениях.

Кто [называется] имеющим своей целью плод «вступившего в поток»? Личность, [которая пребывает] в пятнадцати моментах сознания, [определяемого] путем ви́дения, наделенных свойством проникновения [в истину].

Кто [называется] «вступившим в поток»? Личность, [которая пребывает] в шестнадцати моментах сознания, [определяемого] путем ви́дения. Интуитивное постижение Учения — [это] путь ви́дения и вступление в состояние совершенной ясности [знания]. Тот, кто [еще не] освободился от стремления к чувственным наслаждениям, становится «вступившим в поток», когда достигает состояния совершенной ясности [знания]. [Тот, кто] по большей части освободился от стремления к чувственным наслаждениям, становится «единожды возвращающимся». [Тот, кто полностью] освободился от стремления к чувственным наслаждениям, становится «невозвращающимся».

Если [человек] становится «вступившим в поток» благодаря устранению аффектов, подлежащих устранению посредством ви́дения, то почему [говорят, что человек] становится «вступившим в поток» посредством устранения трех [видов] оков[20]? [Потому что три вида оков] составляют основные [препятствия].

Почему [они являются] основными? Потому что [они суть] причина невозможности выхода [из сансары], причина ложности освобождения у вышедшего [из сансары] и несовершенства освобожде-

ния, а также [они суть] причина искажения объекта знания, причина искажения воззрений, причина отвращения к противоядиям.

Кто [называется] имеющим своей целью плод «единожды возвращающегося»? Личность, которая [пребывает на] пути культивирования и на пути устранения пяти типов аффектов, относящихся к чувственному миру.

Кто [называется] «единожды возвращающимся»? Личность, которая [пребывает на] пути культивирования и на пути устранения шестого типа аффектов[21], относящихся к чувственному миру.

Кто [называется] имеющим своей целью плод «невозвращающегося»? Личность, которая [пребывает на] пути культивирования и на пути устранения седьмого и восьмого типов аффектов[22], относящихся к чувственному миру.

Что за личность [называется] «невозвращающимся»? Личность, которая [пребывает на] пути культивирования и на пути устранения девятого типа аффектов[23], относящихся к чувственному миру.

Когда [человек] становится «невозвращающимся» благодаря преодолению всех относящихся к чувственному миру [аффектов, которые] должны быть преодолены посредством культивирования, почему говорится, что [он становится] «невозвращающимся» благодаря преодолению пяти низших [видов] оков[24]? Потому что [пять видов оков] составляют основные [препятствия].

Почему [они составляют] основные [препятствия]? Потому что [они относятся] к низшему миру[25] и к низшим путям[26].

Кто [называется] имеющим своей целью плод архата? Личность, которая [пребывает] на пути преодоления восьми типов аффектов[27] до вершины существования.

Кто [называется] архатом? Личность, которая [пребывает] на пути преодоления девятого типа аффектов[28] вплоть до вершины существования.

Когда [человек] становится архатом благодаря преодолению всех аффектов, относящихся к трем мирам, почему говорится, что [он становится] архатом благодаря преодолению высших [видов оков][29]? Потому что [эти оковы] составляют основные [препятствия].

Почему [они составляют] основные [препятствия]? Потому что [они относятся] к высшим [мирам] и потому что [они относятся] к преодолению высших [миров].

Что за личность [называется] рождающейся еще семь раз? Личность, «вступившая в поток» и рождающаяся, вращаясь в сансаре, среди богов или людей еще семь раз, [так] достигающая прекращения страдания.

Кто [будет рождаться] в разных семьях? [Тот], кто достигает прекращения страдания, рождаясь в разных семьях богов или людей.

Кто [отделен от просветления только] одним промежутком? «Единожды возвращающийся», который достигает прекращения страдания, рождаясь только среди богов.

Кто достигает паринирваны в промежуточном [состоянии]? [Тот], кто достигает прекращения страдания, вступив на [буддийский] путь при завершении промежуточного существования, когда оковы возникновения уже преодолены, а результирующие оковы еще не преодолены; [также тот], кто достигает прекращения страдания, вступив на [буддийский] путь, войдя в промежуточное существование и помышляя о новом существовании; [также тот], кто достигает прекращения страдания, вступив на [буддийский] путь, осмыслив и направив [помыслы] к новому существованию, но не достигнув нового существования.

Кто достигает паринирваны, будучи рожденным [в мире]? [Тот], кто, рожденный в мире форм, достигает прекращения страдания, вступив на [буддийский] путь, когда оба вида оков еще не уничтожены.

Кто достигает паринирваны без [специальной] подготовки[30]? [Тот], кто, вступив на [буддийский] путь, достигает прекращения страдания без усилий[31].

Кто достигает паринирваны со [специальной] подготовкой? [Тот], кто, вступив на [буддийский] путь, достигает прекращения страдания с усилиями.

Кто такой «устремленный ввысь»? [Тот], кто, вступив на [буддийский] путь без притока аффективности, рождается на разных уровнях мира форм, входит в конце концов в мир [богов] Акаништха и там достигает прекращения страдания. Кроме того, некоторые, вступив на путь, достигают прекращения страдания, дойдя до вершины существования. Далее, на четвертом уровне медитации, практикуемой с перерывами, есть пять типов сосредоточения: [уровень] слабого проникновения, [уровень] среднего проникновения, [уровень] глубокого проникновения, [уровень] глубочайшего проникновения, [уровень] наиглубочайшего проникновения. Этими пятью формами четвертого уровня медитации, практикуемой с перерывами, [адепт обретает] рождение в пяти чистых обителях[32].

Кто такой архат, способный отпасть? [Это человек со] слабыми от природы способностями познания, [который] по рассеянности [сознания] или без рассеянности, намеренно или ненамеренно утрачивает состояние счастья в этой жизни.

Кто такой архат с [сильным] волевым импульсом? [Это человек со] слабыми от природы способностями познания, [который] по рассеянности [сознания] или без рассеянности, но без [должного] ментального усилия утрачивает состояние счастья в этой жизни, имея же ментальное усилие — не утрачивает.

Кто такой архат, способный сдерживать [свои мысли]? [Это человек со] слабыми от природы способностями познания, [который] при рассеянии [сознания] утрачивает состояние счастья в этой жизни, без рассеяния же — не утрачивает.

Кто такой неизменно устойчивый архат[33]? [Это человек со] слабыми от природы способностями познания, [который] не утрачивает состояние счастья в этой жизни ни при рассеянии [сознания], ни без рассеяния, но не развивает [свои] способности познания.

Кто такой архат, [наделенный] способностью проникновения? [Это человек со] слабыми от природы способностями познания, [который] не утрачивает состояние счастья в этой жизни ни при рассеянии [сознания], ни без рассеяния и развивает [свои] способности познания.

Кто такой неколебимый архат? [Это человек с] большими способностями познания, [который] не утрачивает состояния счастья в этой жизни ни с рассеянным [сознанием], ни с нерассеянным[34].

Кто такой обычный человек в чувственном мире? [Это] человек, родившийся в чувственном мире и не обретший благородных качеств.

Кто такой [человек на стадии] ученичества в чувственном мире? [Это] человек, родившийся в чувственном мире и обретший благородные качества, [но еще] сохраняющий оковы.

Кто такой [человек], завершивший ученичество в чувственном мире? [Это] человек, родившийся в чувственном мире, обретший благородные качества и не сохраняющий оковы.

Каковы [эти] три [категории личностей] в чувственном мире, таковы же [они и в] мирах форм и не-форм.

Кто такой бодхисаттва в чувственном мире и мире форм? [Это] личность, родившаяся в чувственном мире или мире форм, [которая] погружена в медитацию, отделенную от мира не-форм, и пребывает в блаженстве медитации.

Кто такой пратьекабудда в чувственном мире? [Тот, кто] в чувственном мире достиг просветления только для себя во времена, когда в мире нет Будды.

Кто такой непостижимый Так Приходящий? [Тот, кто] в чувственном мире от самого своего нисхождения с небес Тушита и

до парининрваны осуществляет путь бодхисаттвы, будды, великий путь.

Кто такой бодхисаттва, [чей] путь есть вера? [Тот, кто] находится на пути [к просветлению посредством] веры и наделен слабым, средним или сильным терпением бодхисаттвы.

Кто такой бодхисаттва, [чей] путь есть искренняя решительность? Бодхисаттва, который находится на десяти стадиях [пути бодхисаттвы].

Кто такой бодхисаттва, [чей] путь [осуществляется в соответствии с] признаками? Бодхисаттва, который находится на стадиях «Радостная», «Чистая», «Сияющая», «Блистательная», «Непобедимая», «Ясное ви́дение»[35].

Кто такой бодхисаттва, [чей] путь не имеет признаков? Бодхисаттва, который находится на стадии «Простирающаяся далеко»[36].

Кто такой бодхисаттва, [чей] путь [осуществляется] без специальной подготовки[37]? Бодхисаттва, который находится на стадиях «Недвижимая», «Прямая» и «Облако Дхармы»[38].

Далее, «вступивший в поток», о котором сказано [выше], может быть двух видов: идущий к освобождению постепенно и достигающий освобождения сразу. О том, кто идет к освобождению постепенно, сказано выше. Тот, кто достигает освобождения сразу, обретает интуитивное постижение [четырех Благородных] истин с опорой на обретение [как стадию медитации] и, следуя по сверхмирскому пути, мгновенно побеждает все аффекты трех миров и обретает два плода — плод архатства и плод «вступившего в поток». Такая личность обретает высшее знание уже в этой жизни, часто в момент смерти, а если не обретает, то только по собственному стремлению. Тогда в силу [этого] стремления, даже если он рождается в чувственном мире [во времена, когда в мире] нет Будды, [он] становится пратьекабуддой.

[Определение интуитивного постижения]

Каково определение интуитивного постижения? Кратко говоря, [интуитивное постижение] включает десять видов [постижения]: постижение Учения; постижение смысла; постижение реальности; последующее постижение; постижение [трех] Драгоценностей[39]; постижение невозникновения; окончательное постижение; постижение,

[свойственное] шравакам; постижение, [свойственное] пратьекабуддам; и постижение, [свойственное] бодхисаттвам.

Что такое постижение Учения? Обретение высочайшей веры в освобождение, а также поведение, обусловленное убеждением в [истинности] учений, основанных на [четырех Благородных] истинах.

Что такое постижение смысла? Обретение принятия[40] [Учения посредством] медитации об Учении, обусловленное убеждением в [истинности] учений, основанных на [четырех Благородных] истинах. Это принятие относится к состоянию проникновения [в истину]. Оно, далее, проявляется вниманием к должным [объектам], [которое бывает] трех видов. Эти три вида суть сильное-слабое, сильное-среднее и сильное-сильное.

Что такое постижение реальности? Оно обретается на шестнадцатом моменте пути ви́дения. На пути ви́дения, далее, [адепт] всецело достигает[41] знания пределов установления и интуитивного постижения истины. На пути культивирования он обретает обычные знания об этом, но не достигает их всецело; на пути культивирования он всецело достигает их силой их обычного знания.

Что такое последующее постижение? Путь культивирования всего [вышеназванного].

Что такое постижение [трех] Драгоценностей? Совершенная вера в Будду, совершенная вера в Учение, совершенная вера в общину.

Что такое постижение невозникновения? Прекращение [рождений в] аду, прекращение [рождений в] лоне животного, прекращение [рождений в] лоне голодного духа, прекращение [рождений] на неблагих путях, в низших кастах у [того, кто] ступил на путь ученичества, так как он дал обет воздержания. На него уже не действует карма, [приводящая к] неблагим путям, и созревание [плода кармы, накопленной на] неблагих путях.

Что такое окончательное постижение? То, что сказано о пути завершения, истинно и для окончательного постижения.

Что такое постижение, [свойственное] шравакам? Семь видов постижения, изложенных выше. [Оно] называется постижением шравак, так как шраваки обретают [его] с опорой на слова других [людей].

Что такое постижение, [свойственное] пратьекабуддам? Семь постижений, о которых сказано выше. [Оно] обретается без опоры на слова других [людей] и потому называется постижением, [свойственным] пратьекабуддам.

Что такое постижение, [свойственное] бодхисаттвам? Принятие установленности семи вышеперечисленных постижений, но не [их] актуализация[42]. Только на стадии [практики] бодхисаттвы «Радостная» бодхисаттва достигает совершенства ясности. Это и следует понимать как постижение, [свойственное] бодхисаттвам.

Чем отличается постижение, [свойственное] шравакам, от постижения, [свойственного] бодхисаттвам? Кратко говоря, их одиннадцать: различие в объекте[43], различие в опоре[44], различие в проникновении[45], различие в целях[46], различие в освобождении[47], различие в обретении[48], различие в местопребывании[49], различие в сопровождении[50], различие в обстоятельствах рождения[51], различие в рождении, различие в плоде[52].

Различие в плоде, далее, имеет десять видов: различие в перевороте в основании, различие в полноте [благих] качеств, различие в пяти аспектах[53], различие в трех телах, различие в нирване[54], различие в обретении сочетания знания и энергии, различие в преодолении препятствий[55], различие в совершении сочетаний действий, различие в средствах постижения совершенного просветления и нирваны, различие в пяти формах защиты[56].

В какие постижения входят особенные [благие] качества — [такие как] безмерное и т.д.? Их следует понимать как входящие в последующее постижение и окончательное постижение. Что, далее, входит в них? Безмерные [качества], освобождения, сферы превосходства, сферы всеобщности, непротиворечивость, знание [сути] обета [бодхисаттвы][57], различающее знание, высшее знание, основные и второстепенные признаки [Будды], очищения, силы, решимость, памятования, то, что не нуждается в защите, отсутствие отвлечения, искоренение кармически обусловленных диспозиций, великое сострадание, атрибуты Будды, знание всех аспектов и другие [благие] качества, о которых сказано в сутре.

Каковы безмерные [качества]? Безмерных — четыре.

Что такое дружественность? Сосредоточение и мудрость, а также связанные с ними дхармы сознания и явлений сознания, опирающиеся на медитацию с основным помыслом: «Да пребудет благо для живых существ!»

Что такое сострадание? Сосредоточение и мудрость (и далее, как сказано выше)[58], опирающиеся на медитацию с основным помыслом: «Да освободятся живые существа от страдания!»

Что такое радость? Сосредоточение и мудрость (и далее, как сказано выше), опирающиеся на медитацию с основным помыслом: «Да не оставит живые существа счастье!»

Что такое невозмутимость? Сосредоточение и мудрость (и далее, как сказано выше), опирающиеся на медитацию с основным помыслом: «Да обретут живые существа благополучие!»

Каковы освобождения? Освобождений — восемь.

[Первое освобождение]: как наделенный формами[59] видит формы? [Он] видит формы с опорой на медитацию, не допуская рассеяния внутренних [по отношению к] видящему понятий и представлений о форме или закрепляя внутренние [по отношению к] видящему понятия и представления формы, а сосредоточение, мудрость и связанные с ними дхармы сознания и явлений сознания [сохраняются] до преодоления [процесса] ментального конструирования как препятствия.

[Второе освобождение]: как тот, кто не имеет представления о внутренних формах, воспринимает внешние формы? [Он] видит формы с опорой на медитацию благодаря исчезновению представления о форме внутри [сознания] видящего или благодаря постижению представления об отсутствии формы, а сосредоточение, мудрость (и далее, как сказано выше)[60]…

[Третье освобождение]: как пребывает [адепт], непосредственно достигнув благого освобождения, [оставаясь в своем] теле? Обретя с опорой на медитацию знание о взаимной зависимости, взаимном следовании и одинаковости по отношению друг к другу, [сохраняя] сосредоточение и мудрость, как сказано выше, [адепт обретает] освобождение от ментально сконструированных [понятий] благого и неблагого и препятствий, порожденных аффектами.

Что такое [четвертое] освобождение — [освобождение] в сфере безграничного пространства? [Это] освобождение в сфере безграничного пространства, соответствующее [понятию об] освобождении [как таковом], и [его] следует рассматривать так же, как и [пятое] освобождение — в сфере безграничного сознания, [шестое] — в сфере ничто и [седьмое] — в сфере без восприятия и невосприятия: их цель — спокойное освобождение и освобождение от привязанностей как препятствия.

Что такое [восьмое] освобождение — [освобождение] через прекращение мышления и восприятия? [Это] состояние, аналогичное [состоянию] освобождения, [при наличии] сохраняющегося спокойного освобождения [у тех, кто] достиг освобождения в сфере без восприятия и невосприятия, с прекращением основывающихся на [этом] состоянии [дхарм] сознания и явлений сознания, и смысл [его] — преодоление препятствий, [мешающих] прекращению ощущений и восприятий.

Что такое сферы превосходства? Сфер превосходства — восемь: первые четыре сферы превосходства утверждаются двумя освобождениями, следующие четыре сферы превосходства утверждаются одним освобождением. В освобождениях [адепт] сосредоточивается на объекте, а в сферах превосходства [он] господствует над объектом по причине подчиненности [последнего]. Когда идет речь о формах одушевленных и неодушевленных, [они] именуются [соответственно] ограниченными и великими. Когда речь идет о формах благих и неблагих, [они] именуются [соответственно] прекрасными и безобразными. Когда речь идет о формах человеческих и божественных, [они] именуются [соответственно] низшими и высшими. Остальные таковы же, как и те, о которых сказано [в разделе об] освобождениях. Сферы превосходства называются [так] по причине господства над объектами.

Что такое сферы всеобщности? Сфер всеобщности — десять, [и они] называются сферами всеобщности по причине всецелого проникновения в объект. Что касается полноты состояний в сфере всеобщности, сосредоточение, мудрость и связанные с ними дхармы сознания и явлений сознания называются сферой всеобщности.

По какой причине в сфере всеобщности [происходит] установление [таких объектов, как] земля и т.д.? Благодаря этим сферам всеобщности [человек] видит формы, [которые являются] основой, [и формы, которые] опираются [на нее], потому [эти сферы и] называются сферами всеобщности. Остальные [следует понимать] так же, как и [то, что сказано] об освобождениях. Совершенство освобождений достигается посредством сфер всеобщности[61].

Что такое отсутствие конфликтности? Когда речь идет о медитации, [это] сосредоточение и мудрость, [имеющие своим предметом] множество состояний, предотвращающих возникновение аффектов, а также связанные с ними дхармы сознания и явлений сознания.

Что такое знание, [обусловленное] решимостью [достичь просветления]? Когда речь идет о медитации, [это] сосредоточение и мудрость, [имеющие своим предметом] множество [состояний, характеризующихся] решимостью [обрести] знание [того, что] должно быть познано, и т.д., как сказано выше.

Что такое различающее знание? [Видов] различающего знания — четыре.

Что такое различающее знание дхарм? Сосредоточение, мудрость (и далее, как сказано выше), ведущие к совершенству беспрепятственного знания всех сторон Учения, с опорой на медитацию.

Что такое различающее знание значений? Сосредоточение, мудрость (и далее, как сказано выше), ведущие к беспрепятственному знанию признаков и целей, с опорой на медитацию.

Что такое различающее знание объяснений? Сосредоточение, мудрость (и далее, как сказано выше), ведущие к совершенству беспрепятственного знания местных языков и истолкований распространенных в народе учений, с опорой на медитацию.

Что такое различающее знание ясности [ума]? Сосредоточение, мудрость (и далее, как сказано выше), ведущие к совершенству беспрепятственного знания различий дхарм, с опорой на медитацию.

Что такое высшее знание? [Видов] высшего знания — шесть.

Что такое высшее знание сверхъестественных способностей? Сосредоточение, мудрость и связанные с ними дхармы сознания и явлений сознания, [ведущие к] различным сверхъестественным способностям, с опорой на медитацию.

Что такое высшее знание чудесного слуха? Сосредоточение, мудрость (и далее, как сказано выше), [ведущие к] совершенству слышания различных звуков, с опорой на медитацию.

Что такое высшее знание [способности] читать [чужие] мысли? Сосредоточение, мудрость (и далее, как сказано выше), [ведущие к] совершенству проникновения в мысли и мотивы поведения других живых существ, с опорой на медитацию.

Что такое высшее знание, [дающее способность] вспомнить [свои] прежние существования? Сосредоточение, мудрость (и далее, как сказано выше), [ведущие к] совершенству воспоминания о [своих] прежних существованиях, с опорой на медитацию.

Что такое высшее знание смерти и [нового] рождения? Сосредоточение, мудрость (и далее, как сказано выше), [ведущие к] совершенству ви́дения природы смерти и [нового] рождения живых существ, с опорой на медитацию.

Что такое высшее знание об угасании [дхарм] с притоком аффективности? Сосредоточение, мудрость и связанные с ними дхармы сознания и явлений сознания, [ведущие к] совершенству знания об угасании притока аффективности, с опорой на медитацию.

Каковы основные и второстепенные признаки? Сосредоточение, мудрость и связанные с ними дхармы сознания и явлений сознания,

а также следующие из них [кармические] плоды, [ведущие к] совершенству сияющего проявления основных и второстепенных признаков, с опорой на медитацию.

Каковы очищения? Очищений — четыре.

Что такое очищение основы? Сосредоточение, мудрость и связанные с ними дхармы сознания и явлений сознания, [ведущие к] полному выходу из того положения, [при котором в сознании] по собственному желанию возникает [новая] основа, с опорой на медитацию.

Что такое очищение объекта? Сосредоточение, мудрость (и далее, как сказано выше), [ведущие к] совершенству знания об изменении и магическом создании объектов по собственному желанию, с опорой на медитацию.

Что такое очищение сознания? Сосредоточение, мудрость (и далее, как сказано выше), [ведущие к] совершенству контролируемого погружения в сосредоточение по собственному желанию, с опорой на медитацию.

Что такое очищение знания? Сосредоточение, мудрость (и далее, как сказано выше), [ведущие к] совершенству использования магических формул по собственному желанию, с опорой на медитацию.

Каковы силы? Сил Так Приходящего — десять.

Что такое сила [знания] должного и недолжного[62]? Сосредоточение, мудрость и связанные с ними дхармы сознания и явлений сознания, [ведущие к] совершенству знания должного и недолжного во всех [его] формах, с опорой на медитацию.

Что такое сила знания своей кармы? Сосредоточение, мудрость (и далее, как сказано выше), [ведущие к] совершенству знания всех форм своей кармы, с опорой на медитацию. Остальные силы следует рассматривать аналогично[63].

Что такое решимость? [Форм] решимости — четыре.

Что такое решимость в отношении просветления? Сосредоточение, мудрость и связанные с ними дхармы сознания и явлений сознания, [ведущие к] совершенному утверждению себя [на пути] постижения совершенного просветления [относительно] всех аспектов [реальности], с опорой на медитацию.

Что такое решимость в отношении устранения [дхарм] с притоком аффективности? Сосредоточение, мудрость (и далее, как сказано выше), [ведущие к] совершенному утверждению себя [на пути] устранения всех видов [дхарм] с притоком аффективности, с опорой на медитацию.

Что такое решимость в отношении препятствующих [просветлению] состояний? Сосредоточение, мудрость (и далее, как сказано выше), [ведущие к] совершенному утверждению для других всех форм состояний, препятствующих [просветлению], с опорой на медитацию.

Что такое решимость относительно пути освобождения? Сосредоточение, мудрость (и далее, как сказано выше), [ведущие к] совершенному утверждению для других всех форм состояний, [которыми характеризуется] путь к освобождению, с опорой на медитацию.

Каковы памятования? Памятований — три[64]. [Это] сосредоточение, мудрость (и далее, как сказано выше), [ведущие к] совершенному прекращению всех форм аффектов [благодаря] собиранию множеств [учеников вокруг себя].

Что такое то, что не нуждается в сокрытии? Того, что не нуждается в сокрытии, — три [вида][65]. [Это] сосредоточение, мудрость (и далее, как сказано выше), [ведущие к] совершенству практики наставлений и указаний по собственному желанию [благодаря] собиранию множеств [учеников вокруг себя].

Что такое отсутствие отвлечений? Сосредоточение, мудрость (и далее, как сказано выше), [ведущие к] совершенству в изложении всего, что было сделано и сказано.

Что такое искоренение кармически обусловленных диспозиций? Сосредоточение, мудрость (и далее, как сказано выше) у всеведущего, [то есть просветленного], [ведущие к] совершенному устранению остаточных намерений, [характерных для] не-всеведущего.

Что такое великое сострадание? Сосредоточение, мудрость (и далее, как сказано выше), [ведущие к] совершенству состояния сострадания, [имеющего своим] объектом все формы непрерывного страдания.

Каковы свойства Будды? Свойств Будды — восемнадцать[66], [и они представляют собой] сосредоточение, мудрость (и далее, как сказано выше), [ведущие к] совершенству несравненной чистоты телесных, словесных и умственных действий, к совершенству необретения и не-утраты способностей Так Приходящего с [присущими им] плодами и опорами, к совершенству несравненного действия, к совершенству состояния несравненного знания.

Что такое знание всех аспектов? Сосредоточение, мудрость и связанные с ними дхармы сознания и явлений сознания, [ведущие к] совершенному знанию всех аспектов групп, элементов и источников сознания.

Что такое высшее совершенство[67] этих качеств? С опорой на очищения и четыре [ступени] медитации представитель другой религии, шравака или бодхисаттва завершает совершенствование [этих качеств, достигая] безграничных [состояний] и пяти [форм] высшего знания[68]. Совершенства остальных качеств шравака, бодхисаттва или Так Приходящий достигает с опорой на предельный [уровень] четырех [форм] медитации. Почему так? Потому что с опорой на медитацию [он достигает должного] внимания и практики в соответствии с установлениями [Учения].

Эти качества — двух видов: принадлежащие к собственному действию [адепта] и относящиеся к состоянию. Те, что принадлежат к собственному действию, следует рассматривать как обретаемые после достижения сверхмирского [состояния][69] и имеющие природу относительного знания. Те же, что относятся к состоянию, следует рассматривать как имеющие природу сверхмирского знания[70].

Чего достигает [адепт посредством] безмерных [качеств]? Отбрасывает противодействующее [просветлению], накапливает религиозную заслугу [благодаря] состояниям, [характеризующимся] милостью, и не утомляется от [постоянного] созревания [кармы] живых существ.

Чего достигает [адепт посредством] освобождений? Достигает совершенства в создании магических иллюзий, не подвергается аффектам из-за приятных иллюзий, не испытывает привязанности к спокойным [формам] освобождения и пребывает в высшей степени спокойном и благородном состоянии по причине использования средств, ведущих к освобождению.

Чего достигает [адепт в] сферах превосходства? Обретает контроль над объектом трех освобождений по причине господства над объектом.

Чего достигает [адепт в] сферах всеобщности? Делает объект освобождения совершенным благодаря всецелому проникновению [в этот объект].

Чего достигает [адепт благодаря] непротиворечивости? [Его] слова становятся заслуживающими доверия[71].

Чего достигает [адепт благодаря] знанию решимости [достичь просветления]? Различает прошлое, будущее и настоящее и становится высокоценимым в мире.

Чего достигает [адепт благодаря] различающему знанию? Удовлетворяет сознание живых существ посредством наставлений.

Чего достигает [адепт благодаря] высшему знанию? Приводит к Учению посредством телесного действия, словесного действия и изменения помыслов [живых существ][72] и, познав их характеры, пути [их] прихода и ухода, направляет живые существа к высвобождению [из сансары].

Чего достигает [адепт благодаря знанию] основных и второстепенных признаков [Будды]? [Он] одним только созерцанием порождает [в живых существах] убеждение в [существовании] состояния «великого человека» и радует этим сердца.

Чего достигает [адепт благодаря] очищениям? После надлежащего размышления [он] обретает рождение, по желанию остается [в сансаре в течение] кальпы или части кальпы[73] или же испускает жизненные силы[74], становится знатоком Учения или знатоком [способов] сосредоточения и поддерживает благое Учение.

Чего достигает [адепт благодаря] силам? Отвергнув учение об отсутствии причин и неодинаковости причин[75] и учение, [согласно которому человек] претерпевает [кармические последствия поступков], не совершавшихся [им], [адепт] показывает путь совершенного продвижения [к просветлению]. Проникнув в мысли и [мотивы] поведения живых существ, [их] способность воспринять наставления, намерения, аффективные предрасположенности, объекты, степень [религиозной] подготовки, способность [идти по буддийскому пути], [готовность к] высвобождению, [он] надлежащим образом показывает [им] путь к высшей цели. [Адепт] побеждает всякое зло. Обо всем [он] задает вопросы, а будучи спрошен, отвечает.

Чего достигает [адепт благодаря] эрудиции и самообладанию[76]? В собрании [он] утверждает свою способность быть наставником и побеждает критиков и еретиков.

Чего достигает [адепт благодаря] памятованию? Будучи свободен от аффектов, [он] привлекает [к себе] множество [учеников].

Чего достигает [адепт благодаря] тому, что не нуждается в защите? Постоянно убеждает и наставляет множество [учеников].

Чего достигает [адепт благодаря] отсутствию отвлечения? Не пренебрегает долгом Будды.

Чего достигает [адепт благодаря] искоренению кармически обусловленных диспозиций? Будучи свободен от аффектов, [он] не совершает поступков, кажущихся [проявлениями] аффектов.

Чего достигает [адепт благодаря] великому состраданию? Каждый день и каждую ночь шестикратно обозревает мир.

Чего достигает [адепт благодаря] атрибутам Будды? Превосходит всех шравак и пратьекабудд чистотой телесного действия, речи и мысли, обретениями, поведением и образом жизни.

Чего достигает [адепт благодаря] знанию всех аспектов? Отсекает все сомнения у всех живых существ, на долгое время утверждает [их] на пути Дхармы, благодаря чему еще не созревшие живые существа созревают, а созревшие — обретают освобождение.

Тот, кто все дальше и дальше идет по наивысшему пути этих интуитивных постижений, сначала оставляет низший путь и полностью оставляет [всё] собранное[77]. Шравака на уровне нирваны без остатка оставляет весь путь посредством полного подавления [всех аффектов] и устранения [аффективных предрасположенностей]. Бодхисаттва же не [оставляет путь], потому бодхисаттва и называется обладающим неисчерпаемым корнем благого и неисчерпаемыми [благими] качествами.

Почему некоторые предметы считаются неопределенными? Потому что [они] рассматриваются ненадлежащим образом[78] из-за искаженных представлений о причине, плоде, загрязнении и очищении.

Почему бодхисаттва, достигнув безупречного состояния бодхисаттвы, не становится «вступившим в поток»? Потому что практика «вступившего в поток» не является совершенной.

Почему [бодхисаттва] не становится «единожды возвращающимся»? Потому что [бодхисаттва] обретает не поддающееся исчислению множество рождений.

Почему [бодхисаттва] не становится «невозвращающимся»? Потому что [бодхисаттва], пройдя все уровни медитации, рождается в чувственном мире.

Бодхисаттва, обретя [знание четырех Благородных] истин благодаря практике интуитивного постижения[79], культивирует путь преодоления эпистемологических препятствий на десяти уровнях пути культивирования — но не путь преодоления аффективных препятствий. Однако, достигая просветления, [он] преодолевает и аффективные, и эпистемологические препятствия и становится архатом и Так Приходящим. Бодхисаттва побеждает все аффекты словно яд, [отравление которым лечится] мантрами и лекарственными травами; [он] не позволяет возникнуть всем аффектам и недостаткам и преодолевает аффекты, подобно архату, на всех уровнях [медитации и пути к просветлению].

Далее, бодхисаттва становится искусным в культивировании [знания] познаваемых предметов, искусным в культивировании средств, искусным в культивировании ментального конструирования несуществующих вещей, искусным [относительно] неразличающего мышления и постоянно совершенствует [свои] способности.

Что такое познаваемый предмет[80]? Кратко говоря, их шесть: заблуждение[81], опора заблуждения, опора отсутствия заблуждения, заблуждение и отсутствие заблуждения, отсутствие заблуждения, естественное следствие[82] отсутствия заблуждения.

Что такое искусность в средствах? Кратко говоря, их четыре: искусность в [знании] вызревания [кармического плода] живых существ, искусность в совершенствовании качеств Будды[83], искусность в быстром [обретении] высшего знания, искусность в непрерывности [практики] пути.

Что такое ментальное конструирование несуществующего? Кратко говоря, [оно] — десяти видов: коренное конструирование[84]; конструирование объекта[85]; конструирование кажущегося объекта[86]; конструирование изменения объекта; конструирование изменения кажущегося объекта; конструирование, вызванное другими [людьми]; конструирование недолжного; конструирование должного; конструирование, [порожденное] привязанностью к ложным взглядам; рассеянное конструирование[87]. Оно, [рассеянное ментальное конструирование], в свою очередь, [бывает] десяти видов: конструирование несуществующего, конструирование существующего, конструирование наложения[88], отрицающее конструирование, конструирование единства, конструирование обособленности, конструирование собственной природы, конструирование особенного, конструирование предмета в соответствии с [его] именем, конструирование имени в соответствии с предметом.

Что такое неразличающее мышление[89]? Кратко говоря, оно тройственно: неразличение [относительно чувства] удовлетворения, неразличение [в отношении] свободы от искаженных воззрений, неразличение [в отношении] свободы от словесных конструкций. Эти три следует понимать как относящиеся соответственно к обычному человеку, шраваке и бодхисаттве[90]. По этой причине свобода от словесных конструкций [характеризуется] пятью признаками: [она] не есть отсутствие мышления, не есть выход за пределы мышления, не есть успокоение, не есть собственная природа, не есть ментальное конструирование в отношении объекта — [она есть] отсутствие ментального конструирования в отношении объекта.

Как бодхисаттва, [имеющий] от природы большие способности, совершенствует [свои] способности? Опираясь на сильную-слабую способность, [он] развивает сильную-среднюю способность; далее, опираясь на сильную-среднюю способность, [он] развивает сильную-сильную способность.

Третья[91] глава «Компендиума Абхидхармы», именуемая «Свод определений обретений», [закончена].

[Глава 4
Свод определений диалектики]

Итак, «Диалектика» — четвертая глава махаянского «Компендиума Абхидхармы» об определениях[1].

Каково определение диалектики? Кратко говоря, [диалектика включает] семь частей: определение смысла, определение объяснения, определение аналитической демонстрации, определение вопроса, определение объединений, определение дискуссии, определение скрытого смысла[2].

Каково определение смысла? [Это] определение, касающееся шести [аспектов] смысла.

Каковы [эти] шесть [аспектов] смысла? Смысл собственной природы, смысл причины, смысл плода, смысл действия, смысл соединения, смысл функции.

Смысл собственной природы — [это] три природы[3].

Смысл причины — [это] три причины: причина возникновения, причина деятельности, причина постижения.

Смысл плода — [это] пять плодов: плод созревания[4], естественно следующий плод[5], преобладающий плод[6], плод человеческой деятельности[7], плод разъединения[8].

Смысл действия — [это] пять действий: акт восприятия, акт действия, акт намерения, акт изменения, акт обретения.

Смысл соединения — [это] пять [видов] соединения: соединение одинакового[9], последовательное соединение[10], объединяющее соединение[11], соединение [в силу] обстоятельств[12], преобразующее соединение[13].

Смысл функции — [это] пять функций: функция, [обусловленная] признаком[14]; функция, [обусловленная] положением; функция, [обусловленная] искажениями[15]; функция, [обусловленная] свободой от искажений; функция классификации[16].

Каково определение объяснения? [Объяснение — это то], посредством чего разъясняется главное в сутрах[17]. Каково оно? Кратко го-

воря, [оно] — шести видов: предмет, который должен быть познан[18]; смысл, который должен быть познан[19]; основа, [благодаря которой] происходит познание[20]; собственно познание[21]; плод познания[22]; его окончательное постижение[23].

Далее, у объяснения, [согласно] определению, есть четырнадцать способов[24]: способ объединения объяснений[25]; способ объединения предметов[26]; способ [объяснения через] основные и второстепенные элементы[27]; способ [объяснения в соответствии с естественным] порядком[28]; способ оставления [без объяснений][29]; способ изменения букв[30]; способ устранения и неустранения[31]; способ [объяснения через типологию] личностей; способ [объяснения посредством] типологии [оснований] классификации[32]; способ методов[33]; способ полного знания и т.д.[34]; способ силы и ее отсутствия[35]; способ «поглощения»[36]; способ исчерпания[37].

Каково определение аналитической демонстрации? [Это демонстрация] единственного случая[38]; [демонстрация того, что следует из] предшествующего[39]; [демонстрация того, что подводит к] следующему; двухчастная [демонстрация]; трехчастная [демонстрация]; четырехчастная [демонстрация]; [демонстрация], валидная в обоих отношениях[40]; [демонстрация, состоящая в указании на] бессмысленность предположения[41] — в соответствии с группами и другими предметами, объясненными выше.

Каково определение вопрошания? [Это] определение всего, [что] истинно и ложно, [посредством] истолкования вопроса в восьми аспектах — [того], что разъясняется, [и того], о чем разъясняется[42]. Далее, [есть] четыре пути вопрошания: опровержение, подтверждение, разделение, прояснение.

Каково определение объединения? [Это] определение охватывает десять аспектов. Каковы [эти] десять аспектов? Аспект определения, [касающийся] исполнения должного[43]; аспект определения, [касающийся] принятия [одного из трех путей — шравак, пратьекабудд, бодхисаттв]; аспект определения, [касающийся] твердой веры в освобождение[44]; аспект определения, [касающийся] суждения[45]; аспект определения, [касающийся] дискуссии; аспект определения, [касающийся] проникновения [в истину][46]; аспект определения, [касающийся] очищения[47]; аспект определения, [касающийся] различных стадий окончательного исполнения [практик, ведущих к просветлению][48]; аспект определения, [касающийся] усилий и их отсутствия[49]; аспект определения, [касающийся] достижения всех целей.

Каково определение дискуссии? Кратко говоря, [оно имеет] семь аспектов: [собственно] дискуссия; аудитория, [перед которой ведется] дискуссия; предмет дискуссии; украшения дискуссии; поражение в споре; уклонение от дискуссии; качества, полезные для [победы в] дискуссии.

Далее, первое — [собственно] дискуссия — шести видов: разговор, толки, диспут, брань, подтверждение, наставление.

Разговор — [это] обычные человеческие речи.

Толки — речи о том, что говорят люди, [опирающиеся] на мирские знания.

Диспут — ситуация, [когда] двое противостоят друг другу в дискуссии.

Брань — речи [тех, кто спорит] друг с другом грубо, в гневе и возбуждении.

Подтверждение — подведение итога беседы, соответствующее чистому знанию и ви́дению.

Наставление — речи о сосредоточении сознания для тех живых существ, чье сознание не сконцентрировано, и об обретении освобождения для тех, чье сознание сконцентрировано.

Второе — аудитория, [перед которой ведется] дискуссия. [Это может быть] царский двор, народное собрание или собрание шраманов и брахманов, образованных, дружественных друг к другу и искусных в [постижении] смысла Учения.

Третье — предмет дискуссии. [Это то], о чем ведется дискуссия. [Предмет имеет], кратко говоря, два аспекта: то, что доказывается, и доказательство. То, что доказывается, — двух видов: самосущее и [касающееся] особенностей[50].

[Аспектов] доказательства — восемь: тезис, логическое основание, пример, применение [общего правила к данному случаю], заключение, непосредственное познание, логический вывод, традиционное знание.

Самосущее у того, что доказывется, [может иметь] природу «Я» и природу дхарм. Особенное [может иметь] специфическое отличие «Я» и специфическое отличие дхарм.

Тезис — сообщение и разъяснение другим [людям] предпочитаемого [пропонентом] смысла того, что доказывается.

Логическое основание — объяснение пережитого или не пережитого непосредственно опыта, [введенное как] признак, [приводящий к] убеждению в [существовании некоторого] еще не воспринятого предмета [как части] того, что должно быть доказано.

Пример — объяснение [через] сравнение наблюдаемого предмета с ненаблюдаемым.

Применение [общего правила к данному случаю] — объяснение [через] приведение соответствия данного случая и его общих характеристик, [как они понимаются] учеными[51].

Заключение — разъяснение окончательного решения.

Непосредственное познание — то, что совершенно очевидно для субъекта и свободно от ошибок.

Логический вывод — точное знание, [основанное] на непосредственном познании знатоков.

Традиционное знание — наставление, не расходящееся с [выводами] этих двух [источников знания, то есть непосредственного познания и логического вывода].

Четвертое — украшения дискуссии. Глубокий знаток предмета дискуссии, совершенным образом [рассматривающий его] перед собранием, называется украшением дискуссии. Ему, далее, [присущи качества] шести видов: знание своего и чужих учений, красноречие, уверенность в себе, живость ума, твердость, вежливость.

Пятое — поражение в споре: отказ от дискуссии, уклонение в дискуссии, ошибка в дискуссии. Отказ от дискуссии — признание ошибочности собственной позиции в споре и истинности позиции оппонента. Уклонение в дискуссии — обращение к другому предмету, оставление исходного тезиса [с обращением к] рассуждениям о посторонних предметах, демонстрация гнева, возбуждения, самомнения, лживости и т.п. Как сказано в сутре, ошибок в дискуссии, кратко говоря, [бывает] девять: замешательство, гнев, непонятность, многословие, беспредметность, несвоевременность, неустойчивость[52], неясность, бессвязность.

Шестое — уклонение от дискуссии. Рассмотрев достоинства и недостатки, [адепт] уклоняется от [участия в] диспуте, не вовлекаясь [в него], или же не включается в диспут, понимая невежество оппонента, отсутствие надлежащих качеств у аудитории или собственную неискусность. [Если же] видит компетентность оппонента, [наличие надлежащих] качеств у аудитории и собственную компетентность, [он] вступает в дискуссию.

Качеств, полезных для [победы в] дискуссии, кратко говоря, три: знание собственных воззрений и взглядов оппонента, благодаря чему [адепт] способен вступать в дискуссии где угодно; уверенность в себе[53], благодаря которой [адепт] способен вступать в дискуссию в любом большом собрании; живость ума[54], благодаря которой [адепт] способен разъяснять любые трудные вопросы.

Далее, тот, кто желает блага для себя, должен вступать в дискуссии, чтобы прирастить [собственные] знания, а не для того, чтобы [просто] спорить с другими. Как сказано Бхагаваном [Буддой] в «Махаяна-Абхидхарма-сутре», «бодхисаттва, взращивающий в себе мужество, придерживающийся благого, ценящий практику [благого], ведущий себя в соответствии с основными и второстепенными предписаниями, поддерживающий все живые существа, готовый уже в этой жизни обрести наивысшее совершенное просветление, видящий двенадцать оснований, не будет спорить с другими».

Какие это двенадцать оснований? [Первое]: труднодостижимо правильное понимание наставлений о высшей Дхарме, [содержащих] непревзойденный смысл. [Второе]: труднодостижимо сознание, [способное] извлечь наставление из вопросов. [Третье]: трудно найти людей, способных объективно взвешивать достоинства и недостатки. [Четвертое]: среди тех, кто участвует в дискуссиях, трудно найти того, кто был бы свободен от шести недостатков.

Какие это шесть [недостатков]? Приверженность заблуждающейся стороне, лживые речи, несвоевременные речи, речи о постороннем, грубые речи, злонамеренность.

[Пятое]: редка невозмутимость в дискуссии. [Шестое]: редко встречается уважение к чужой точке зрения. [Седьмое]: даже при [таком] уважении труднодостижима сосредоточенность сознания. [Восьмое]: редко встречается готовность [признать] свое поражение и победу другого. [Девятое]: даже при готовности [признать] свое поражение и победу другого труднодостижима свобода [сознания] от аффектов [при этом]. [Десятое]: когда сознание помрачено аффектами, труднодостижимо спокойное состояние. [Одиннадцатое]: в неспокойном состоянии труднодостижимо культивирование[55] благих дхарм. [Двенадцатое]: без непрерывного культивирования благих дхарм недостижимо скорое обретение сосредоточения [человеком, чей] разум не собран, и скорое обретение освобождения [человеком, чей] разум собран.

Каково определение скрытого смысла? [Это] смысл, отличный от [непосредственно] высказанного, [то есть] преобразование смысла, выраженного именами, фразами и слогами для выражения скрытого смысла, иного, [чем выраженный явно]. Как сказано в сутре, «человек, убивший мать, отца, двух ученых [брахманов], уничтоживший царство и всё, что в нем, именуется чистым»[56]. В сутре также сказано: «Лишенный веры, не знающий праведности, вор, взламывающий замки, уничтожающий пространство, извергающий пищу, — он и есть

высший из людей»[57]. Далее, в сутре сказано: «[Те, кто] в лишенном сущности[58] [видят] сущностное, тверды в заблуждениях[59], совершенно помрачены аффектами[60], — [они и] обретают высшее просветление». Также сутра гласит: «Бодхисаттва, махасаттва, пятью качествами наделенный, скоро достигает полноты запредельного совершенства даяния[61]. Какие [это] пять [качеств]? [Он] взращивает природу алчности[62], утомляется от даяния, ненавидит просящего[63], ничего никогда не дает, удаляется от [всякого] даяния[64]». Далее, сутра гласит: «Бодхисаттва, махасаттва, пятью качествами наделенный, становится целомудренным благодаря высшей чистоте и целомудрию. Какие [это] пять [качеств]? [Он] не ищет свободы от сексуальных отношений иначе как в слиянии[65], равнодушен к отказу от сексуальных отношений[66], дает место возникающей страсти к сексуальным отношениям[67], трепещет перед учением, отвергающим сексуальные отношения[68], часто вступает в совокупление[69]».

Почему этот трактат называется «Компендиум Абхидхармы»? Кратко говоря, по трем причинам: потому что это собрание постижений, потому что это всеобъемлющее собрание, потому что это совершенное собрание.

Так закончена четвертая[70] глава [второй части] «Компендиума Абхидхармы», именуемая «Свод определений диалектики».

КОММЕНТАРИЙ

[ЧАСТЬ I
Глава 1]

[1] …*три дхармы*… — в данном случае под «дхармами» имеются в виду три типа классификации *дхарм* как элементарных психофизических состояний: по группам (skandha), элементам познавательного акта (dhātu) и источникам сознания (āyatana).

[2] …*групп*… — в тибетском переводе: phung po rnams, в реконструкции Прадхана: skandha [AS Pradhan: 1; AS Hayashima: 14].

[3] …*элементов*… — в тибетском переводе: khams, в реконструкции Прадхана: dhātu [AS Pradhan: 1; AS Hayashima: 14]. Под словом «элемент» подразумевается элемент познавательного акта. Как отметил О.О. Розенберг [Розенберг 1991: 90], в буддийской теории познания объектом анализа является целостный познавательный акт, включающий как познаваемый объект, так и то, что в европейской философии называется субъектом, и разделяемый на множество взаимосвязанных элементов (определенная форма, определенный цвет, способность восприятия, акт восприятия, сознание предмета и т.д.), каждый из которых существует лишь мгновение (kṣaṇa).

[4] …*источников сознания*. — В тибетском переводе: skye mched, в реконструкции Прадхана: āyatana [AS Pradhan: 1; AS Hayashima: 14]. Как сказано в комментарии к «Энциклопедии Абхидхармы» Васубандху, «*источник сознания* означает *входная дверь* — для сознания и явлений сознания. Согласно определению, источники сознания суть то, что вызывает появление [дхарм] сознания и явлений сознания и их развертывание» [ЭА I–II: 211].

[5] …*группа материи* (rūpa-skandha)… — в тибетском переводе: gzugs kyi phung po [AS Hayashima: 14].

[6] …*группа ощущений* (vedanā-skandha)… — в тибетском переводе: tshor ba'i phing po [AS Hayashima: 14]. Vedanā мы переводим, следуя пониманию данного термина у акад. Ф.И. Щербатского, хотя это слово может переводиться также как «чувствительность» или «чувствование» [ЭА I–II: 197, 206]. Как указывает Ф.И. Щербатской, опираясь на карику 1.22 «Энциклопедии Абхидхармы» Васубандху [ЭА I–II: 206], группы (skandha) в этом списке перечислены по степени возрастания их «тонкости» — от наиболее грубой rūpa-skandha до наиболее тонкой vijñāna-skandha [Щербатской 1988б: 130]. К этой группе *дхарм* относятся те, которые возникают при контакте органов чувств с их объектами, и они, как гласит комментарий к карике 1.14 «Энциклопедии Абхидхармы», включают чувствования приятные, неприятные и нейтральные [ЭА I–II: 206].

[7] …*группа понятий и представлений* (saṃjñā-skandha)… — в тибетском переводе: 'du shes [AS Hayashima: 14; AS Pradhan: 1]. Как сказано в карике 1.14 АКБ [ЭА I–II: 206], это «схватывание» (udgrahaṇa) или различение пред-

метов по форме, цвету и другим чувственно воспринимаемым характеристикам и формулирование суждений типа «это — мужчина, женщина, друг, враг, счастье, страдание и т.д.», т.е. saṃjñā включает не только элементарные чувственные характеристики вещей, но и понимание отношений предметов друг к другу — в частности, социальных отношений. Акад. Щербатской переводит термин saṃjñā как «представления» [Щербатской 1988б: 116], Е.П. Островская и В.И. Рудой — как «понятийная группа» [ЭА I–II: 206], В.И. Рудой — как «понятия-представления» [Рудой 1994: 49], поэтому и мы переводим этот термин как «группа понятий и представлений».

[8] …*группа формирующих факторов* (saṃskāra-skandha)… — в тибетском переводе: ‘du byed [AS Pradhan: 1; AS Hayashima: 14]. Ф.И. Щербатской переводит этот термин как «волевые акты и другие способности» [Щербатской 1988б: 116], но логичнее, на наш взгляд, переводить saṃskāra как «формирующие факторы», следуя переводу Е.П. Островской и В.И. Рудого [Рудой 1998: 19, 60, 73, 78; ЭА I–II: 123, 125, 197, 198 и сл.]. Это вполне ясно из дальнейшего текста АС, где Асанга посвящает учению о формирующих факторах несколько страниц.

[9] …*элемент зрения*, *элемент формы*, *элемент зрительного сознания*… — каждый элемент (dhātu) связан с определенным аспектом акта ощущения: зрение (cakṣurdhātu «элемент глаза») понимается как способность личности ощущать соответствующие воздействия внешнего мира; форма (rūpadhātu) — как наличие того, что может быть воспринято зрением; зрительное сознание (cakṣurvijñānadhātu) — как способность осознавать зрительные ощущения.

[10] …*элемент умозрения* (manodhātu)… — в тибетском переводе: yid kyi khams [AS Hayashima: 14; AS Pradhan: 1]. Васубандху в АК разъясняет, что manas — это любой вид сознания, ставший прошлым, переставший существовать в непосредственно предшествующий момент [ЭА I–II: 208]. Ф.И. Щербатской понимает этот элемент как элемент чисто умственного, нечувственного знания [Щербатской 1988б: 119].

[11] …*предмет* (vastu)… — в тибетском переводе: gzhi, букв. «основа, место, почва» [AS Pradhan: 1; AS Hayashima: 16].

[12] *«Я»* (Ātman) — *тиб*. bdag «я, господин».

[13] …*внутренней речи* (abhilāpa)… — в тибетском переводе: tha snyad, букв. «имя, обозначение, идея, метафора» [AS Pradhan: 1; AS Hayashima: 16], что на санскрит обычно переводится как vyavahāra «действие, поведение, использование, обозначение, обыденное словоупотребление». Abhilāpa же — это скорее внутренняя речь, сопровождающая всю нашу сознательную деятельность.

[14] …*опора этого*. — В тексте: tadāśraya — «опора этого [т.е. всего вышеперечисленного]».

В тибетском переводе, в отличие от реконструкции Прадхана, все пять случаев понимаются как brjod pa «словесное обозначение, выражение». Так, *санскр*. abhilāpātmavastu «„Я“ как [то, что проявляется в виде] внутренней речи» в тибетском тексте соответствует bdag gi gzhi tha snyad brjod pa «вы-

ражение, [означающее] „Я“ как [то, что проявляется в виде] внутренней речи» [AS Pradhan: 1; AS Hayashima: 16].

[15] *По причине порожденности и не-преодоления групп будущего и настоящего*. — В реконструкции Прадхана: abhinirvarttanato ‘parihārataś ca, в тибетском переводе: mngon par ‘grub pa dang yongs su mi gtong ba’i phyir te «из-за произведенности и неполного искоренения» [AS Pradhan: 2; AS Hayashima: 20]. Имеется в виду, что группы (skandha, phung po), будучи обусловленными (abhinirvṛtta) действием аффектов — реальных (kleśa) и потенциальных (bīja, букв. «семя»), пока еще не оставлены человеком, не преодолена привязанность к ним.

[16] *…способность принимать формы*. — В реконструкции Прадхана: rūpaṇa, в тибетском переводе: gzugs su yod pa «способность иметь форму» [AS Pradhan: 2; AS Hayashima: 20]. Прадхан основывает свою реконструкцию на комментарии Стхирамати «Абхидхарма-самуччая-бхашья» (*Abhidharma-samuccaya-bhāṣya*) [ASB: 2; AS Hayashima: 21].

[17] *…дискурсивным мышлением…* — в реконструкции Прадхана: vitarka «мнение, предположение, рассуждение», в тибетском переводе: yid rtog pa «мышление, понятие, исследование» [AS Pradhan: 2; AS Hayashima: 20]. Это уровень мышления, на котором сознание на основе чувственных данных конструирует объект, отделяя его от всех остальных объектов и выделяя его на их фоне (см. далее).

[18] *…переживание*. — У Прадхана: anubhava (реконструировано на основе комментария Стхирамати [ASB: 2]), в тибетском переводе: myong ba «вкушать, претерпевать, переживать, подвергаться; опыт, постижение» [AS Pradhan: 2; AS Hayashima: 22].

[19] *…вкушение…* — у Прадхана: pratyanubhava, в тибетском переводе: so sor myong ba, букв. «вкушение по отдельности» [AS Pradhan: 2; AS Hayashima: 22]. Имеется в виду, что плод каждого деяния вкушается сам по себе, независимо от вкушения плодов других деяний.

[20] *…сознание…* — в реконструкции Прадхана: citta, в тибетском переводе: sems [AS Pradhan: 2; AS Hayashima: 22]. Согласно Стхирамати [AS Hayashima: 23; ASB: 2], здесь имеются в виду конкретные чувственные сознания (зрительное сознание, слуховое сознание и т.д.).

[21] …[*группы*] *сознания* (vijñāna). — В тибетском переводе: rnam par shes pa [AS Pradhan: 2; AS Hayashima: 22].

[22] *…объекты…* — в реконструкции Прадхана: viṣaya «вещь, предмет», в тибетском переводе: ngo bo «вещь, сущность, природа» [AS Pradhan: 2; AS Hayashima: 22]. Viṣaya означает в буддийских текстах объект чувственного восприятия, в отличие от предмета самого по себе (vastu или artha) и объекта мышления (ālambana) [Рудой 1983: 175–176].

[23] *…потенциальные аффекты…* — в тексте: bīja (букв. «семя, зерно») — потенциальный аффект, еще не проявившийся и не ставший аффектом реальным (kleśa), но готовый проявиться при подходящих условиях.

[24] …*умозрения* (manodhātu). — В тибетском переводе: yid kyi khams [AS Pradhan: 3; AS Hayashima: 24]. Е.П. Островская и В.И. Рудой переводят manas как «разум» [ЭА I–II: 196 сл.], Ф.И. Щербатской — как «мыслительные способности» [Щербатской 1988б: 117], Рахула — как mentale [AS Rahula: 4], Бойн-Вебб — как mental organ [AS Boin-Webb: 4].

[25] Речь идет, естественно, не о самих по себе грубо-материальных элементах, а об их характерных признаках.

[26] *Органу* (indriya)… — в тибетском переводе: dbang po [AS Pradhan: 3; AS Hayashima: 26]. Обычно этот термин переводят как «орган», «орган восприятия» [Щербатской 1988б: 117; Андросов 2006: 291], faculté [AS Rahula: 4], faculty [AS Boin-Webb: 4]. Е.П. Островская и В.И. Рудой переводят indriya в данном контексте как «орган чувств».

[27] …*тонкая материя* (rūpaprasāda)… — в тибетском переводе: gzugs «материя», в китайском: qīng jìng sè 清淨色, букв. «ясная материя» [AS Pradhan: 3; AS Hayashima: 26]. Согласно АК и АКБ, «тонкая материя» — это субстрат сознавания цвета-формы, звука и т.д. [ЭА I–II: 199]. Эта материя, производная от грубых материальных элементов, при своем развертывании (pravṛtti) наталкивается на объект, который выступает препятствием для нее. Благодаря этому и возникает в органе чувств соответствующее ощущение [Там же: 266].

[28] …*форма*. — В реконструкции Прадхана: rūpa, в тибетском переводе: gzugs, в китайском: sè 色 [AS Pradhan: 3; AS Hayashima: 26]. Здесь имеется в виду, естественно, не группа *дхарм* материи (rūpa-skandha), а воспринимаемая зрением форма. В отличие, однако, от нашего современного понятия формы, в АС rūpa всегда определяется еще и как приятная, неприятная или нейтральная — т.е. возбуждающая или не возбуждающая те или иные эмоции и стремления, что имеет непосредственное отношение к основной задаче адепта — искоренению аффектов.

[29] …*предмет* (artha)… — *тиб*. don «вещь, предмет» (существующий независимо от воспринимающего субъекта). Из того, что Асанга использует здесь именно это слово, видно, что форма, звук и т.д. понимаются как нечто, не зависящее от конкретного воспринимающего сознания.

[30] …*форма определенного цвета в небе*. — В реконструкции Прадхана: nabha ekavarṇaṃ rūpaṃ, в тибетском переводе: nam mkha’ kha dog gcig pa «один [определенный] цвет неба», в китайском: kōng yì xǐan sè 空一顯色 — с тем же значением [AS Pradhan: 3; AS Hayashima: 28]. Этот не вполне ясный фрагмент Стхирамати не разъясняет.

[31] …*возникшее из грубых элементов*, *или не из грубых элементов*, *или из того и другого*… — согласно комментарию Стхирамати, звук, порожденный грубыми элементами, — это звуки речи; звук, не порожденный грубыми элементами, — это, например, шум деревьев; звук, порожденный одновременно грубыми элементами и другими факторами, — это, например, звон струны, которую тронули рукой [ASB: 3; AS Hayashima: 29]. Из этого видно, что само понятие mahābhūta «грубый элемент» относится только

к тому, что входит в индивидуальный поток *дхарм* (saṃtāna), обычно именуемый личностью.

[32] …*врожденный* [*запах*] (sahajagandha)… — в тибетском переводе: lhan cig skyes pa «врожденный, природный» [AS Pradhan: 4; AS Hayashima: 32].

[33] …*форма*, *включенная* [*в сферу*] *дхармового источника сознания*. — В реконструкции Прадхана: dharmāyatanasaṃgṛhītaṃ rūpaṃ, в тибетском переводе: chos kyi skye mched pa'i gzugs «форма, [относящаяся к] дхармовому источнику сознания», в китайском: fǎ chǔ suǒ shè sè 法處所攝色 «форма, включенная в дхармовый источник сознания» [AS Pradhan: 4; AS Hayashima: 32]. Слово saṃgṛhīta Прадхан, как видим, воссоздает на основе китайского перевода.

[34] …*предельно малая*… — в реконструкции Прадхана: ābhisaṃkṣepika, в тибетском переводе: bsdus pa las gyur pa «форма, состоящая из атомов» [AS Pradhan: 4; AS Hayashima: 32]. Согласно комментарию Стхирамати, имеется в виду атом: ābhisaṃkṣepikaṃ paramāṇurūpam [AS Hayashima: 33; ASB: 4].

[35] …*относящаяся к пространству*… — в реконструкции Прадхана: ābhyavakāśika, в тибетском переводе: mngon par skabs yod pa «проявляющееся как пространство» [AS Pradhan: 4; AS Hayashima: 32]. Согласно Стхирамати, это материя, не воспринимаемая чувствами [AS Hayashima: 33; ASB: 4].

[36] …*относящаяся к практике*… — у Прадхана: sāmādānika, в тибетском переводе: yang dag par blangs pa las byung ba «возникающий из совершенного принятия обетов» [AS Pradhan: 4; AS Hayashima: 32]. Стхирамати поясняет, что это форма непроявленного (avijñaptirūpa) [AS Hayashima: 33; ASB: 4]. Под «непроявленным» (avijñapti) имеется в виду особая материя, ответственная за передачу кармической «инерции» от действия к его последствиям. Согласно АКБ, это «такой благой или неблагой вид материи, который порожден проявленной деятельностью или йогическим сосредоточением» [ЭА I–II: 202]. Это единственный вид материи, который не воспринимается и не обладает свойством оказывать сопротивление механическому воздействию. Он возникает благодаря грубым элементам прошлого (иными словами, обусловливается прошлыми действиями индивида), и без него не был бы возможен и Благородный Восьмеричный путь, так как в этом случае не было бы кармической связи между действиями индивида в прошлом и его состоянием в настоящем [ЭА III–IV: 505–510].

[37] …*воображаемая*… — у Прадхана: parikalpita, в тибетском переводе: kun brtags pa [AS Pradhan: 4; AS Hayashima: 32]. Согласно Стхирамати, это отражение (pratibimba) [AS Hayashima: 33; ASB: 4], однако Рахула полагает, что это просто форма, порожденная воображением [AS Rahula: 5, n. 4].

[38] …*порожденная сверхъестественными силами*. — У Прадхана: vaibhutvika, в тибетском переводе: dbang 'byor pa [AS Pradhan: 4; AS Hayashima: 32]. Согласно комментарию Стхирамати, это формы, создаваемые адептом, который погружен в медитацию и устремлен к освобождению (vimokṣadhyāyigocaraṃ yad rūpam) [AS Hayashima: 33; ASB: 4].

[39] …*ментальные*… — в реконструкции Прадхана: caitasikī [AS Pradhan: 4; AS Hayashima: 34]. Стхирамати поясняет, что здесь имеются в виду ощущения, свойственные миру не-форм [AS Hayashima: 35; ASB: 4].

[40] …*чувственные*… — у Прадхана: sāmiṣa [AS Pradhan: 4; AS Hayashima: 34]. Согласно комментарию Стхирамати, имеются в виду ощущения, связанные с загрязнением аффектами (saṃkleśa) [AS Hayashima: 35; ASB: 4].

[41] …*нечувственные*… — у Прадхана: nirāmiṣa [AS Pradhan: 4; AS Hayashima: 34]. Согласно Стхирамати, имеются в виду ощущения, сопровождающие очищение (vyavadāna) сознания от аффектов [AS Hayashima: 35; ASB: 4].

[42] …*представлений* (saṃjñā)? — Рахула и Бойн-Вебб переводят как perception [AS Rahula: 6; AS Boin-Webb: 7]. Такой перевод, учитывая смысл термина saṃjñā (см. [ЭА I–II: 206]), трудно признать удовлетворительным.

[43] Отсюда начинается сохранившийся санскритский текст AC, изданный В. Гокхале.

[44] …*вершины существования* (bhavāgra, *тиб*. srid pa'i rtse mo). — Состояние, в котором отсутствуют любые различения — как чувственные, так и ментальные [Рудой, Островская, Ермакова 1999: 84].

[45] …*чувственный мир* (kāmadhātu, *тиб*. 'dod pa'i khams, букв. «мир желаний»). — Чувственный мир и соответствующие ему состояния сознания, противопоставляемые измененным состояниям, которые достигаются посредством психотехники [Рудой, Островская, Ермакова 1999: 81].

[46] Сферы безграничного пространства, безграничного сознания и ничто (ākāśānantyāyatana, vijñānānantyāyatana, ākiñcanyāyatana) относятся к миру не-форм (arūpyadhātu) — высшему из уровней реальности в буддийской космологии, достигаемому в ходе глубокой медитации. Лама Анагарика Говинда объясняет это так: после устранения всех образных представлений перед сознанием в качестве единственного объекта предстает чистое пространство — бесконечное и свободное от всякой материальности. Если это сознание бесконечности пространства само становится объектом медитативного сосредоточения, то сознание поднимается на более высокий уровень ***безграничного сознания***. Сознание пустоты пространства, в свою очередь, становится объектом медитации, что поднимает сознание на наивысшую ступень медитативного сосредоточения [Лама Анагарика Говинда 1993: 86–87].

[47] …*ментальных импульсов* (cetanā)… — В.И. Рудой также переводит как «сознательно-мотивирующий импульс» [Рудой 1998: 60], Е.П. Островская и В.И. Рудой — как «мотивация» [ЭА I–II: 136, 206], Рахула и Бойн-Вебб — как formation [AS Rahula: 6; AS Boin-Webb: 8]. Это, собственно, ментальный импульс, или побуждение, выражающееся в осознанном намерении действовать определенным образом [Рудой, Островская, Ермакова 1999: 272].

[48] …*желание* (chandas)… — Рахула переводит chandas как la volonté, Бойн-Вебб следом за ним — как will [AS Rahula: 7; AS Boin-Webb: 8], одна-

ко, согласно определению, данному в АКБ, chandas понимается как жажда деятельности (chandaḥ karttṛkāmatā) [ЭА I–II: 456; Vasubandhu 1967: 54], так что разумнее всего следом за Е.П. Островской и В.И. Рудым переводить chandas именно как «желание».

[49] …*сосредоточение* (samādhi, *тиб*. ting nge ‘dzin)… — этот термин мы переводим словом «сосредоточение», в отличие от dhyāna — «медитация».

[50] *Вера* (śraddha) — в АКБ отмечается существование в буддийской общине двух точек зрения на суть веры (śraddha): «спокойная ясность сознания» (śraddhā cetasaḥ prasādaḥ) или «твердая убежденность в [Благородных] истинах, [Трех] драгоценностях, существовании кармы и ее плодов» (satyaratna karmaphalābhisaṃpratyaya) [ЭА I–II: 457; Vasubandhu 1967: 55]. В примечании к русскому переводу АК и АКБ переводчики отмечают, что «перевод этого ключевого слова как „вера“ весьма условен, поскольку śraddha имеет гораздо более широкий спектр значений: доверие, уверенность, отсутствие сомнения, уважение, почтение, благоговение. Ни одно из приведенных значений не предполагает верования в собственном смысле или слепую веру, это скорее уверенность/доверие» [ЭА I–II: 581].

[51] *Самоуважение* (hrī) — более обычный русский перевод *санскр*. hrī как «скромность» [ЭА I–II: 457] не вполне соответствует пониманию этого термина у Асанги, поэтому здесь мы следуем переводу Рахулы (le respect de soi-même [AS Rahula: 7]) и Бойн-Вебб (self-respect [AS Boin-Webb: 8]).

[52] *Гибкость* (praśrabdhi) — Рахула перевел praśrabdhi как détente «расслабление, ослабление, разрядка; в спорте — легкость движения, быстрота реакции» [AS Rahula: 7]. Praśrabdhi — это гибкость телесная и умственная, способствующая преодолению косности (dauṣṭhulya) сознания, косность же порождается аффектами и аффективными предрасположенностями и приводит к неведению и закабалению в сансаре [Островская 2019: 64].

[53] …*дискурсивное мышление и рефлексия*. — В тексте: vitarko vicāraśca [AS Pradhan: 5; AS Gokhale: 15; AS Hayashima: 40]. В реконструкции системы второго раздела АК Е.П. Островская и В.И. Рудой отмечают: «Vitarka — это „грубость“ сознания (cittaudārika), его „грубое свойство“, поскольку это такое явление сознания, которое обеспечивает первичное вычленение сознанием своего объекта из всего остального. Рефлексия — „тонкость“ сознания (sūkṣmatā), поскольку благодаря vicāra осуществляется ментальное оперирование относительно объекта» [ЭА I–II: 385].

[54] *Соединение трех*… — то есть объекта, органа чувств и соответствующего типа чувственного сознания.

[55] *Решимость* — подробнее о термине «решимость» (adhimokṣa, adhimukti) см. [Дхаммаджоти 2018: 135–137].

[56] *Ясность* (prasāda) — «ясность, чистота, спокойствие, доверие». На тибетский переведено как dad pa «вера, преданность».

[57] *Волевое усилие* (cetaso ‘bhyutsāha) — букв. «энергия мотивации».

[58] …*неотступном упорстве* (avyāvṛtti, букв. «неотступность»)… — имеется в виду, что ментальный импульс «энергия» не позволяет адепту отступать и терять уже обретенные плоды религиозной практики.

[59] *Владение* (karmaṇyatā) — букв. «мастерство, умение, сноровка».

[60] *Культивирование* (bhāvanā) — существительное bhāvanā образовано от каузатива глагола bhū «быть»: bhāvayati, букв. «[он] побуждает или заставляет быть» (т.е. пестует, культивирует, взращивает). Ср. определение прилежания в АКБ: «усердное возделывание благих дхарм» (kuśalānāṃ dharmāṇāṃ bhāvanāḥ) [ЭА I–II: 457; Vasubandhu 1967: 55]. В узком смысле bhāvanā означает также медитацию и вообще всё, что относится к психотехническим практикам. Более подробно рассматривает суть этого понятия в буддизме Камалашила (VIII в.) в трактате «Бхаванакрама» (*Bhāvanākrāma*), где речь идет о техниках трансформации сознания. В этом сочинении встречается, в частности, выражение bhūtārtha-bhāvanā (букв. «взращивание истинной реальности»), из чего видно, что объектом культивирования являются не только благие качества сознания, способствующие просветлению и познанию истинной реальности, но и сама эта реальность, лежащая в основе сансарического мира (подробнее см. [Иванов 2020]).

[61] *Равновесие ума* (cittasamatā) — букв. «одинаковость ума».

[62] *Неподвижность ума* (praśaṭhatā) — как поясняет Рахула, имеется в виду сохранение равновесия разума без специального усилия [AS Rahula: 9, n. 2].

[63] *Порочное влечение* (anunaya) — нежелательное, предосудительное влечение, в отличие от maitrī — благой привязанности, чистой любви [ЭА V–VI: 159].

[64] *Три мира* (traidhātuka) — мир чувственный, мир форм и мир не-форм (соотв. kāmadhātu, rūpadhātu, arūpyadhātu).

[65] *…неблагих формах существования*. — То есть среди животных, обитателей ада и голодных духов.

[66] Под крайними воззрениями подразумеваются крайности этернализма (śāśvatavāda) и аннигиляционизма (ucchedavāda).

[67] *Корни благого или благие корни* (kuśalamūla) — отсутствие алчности, ненависти и невежества (соотв. alobha, adveṣa, amoha). *Иччхантика* (icchantika) — тот, кто отсек свои благие корни, — согласно учению хинаяны, обречен вечно существовать в сансаре без надежды на освобождение. Живое существо отсекает их по причине исключительной привязанности к ложному воззрению о несуществовании кармы [ЭА III–IV: 586–587]. Однако в махаяне существование *иччхантик* отрицается, так как в конце концов все живые существа благодаря безграничному милосердию *бодхисаттв* будут спасены из сансары, и даже тот, кто отсек свои благие корни, взрастит их снова и обретет просветление [Saddharmalankavatarasutram 1963: 28–29].

[68] *Положительные воззрения* — в тексте: samāropadṛṣṭi, *отрицательные воззрения* — apavādadṛṣṭi. Первые состоят в ***утверждении*** какого-либо ложного воззрения, вторые — в ***отрицании*** истинного.

[69] *…а* [*сами*] *воззрения* [*считаются*] *совершенно чистыми*. — Ложность воззрений состоит в приписывании объектам некоторой неизменной сущно-

сти, тогда как на самом деле любая «сущность» — только умственная конструкция, порождаемая аффектами. В таких воззрениях отсутствует допущение, что они могут оказаться ложными: их сторонники считают эти воззрения «совершенно чистыми» (agraśuddhi) от всякого заблуждения, не ставя их под сомнение и не видя поэтому их недостатков.

[70] *…порок отсутствия признака…* — в тексте: vilakṣaṇatādoṣa. Стхирамати поясняет, что здесь имеется в виду отсутствие в группах, элементах и источниках сознания признака существования неизменного «Я» [ASB: 6; AS Hayashima: 57].

[71] *…отсутствия собственного основания…* — в тексте: asvātantryadoṣa. Согласно Стхирамати, атман не имеет никакого материального воплощения по причине отсутствия логического основания для самого его существования [ASB: 6; AS Hayashima: 57].

[72] *Страдание разума при наличии чего-то причиняющего боль…* — в тексте: pratyupasthite ‘pakāranimitte pratighāṃśikaścetasa āghātaḥ [AS Gokhale: 17]. Перевод Рахулы: «C’est la malveillance d’esprit qui fait partie de la répugnance causée par un préjudice actuel» [AS Rahula: 11].

[73] *Сохранение…* — в тексте: anutsarga, букв. «неизбавление».

[74] *Разум…* — в тексте: prajñā, букв. «мудрость».

[75] *…неконтролируемые действия…* — в тексте: asaṃviditā… caryā. Рахула переводит это как activités involontaires «непроизвольные действия» [AS Rahula: 13].

[76] *…ошибочное постижение…* — в тексте: vyavakiraṇā «смешение, путаница». Стхирамати поясняет, что речь идет об ошибочном целеполагании, когда адепт ставит целью то, к чему не следует стремиться [AS Hayashima: 67; ASB: 8].

[77] *Подавленность…* — в тексте: abhisaṃkṣepa, букв. «сжатие, сокращение».

[78] *Мысленная дискуссия…* — в тексте: manojalpa, мысленный разговор или внутренняя речь, в ходе которой человек обдумывает и оценивает обоснованность тех или иных идей [ASB: 8–9; AS Hayashima: 69].

[79] *Они оба*, [*то есть дискурсивное мышление и рефлексия*]… — см. выше, примеч. 53.

[80] *Удержание…* — в тексте: prāpti. Е.П. Островская и В.И. Рудой переводят этот термин как «обретение» [ЭА I–II: 180, 269]. Однако *дхарма* prāpti ответственна за удержание вместе всех элементов индивидуального потока *дхарм* [Щербатской 1988б: 132]. Акад. Ф.И. Щербатской предпочитает вообще не переводить этот термин и дает ему такое определение: «prāpti — сила, контролирующая собрание элементов в индивидуальном потоке бытия (santāna)» [Щербатской 1988б: 196]. О.О. Розенберг переводит prāpti как «объединяющая сила» [Розенберг 1991: 167]. По этой причине мы переводим здесь prāpti именно как «удержание», принимая во внимание, что эта *дхарма* ***удерживает*** все остальные в пределах одного индивидуального потока.

[81] *…бессознательное сосредоточение*, *сосредоточение прекращения* [*сознания*]… — в тексте: asaṃjñisamāpattinirodhasamāpatti. Термин samāpatti, который мы передаем здесь как «сосредоточение», обозначает погружение адепта в состояние медитативного сосредоточения и пребывание его на определенной ступени последнего [ЭА I–II: 189].

[82] *Статус обычного человека — это обозначение*, [*указывающее на*] *отсутствие благих дхарм*. — В тексте: āryadharmāṇāmapratilābhe pṛthagjanatvamiti prajñaptiḥ [AS Pradhan: 11; AS Gokhale: 19: AS Hayashima: 82], букв. «Статус обычного человека — это обозначение необретения благих *дхарм*». «Обычный человек» (pṛthagjana) — тот, кто еще не «вступил в поток» (srotāpanna), не начал путь к просветлению.

[83] *…непрерывность связи причин и следствий*. — Речь идет о сохранении действия причины даже после того, как сама причина исчезла (например, зло уже совершено, но его кармическое действие еще не возникло) [ASB: 10; AS Hayashima: 83].

[84] *…различие причин и следствий*. — Согласно комментарию, каждая причина порождает свое и только свое кармическое следствие [ASB: 10; AS Hayashima: 83].

[85] *…сходство*… — в тексте: anurūpya, соответствие друг другу. Согласно АСБ, каждое кармическое следствие порождено только своей причиной — в противном случае любое действие могло бы иметь какие угодно кармические плоды [ASB: 10; AS Hayashima: 83].

[86] *...разум*, *умозрение и сознание*. — В тексте: yaccittaṃ mano vijñānamapi [AS Gokhale: 19]. Как видно из дальнейших разъяснений Асанги, citta (здесь мы переводим его как «разум»), manas (умозрение) и vijñāna (сознание) понимаются в АС как ***разные*** вещи.

[87] *…обусловленными диспозициями*… — в тексте: vāsanāparibhāvita, букв. «пропитанное ароматами». Термин vāsanā буквально значит «аромат», в *йогачаре* же он означает кармически обусловленную предрасположенность к определенным формам мышления и способам действия: если в этой жизни человек творит зло и взращивает в себе злые мысли, то такое поведение и мышление становятся для него более привычными, «даются легче», чем благие мысли и дела, и этот эффект «накатанной колеи» сохраняется и в следующей жизни. По этой причине тому, кто культивирует в себе благие мысли и совершает благие дела, легче двигаться по пути к просветлению, чем человеку, привыкшему к злу, — последнему еще необходимо особое усилие, чтобы выйти из «колеи» и взрастить в себе благие кармические диспозиции.

[88] *…состояния архата*… — в тексте: aśaikṣabhūmi, букв. «состояние [того, кто более] не учится». Согласно пояснению Рахулы, имеется в виду *архат* [AS Rahula: 17, n. 1].

[89] *…зрительное сознание*. — В тексте: cakṣurvijñāna, букв. «сознание глаза». Как разъясняет Рахула [AS Rahula: 17, n. 2], сам по себе глаз ничего не разпознаёт — за распознавание ответственна группа *дхарм* понятий

и представлений. Зрительное же сознание есть лишь реакция на появление того или иного объекта в поле зрения. Поэтому Рахула переводит prativijñapti (что мы переводим как «распознавание») как annonce «сообщение, извещение», а Бойн-Вебб следом за ним — как intimation «сообщение, указание, намек» или reaction «реакция» [AS Rahula: 17; AS Boin-Webb: 22].

[90] …*объекта*… — в тексте: ālambana, ментально сконструированный объект, в отличие от vastu — физического предмета и viṣaya — объекта чувственного восприятия [Рудой 1983: 176].

[91] Далее в дошедшем до нас санскритском тексте АС лакуна, и перевод осуществлен по реконструкции Прадхана.

[92] …*истинная реальность*… — в реконструкции Прадхана: tathatā, в тибетском переводе: de bzhin nyid [AS Pradhan: 12; AS Hayashima: 100].

[93] …*пространство*… — в реконструкции Прадхана: ākāśa, в тибетском переводе: nam mkha' «небо, пространство» [AS Pradhan: 12; AS Hayashima: 100]. В отличие от dig (физического пространства), ākāśa в буддийской философии — это пространство эмпирического опыта.

[94] …*прекращение посредством знания*… — в тексте: pratisaṃkhyānirodha, т.е. разобщение с *дхармами*, подверженными притоку аффектов [ЭА I–II: 195].

[95] …*прекращение без посредства знания*… — в тексте: apratisaṃkhyānirodha, или препятствие для возникновения *дхарм*, подверженных притоку аффектов, из-за неполноты условий (например, не может возникнуть у человека аффект алчности по отношению к предмету, о котором человек не знает) [ЭА I–II: 196].

[96] …*недвижимое* (aniñjya)… — отсутствие лабильности в психике [ЭА I–II: 259].

[97] …*прекращение мышления и восприятия*. — В тексте: saṃjñāvedayitanirodha, или состояние, в котором прекращаются и концептуализация, и чувственное восприятие [ЭА I–II: 484].

[98] …*отсутствием знаков*… — в реконструкции Прадхана: animitta, букв. «отсутствие признаков, меток, причин», в тибетском переводе: mtshan ma med pa, букв. «отсутствие признаков, знаков, отличительных черт» [AS Pradhan: 12; AS Hayashima: 102].

[99] …*высшей реальностью*… — в реконструкции Прадхана: paramārtha, в тибетском переводе: don dam pa [AS Pradhan: 12; AS Hayashima: 102].

[100] …*устранены*. — В реконструкции Прадхана: upaśama «успокоены», в тибетском переводе: nye bar zhi ba от zhi ba «успокаивать, умиротворять» [AS Pradhan: 13; AS Hayashima: 102]. Учитывая этот фрагмент, animitta можно перевести и как «отсутствие знаков», и как «отсутствие причин».

[101] …*ошибок*. — В реконструкции Прадхана: viparyāsa, в тибетском переводе: phyin ci log «искажение, ошибка» [AS Pradhan: 13; AS Hayashima: 102].

[102] …*абсолютного знания*. — В реконструкции Прадхана: paramārthajñāna, в тибетском переводе: 'phags pa'i ye shes dam pa «истинное знание,

[присущее] благородным [личностям]» [AS Pradhan: 13; AS Hayashima: 104], т.е. знание истинной реальности, которое обретает человек в момент просветления.

[103] *…Всецелого Блаженства…* — в реконструкции Прадхана: śubhakṛtsna, в тибетском переводе: dge rgyas «великое благо» [AS Pradhan: 13; AS Hayashima: 104]. Уровень Всецелого Блаженства — это ступень третьей из четырех сфер мира форм в буддийской космологии [ЭА III–IV: 181].

[104] *…материи…* — Рахула поясняет, что здесь имеются в виду атомы; то, что относится к пространству; то, что относится к практике; то, что относится к воображению; то, что сотворено посредством сверхъестественных сил [AS Rahula: 19, n. 1].

[105] *…зародышем…* — в реконструкции Прадхана: kalala, arbuda, peśī — названия эмбриона на разных стадиях его развития [AS Pradhan: 13; AS Hayashima: 120; AS Boin-Webb: 25]. Буквально arbuda означает змееподобного демона (a serpent-like demon) в Ригведе, а также продолговатую и округлую в сечении массу (a long round mass) — такую форму имеет, по древнеиндийским представлениям, зародыш во второй половине первого месяца и в течение второго месяца беременности [MW: 93].

[106] *…нирвана без остатка…* — в реконструкции Прадхана: nirupādhiśeṣanirvāṇa, в тибетском переводе: lhag ma med pa'i mya ngan las 'das pa [AS Pradhan: 13; AS Hayashima: 120]. Нирвана без остатка (также pariṇirvāṇa «совершенная нирвана») — это окончательный выход из сансары, наступающий после смерти физического тела, в данном случае понимается как результат полного исчерпания всей ранее накопленной кармы. Этого состояния, в частности, достиг Будда в момент смерти.

[107] *…благородного…* — в реконструкции Прадхана: ārya [AS Pradhan: 13; AS Hayashima: 120].

[108] *…нет стремления к пище*. — В реконструкции Прадхана: vijñaptyāhārarāgavihārāt, в тибетском переводе: khams kyi zas kyi 'dod chags dang bral ba «отсечение от алчности, [направленной на] пищу и [материальные] формы» [AS Pradhan: 14; AS Hayashima: 122]. Рахула переводит «parce qu'il n'y apas de désir pour la nourriture naturelle», Бойн-Вебб — «because there is no desire for natural nutriment» [AS Rahula: 21; AS Boin-Webb: 26]. Речь идет о физической, материальной пище, помимо которой в АКБ указываются еще три вида пищи — контакт, надежда (т.е. уверенность, что материальная пища имеется или может быть легко добыта) и сознание [ЭА III–IV: 242, 331].

[109] *…порядок* [*функционирования*] *сознания*. — В реконструкции Прадхана: vijñānādhiṣṭhānatā, в тибетском переводе: rnam dang shes pa'i gnas nyid «опора сознания и [его] свойств» [AS Pradhan: 14; AS Hayashima: 124]. Рахула переводит это как les sièges de la conscience, Бойн-Вебб следом за ним — как seats of consciousness [AS Rahula: 21; AS Boin-Webb: 27].

[110] *…загрязняется…* — в реконструкции Прадхана: saṃkliśyate [AS Pradhan: 14; AS Hayashima: 124]. Имеется в виду загрязнение аффектами (kleśa).

[111] …*предметов*. — В реконструкции Прадхана: vastu, материальный предмет, существующий сам по себе, независимо от того, кто и как его воспринимает [AS Pradhan: 14; AS Hayashima: 124].

[112] *В обычных условиях*… — в реконструкции Прадхана: loke, букв. «в мире» [AS Pradhan: 14; AS Hayashima: 124].

[113] …*о стволе большого дерева*. — В тексте: yathāmahāvṛkṣaskandhaḥ. Словарное множество значений слова skandha: «плечо, ствол или ветвь дерева, стадо, стая, толпа, часть, глава, путь, регион» [MW: 1256].

[114] …*комплексов*… — в реконструкции Прадхана: saṃgraha «схватывание, обретение, удержание, соединение, сумма», в тибетском переводе: ‘dzin pa «схватывать, постигать, принимать, удерживать» [AS Pradhan: 15; AS Hayashima: 130].

[115] …*банановому растению*… — в реконструкции Прадхана: parṇa «перо, лист»; также этим словом обозначается растение бутея великолепная (*Butea frondosa*), называемое еще «лесным пламенем» за свои ярко-оранжевые или красные цветы. В тибетском переводе: chu shing, букв. «банановое дерево» — *Musa sapientum*, ствол которого в индийской поэзии считался символом хрупкости и невечности [AS Pradhan: 15; AS Hayashima: 130; MW: 248]. Стхирамати не комментирует это сравнение. Возможно, имеется в виду, что формирующий фактор, однажды дав свой «плод», исчерпывает себя и исчезает.

[116] …*аспектов*… — в реконструкции Прадхана: vikalpāḥ «изменения, вариации, различия». В тибетском же тексте в этом месте стоит rab tu dbye ba «классификация» [AS Pradhan: 15; AS Hayashima: 132]. Рахула полагает, что это противоречит другому фрагменту текста — prakāra-prabheda «классификация аспектов» [AS Pradhan: 31; AS Gokhale: 29]. С учетом того, что говорится в АС далее, речь и в самом деле идет об аспектах (prakāra).

[117] …*«какие?»*… — в реконструкции Прадхана: katham, в тибетском переводе: ji ltar, букв. «как» или «что» [AS Pradhan: 16; AS Hayashima: 132].

[118] …*«сколько?»*… — в реконструкции Прадхана: kati, в тибетском переводе: zhig, букв. «сколько» [AS Pradhan: 16; AS Hayashima: 132].

[119] …*«для чего?»* — У Прадхана: kimarthibhiḥ, в тибетском переводе: ci yi phyir, букв. «с какими целями» [AS Pradhan: 16; AS Hayashima: 132].

[120] …*обозначения*… — у Прадхана: prajñapti, в тибетском переводе: btags pa’i yod pa (соотв. *санскр*. prajñaptisat), букв. «обозначение, метка, ярлык» [AS Pradhan: 16; AS Hayashima: 132] — то, что связано с обозначаемым предметом лишь конвенционально и может вообще не иметь референта в реальности.

[121] …*объекты познания*… — в реконструкции Прадхана: jñeya, в тибетском переводе: shes par bya ba, букв. «то, что должно быть познано» [AS Pradhan: 16: AS Hayashima: 136].

[122] Далее перевод осуществляется по сохранившемуся фрагменту АС, изданному Гокхале [AS Gokhale: 19].

[123] *...отсутствие ментального конструирования*, *ментальное конструирование*, *причина*, *следствие*, *признак*, *то*, *что характеризуется признаками*, *враждебное и противоядие* [*против него*]... — согласно АСБ, отсутствием ментального конструирования характеризуется деятельность пяти чувственных сознаний (зрительного, вкусового, слухового, обонятельного и осязательного), наличием его — деятельность умозрительного сознания; причина отождествляется с сознанием-сокровищницей, следствие — с другими сознаниями, порождаемыми сознанием-сокровищницей; признаки распознаются органами чувств, а то, что характеризуется признаками, распознаётся чувственными сознаниями; враждебное (vipakṣa) — это алчность, ненависть и невежество, против которых следует выработать противоядия [ASB: 21; AS Hayashima: 141].

[124] *…высшего знания…* — в тексте: abhijñeya, от abhijñā «высшее, интуитивное знание». Термином abhujñā в буддийской традиции обозначаются сверхъестественные способности, обретаемые благодаря медитативному сосредоточению сознания (samādhi): способность порождать фантомы, умножение предметов, мгновенное перемещение в пространстве, способность принимать любые образы, чтение чужих мыслей, передача мыслей на расстоянии и интуитивное знание о полном устранении как реальных, так и потенциальных аффектов [ЭА I–II: 598].

[125] *…аспектах…* — в тексте: kāraṇa «причина, инструмент, мотив, принцип, элемент, знак».

[126] *…связанные с притоком аффективности…* — согласно АСБ, это *дхармы* сознания и явлений сознания, связанные с *дхармами*, которые характеризуются притоком аффективности или опираются на них (например, *дхармы* зрительного восприятия, в непросветленном сознании способствующие притоку аффектов, хотя то же самое зрительное восприятие у просветленного человека уже свободно от притока) [ASB: 23; AS Hayashima: 155].

[127] *…следующие за притоком аффективности…* — имеются в виду благие *дхармы*, характеризующиеся притоком аффективности и приводящие к новому рождению [ASB: 23; AS Hayashima: 155].

[128] *…согласованные с притоком аффективности…* — это *дхармы*, характеризующиеся притоком аффективности и приводящие к рождению в других мирах (форм и не-форм) [ASB: 23; AS Hayashima: 155].

[129] *…телесны…* — в тексте: sāmiṣa «наделенный плотью». Рахула переводит это слово как charnel «телесный, плотский», Бойн-Вебб — как sensual «чувственный» [AS Rahula: 28; AS Boin-Webb: 37]. Буквально āmiṣa значит «желание, стремление», поэтому sāmiṣa может означать «наделенный стремлением» (подразумевается — к новому сансарическому существованию). В тибетском переводе: zang zing «вещи, имущество, пища». Примечателен перевод āmiṣa на китайский язык: rǎn 染 «грязное пятно, мазок; окрашивать, пачкать, бесчестить; окрашиваться, пачкаться», так что китайский перевод подчеркивает религиозную «нечистоту» стремления к сансарическому существованию [AS Pradhan: 18; AS Hayashima: 156].

[130] …*три мира* (traidhātuka)… — см. выше, примеч. 64.

[131] …*противоположности* [*мирскому*]… — у Прадхана — ‘viparyāsa [AS Pradhan: 19; AS Hayashima: 164]. Рахула и Бойн-Вебб, опираясь на китайские переводы, видят здесь aviparyāsa «отсутствие ошибок, безупречность»: «it is free from perversion» [AS Rahula: 31; AS Boin-Webb: 40]. Но в издании Гокхале [AS Gokhale: 21; AS Hayashima: 164] стоит именно viparyāsa «overturning, overthrow, upsetting (of a car); transposition, transportation; expiration, lapse (of time); exchange, inversion, change, interchange; reverse, contrariety, opposition, opposite of; change for the worse, deterioration; death; perverseness; error, mistake, delusion, imagining what is unreal or false to be real or true» [MW: 974]. Мы переводим это слово как «противоположность», опираясь на последнее из значений, указанных в MW. Кроме того, слово можно понять и как paryāsa «edging, trimming; rotation, resolution; end, conclusion; inverted order or position» [MW: 607] с отрицательным префиксом vi-. Тогда оно будет означать отсутствие беспорядка или неискаженный порядок, бесконечность (endlessness) и свободу от перерождений (freedom from rotation).

[132] …*множественности*… — в тексте: niṣprapañca [AS Gokhale: 21; AS Pradhan: 19; AS Hayashima: 164]. Слово prapañca означает буквально «распространение, расширение, проявление, разнообразие, наблюдаемый мир, обман», так что в этом фрагменте говорится о наблюдаемом мире, который характеризуется множеством объектов, каждый из них есть порождение изначально заложенных в сознании аффектов.

[133] …*возникшие* [*в результате*] *накопления*… — согласно АСБ, это *дхармы*, возникшие благодаря четырем факторам — сну, пище, целомудрию и сосредоточению [ASB: 25; AS Hayashima: 167].

[134] …*возникшие* [*в результате*] *изменения* [*органов чувств*]… — эти *дхармы* представляют собой изменение органов чувств, сопровождающееся приятными, неприятными и нейтральными ощущениями [ASB: 25; AS Hayashima: 167].

[135] …*возникшие* [*в результате*] *вызревания*… — это *дхармы*, характеризующие старение [ASB: 25; AS Hayashima: 167].

[136] …*возникшие* [*в результате*] *исчерпания* [*благой кармы*]… — это *дхармы*, возникающие, когда индивид, исчерпав благую карму, удерживающую его в благих формах существования, рождается среди животных, голодных духов или обитателей ада [ASB: 25; AS Hayashima: 167].

[137] …*возникшие* [*в сфере*] *сияния*… — в тексте: prabhāsvarotpanna. Prabhāsvara (*тиб.* ‘od gsal ba) — наиболее «тонкий» уровень сознания, присущий всем актам познания, но проявляющийся только тогда, когда перестают функционировать более грубые его уровни. Стхирамати поясняет, что речь идет об индивиде, который рождается в мирах богов [AS Pradhan: 20; ASB: 25; AS Hayashima: 166–167].

[138] …*возникшие чудесным образом*… — в тексте: saṃkrāntyutpanna [AS Pradhan: 20; ASB: 25; AS Hayashima: 166–167]. Бойн-Вебб переводит это

как arising through supernormal transformation [AS Boin-Webb: 41]. Рахула отмечает, что saṃkrānti в данном случае обозначает чудесные действия (прохождение сквозь стены, перемещение по воздуху, хождение по воде и т.п.), которые может совершать тот, кто наделен сверхъестественными способностями (ṛddhi) [AS Rahula: 25].

[139] *…возникшие* [*подобно*] *отражениям* [*в зеркалах*]… — ср.: «Arising from manifestations of a reflection (as in a mirror) and supernormal powers» [AS Boin-Webb: 41]. Стхирамати сравнивает это с образом Так Приходящего: сам этот образ уже может способствовать просветлению [ASB: 25; AS Hayashima: 169].

[140] *…возникшие* [*только*] *на мгновение*… — ср.: «Arising from instant change» [AS Boin-Webb: 41]. Стхирамати отмечает лишь, что мгновенность — признак всего обусловленного [ASB: 25; AS Hayashima: 169], так что речь, возможно, идет о том, что возникает в результате тех или иных условий.

[141] *…возникшие* [*в результате*] *соединения* [*или*] *разъединения*… — согласно АСБ, имеется в виду соединение или разъединение с приятным или неприятным, что обусловливает состояния сознания, характеризующиеся наличием или отсутствием страсти [ASB: 25; AS Hayashima: 169].

[142] *…возникшие* [*как результат*] *различных состояний*… — Стхирамати поясняет, что здесь имеются в виду состояния беременности или болезни [ASB: 25; AS Hayashima: 169].

[143] *…возникшие* [*в результате*] *смерти и* [*нового*] *рождения*… — это, согласно АСБ, рождение среди живых существ [ASB: 25; AS Hayashima: 169].

[144] *…возникшие* [*в результате*] *распада и* [*последующего*] *развития*… — имеется в виду рождение в любом мире-вместилище (bhājanaloka) [ASB: 25; AS Hayashima: 169].

[145] *…переживающего субъекта*… — в тексте: bhoktrātman [AS Gokhale: 22; AS Pradhan: 20; AS Hayashima: 170]. Речь идет о переживании субъектом плодов своих благих и неблагих деяний [ASB: 25].

[146] *…прекращение мышления и восприятия*… — в тексте: saṃjñāvedayitanirodha. См. выше, примеч. 97.

[147] *…нирваны с остатком*… — в тексте: sopadhiśeṣo [AS Pradhan: 22; AS Hayashima: 186]. О человеке говорится, что он достиг нирваны с остатком, когда он обрел нирвану, но еще не исчерпал всю ранее накопленную карму и остается поэтому в нашем физическом мире. Состояния нирваны с остатком, в частности, достиг Будда в момент просветления под древом Бодхи. Ср. выше, примеч. 106.

[148] *…нирвана без опоры*. — В тексте: apratiṣṭhitanirvāṇa [AS Gokhale: 23; AS Pradhan: 22; AS Hayashima: 186]. Нирвана без опоры (в тибетских переводах — mi gnas pa’i mya ngan las ‘das pa, букв. «нирвана без места»), согласно махаяне, это состояние, выходящее за пределы любых возможных различий, включая фундаментальное для школ хинаяны различие нирваны

и сансары. В отличие от нирваны *шравак* и *пратьекабудд* (т.е. школ хинаяны), исключающей для обретшего ее всякое участие в сансарическом бытии, пребывание в нирване без опоры не препятствует *буддам* и *бодхисаттвам* помогать другим живым существам на пути к просветлению. См. Вступительную статью.

[149] …*высшее знание*… — в тексте: abhijñā — «высшее интуитивное знание». См. выше, примеч. 124.

[150] …*начала или завершения*. — Стхирамати объясняет, что под «началом» (ākṣepaka) имеются в виду постройка религиозных сооружений для совершения жертвоприношений, убийство жертвенных животных и т.п. действия, обосновываемые ложными взглядами (kudṛṣṭi, букв. «злые воззрения»); «завершение» же (paripūraka) — это кармические плоды всех этих взглядов и деяний [ASB: 27; AS Hayashima: 193].

[151] …*внутренней речью*… — в тексте: abhilāpa-vāsanā [AS Gokhale: 24; AS Pradhan: 24; AS Hayashima: 196]. Об abhilāpa см. выше, примеч. 13.

[152] *Пространство* (ākāśa) — см. выше, примеч. 93.

[153] …*сознание свободно от аффектов без посредства знания*. — В тексте: apratisaṃkhyāyākliṣṭacitta [AS Gokhale: 24; AS Pradhan: 24; AS Hayashima: 200], т.е. состояние сознания, свободного от аффектов лишь потому, что нет причин для их проявления, так как нет для этого внешних стимулов.

[154] …*принимает лекарство без посредства знания*. — В тексте: apratisaṃkhyāya bhaiṣajyaṃ niṣevate — «использует лекарство для [достижения состояния] без осознания» [AS Gokhale: 24; AS Pradhan: 24; AS Hayashima: 202]. Стхирамати не комментирует этот фрагмент. Возможно, речь идет о намеренном достижении такого состояния, когда предметы, способные пробудить какой-либо аффект, не будут восприниматься сознанием, даже если наличествуют перед субъектом.

[155] …*«остановки»*… — в тексте: śamatha [AS Gokhale: 24; AS Pradhan: 24; AS Hayashima: 202], букв. «успокоение [аффектов]», за которым следует практика созерцания (vipaśyana).

[156] …*невежественных людей*. — В тексте: bāla, букв. «мальчик, дитя» [AS Gokhale: 25; AS Pradhan: 25; AS Hayashima: 208].

[157] …[*благодаря*] *мирскому или сверхмирскому путям*. — В тексте: laukikena vā lokottareṇa vā mārgeṇa [AS Gokhale: 25; AS Pradhan: 25; AS Hayashima: 208]. По мирскому пути следуют обычные люди (pṛthagjana), следующие заветам Будды, но не ступившие на путь к просветлению. В отличие от него, сверхмирской путь предполагает принятие монашеских обетов, осуществление шести запредельных совершенств (pāramitā): даяния (dāna-pāramitā), нравственности (śīla-pāramitā), терпения (kṣānti-pāramitā), энергии (vīrya-pāramitā), медитации (dhyāna-pāramitā) и мудрости (prajñā-pāramitā), а также психотехнические практики и высшее знание (abhijñā).

[158] …*культивирования* (bhāvanā)… — см. выше, примеч. 60.

[159] *…ведут к проникновению*. — В тексте: nirvedhabhagīya AS Gokhale: 25; AS Pradhan: 26; AS Hayashima: 216]. Nirvedha (*тиб*. nges pa) — способность к знанию, различающему то, что реально, и то, чего на самом деле не существует. Речь идет о четырех состояниях (внутреннее тепло, «вершина», готовность к принятию знания, высшие *дхармы*), представляющих собой корни благого и способствующих проникновению в суть буддийского учения (подробнее см. [ЭА V–VI: 364–365]).

[160] *…законом взаимозависимого возникновения…* — в законе взаимозависимого возникновения (pratītya-samutpāda) формулируются буддийские представления о кармической причинности. Он состоит из 12 звеньев (nidāna), следующих друг за другом в таком порядке: неведение (avidyā) — формирующие факторы (saṃskāra) — сознание (vijñāna) — психофизический комплекс (nāmarūpa) — органы чувств (ṣaḍāyatana) — контакт (sparśa) органов чувств с соответствующими им объектами — ощущение (vedanā) — жажда (tṛṣṇā) — привязанность (upādāna) — стремление к существованию (bhāva) в сансаре — рождение (jāti) — старость и смерть (jarā-maraṇa). См. также Вступительную статью.

[161] *…обусловленными…* — у Гокхале здесь asaṃskṛta «необусловленные», но это слово у него стоит в квадратных скобках, т.е. является конъектурой, так что по логике текста приходится допустить, что на самом деле должно быть saṃskṛta «обусловленные». Именно так переводят Рахула и Бойн-Вебб (AS Rahula: 42: «Tout [est produit conditionellement]»; AS Boin-Webb: 55: «All [are conditionally originated]»).

[162] Проецирующие (ākṣepakāṅga) и обусловливающие звенья (abhinirvartakāṅga) закона взаимозависимого возникновения — это те звенья, которые относятся к нынешней жизни живого существа; проецируемые (ākṣiptāṅga) и обусловливаемые (abhinirvṛttyaṅga) звенья относятся к будущей жизни. При этом проецирующие и проецируемые звенья понимаются как причины обусловливающих и обусловливаемых [ASB: 31–32; AS Hayashima: 223; Kritzer 1999: 27, 71]. Эта классификация звеньев дополняет другую, характерную для хинаянской традиции, где звенья закона взаимозависимого возникновения распределяются по времени — прошлому (неведение и формирующие факторы), настоящему (сознание, психофизический комплекс, шесть эпистемологических сфер, чувственный контакт, ощущение, жажда, привязанность, стремление к бытию) и будущему (рождение, старость и смерть) [Лама Анагарика Говинда 1993: 60].

[163] *…чувственно данных объектов…* — в тексте: viṣaya — «объект чувственного восприятия» (в отличие от ālambana — «объект умозрения») [AS Gokhale: 26; AS Pradhan: 27; AS Hayashima: 228].

[164] Слова в фигурных скобках есть только в китайском переводе трактата. См. [AS Rahula: 45; AS Boin-Webb: 60].

[165] Слова «в соответствующем порядке» (yathāyogam) отсутствуют у Прадхана, в издании Гокхале заключены в квадратные скобки как конъектура. См. [AS Pradhan: 29; AS Gokhale: 27].

[166] …*ментальный объект*? — В тексте: ālambana (см. выше, примеч. 90) [AS Gokhale: 27; AS Pradhan: 29; AS Hayashima: 264].

[167] …*реальный объект*… — в тексте: vastvālambana — ментальный объект, совпадающий с предметом как он существует сам по себе [AS Gokhale: 27; AS Pradhan: 29; AS Hayashima: 264].

[168] …*ментально сконструированный объект*… — в тексте: parikalpitālambana; в самом этом слове очевидна отсылка к одной из трех природ — сконструированной (parikalpita) природе, согласно учению *йогачары* (термин parikalpita можно перевести также как «воображаемый» или «спекулятивный» — в противоположность реально существующему и не порожденному только языковыми конструкциями, ошибочно принимаемыми за точное описание реальности). В «Рассуждении о трех природах» (*Trisvabhāvanirdeśa*) Васубандху [Vasubandhu 2005b] излагает учение о трех природах — сконструированной, зависимой (paratantra) и абсолютной (pariniṣpanna), причем то, ***что*** является, есть зависимая природа, а то, ***как*** она является непросветленному сознанию, — природа воображаемая, суть которой — языковая практика (vyavahāra — повседневные практики употребления языка).

[169] Согласно АСБ, к поддерживающим факторам относятся мир-вместилище (bhājanaloka) и грубые материальные элементы, из которых состоят и внешние объекты, и органы чувств; факторы погружения — это карма и *дхармы* с притоком аффективности, приводящие к «погружению» сознания в соответствующий ему мир-вместилище; сосуществующие факторы — это сознание, явления сознания, внимание, контакт, ощущение — кратко говоря, все те 20 факторов доминирования в психике (включая и органы чувств), которые обеспечивают контакт сознания с миром-вместилищем; факторы предметной области — это собственно шесть органов чувств (зрение, слух, вкус, обоняние, осязание, умозрение); производящие факторы — это мужская и женская природы (strīpuruṣendriya) как факторы доминирования; фактор положения — это жизнеспособность (jīvitendriya); фактор переживания кармических результатов — это способность переживать удовольствие, страдание, удовлетворение и невозмутимость; факторы мирской чистоты — это вера, энергия, память, сосредоточение и мудрость (различение *дхарм*); факторы сверхмирской чистоты — это познание еще не познанного, глубинное знание и совершенное знание; см. [ASB: 42–43; AS Hayashima: 277; ЭА I–II: 249].

[170] …*факторы доминирования… господствующие в постижении объектов*… — к ним относятся шесть способностей чувственного восприятия: зрение, слух, вкус, обоняние, осязание, умозрение.

[171] …*господствующие в порождающих связях*… — согласно комментарию Стхирамати, речь идет о женском и мужском факторах доминирования (strīpuruṣendriya) [ASB: 43]. Как сказано в АКБ, «женская и мужская индрии господствуют при разделении живых существ [по полу]. Здесь живые существа различаются как мужчины и женщины» [ЭА I–II: 430–31].

[172] *…господствующие* [*как*] *условия для установления тождества классов…* — к нему, согласно Стхирамати, относится только один фактор — jīvitendriya, жизнеспособность.

[173] *…господствующие в претерпевании плодов благих и неблагих действий…* — к ним относятся способности ощущать счастье, страдание, удовлетворение, неудовлетворение, невозмутимость; см. [ЭА I–II: 249].

[174] *…господствующие* [*в обретении*] *бесстрастия* [*по отношению к*] *мирскому…* — это способности веры, энергии, памяти, сосредоточения, мудрости.

[175] *…господствующие* [*в обретении*] *бесстрастия* [*по отношению к*] *сверхмирскому*. — Это способность познавать еще не познанное, способность глубинного знания (ājñendriya, тождественная архатству) и способность совершенного знания.

[176] *…страданию в собственном смысле слова…* — в тексте: duḥkha-duḥkhatā [AS Gokhale: 28; AS Pradhan: 30; AS Hayashima: 280]. Рахула переводит это как «страдание, поскольку оно — страдание» (la souffrance en tant que souffrance), Бойн-Вебб — «страдание как страдание» (suffering as suffering) [AS Rahula: 49; AS Boin-Webb: 65].

[177] *…и* [*дхармы*, *связанные с*] *изменением влечения разума к этому*. — То есть к тому, что вызывает ощущение счастья.

[178] *…намерения…* — в тексте: āśaya [AS Gokhale: 28; AS Pradhan: 30; AS Hayashima: 284]. Этот термин встречается в АКБ и в русском переводе передан словом «намерение» [ЭА I–II: 483]. Рахула и Бойн-Вебб переводят его как intention [AS Rahula: 50; AS Boin-Webb: 67].

[179] Преобразующие *дхармы*, согласно АСБ, — это пища в собственном смысле слова; контакт с объектами — «пища» для органов чувств; намерение объясняется как надежда на получение пищи или уверенность, что пища имеется в наличии; привязанности же связываются с сознанием [ASB: 45; AS Hayashima: 285].

[180] *…низшее…* — в тексте: sottara — «то, что имеет нечто высшее над собой» [AS Gokhale: 28; AS Pradhan: 30–31; AS Hayashima: 288].

[181] *…высшее…* — в тексте: anuttara — «то, выше чего ничего нет» [AS Gokhale: 28; AS Pradhan: 31; AS Hayashima: 288].

[182] *…классификация по внешнему*, *классификация по внутреннему…* — у Прадхана: bahirmukhaprabhedaḥ antarmukhaprabhedaḥ, букв. «классификация по обращенному наружу, классификация по обращенному вовнутрь» [AS Gokhale: 29; AS Pradhan: 31; AS Hayashima: 292]. Первое — это классификация состояний сознания по отношению к внешнему миру, а второе — классификация по уровням медитативного сосредоточения.

[183] На этой фразе заканчивается сохранившийся фрагмент санскритского текста АС. Далее перевод осуществляется по реконструкции Прадхана.

[Глава 2]

[1] Фраза есть только в китайском переводе AC [AS Pradhan: 32, fn. 3].

[2] …*объединения*… — в реконструкции Прадхана: saṃgraha, в тибетском переводе: bsdus pa «собирать, составлять» [AS Pradhan: 32; AS Hayashima: 296].

[3] …*по мирам*… — в реконструкции Прадхана: dhātu, в тибетском переводе: khams [AS Pradhan: 32; AS Hayashima: 296]. См. примеч. 64 к главе 1 части I.

[4] …[*в зависимости от*] *сознания-сокровищницы как их семени*. — В реконструкции Прадхана: bīja [AS Pradhan: 32; AS Hayashima: 296]. Согласно разъяснению Стхирамати, все группы, элементы и источники сознания объединены одним сознанием-сокровищницей как результаты прорастания хранящихся в ней изначально «семян» — потенциальных аффектов (bīja) [ASB: 46; AS Hayashima: 297]. См. примеч. 23 к главе 1 части I.

[5] …*другие*… — в тексте: vilakṣaṇa — «имеющий иные признаки» [AS Pradhan: 32; AS Hayashima: 296].

[Глава 3]

[1] Фраза отсутствует в тибетском переводе [AS Pradhan: 33, fn. 1]. Прадхан реконструирует saṃprayoga «соединение» на месте тибетского mtshungs par ldan pa «сходство, ассоциация».

[2] Далее перевод осуществляется по сохранившемуся санскритскому тексту AC [AS Gokhale: 29 sq.].

[3] …*сверхмирских сознания и явлений сознания и того*, *что обретается следом за сверхмирским* [*знанием*] *в этот момент*. — В тексте: lokottarāṇāṃ cittacaitasikānāmādyataduttarāṇāṃ lokottaraprṣṭhalabdhānāṃ ca [AS Pradhan: 34; AS Hayashima: 312].

В ранней махаяне (школа *локоттаравада*) различались вещи эмпирические («мирские», laukika), которые нельзя считать подлинно реальными из-за их изменчивости (свидетельствующей о том, что они порождены заблуждениями сансарического сознания), и «сверхмирские» (lokottara) — истинно реальные, но не воспринимаемые сознанием, которое помрачено аффектами. К последним относятся *будды*, *бодхисаттвы*, *дхармы* и нирвана. *Будды* понимались в этой школе как некая надмирная реальность, полная всеведения, бесконечная и бессмертная [Шохин 2004: 131–132; Dutt 1998: 98–103]. С учетом этого «сверхмирское сознание» (lokottara-citta) и «сверхмирские явления сознания» (lokottara-caitasika) следует понимать как состояния сознания, которое настолько очищено от аффектов, что способно уже воспринимать эту истинную реальность непосредственно.

[4] …[*в соответствии с учением о*] *только-сознании*… — в тексте: cittamātre [AS Pradhan: 34; AS Hayashima: 312].

Речь идет о провозглашенном в «Дашабхумика-сутре» тезисе: «Эти три мира [т.е. материальный мир, мир форм и мир не-форм] суть только созна-

ние» (cittamātramidaṃ yadidaṃ traidhātukaṃ) [Daśabhūmiko 1936: 98]. Сознание же отождествляется в ранней *йогачаре* с зависимой природой (paratantra-svabhāva) [Орлов 2005: 247], из чего следует, что все три мира буддийской космологии суть только множество *дхарм* и поэтому представляют собой комплекс ментальных конструктов, за которым скрывается истинная реальность (абсолютная природа, pariniṣpanna-svabhāva).

[5] …[*учение о*] *бессамостности*. — Одно из основных доктринальных положений буддизма — учение о несуществовании «Я» (anātman) в личности. Последняя представляет собой конгломерат мгновенно-существующих *дхарм*, среди которых нет никакого управляющего ими центра, никакого «Я» (ātman), способного рождаться снова и снова в разных телах. В махаяне к догмату о несуществовании «Я» в личности (pudgala-nairātmya) было добавлено положение об отсутствии собственной природы в *дхармах* (dharma-nairātmya). В соответствии с ним *дхармы* не являются истинной реальностью и представляют собой лишь условные конструкты, цель которых — сугубо инструментальная: дать возможность адепту так переописать собственную личность, чтобы это новое описание открыло ему путь к просветлению. См. Вступительную статью.

[Глава 4]

[1] Фраза отсутствует в санскритском тексте и тибетском переводе. Прадхан реконструирует ее по китайскому переводу. Словом «сопровождение» передано *санскр*. samanvāgama «обеспечение, условие, сопровождение», *тиб*. ldan pa «обладание, дополнение, сопровождение» [AS Gokhale: 29; AS Pradhan: 35; AS Hayashima: 314].

[2] …*семенами*… — в тексте: bīja — «семя, потенциальный аффект» [AS Gokhale: 29; AS Pradhan: 35; AS Hayashima: 314]. См. примеч. 23 к главе 1 части I.

[3] …*искусен*… — в тексте: vaśitāsamanvāgama, в тибетском переводе: dbang dang ldan pa «наделенный господством, могуществом» [AS Gokhale: 30; AS Pradhan: 35; AS Hayashima: 318]. Речь идет о десяти чудесных способностях *бодхисаттв*: господство над продолжительностью жизни (āyur-vaśitā); сверхъестественная сила мысли (citta-vaśitā); способность к совершенному самоконтролю (pariṣkāra-vaśitā); способность в совершенстве понимать Дхарму и следовать ей (dharma-vaśitā); наличие сверхъестественных способностей — умения летать, проходить сквозь любые препятствия, ясновидения и т.д. (ṛddhi-vaśitā); власть над обстоятельствами своего нового рождения (janma-vaśitā); совершенная устремленность к просветлению (adhimukti-vaśitā); совершенная способность следовать обету *бодхисаттвы* (см. примеч. 9 к главе 1 части II) (praṇidhāna-vaśitā); власть над кармой (karma-vaśitā); совершенство знания (jñāna-vaśitā) [The Dharma-saṃgraha 1885: 16].

[4] *Иччхантики* (icchantika) — живые существа, которые навсегда отсекли свои благие корни и поэтому лишены возможности погрузиться в нирвану.

[ЧАСТЬ II
Глава 1]

[1] …*опоре* [*его*] *жизни*. — В тексте: janmādhiṣṭhāna, букв. «опора рождения», т.е. то, что делает рождение возможным [AS Gokhale: 30; AS Pradhan: 36: AS Hayashima: 332].

[2] …*Собрания четырех великих царей*… — в тексте: caturmahārāja [AS Gokhale: 30; AS Pradhan: 36: AS Hayashima: 332], переводится также как «группа четырех хранителей мира» [ЭА III: 68] или «группа Четырех Правителей мира» [ЭА III–IV: 180].

[3] Перечисленные формы существования и классы богов относятся, согласно АК и АКБ, к чувственному миру, который состоит из 20 местопребываний [ЭА III–IV: 180].

[4] Дальнейшие сферы рождения относятся к мирам форм и не-форм. Согласно АК и АКБ, Сонмище Брахмы, Жрецы Брахмы и Великие Брахманы относятся к первому состоянию медитативного сосредоточения; ступени богов Ограниченного сияния, Безграничного сияния и Лучезарных — ко второму состоянию; ступени богов Ограниченного блаженства, Безграничного блаженства и Всецелого блаженства — к третьему состоянию; ступени богов от Безоблачных до Высших — к четвертому состоянию. Сферы бесконечного пространства, бесконечного сознания, ничто, без восприятия и невосприятия относятся к миру не-форм [ЭА III–IV: 181–182]. Подробнее о перечисленных мирах см. [Рудой, Островская 2000: 24–49].

[5] *Мир-вместилище* — у Прадхана: bhājanaloka, *тиб*. snod kyi ‘jig rten [AS Gokhale: 30; AS Pradhan: 36; AS Hayashima: 332], букв. «мир-сосуд» — мир, в котором рождается живое существо. Далее в тексте АС идет описание его структуры.

[6] *Чакравада* (cakravāḍaḥ parvataḥ) — состоящая из железа горная цепь, кольцом опоясывающая землю [ЭА III: 153; ЭА III–IV: 252]. Именно до этой цепи может простираться власть *чакравартина* — сакрального буддийского правителя Вселенной [Рудой, Островская 2000: 26].

[7] Здесь обрывается сохранившийся фрагмент АС. Далее перевод осуществляется по реконструкции Прадхана.

[8] *Будь то мир живых существ или мир-вместилище*… — в тексте: yaśca sattvaloko yaśca bhājanalokaḥ [AS Pradhan: 37; AS Hayashima: 332]. Рахула интерпретирует первое как «мир живых существ» (le monde animé), второе — как «неживую природу» (le monde inanimé) [AS Rahula: 61].

[9] …*великим обетом*… — в тексте: mahāpraṇidhāna — «великий обет» *бодхисаттвы*: «В этом слепом мире, лишенном поводыря, да явлюсь я Буддой, защитником всех беззащитных!» [ЭА III: 192; ЭА III–IV: 285].

[10] …*грубых элементов*. — В реконструкции Прадхана: bhūta, грубый материальный элемент. В тибетском переводе, однако, в этом месте стоит

khams = *санскр*. dhātu, а в китайском — dà zhǒng 大種 = *санскр*. mahābhūta «великий элемент» (т.е. грубо-материальный элемент) [AS Pradhan: 37; AS Hayashima: 336, 338].

[11] …*порочностью*. — У Прадхана: dauṣṭhulya «ригидность, косность, порочность», в тибетском переводе: gnas ngan «неблагое состояние, неблагое рождение» [AS Pradhan: 37; AS Hayashima: 336]. В данном случае разумнее переводить это слово как «порочность», имея в виду, что речь идет о принципиальной «неисправимости» сансарического состояния, которому страдание присуще как необходимое свойство.

[12] …*признак несуществования*… — в реконструкции Прадхана: — asallakṣaṇa, в тибетском переводе: gang med pa'i mtshan nyid «признак [того, что] нет ничего» [AS Pradhan: 38; AS Hayashima: 340].

[13] …*сосредоточено или не сосредоточено*… — в реконструкции Прадхана: samāhitaṃ vā asamāhitaṃ vā, в тибетском переводе: mnyam par gzhag pa dang mnyam par ma bzhag pa, букв. «установлено как равное или не установлено как равное» [AS Pradhan: 39; AS Hayashima: 344]. Слово samāhita производно от того же корня, что и samādhi «медитативное сосредоточение». Тибетский переводчик понял samāhita как sama-hita «установленный равно» (вместо sam-ā-hita «собранный вместе, сосредоточенный») и перевел это слово как mnyam par gzhag pa: mnyam pa «равный» + gzhag pa «устанавливать».

[14] …*три малые кальпы*… — буддийская космология опирается на идею мировых циклов (kalpa), причем ни в АК и АКБ, ни у Асанги, ни в других буддийских текстах конкретная («в годах») продолжительность *кальпы* не указывается — называются только конкретные типы *кальп*: великая *кальпа* (mahākalpa), *кальпа* созидания (vivartakalpa), *кальпа* разрушения (saṃvartakalpa), малая *кальпа* (antarakalpa) [ЭА III–IV: 275; Vasubandhu 1967: 178]. *Кальпа* разрушения длится 20 малых *кальп* от прекращения рождений живых существ в адах и до разрушения самих этих адов. Затем в течение еще 20 малых *кальп* мир существует в непроявленном состоянии. Но так как совокупная карма живых существ еще не результировала, то благодаря этому в пустом пространстве (ākāśa) начинают дуть ветры — сначала легкие, потом всё более сильные, и в конце концов возникает круг ветра, на котором вырастают круг воды, Золотая земля и другие элементы буддийского космоса. Период от появления первых ветров и до рождения первого живого существа в аду — это *кальпа* созидания. Когда в аду рождается первое живое существо, начинается первая из 20 малых, или промежуточных, *кальп* (промежуточной малую *кальпу* называют потому, что она находится между *кальпами* созидания и разрушения), в течение которых мир пребывает в проявленном состоянии. Поначалу продолжительность жизни человека неизмеримо велика, но постепенно уменьшается до 10 лет, после чего начинается новая *кальпа* разрушения. 80 малых *кальп* составляют одну великую *кальпу* [ЭА III–IV: 275–279]. Отсутствие указаний на связь между годовым календарным циклом и *кальпами* [Рудой, Островская 2000: 34] указывает на

то, что длительность *кальпы* может меняться в зависимости от скорости накопления и вызревания совокупной кармы живых существ.

[15] *…пребывает*. — В реконструкции Прадхана: vivṛttas tiṣṭhati, букв. «остается возникшим» [AS Pradhan: 39; AS Hayashima: 346].

[16] *Более того*, *страдание* — [*то есть*] *рождение и пр*. — *познаётся в невечных обусловленных* [*вещах*], *поэтому невечность есть страдание*, [*но*] *не всё обусловленное* [*невечно*] — *так оно должно быть познано*. — В реконструкции Прадхана: api ca anityeṣu saṃskāreṣu jātyādikaṃ duḥkhaṃ prajñāyate iti anityato duḥkhaṃ na sarve saṃskārā ityatrādhisandhirveditavyaḥ [AS Pradhan: 40; AS Hayashima: 346]. В сноске к этому фрагменту Прадхан отмечает, что в китайском и тибетском переводах нет последнего фрагмента фразы («[но] не всё обусловленное…» и т.д.) и он взят им из комментария Стхирамати. В тибетском переводе последнее предложение выглядит так: yang skye ba dang ‘jig pa’i chos nyid dang rjes su ‘brel ba’i ‘du byed rnams la skye ba la sogs pa sdug bsngal brgyad mngon te, de’i phyir sdug bsngal zhes bya’o «далее, в характеристиках возникновения и разрушения и во [всем] обусловленном, связанном с последующими, в рождении и прочем распознаётся страдание, поэтому [оно] и называется страданием» [AS Hayashima: 348].

[17] *Небытие этого* [*свойства*] *в этих* [*предметах*]. — В реконструкции Прадхана: teṣu tasya abhāvaḥ «небытие этого в этих»; в тибетском переводе: gang la gang med pa «отсутствие этого в этом» [AS Pradhan: 40; AS Hayashima: 350]. Подразумеваться может и отсутствие определенного предмета в определенном месте, и отсутствие определенного качества в определенных предметах. Согласно комментарию Стхирамати [ASB: 51–52; AS Hayashima: 351], имеются в виду отсутствие признака вечности и несуществование собственной природы (ātman) в обусловленных вещах.

[18] *…пустота собственной природы…* — в реконструкции Прадхана: svabhāva-śūnyatā, *кит*. wèi zì xìng kōng xìng 謂自性空性 «пустота собственной природы» [AS Pradhan: 40; AS Hayashima: 350]. По комментарию Стхирамати [ASB: 52; AS Hayashima: 351], это несуществование в объектах собственного признака (svalakṣaṇa), что и есть причина существования сконструированной природы (parikalpita).

[19] *…пустота* [*как*] *несуществование* [*вещи*] *таким-то и таким-то* [*образом*]… — в реконструкции Прадхана: tathābhāva-śūnyatā, *кит*. rú xìng kōng xìng 如性空性 «пустота [всего, что имеет] природу этого», т.е. того, что может быть названо или на что можно указать [AS Pradhan: 40; AS Hayashima: 350]. По Стхирамати [ASB: 52; AS Hayashima: 351], это зависимая природа, опирающаяся онтологически на небытие того, что сконструировано пораженным аффектами сознанием.

[20] *…естественная пустота*. — В реконструкции Прадхана: prakṛti-śūnyatā, *кит*. zhēn xìng kōng xìng 眞性空性 «пустота истинной природы» [AS Pradhan: 40; AS Hayashima: 350].

[21] Далее перевод осуществляется по сохранившемуся фрагменту санскритского текста.

[22] …*бестелесные*. — В тексте: niḥśarīra, в тибетском переводе: lus med pa «бестелесный» [AS Gokhale: 31; AS Pradhan: 41; AS Hayashima: 358]. Имеется в виду, что атомы, хотя и составляют материальные тела, сами по себе материальными телами не являются.

[23] …*кто завершил ученичество*. — В тексте: aśaikṣa, букв. «не учащиеся» [AS Gokhale: 31; AS Pradhan: 42; AS Hayashima: 360], т.е. *архаты*.

[24] …*с неопределенным сознанием*. — Речь идет о состоянии сознания живого существа в момент смерти.

[25] …*промежуточное существование*… — в тексте: antarābhava — существование между смертью и новым рождением [AS Gokhale: 31; AS Pradhan: 42; AS Hayashima: 362].

[26] …*черного одеяла*… — в тексте: kutapa — «одеяло из шерсти горных коз; трава *куша*; солнце; зерно; огонь; бык» [MW: 286].

[27] …*слепяще-черной ночи*… — в тексте: andhakāra-tamisrā rātrī [AS Gokhale: 31; AS Pradhan: 42; AS Hayashima: 362]; andhakāra — «то, что ослепляет» (ср. с описанием слепящей тьмы аффектов в первых строках АКБ).

[28] *Гандхарва* (gandharva) — в индуизме: класс низших божеств, в буддизме: тонкая форма существования сознания между смертью и новым рождением.

[29] О законе взаимозависимого возникновения см. примеч. 160 к главе 1 части I, см. также Вступительную статью.

[30] …[*среди*] *рожденных из яйца*, *рожденных из лона*, *рожденных из слизи и саморожденных*. — Имеются в виду четыре типа живых существ, различаемые в зависимости от «способа» их появления на свет. Рожденные из лона (jarayuja) — это люди, слоны, лошади и т.д. К рожденным из яйца (aṇḍaja) относятся птицы. К ним же в АК и АКБ причисляются мудрецы Шайла и Упашайла, рожденные от журавля или скопы, или сыновья царя панчалов, родившиеся из яиц. Рожденные из слизи (saṃsvedanaja) — это черви и насекомые. К ним относятся также и некоторые люди — например, Мандхатар, появившийся из опухоли на голове царя Упошатхи, или Амрапали, возникшая из ствола банана. Саморожденные (upapāduka) — это боги, обитатели адов, а также люди первой малой *кальпы*, которые питались радостью, не нуждались в физической пище и рождались сами по себе [ЭА III–IV: 193–194, 303].

[31] …[*число аффектов*] *увеличивается до десяти*. — Согласно АКБ, это: 1) страсть (rāga), 2) отвращение (pratigha), 3) самомнение или гордыня (māna), 4) неведение (avidyā), 5) сомнение (vicikitsā), ложные воззрения (dṛṣṭi) [ЭА V–VI: 51]. Ложные воззрения — это, в свою очередь: 6) убеждение в существовании постоянной личности (satkāyadṛṣṭi), 7) крайние воззрения (antagrāhadṛṣṭi), 8) приверженность к тем или иным конкретным взглядам (dṛṣṭiparāmarśa), 9) приверженность к обетам и ритуалам (śīlavrataparāmarśa), 10) ложные взгляды (mithyādṛṣṭi).

[32] Далее перевод осуществляется по реконструкции Прадхана.

[33] …*чистое неведение*. — В реконструкции Прадхана: asāmānyā avidyā, в тибетском переводе: ma ‘dres pa «несмешанное неведение» [AS Pradhan: 44; AS Hayashima: 376].

[34] …*«предрасположенность»*… — в реконструкции Прадхана: anuśaya [AS Pradhan: 44; AS Hayashima: 376]. В переводе АК Васубандху этот термин переведен как «аффективная предрасположенность» или «аффективная тенденция». Сам термин произведен от глагола anuśī «прилипать, льнуть» и означает скрытую предрасположенность сознания к тому или иному недолжному поведению, закабаляющему живое существо в сансаре. Буддхагхоса в «Висуддхимагге» указывает, что слово anuśaya использовано для этого понятия потому, что аффективная предрасположенность трудно преодолима и снова и снова обнаруживает свою способность порождать неблагие стремления [ЭА V–VI: 108].

[35] …*«пропуск»*… — в реконструкции Прадхана: khila, букв. «участок невозделанной земли между обработанными участками» [AS Pradhan: 44; AS Hayashima: 376].

[36] …*«чаща»*… — у Прадхана реконструировано vanasa [AS Pradhan: 44; AS Hayashima: 376]. Бойн-Вебб переводит в этом месте «dense forest (*vanatha* or *gahana*)» [AS Boin-Webb: 97], следуя за Рахулой: «forêt dense (*vanatha* ou *gahana*)» [AS Rahula: 71], который, несомненно, опирается на тибетский и китайский переводы: *тиб*. nags sbyor «лес, чаща», *кит*. chóu lín 稠林 «густой лес» [AS Hayashima: 376].

[37] *Порочность*… — у Прадхана: dauṣṭhulya. См. выше, примеч. 52 к главе 1 части I и примеч. 11 к настоящей главе.

[38] …*сохраняются*… — в реконструкции Прадхана: anuśerate («прилипают»). См. выше, примеч. 34.

[39] …*успокоения*… — в реконструкции Прадхана: śamatha («покой, успокоение») [AS Pradhan: 47; AS Hayashima: 392] — система медитативных практик, нацеленная на искоренение аффектов и состоящая в мысленном сосредоточении на одном объекте, в идеале — на самом сознании [Лысенко 2011: 798].

[40] *Культивирование* (bhāvanā) — см. примеч. 60 к главе 1 части I.

[41] …*плотская связанность аффективной приверженностью к догмам*. — В тибетском переводе: ‘di bden no zhes mchog tu ‘dzin cing mngon par zhen pa lus kyi mdud pa «плотская приверженность к убеждению, [что] „это [и есть] истина“», в реконструкции Прадхана: tatsatyābhiniveśopādānakāyagrantha, букв. «[связанная с] телом привязанность к [утверждениям типа] „это [и есть] истина“» [AS Pradhan: 48; AS Hayashima: 398].

[42] …*сознание рассеивается по причине привязанности к сознанию*… — у Прадхана: cittādiṣu anunayahetoḥ cittaṃ vikṣipyate «по причине почтения [по отношению] к сознанию и т.д. сознание рассеивается», в тибетском переводе: zang zing cung zad tsam gyi rgyus sems g.yeng ba «по причине только небольшого приношения сознание рассеивается» [AS Pradhan: 48; AS Haya-

shima: 398]. У Рахулы переведено «à cause de l'attachement aux choses telles que la richesse» [AS Rahula: 76]. Бойн-Вебб следует за этим переводом: «because of attachment to things such as wealth» [AS Boin-Webb: 104].

[43] …*дурное поведение*… — в тибетском переводе: tshul khrims lhag par spyod, у Прадхана: dauḥśīlya «моральное нарушение» [AS Pradhan: 49; AS Hayashima: 400]. Речь идет о нарушении правил поведения (śīla, *тиб*. tshul khrim), обязательных для монахов или буддистов-мирян.

[44] …*мучениям*… — у Прадхана: kliśyante (от kleśa — «аффект, мучение»), в тибетском переводе: myong bar 'gyur ba («переживать, подвергаться») [AS Pradhan: 49; AS Hayashima: 400]. Реконструкция Прадхана (не имеющая оснований ни в тибетском переводе, ни в комментарии Стхирамати) указывает на аффективную природу тех мучений, которым подвергаются живые существа в сансаре.

[45] …*с тремя мирами*… — у Прадхана: traidhātuka, в тибетском переводе: khams gsum «три мира». См. примеч. 64 к главе 1 части I.

[46] …*обособленное*. — У Прадхана: asāmānya «особый, не имеющий ничего общего [с чем-то иным]»), в тибетском переводе: ma 'dres pa «несмешанный, чистый» [AS Pradhan: 51; AS Hayashima: 412].

[47] …*к четырем* [*формам*] *сознания*… — «Зрительное, слуховое, осязательное и умозрительное сознания», — так поясняет Рахула, ссылаясь на гл. VII АК [AS Rahula: 81, n. 1].

[48] …*везде*… — т.е. во всех трех мирах.

[49] …*основаниями*… — у Прадхана: nidāna, в тибетском переводе: gzhi «базис, основание, корень, причина, исток» [AS Pradhan: 52; AS Hayashima: 418]. Согласно АСБ, основаниями (имеется в виду — сансарического бытия) являются еще не преодоленные аффекты и аффективные предрасположенности [ASB: 62; AS Hayashima: 419].

[50] …*собственной природы* [*аффектов*]… — согласно Стхирамати, собственная природа аффекта состоит в том, что он возник (а значит, обусловлен и потому невечен) и загрязняет разум [ASB: 62; AS Hayashima: 419].

[51] …*неблагоприятного*. — У Прадхана: ādīnava, в тибетском переводе: nyes dmigs «ошибка, неблагое следствие чего-либо» [AS Pradhan: 52; AS Hayashima: 418]. Рахула переводит это как «неблагоприятные последствия» (mauvaises conséquences) [AS Rahula: 82].

[52] …*нечистые*… — у Прадхана: asaṃbhinna «смешанный».

[53] …*карма*… — у Прадхана: karma, в тибетском переводе: las «действие» [AS Pradhan: 53; AS Hayashima: 422]. Речь идет о действиях человека, которые не просто порождают карму, но сами являются кармой.

[54] …*кармы*. — Ср. определение кармы в АК: «Это — ментальный импульс (побуждение) и то, что оно порождает» (cetanā tatkṛtaṃ ca tat) [ЭА III–IV: 497; Vasubandhu 1967: 192]. Сам ментальный импульс (cetanā) понимается, очевидно, как своего рода действие.

[55] …*собственно карма*… — у Прадхана: kāritra-karma, букв. «действие деятеля», в тибетском переводе: byed pa'i las, букв. «действие действия» [AS Pradhan: 53; AS Hayashima: 422].

[56] *…неколебимое действие*. — У Прадхана: aniñjya-karma, в тибетском переводе: mi g.yo ba «неподвижный» [AS Pradhan: 53; AS Hayashima: 422]. Здесь говорится о четвертом уровне медитативного сосредоточения (dhyāna), на котором из сознания устранены все следы эмоциональности и рефлексии и оно, освобожденное от любых содержаний, остается неколебимым [ЭА III–IV: 292–293, 672].

[57] *…проецирующему действию и завершающему действию*. — У Прадхана: ākṣepaka-karma и paripūraka-karma соответственно, в тибетском переводе: ‘phen pa «побуждение, импульс, бросок» и yongs su rdzogs par byed pa «завершающее действие» [AS Pradhan: 54; AS Hayashima: 436]. См. примеч. 162 к главе 1 части I. Кроме того, как поясняет Рахула, первое из них — это действие (karma), которое приводит к рождению в одной из пяти сфер существования, второе же определяет конкретные условия в новой сфере существования. Если, например, живое существо рождается человеком в хорошей семье — это результат проецирующего действия (ākṣepaka-karma), но сможет ли он воспользоваться всеми преимуществами этого положения или нет — это зависит от завершающего действия (paripūraka-karma) [AS Rahula: 85, n. 2].

[58] *…не одной кармой*. — У Прадхана: anekena karmaṇā; имеется в виду: множеством кармических последствий прошлых действий.

[59] *…существенно…* — у Прадхана: audārika. Рахула и Бойн-Вебб полагают, что на этом месте должно стоять guru «тяжелый, серьезный, существенный» [AS Rahula: 85, n. 3; AS Boin-Webb: 116, fn. 90].

[60] *…что делалось чаще всего…* — имеется в виду стереотипное для данной личности поведение.

[61] *Заблуждений…* — у Прадхана: saṃmūḍha «отупление; в значении прилагательного: отупевший, озадаченный, сбитый с толку», в тибетском переводе: rmongs pa «помрачение, заблуждение, обман, тупость», в китайском переводе: yú 愚 «глупость, глупый» (в отличие от *санскр*. avidyā, *тиб*. ma rig pa, *кит*. wú míng 無明 «неведение») [AS Pradhan: 55; AS Hayashima: 438].

[62] *Что такое общая карма?* [*Это*] *карма*, *производящая различные изменения в мире-вместилище*. — Рахула поясняет, что под «общей кармой» имеются в виду явления или процессы (например, смена времен года), происходящие сразу во всем мире-вместилище и затрагивающие одновременно всех, кто в нем обитает [AS Rahula: 87, n. 3].

[63] *…необщая карма*? — В отличие от «общей кармы», «необщая карма» относится главным образом к взаимодействию живых существ друг с другом и затрагивает только отдельных индивидов [AS Rahula: 87, n. 3].

[64] *…в надлежащее время…* — у Прадхана: padastham, в тибетском переводе: gnas la gnas pa «пребывая в [определенном] месте» [AS Pradhan: 56; AS Hayashima: 446]. Рахула поясняет, что кармический «вес» действий неодинаков: действие, совершённое в детстве или старости, в кармическом отношении «слабее» действия, совершённого в зрелом возрасте [AS Rahula: 88, n. 1].

[65] …*опоры*… — т.е. личности, которая совершает действие (karman) и накапливает карму. Например, благое действие, совершённое нравственно чистым человеком, сильнее, чем такое же благое действие, совершённое грешником [AS Rahula: 88, n. 8].

[66] *Пратимокши*… — у Прадхана: pratimokṣa, в тибетском переводе: so sor thar pa [AS Pradhan: 57; AS Hayashima; 452]: в широком смысле — свод дисциплинарных правил для мирян и монахов; в узком смысле — «Пратимокша-сутра» (пали *Paṭimokkha-sūtta*), часть «Виная-питаки» (раздел Тройственного канона, где изложены правила поведения для членов *сангхи*).

[67] *Семь ограничений для вступивших в сангху*… — в реконструкции Прадхана: sapta saṃghopapannānāṃ saṃvarāḥ, хотя реально перечисляется восемь. В тибетском переводе тоже сказано «их восемь» (ris brgyad de) [AS Pradhan: 57; AS Hayashima: 452].

[68] …*воздерживающегося от недолжного поведения*… — речь идет о пяти запретах для мирян: запрете на убийство, кражу, недолжные сексуальные отношения, ложь и опьянение.

[69] …*«без сопровождения»*… — у Прадхана: samanvāgama «сопровождение». Мы опираемся здесь на тибетский перевод: ldan pa ma yin «без сопровождения» [AS Pradhan: 57; AS Hayashima: 454].

[70] *Евнухи же* [*бывают*] *пяти видов*: *евнухи от рождения; евнухи* [*по причине*] *зависти*; *евнухи на половину месяца*; *евнухи по «орошению»*; *евнухи по усилию*. — Первый вид — это те, кто родился без половых органов или с органами неопределенного пола, гермафродиты. Второй — те, кто получает удовлетворение от наблюдения за половыми сношениями других людей. Третий — это те, кто отказывается от сексуальных отношений только на половину месяца — от полнолуния до новолуния. Четвертый — пассивные гомосексуалисты. Пятый вид — те, кто достигает удовлетворения искусственными средствами [AS Rahula: 91, n. 1].

[71] …*плода «вступления в поток»*, *плода архатства*. — О плодах «вступления в поток» (srotāpanna) и архатства см. Вступительную статью и главу 3 части II.

[72] …*непосредственное воздаяние*. — Рахула поясняет: это убийство матери, отца, *архата*, пролитие крови Будды, внесение раскола в *сангху* [AS Rahula: 93, n. 1].

[73] …*на подготовительном и беспрепятственном путях*. — У Прадхана: prayoga-anantarya-mārga [AS Pradhan: 59; AS Hayashima: 462]. Всего стадий пути, согласно АК и АКБ, существует четыре: подготовительный путь (prayoga-mārga, букв. «путь применения, приложения [усилий]»), следующий за ним беспрепятственный путь (anantarya-mārga), путь освобождения (vimukti-mārga) и особый путь (viśeṣa-mārga). Первый из них имеет подготовительный характер, на втором устраняются препятствия (āvaraṇa), третий возникает сразу по устранении препятствий на втором, четвертый же, согласно Яшомитре, представляет собой моменты сознания начиная с 17-го, которые не подвержены притоку аффектов [ЭА V–VI: 409, 503].

[74] *Определения действий очищения и молчания*, *запятнанных дефектом лжи*… — в реконструкции Прадхана: caṃka-doṣa-kaṣāyāṇāṃ śauceyāṇāṃ mauneyāṇāṃ ca karmaṇāṃ [AS Pradhan: 59; AS Hayashima; 462]. Весь этот абзац в тибетском переводе отсутствует и восстановлен Прадханом по китайскому переводу. Такой перевод дают Рахула и Бойн-Вебб: «impures en raison de l'erreur de fourberie» [AS Rahula: 94], «impure due to the fault of deceit» [AS Boin-Webb: 127]. Рахула поясняет, что под очищением и молчанием имеются в виду обычные в брахманизме религиозные практики очистительных омовений и соблюдения обета молчания [AS Rahula: 94, n. 2].

[75] …*в трех низших формах существования*… — среди животных, голодных духов и обитателей ада.

[76] …*малыми приношениями*. — У Прадхана: muṣṭiyoga «[приношение] в руках, сложенных горстью» [AS Pradhan: 61; AS Hayashima: 480]. В целом в этой фразе имеются в виду ритуалы исцеления при различных болезнях и травмах [AS Rahula: 98, n. 1].

[77] … *обетом* [*бодхисаттвы*]… — см. выше, примеч. 9.

[78] …*обретения и потери живыми существами* [*их состояния*]. — Рахула и Бойн-Вебб объясняют, что обретение (prāpti) — это будущие и нынешние жизни живых существ, потеря (atyaya) — прошлые их жизни [AS Rahula: 98, n. 3; AS Boin-Webb: 133, fn. 138].

[79] …*прерывание*… — в реконструкции Прадхана: uparama «прерывание», в тибетском тексте: 'jig pa «уничтожение, разъединение, разрыв» [AS Pradhan: 62; AS Hayashima: 488]. Рахула и Бойн-Вебб читают в этом месте upaśama «умиротворение» и переводят соответственно l'apaisement и appeasement [AS Rahula: 99; AS Boin-Webb: 134; AS Pradhan: 62].

[80] …*дискурсивного мышления*. — У Прадхана: niṣprapañca, в тибетском переводе: spros pa med pa от spros pa «производство, создание, ментальное конструирование, суждение» [AS Pradhan: 62; AS Hayashima: 488]. Речь идет о мышлении на основе логических построений, осознаваемых самим субъектом: он рассматривает и анализирует факты и, опираясь на законы логики (насколько они доступны его пониманию), приходит к тем или иным выводам. В противоположность этому интуитивное мышление представляет собой мгновенное постижение истины без задействования механизмов логического мышления; именно о нем и говорит Асанга в этом фрагменте.

[81] …*посредством обретения плода «единожды возвращающегося»*, *посредством обретения плода «невозвращающегося»*. — О плодах «единожды возвращающегося» (sakṛdāgāmin) и «невозвращающегося» (anāgāmin) см. Вступительную статью и главу 3 части II.

[82] …*трех* [*видов*] *знания*… — знание своих прошлых рождений, знание будущих рождений живых существ, знание способов преодоления аффектов [Vasubandhu 1967: 423].

[83] …*высшего знания*. — В реконструкции Прадхана: abhijñā, в тибетском переводе: mngon par shes pa «высшее знание» [AS Pradhan: 63; AS Hayashima: 492]. См. примеч. 124 к главе 1 части I. В отличие от высшего зна-

ния (т.е. сверхъестественных способностей), сверхмирское знание (lokottara-jñāna) — это знание истинной реальности, свободное от любых различений.

[84] *Прекращение с остатком*. — То же, что нирвана с остатком. См. примеч. 147 к главе 1 части I.

[85] *Прекращение без остатка*. — То же, что нирвана без остатка. См. примеч. 106 к главе 1 части I.

[86] *Почему* [*прекращение*] *называется достижением конца*? *Потому что* [*оно*] *совершенно очищает* [*сознание*] *от аффективных состояний*, [*подобных*] *сновидению*. — В реконструкции Прадхана этого фрагмента нет. Мы переводим его здесь с тибетского текста, который гласит: ci'i phyir byang bar gyur pa zhes bya zhe na / bag la nyal mthar phyin par byed pa'i phyir ro [AS Hayashima: 494]. Рахула, опираясь на комментарий Стхирамати, дает такой перевод: «Pourquoi est-elle appelée l'atteinte de la fin (*vyantībhāva*)? Parce qu'elle met fin (*vyantīkaroti*) aux résidus latents (*anuśaya*)» [AS Rahula: 102]. Следуя за ним, Бойн-Вебб переводит: «Why is it called attainment of the end (*vyantībhāva*)? Because it puts an end (*vyantīkaroti*) to the latent tendencies (*anuśaya*)» [AS Boin-Webb: 137]. В тибетском же переводе речь идет об очищении (byang bar gyur pa) от аффектов, а не о прекращении.

[87] *…трех признаков*. — Возникновение, исчезновение, изменение во время существования.

[88] *…от движения по* [*сансарическим*] *путям*. — Речь идет о рождении среди живых существ сансарического мира — богов, людей, животных, голодных духов и обитателей адов.

[89] *…несгибаемым*. — Прадхан реконструирует здесь amata «немыслимое» [AS Pradhan: 64], однако в тибетском переводе стоит mi 'dud pa «то, что не гнется, не склоняется». Тибетскому тексту следуют переводы Рахулы и Бойн-Вебб [AS Rahula: 102; AS Boin-Webb: 138].

[90] *…от трех* [*форм*] *жажды*. — Жажда чувственных удовольствий, жажда существования, жажда исчезновения [AS Rahula: 102, n. 3].

[91] *…золотым*. — Прадхан в этом месте реконструирует sauvarṇika «золотой», и почти то же самое слово (sauvarṇaka) стоит у Стхирамати [AS Pradhan: 64; ASB: 75; AS Hayashima: 498–499]. В тибетском тексте, однако, стоит bde gzhi «укорененное в блаженстве», а в китайском — lè shì 樂事, букв. «радостное дело». Рахула реконструирует здесь sukhārtha и переводит этот фрагмент, опираясь на китайский перевод, как ce qui a pour but de bonheur, а Бойн-Вебб следом за ним — как that whose aim is happiness [AS Rahula: 103; AS Boin-Webb: 139].

[92] *…состояние покоя без признаков…* — у Прадхана: animittaśāntam, в тибетском переводе: mtshan ma med cing zhi, в китайском: wú xiāng jí miè 無相寂滅 «успокоение без формы, без облика» [AS Pradhan: 64; AS Hayashima: 498].

[93] *…осуществляет…* — в реконструкции Прадхана: sākṣātkaroti, букв. «делает очевидным», от akṣa «око, глаз»; в тибетском переводе: mngon du

byed pa «делать очевидным, осуществлять» [AS Pradhan: 65; AS Hayashima: 504].

[94] *…мудрость, порождаемая слушанием; мудрость, порождаемая размышлением; мудрость, порождаемая культивированием*. — В реконструкции Прадхана: śrutamayī prajñā, cintāmayī prajñā, bhāvanāmayī prajñā соответственно [AS Pradhan: 65; AS Hayashima: 504]. Первая из них — это мудрость, достигаемая благодаря слушанию наставлений; вторая — мудрость, достигаемая рациональным анализом буддийских истин; третья — мудрость, обретаемая благодаря медитации и пестованию в себе благих качеств. Сфера первой — слово или имя предмета; сфера второй — и слово, и сам обозначаемый им предмет; сфера третьей — только сам предмет, и она уже имеет дело только с ним, не обращая внимания на его названия [ЭА V–VI: 352].

[95] *Непосредственно-личное…* — у Прадхана: pratyātmam, букв. «в отношении самого себя» или «по отношению к себе» [AS Pradhan: 65; AS Hayashima: 504]. Рахула переводит это как une expérience personnelle, Бойн-Вебб следом за ним — как direct personal experience. Речь идет о непосредственном, личном переживании истинности четырех Благородных истин и всего, что с ними связано.

[96] *…необретаемое сосредоточение…* — у Прадхана: anupalambhaḥ samādhiḥ [AS Pradhan: 66; AS Hayashima: 506], сосредоточение, которое не нуждается в особом усилии, возникающее само по себе.

[97] *…принятие…* — у Прадхана: kṣānti, букв. «терпение», в тибетском переводе: bzod pa «терпение, выносливость, принятие, прощение» [AS Pradhan: 66; AS Hayashima: 508]. Рахула и Бойн-Вебб переводят kṣānti (bzod pa) как «согласие, уступка» (l'acquiescement, acquiescence) [AS Rahula: 107; AS Boin-Webb: 144]. Асанга, насколько об этом можно судить, указывает на то, что знание о всеобщем страдании принимается адептом, хотя даже само по себе это знание способно вызывать сопротивление у человека, чье сознание полностью сковано сансарическими стремлениями.

[98] *Принятие и знание суть завершающие* [*объекты*] *знания*. — В тибетском переводе этого предложения нет, оно сохранилось только в китайском переводе как zhū rěn zhū zhì jìn dāng zhī 諸忍諸智盡當知 [AS Hayashima: 510]. Рахула, основываясь на китайском тексте, переводит этот фрагмент так: «Les acquiescements (*kṣānti*) et les connaissances sont connaissables (*jñeya*)», а Бойн-Вебб, следуя за Рахулой, — «the acquiesences (*kṣānti*) and knowledges (*jñāna*) are knowables (*jñeya*)» [AS Rahula: 108; AS Boin-Webb: 146].

[99] *…результата…* — в реконструкции Прадхана: anubhava «восприятие, понимание, опыт, результат», в китайском переводе: zhèng shòu 證受, букв. «получение доказательства» [AS Pradhan: 67; AS Hayashima: 514]. Имеется в виду, что результатом культивирования благих качеств в соответствии с истиной пути адепт непосредственно (pratyātmam, «индивидуально, в самом себе») постигает его истинность, или, иными словами, сама практика пути предоставляет доказательства его истинности.

[100] …*сверхмирского состояния*… — о сверхмирском см. главу 1 части I.

[101] …*чисто*… — у Прадхана: viraja, в тибетском переводе: rdul med «без пыли» [AS Pradhan: 67; AS Hayashima: 516].

[102] …*свободно от загрязнений*… — у Прадхана: vītamala, в тибетском переводе: dri ma dang bral ba «незапятнанное» [AS Pradhan: 67; AS Hayashima: 516].

[103] Далее перевод осуществляется по сохранившемуся фрагменту АС [AS Gokhale: 32 sq.].

[104] …*слабой*, *средней и глубокой медитации*. — Согласно АК и АКБ, первая ступень медитации включает в мире форм миры Сонмища Брахмы, Жрецов Брахмы и Великих Брахманов; вторая — миры божеств Ограниченного сияния, Безграничного сияния и Лучезарных; третья — миры божеств Ограниченного блаженства, Безграничного блаженства и Всецелого блаженства; четвертая — миры божеств Безоблачных, Обладающих избытком добродетели, Обладающих всевозрастающим плодом, Свободных от восприятия, Безмятежных, Не [самых] великих, Прекрасных, Ясновидящих, Высших [ЭА III–IV: 181].

[105] …*запредельном совершенстве медитации*. — В тексте: dhyānapāramitā [AS Pradhan: 69; AS Hayashima: 530]. Чже Цонкапа определяет медитацию (dhyāna) как «благое, однонаправленное, не отклоняющееся от объекта сосредоточение мысли» [Чже Цонкапа 2016: 330].

[106] …*противоядие — четырех видов: противоядие отвращения*, *противоядие избавления*, *противоядие поддержки и противоядие удаления*… — в тексте: vidūṣaṇa-pratipakṣa, prahāṇa-pratipakṣa, ādhāra-pratipakṣa, dūrībhāva-pratipakṣa [AS Gokhale: 33; AS Pradhan: 71; AS Hayashima: 542]. Ср. сходный фрагмент АК 5.61: prahāṇādhārabhūtatvadūṣaṇāruyaścaturvidhaḥ pratipakṣaḥ «известны четыре вида противоядия: избавление, поддержка, удаление и отвращение» [Vasubandhu 1967: 320; ЭА V–VI: 100]. Согласно комментарию, на беспрепятственном пути обретается избавление от аффектов; следующий за ним путь освобождения обеспечивает поддержку всего, что было достигнуто на беспрепятственном пути; на последующем пути удаляется дхарма prāpti «удержание», благодаря которой сохраняется единство индивидуального потока *дхарм*; наконец, противоядие отвращения возникает на пути, который побуждает адепта рассматривать сансарический мир как отвратительный. Но более правильным комментатор считает другой порядок противоядий: противоядие отвращения, избавления, поддержки и удаления, коим соответствуют пути подготовительный, беспрепятственный, освобождения, особенный. Именно такой порядок и дан в этом фрагменте АС.

[107] *Следующий путь*. — В тексте: taduparimo mārgaḥ [AS Gokhale: 34; AS Pradhan: 71; AS Hayashima: 542]. Согласно АСБ, на этом пути из сознания удаляются аффекты, не устраненные на предшествующих этапах практики (tena pūrvaprahīṇakleśadūrīkaraṇāt) [ASB: 83; AS Hayashima: 543]. Рахула же понимает это как «особенный путь, упомянутый выше» (c'est-à-dire le *viśeṣamārga* mentionné ci-dessus) [AS Rahula: 116].

[108] *…путь исследования предметов…* — согласно АСБ, к ним относятся тело, ощущения, сознание и *дхармы* [ASB: 83; AS Hayashima: 547].

[109] *…путь соединения с интуитивным постижением…* — этот путь указан в тибетском переводе (mngon par rtogs pa dang ‘brel ba’i lam), в реконструкции Прадхана и в АСБ (abhisamayaśliṣṭo mārga), в издании Гокхале его нет [AS Pradhan: 71; AS Hayashima: 546].

[110] *…путь порождения всех* [*благих*] *качеств…* — согласно Стхирамати, это путь успокоения и внутреннего ви́дения (śamatha-vipaśyanā), на котором адепт обретает все мирские и сверхмирские благие качества.

[111] *…то*, *что* [*используется для поддержания*] *своей жизни…* — в тексте: ātmāśraya-vastu — вещи, необходимые для поддержания жизни [AS Gokhale: 34; AS Pradhan: 71; AS Hayashima: 550].

[112] *Внутренние материальные источники сознания*, [*находящиеся*] *в этом теле*. — Имеются в виду зрение, слух, вкус, обоняние и осязание.

[113] *Внешние материальные источники сознания*. — Видимая форма, звук, вкус, запах и осязаемое.

[114] *…относящиеся к другим потокам* [*дхарм*, *то есть к другим личностям*]. — Зрение, слух и т.д., принадлежащие другим людям.

[115] *…преодоление препятствий…* — в тексте: aprativāṇi от prativāṇi «*opposition*, *repulsion*, *aversion* to spoken words, especially to preaching or teaching» [Edgerton 1953: 368. Курсив мой. — *С.Б.*], в тибетском переводе: phyir nur ba med pa от phyir nur «сдаваться, падать, уступать» [AS Pradhan: 72; AS Hayashima: 556]. В целом можно перевести aprativāṇi как неуступчивость, настойчивость в преодолении препятствий. Рахула переводит этот термин как non-ralentissement «отсутствие задержек», Бойн-Вебб — как non-stalling с тем же значением.

[116] Далее перевод осуществляется по реконструкции Прадхана.

[117] *Искоренение четырех ошибок…* — ошибочно принимать невечное за вечное, страдание — за счастье, нечистое — за чистое и то, что не является «Я», — за то, что есть «Я». «Воззрение относительно вечности, относящееся к ереси привязанности к крайним точкам зрения, есть [первая] ошибка. Две [следующие] ошибки — относительно счастья и чистоты — [возникают] вследствие привязанности к еретическим воззрениям. Воззрение относительно атмана („Я“) [как разновидность] ложной веры в реальность „личности“ есть ошибка (иллюзия) „Я“» [ЭА V–VI: 59].

[118] *…возникшее*, *невозникшее*, *противоположное и противодействующее*. — Как поясняет Рахула, имеются в виду возникшее благое качество, еще не возникшее благое, возникшее неблагое и противоядие, не позволяющее неблагому возникнуть [AS Rahula: 120, n. 2].

[119] [*Полное*], *без остатка*, *уничтожение противоположного…* — т.е. уже возникших неблагих качеств.

[120] *…гибкость…* — у Прадхана: praśrabdhi, в тибетском переводе: shin tu sbyangs pa «гибкость, пластичность» [AS Pradhan: 73; AS Hayashima: 564]. См. примеч. 52 к главе 1 части I.

[121] *…относящиеся к решимости*, *благоприятствующие*, *связывающие и* [*представляющие собой*] *противоядие*. — Согласно Стхирамати, воля, усилие и вера относятся к решимости (vyāvasāyika), гибкость — к благоприятствующим средствам (anugrāhika), память и осознание — к связывающим (aupanibandhika), мотивация и невозмутимость — к играющим роль противоядия (prātipakṣika) против аффектов [ASB: 87; AS Hayashima: 565].

[122] Фраза отсутствует у Прадхана и переведена с тибетского по изданию [AS Hayashima: 574].

[123] *…особенных качеств…* — у Прадхана: vaiśeṣika-guṇa [AS Pradhan: 75; AS Hayashima: 574], качества, характеризующие способности к медитативному сосредоточению на уровне миров форм и не-форм [AS Rahula: 124, n. 5].

[124] *…способности…* — под способностями (indriya) имеются в виду вера (śraddha), энергия (vīrya), память (smṛti), сосредоточение (samādhi) и мудрость (prajñā) [AS Rahula: 125, n. 2].

[125] [*Они суть*] *отсутствие алчности*, *отсутствие ненависти*, *совершенное памятование*, *совершенное сосредоточение*. — В тибетском тексте: brna ba sems med pa dang gnod sems med pa dang yand dag pa'i dran pa dang yang dag pa'i ting nge 'dzin te [AS Hayashima: 578]. Прадхан в этом месте реконструирует alobhādveṣānāṃ samyak smṛtiḥ samyak samādhiḥ (букв. «совершенное памятование [и] совершенное сосредоточение у тех, кто свободен от алчности и ненависти» [AS Pradhan: 75]). Рахула [AS Rahula: 125, n. 4] полагает эту реконструкцию ошибочной, ссылаясь на «Дигха-никаю» и «Ангуттара-никаю», где Будда перечисляет стадии постижения Дхармы: отсутствие алчности (*пали* anabhijjhā), отсутствие ненависти (avyāpādo), совершенное памятование (sammāsati), совершенное сосредоточение (sammāsamādhi).

[126] [*Это*] *способность* [*мысли*] *«я узна́ю то*, *что* [*еще*] *не познал»*, *способность познания и способность* [*мысли*] *«я познал* [*Дхарму*]*»*. — Иначе говоря, способности: 1) принять решение познать Дхарму, 2) познавать Дхарму и 3) осознать, что познание Дхармы достигнуто.

[127] *…нарушения дисциплины*. — В реконструкции Прадхана: dauṣṭhulya, в тибетском переводе: gnas ngan len «обретение неблагих состояний» [AS Pradhan: 75; AS Hayashima: 582]. Выше (примеч. 52 к главе 1 части I) отмечалось, что в противоположность praśrabdhi «гибкости» dauṣṭhulya имеет смысл переводить как «ригидность», однако в данном случае, судя по контексту, этот термин означает «неправедность» или «отсутствие дисциплины».

[128] *Всего их двадцать четыре…* — у Прадхана: saṃkṣepataścaturviṃśatiḥ «всего их двадцать четыре» [AS Pradhan: 76: AS Hayashima: 586], хотя реально у него перечислены только 23. В тибетском же тексте названо 24 нарушения, и столько же указанно в АСБ. Одно из нарушений — нарушение дисциплины по причине аффективных препятствий (*тиб*. nyon mongs pa'i sgrib pa'i gnas ngan len) — названо в тибетском переводе дважды, и Прадхан, видимо, посчитал это ошибкой переводчика или переписчика. Однако

Стхирамати указывает, что это ***разные*** нарушения: в одном случае нарушение происходит по причине «острых» и неконтролируемых аффектов (tīvrāyatakleśatā), в другом — из-за противопоставления нирваны *шравак* и *пратьекабудд* нирване *бодхисаттв* (śravaka-pratyekabuddha-bodhi-vipakṣa) [ASB: 92–93; AS Hayashima: 589]. Во втором случае аффекты возникают по причине привязанности к хинаянскому пути.

[129] …*нарушение дисциплины по причине аффективных препятствий*… — в реконструкции Прадхана этой фразы нет, она переведена с тибетского текста (*тиб*. nyon mongs pa'i sgrib pa'i gnas ngan len) [AS Hayashima: 586]. См. выше, примеч. 128.

[130] *Знание*, *которое обретается уничтожением причины*, *или* [*то*], *объект которого — уничтожение* [*причины*]. — Знание, что причина сансары — аффекты — уничтожена и более никакая карма не возникнет [AS Rahula: 129, n. 2].

[131] *Знание*, *которое обретается уничтожением плодов*, *или* [*то*], *объект которого — невозникновение плодов*. — Знание, что плод кармы более не появится в будущем, так что не будет и будущего рождения [AS Rahula: 129, n. 3].

[132] …*группу нравственности*… — в группу качеств, относящихся к нравственности (śīla-skandha), входят совершенные речь, поведение и образ жизни.

[133] …*группу сосредоточения*… — к группе сосредоточения (samādhi-skandha) относятся совершенные усилие, памятование и сосредоточение.

[134] …*группу мудрости*… — к группе мудрости (prajñā-skandha) относятся совершенные воззрения и совершенная решимость.

[135] …*шестнадцать аспектов*… — более подробно это разъясняется в АКБ: «[Йогин] видит страдание в его четырех аспектах: как непостоянство, как страдание, как пустоту и отсутствие „Я“; возникновение — в четырех [аспектах]: причины, возникновения, последовательного развертывания и условий; прекращение — в четырех [аспектах]: устранения, успокоения, превосходства и избавления; путь — также в четырех: пути, разумной обоснованности, соответствующего поведения и окончательного выхода» [ЭА V–VI: 362].

[Глава 2]

[1] …*песнопения*… — у Прадхана: geya «песнопение», в китайском переводе: sòng 頌 «восхваление», в тибетском: dbyangs kyis bsnyad pa, букв. «разъяснение посредством пения» [AS Pradhan: 78; AS Hayashima: 604]. В Палийском каноне к geyya (соотв. *санскр*. geya) относятся все сутты со стихотворными фрагментами [Lamotte 1988: 144].

[2] …*предсказания*… — у Прадхана: vyākaraṇā [AS Pradhan: 78; AS Hayashima: 604]. В Палийском каноне к veyyākaraṇa (соотв. *санскр*. vyākaraṇā) относится «Абхидхамма-питака» [Lamotte 1988: 144].

[3] *…рецитируется…* — у Прадхана: gīyate «поётся» [AS Pradhan: 78; AS Hayashima: 608].

[4] *…стих*? — К стихам (gāthā) в Палийском каноне относятся «Дхаммапада», «Тхерагатха» и «Тхеригатха», а также разделы «Сутта-нипаты», не носящие названия сутт [Lamotte 1988: 144].

[5] *…сравнены между собой*. — В тибетском переводе: mtshungs pa med pa'i phyir «по причине несравнимости» [AS Pradhan: 79; AS Hayashima: 610].

[6] *…три практики…* — в реконструкции Прадхана: śikṣā, в тибетском переводе: bslab pa «обучение, тренировка» [AS Pradhan: 79; AS Hayashima: 614]. Под тремя практиками имеются в виду три раздела Восьмеричного пути: нравственность (śīla), к которой относятся совершенные речь, поведение и образ жизни; мудрость (prajñā) — совершенные воззрения и решимость; и сосредоточение (samādhi) — совершенные усилие, память и сосредоточение (медитация) [AS Rahula: 133, n. 5].

[7] *Группы…* — имеются в виду пять групп (skandha) *дхарм* (материя и т.д.).

[8] Под «пустым» (śūnya), «свободным от желаний» (apraṇihita) и «свободным от знаков» (animitta) подразумеваются три уровня медитативного сосредоточения [AS Rahula: 135, n. 1].

[9] О законе взаимозависимого возникновения (pratītya-samutpāda) см. примеч. 160 к главе 1 части I.

[10] *…вдоха*. — В реконструкции Прадхана: avatārāprativāṇismṛti «памятование о нисхождении и отсутствии противоположного [ему]»; в тибетском переводе: dbugs 'byung ba «выдох» и rngub pa «вдох» [AS Pradhan: 81; AS Hayashima: 622]. Возможно, речь идет о вдохе и удержании воздуха в груди.

[11] *…искусность в отношении должного и недолжного*. — В реконструкции Прадхана: sthānāsthāna-kauṣalya, в тибетском переводе: gnas dang gnas ma yin pa la mkhas pa «искусность в отношении устойчивого и неустойчивого» [AS Pradhan: 81; AS Hayashima: 622]. Рахула переводит слова sthāna и asthāna «возможное» и «невозможное» [AS Rahula: 135], но с учетом того, что сказано об этом в АСБ, такой перевод не представляется правильным. Согласно Стхирамати, должное (sthāna) — это благое поведение, которое приводит к желаемому кармическому результату; соотв. недолжное (asthāna) — это неблагое поведение, приводящее к нежелаемому результату (так как всякий кармический плод соответствует по характеру своей причине) [ASB: 99; AS Hayashima: 623]. Поскольку любая карма (и благая, и неблагая) привязывает живое существо к сансаре, то sthānāsthāna-kauṣalya означает способность Так Приходящего не только различать должное и недолжное, но и действовать так, чтобы не создавать своими действиями никакой новой кармы.

[12] *…обретает…* — в реконструкции Прадхана: paśyati «видит», в тибетском переводе: blta с тем же значением [AS Pradhan: 81; AS Hayashima: 622].

[13] …*вызывают к жизни*… — у Прадхана: abhiniṣyandayanti (каузатив от abhiniṣyand «сочиться, капать, течь или лить тонкой струйкой»), в тибетском переводе: mngon par ‘byung ba «проявляться, возникать, становится явным» [AS Pradhan: 81; AS Hayashima: 622].

[14] …*не* [*происходит*] *по различным причинам*… — у Прадхана: viṣama-hetuka, в тибетском переводе: mi mthun pa’i rgyu «несоответствующие [друг другу] причины» [AS Pradhan: 81; AS Hayashima: 622]. Речь идет о том, что одно и то же следствие всегда порождается одной и той же причиной, и не бывает так, чтобы один раз нечто возникло по одной причине, а в другой раз — по какой-либо иной. Рахула переводит это выражение как causes irrégulières, Бойн-Вебб — как irregular causes [AS Rahula: 135; AS Boin-Webb: 184].

[15] …«*подъема внутреннего жара*»… — о пути «подъема внутреннего жара» (ūṣmagata) см. главу 1 части II. Само состояние «подъема внутреннего жара» описывается в АКБ так: «Благодаря концентрации внимания на дхармах постепенно возникает корень благого, называемый „[внутреннее] тепло“, ибо такое состояние — словно охватившее тело тепло. Оно представляет собой первую форму огня, сжигающего солому аффектов» [ЭА V–VI: 362].

[16] Далее перевод осуществляется по сохранившемуся фрагменту санскритского текста. Цитата, согласно Прадхану, заимствована из трактата Васубандху *Vijñapti-mātratā-siddhi* и реконструирована по изданию: Vijñapti-mātratāsiddhi, La Siddhi de Hiuan-Tsang / Traduite et annottée par Louis de la Vallée Poussin. Paris, 1928, p. 581. Прадхан отмечает, однако, что в тибетском переводе этой цитаты нет [AS Pradhan: 82, fn. 14].

[17] …*эрудиции*. — В тексте: bahuśrutatā, букв. «многослышание» [AS Gokhale: 34; AS Pradhan: 83; AS Hayashima: 634].

[18] …*высшего Учения*… — в тексте: abhidharma, букв. «высшее Учение» [AS Gokhale: 34; AS Pradhan: 83; AS Hayashima: 634].

[19] …*преодолению*… — в тексте: niḥsaraṇatā «спасение, избавление» [AS Gokhale: 34; AS Pradhan: 83; AS Hayashima: 634]. Стхирамати поясняет, что адепт постигает суть *дхарм* прошлого и благодаря этому не позволяет возникнуть неблагим *дхармам* в будущем [ASB: 101].

[20] …*отсутствия удовлетворения* [*собственными духовными достижениями*]. — Рахула поясняет в переводе, что удовлетворенность условиями жизни (пищей, одеждой, жилищем, физическим состоянием) понимается как благо, однако удовлетворенность собственными духовными достижениями — как несомненное зло, препятствующее дальнейшему движению по буддийскому пути [AS Rahula: 139, n. 2].

[21] … *культивирования*… — о термине «культивирование» (bhāvanā) см. примеч. 60 к главе 1 части I.

[22] Фрагмент в скобках есть только в тибетском и китайском переводах, в AS Gokhale отсутствует. См. [AS Rahula: 140; AS Boin-Webb: 190].

[23] …*в* «*Наставлении о Дхарме*, [*именуемом*] „*Великое зерцало Учения*“»… — в тексте: mahādharmādarśe dharmaparyāye [AS Gokhale: 35; AS Pradhan: 84; AS Hayashima: 686]. «Сутра о Великом зерцале Учения» (*Mahādharmādarśasūtra*) считается утраченной. От нее до наших дней дошли только немногочисленные цитаты в других текстах [Del Toso 2019: 132, fn. 99].

[24] …*с опорой только на слова*… — в тексте: yathārutam, где ruta — «шум, рев, крик животного, песня птицы, жужжание насекомого» [AS Gokhale: 35; AS Pradhan: 84; AS Hayashima: 686]. Иначе говоря, слова Будда сравнивает здесь по информативности с шумом или звериным ревом.

[25] …*идея знаков*… — склонность принимать случайные признаки за свидетельства верности своего пути без понимания их и его истинного смысла [ASB: 112; AS Hayashima: 689].

[26] …*идея отрицания акта познания; идея отрицания сконструированной* [*природы*]; *идея отрицания реальности*… — эти три ложных воззрения Стхирамати прямо называет клеветой (avavāda) на Учение.

[27] …*идея постижения; идея искажения* [*смысла Учения*]… — эти воззрения искажают смысл сутр: человек, чье сознание поражено этими ложными идеями, выхватывает из сутр то, что удобно ему и/или его слушателям, искажая тем самым суть Учения [ASB: 113; AS Hayashima: 691].

[28] …*идея ложного понимания*… — ситуация, при которой адепт заблуждается относительно смысла основных понятий Учения — таких как пустота (śūnyatā), признаки (nimitta) *бодхисаттвы* и т.п., — и упорствует в своем заблуждении [ASB: 113; AS Hayashima: 691].

[29] …*идея недопущения*… — упорствование в заблуждении и недопущение критики своих взглядов [ASB: 113; AS Hayashima: 693].

[30] …*идея почтения*… — уверенность адепта, что его путь и есть путь истинного почитания Будды, Дхармы и *сангхи*; эта уверенность произрастает из неискорененного самомнения (abhimāna) [ASB: 113; AS Hayashima: 693].

[31] …*идея глубокого помрачения*… — слепая привязанность адепта к мысли об истинности своего пути, причем от этой мысли он не хочет отказаться, даже если истина вполне ясно изложена ему [ASB: 113; AS Hayashima: 693].

[32] …*коренная идея*… — все вышеперечисленные ложные воззрения коренятся в грубости кармических диспозиций (vāsanā audārikatā) [ASB: 113; AS Hayashima: 693].

[33] …*идея увиденного и ошибок зрения*… — из перечисленных ложных воззрений проистекают и все следующие, на что и указывает Стхирамати в АСБ. В частности, из неспособности или нежелания увидеть истину следуют сохранение и рост аффектов и все более глубокое закабаление в сансаре [ASB: 113; AS Hayashima: 693].

[34] …*идея отказа от практики*… — это ложное воззрение основывается на непонимании природы *дхарм* и приводит к убеждению в бесполезности дисциплины и психотехнической практики [ASB: 113; AS Hayashima: 693].

[35] …*идея отказа от освобождения*… — как разъясняет Стхирамати, адепт, склоняясь к ложному пути, отказывается от практики культивирования (bhāvanā), а значит, и от обретения просветления [ASB: 113; AS Hayashima: 693].

[36] …*идея нарастания препятствий*… — в результате всего вышеперечисленного аффекты и ложные взгляды как препятствия не только не преодолеваются адептом, но и накапливаются, и преодолеть их становится все труднее [ASB: 113; AS Hayashima: 695].

[37] …*идея безрезультатности*… — видя, как нарастают препятствия на пути к просветлению, адепт приходит к убеждению в бесплодности всех усилий [ASB: 113; AS Hayashima: 695].

[38] …*идея наказуемого*… — из-за нежелания прислушиваться к критике и изобретения ложных доводов в пользу своей (ошибочной) точки зрения адепт не может продвинуться по пути к просветлению, но винит в этом других, а не себя [ASB: 113; AS Hayashima: 695].

[39] …*идея невыразимого*… — ложное воззрение, привязываясь к которому, адепт говорит себе: «Только то, что думаю и практикую я, есть истина» [ASB: 113; AS Hayashima: 695].

[40] …*слабоумными*… — только слабоумный (bāla, букв. «дитя»), говорит Стхирамати, будет воспринимать *дхармы* как имеющие некую собственную природу [ASB: 114; AS Hayashima: 697].

[41] …*невозмутимости*… — в тексте: samatā «равенство, одинаковость» [AS Gokhale: 35; AS Pradhan: 84; AS Hayashima: 698]. Согласно АСБ, речь идет о стремлении к совершенной невозмутимости, при которой всё сущее воспринимается как одинаково недостойное стремлений, в чем и состоит совершенное просветление [ASB: 115; AS Hayashima: 701].

[42] …*различия смысла*… — оно состоит в постижении сути всех *дхарм* как лишенных самобытия и невозникших [ASB: 115; AS Hayashima: 701].

[43] …*культивирование*, «*очищенное* [*словно*] *огнем*»… — в тексте: uttaptabhāvanā [AS Gokhale: 35; AS Pradhan: 85; AS Hayashima: 704]. Стхирамати не комментирует этот фрагмент.

[44] …*учение шравак*? — В тексте: śravakadharma [AS Gokhale: 35; AS Pradhan: 85; AS Hayashima: 706]. Имеются в виду учения хинаянских школ.

[Глава 3]

[1] Здесь и далее перевод осуществляется по реконструкции Прадхана.

[2] …*по «болезням» и характеру*… — у Прадхана: roga-carita. Под «болезнью» (roga) понимается определенный аффективный «профиль» личности, преобладание тех или иных конкретных аффектов и их соотношение. В тибетском переводе слова «болезнь» нет — только spyod pa «поведение». Прадхан реконструирует этот фрагмент по китайскому переводу — bìng xíng 病行 «болезни и поведение» [AS Pradhan: 86; AS Hayashima: 712].

[3] …*по миру*… — в реконструкции Прадхана: dhātu, в тибетском переводе: khams. Имеются в виду три мира буддийской космологии. См. примеч. 64 к главе 1 части I.

[4] …*характер*, [*в котором преобладает*] *воображение*… — у Прадхана: vitarka-carita, в тибетском переводе: rnam par rtog pa la spyod pa «характер [с преобладанием] ментального конструирования» [AS Pradhan: 86; AS Hayashima: 712]; Рахула, однако, переводит rnam par rtog pa в данном случае как «рассеянность»: «charactère dominé par la distraction» [AS Rahula: 144]; его переводу следует и Бойн-Вебб: «character dominated by distraction» [AS Boin-Webb: 196].

[5] …*бесстрастный характер*. — Прадхан реконструирует здесь mandarajaska-carita «характер, в котором страсти медленны». В тибетском переводе: nyon mongs pa chung ba «малость аффектов» [AS Pradhan: 86; AS Hayashima: 712].

[6] *«Вступивший в поток»* (srotāpanna) — см. далее; см. также Вступительную статью.

[7] *«Единожды возвращающийся»* (sakṛdāgāmin) — см. далее; см. также Вступительную статью.

[8] *«Невозвращающийся»* (anāgāmin) — см. далее; см. также Вступительную статью.

[9] …[*тот*, *кто будет рождаться*] *в разных семьях*… — в реконструкции Прадхана: kulaṃkula. В тибетском переводе: rigs nas rigs su skye ba «рождающийся из рода в род» [AS Pradhan: 86; AS Hayashima: 712]. Рахула переводит: «celui qui est destiné à renaître dans plusieurs familles» [AS Rahula: 145]. Речь идет о тех, кто несколько раз подряд рождается в одном и том же классе богов или людей.

[10] …[*тот*, *кто отделен от просветления только*] *одним промежутком*… — у Прадхана: ekavīcika [AS Pradhan: 86; AS Hayashima: 712]. Согласно АКБ, это тот, кого отделяет от паринирваны только одно новое рождение [ЭА V–VI: 380].

[11] …*устремленный ввысь*… — в реконструкции Прадхана: ūrddhvaṃsrota [AS Pradhan: 86; AS Hayashima: 712]. Согласно АКБ, «„устремленный ввысь“ — тот, для кого характерно движение вверх [по ступеням психокосма]: он достигает полного освобождения не там, где был рожден» [ЭА V–VI: 381].

[12] *Культивирование* (bhāvanā) — см. примеч. 60 к главе 1 части I.

[13] …*нирвану без опоры* (apratiṣṭhitanirvāṇa)… — см. примеч. 148 к главе 1 части I и Вступительную статью.

[14] …*в чистой земле Будды*… — имеются в виду сферы буддийского психокосма, в которых рождались *будды* и *бодхисаттвы*: Тушита (см. главу 1 части II), где, согласно махаяне, пребывал перед своим человеческим воплощением Будда Шакьямуни; Сукхавати — чистая земля Будды Амитабхи; а также пять чистых местопребываний богов Не [самых] великих, Прекрасных, Ясновидящих, Высших [ЭА V–VI: 181].

[15] *Какова личность*, *которая* [*еще*] *не обрела средства* [*освобождения*]*?* — Имеется в виду обычный человек (pṛthagjana) — тот, кто не ступил непосредственно на путь к просветлению [AS Rahula: 147, n. 5].

[16] *Какова личность*, *которая обрела и* [*в то же время*] *не обрела средства* [*освобождения*]*?* — Имеется в виду тот, кто пребывает на стадии ученичества, т.е. идет по пути к просветлению, но еще не обрел его [AS Rahula: 147, n. 6].

[17] *Какова личность*, *которая обрела средства* [*освобождения*]*?* — Имеется в виду *архат* [AS Rahula: 148, n. 1].

[18] …*высших мирских дхарм* (laukikāgra-dharma)… — согласно определению АКБ, «эти высшие мирские дхармы также имеют своими объектами страдание чувственного мира; они мгновенные и мирские. Они [называются] „высшие мирские дхармы“ потому, что они — самое лучшее из всего мирского, и потому, что, не имея однородной причины, одной своей действенностью они привлекают [благородных] на путь [ви́дения]» [ЭА V–VI: 363].

[19] Далее перевод осуществляется по сохранившемуся санскритскому тексту.

[20] …*трех* [*видов*] *оков*? — Убеждение в существовании неизменного «Я», перерождающегося из тела в тело или умирающего вместе со смертью тела (satkāyadṛṣṭi); сомнение (vicikitsā); приверженность религиозным обетам и ритуалам (śīla-vrata-parāmarśa).

[21] …*шестого типа аффектов*… — это «средние-слабые» (madhya-mṛdu) аффекты. Пять типов более сильных аффектов устраняются тем, кто имеет своей целью плод «единожды возвращающегося».

[22] …*седьмого и восьмого типов аффектов*… — это «слабые-сильные» (mṛdu-adhimātra) и «слабые-средние» (mṛdu-madhya) аффекты.

[23] …*девятого типа аффектов*… — это «слабые-слабые» (mṛdu-mṛdu) аффекты.

[24] …*пяти низших* [*видов*] *оков*? — Эти оковы привязывают сознание к чувственному миру благодаря убеждению в существовании «Я», сомнению и приверженности к обетам и ритуалам. К вышеназванным трем видам оков прибавляются здесь стремление к чувственным наслаждениям (kāma) и волевое усилие (chandas), направленное на их достижение [ASB: 120; AS Hayashima: 733].

[25] …*к низшему миру*… — т.е. к чувственному миру.

[26] …*к низшим путям*. — Рождение животным, голодным духом или обитателем ада.

[27] … *восьми типов аффектов*… — типы аффектов от «сильных-сильных» (adhimātra-adhimātra) до «слабых-средних» (mṛdu-madhya).

[28] …*девятого типа аффектов*… — «слабые-слабые» (mṛdu-mṛdu) аффекты.

[29] …*высших* [*видов оков*]? — Это страсть к объектам мира форм (rūparāga); страсть к тому, что относится к миру не-форм (ārūpya-rāga); самомне-

ние (māna); рассеянность (auddhatya); неведение (avidyā) [AS Rahula: 154, n. 6].

[30] *Кто достигает паринирваны без* [*специальной*] *подготовки?* — Согласно АСБ, это тот, кто ранее прошел все ступени буддийской психотехники и дисциплинарной подготовки, что дает ему теперь возможность обрести прекращение без усилий — только благодаря уже накопленным знаниям, навыкам и религиозным заслугам [ASB: 120; AS Hayashima: 737].

[31] Далее перевод осуществляется по реконструкции Прадхана.

[32] *…в пяти чистых обителях*. — Обители богов Безмятежных, Не [самых] великих, Прекрасных, Ясновидящих, Высших (о них говорит Асанга в начале части II АС).

[33] *Кто такой неизменно устойчивый архат?* — Ср. в АКБ: «Тот, кто характеризуется неизменной устойчивостью, есть тот, кто при отсутствии сильной причины для утраты [обретенного плода], а также и без [необходимости его] защитить способен его закрепить (сделать устойчивым), т.е. не утратить, но и не развить без приложения настойчивых усилий» [ЭА V–VI: 399].

[34] [*Это человек с*] *большими способностями познания*, [*который*] *не утрачивает состояния счастья в этой жизни ни с рассеянным* [*сознанием*], *ни с нерассеянным*. — Согласно АКБ, это *архат*, неспособный утратить ранее обретенный плод [ЭА V–VI: 400].

[35] *…на стадиях «Радостная»*, *«Чистая»*, *«Сияющая»*, *«Блистательная»*, *«Непобедимая»*, *«Ясное ви́дение»*. — Первые шесть стадий пути *бодхисаттвы* (соотв. *санскр*. pramuditā, vimalā, prabhākarī, arciṣmatī, sudurjayā, abhimukhī). Подробнее о стадиях см. [Игнатович 1991: 66–70].

[36] «*Простирающаяся далеко*» (dūraṃgama). — Седьмая ступень пути *бодхисаттвы*. На ней он проявляет запредельное совершенство искусных средств (upāya) проповеди. См. [Игнатович 1991: 70–71].

[37] *…без специальной подготовки*? — У Прадхана: anabhisaṃskāracārin, в тибетском переводе: mngon par ‘du byed pa med par spyod pa can «тот, кто не имеет мотивационной силы» (mngon par ‘du byed pa) [AS Pradhan: 92; AS Hayashima: 744].

[38] «*Недвижимая*», «*Прямая*» *и* «*Облако Дхармы*» (соотв. *санскр*. acalā, sādhumatī, dharmameghā). — Последние три стадии пути *бодхисаттвы*. См. [Игнатович 1991: 71–73].

[39] …[*трех*] *Драгоценностей* (triratna)… — Будда, его Учение (dharma) и его община (samgha).

[40] *Обретение принятия*… — у Прадхана: kṣānti, букв. «терпение», в тибетском тексте: bzod pa «терпение, способность переносить [нечто]» [AS Pradhan: 93; AS Hayashima: 750], в буддийском контексте: интеллектуальная восприимчивость, готовность принять знание [Edgerton 1953: 199].

[41] *…всецело достигает*… — у Стхирамати и в реконструкции Прадхана: sammukhīkaroti, букв. «делает очевидным; становится лицом к лицу» [AS Pradhan: 93; AS Hayashima: 752].

[42] …*актуализация*. — У Прадхана: sākṣātkriyā, букв. «делание очевидным», в тибетском переводе: mngon du byed pa «осуществление, реализация, постижение; делать очевидным» [AS Pradhan: 94; AS Hayashima: 754]. Речь идет о лишь частичном постижении буддийских истин, при котором в индивидуальном потоке *дхарм* сохраняются некоторые неблагие *дхармы*, не позволяющие живому существу окончательно погрузиться в нирвану.

[43] …*различие в объекте*… — объект постижения *шраваки* — четыре Благородные истины, объект постижения *бодхисаттвы* — истинная реальность [AS Rahula: 162, n. 1]. Согласно АСБ, цель пути *бодхисаттвы* описана в обширных наставлениях (см. главу 2 части II) [ASB: 123].

[44] …*различие в опоре*… — согласно пояснению Рахулы, качества, необходимые *шравакам* для достижения цели пути, живое существо может обрести за сравнительно короткое время, тогда как качества, свойственные *бодхисаттвам*, развиваются только в течение многих неисчислимых *кальп* (asaṃkhyeya-kalpa) [AS Rahula: 162, n. 2].

[45] …*различие в проникновении*… — согласно АСБ, сверхмирское знание *бодхисаттвы*, в отличие от знания *шраваки*, заключается в знании о несуществовании «Я» не только в личности, но и в *дхармах* [ASB: 123; AS Hayashima: 755].

[46] …*различие в целях*… — цель *шраваки* — обретение только собственного освобождения, цель же *бодхисаттвы* — просветление и нирвана для всех живых существ [ASB: 123; AS Hayashima: 757].

[47] …*различие в освобождении*… — путь *бодхисаттвы*, в отличие от пути *шраваки*, состоит из десяти ступеней [ASB: 123; AS Hayashima: 757].

[48] …*различие в обретении*… — *бодхисаттва* обретает нирвану без опоры (позволяющую оставаться в сансаре, будучи свободным при этом от аффектов и страдания), тогда как *шравака* — нирвану без остатка [ASB: 123; AS Hayashima: 757].

[49] …*различие в местопребывании*… — *бодхисаттва*, в отличие от *шраваки*, пребывает в чистых землях Будды [ASB: 123; AS Hayashima: 757].

[50] …*различие в сопровождении*… — *бодхисаттву*, в отличие от *шраваки*, сопровождают спасенные им существа [ASB: 123; AS Hayashima: 757].

[51] …*различие в обстоятельствах рождения*… — *бодхисаттва*, в отличие от *шраваки*, принадлежит к семейству *будд* [ASB: 123; AS Hayashima: 757].

[52] … *различие в плоде*. — Плод пути *бодхисаттвы* — совершенное просветление (samyak-saṃbodhi), плод же, обретаемый *шравакам*и, — это просветление, свойственное *шравакам* (śrāvaka-saṃbodhi) [AS Rahula: 162, n. 11].

[53] …*различие в пяти аспектах*… — согласно АСБ, первый аспект — это полное устранение всех кармически обусловленных диспозиций; второй — совершенная укорененность в землях Будды; третий — совершенство Дхармового тела; четвертый — пребывание в собраниях *бодхисаттв* в блаженном созерцании *дхарм* (vicitra-dharma-saṃbhoga); пятый — творение любых сверхъестественных существ во всех трех мирах [ASB: 123; AS Hayashima: 759].

[54] …*различие в нирване*… — в отличие от *шраваки*, *бодхисаттва*, даже пребывая в нирване, сохраняет активность в сансарическом мире и может спасать живые существа из него [ASB: 123; AS Hayashima: 761].

[55] …*различие в преодолении препятствий*… — *бодхисаттва* уничтожает и аффективные, и эпистемологические препятствия, тогда как *шравака* — только аффективные [ASB: 123; AS Hayashima: 761].

[56] …*различие в совершении сочетаний действий*, *различие в средствах постижения совершенного просветления и нирваны*, *различие в пяти формах защиты*. — Пять форм защиты состоят в том, что *бодхисаттва*: 1) исцеляет недуги, 2) уничтожает ложные воззрения, 3) спасает других от неблагих рождений, 4) помогает другим обрести нирвану и 5) ведет их по махаянскому пути [ASB: 124; AS Hayashima: 761].

[57] …*знание* [*сути*] *обета* [*бодхисаттвы*]… — об обете *бодхисаттвы* см. примеч. 9 к главе 1 части II.

[58] …(*и далее*, *как сказано выше*)… — в реконструкции Прадхана: śeṣaṃ pūrvavat, в тибетском переводе: zhes bya ba snga ma bzhin no [AS Pradhan: 95; AS Hayashima: 770]. Здесь и далее (кроме одного оговоренного случая; см. ниже, примеч. 60) этими словами Асанга заменяет выражение «а также связанные с ними дхармы сознания и явлений сознания».

[59] …*наделенный формами*… — у Прадхана: rūpin, в тибетском переводе: gzugs can [AS Pradhan: 95; AS Hayashima: 766]. Рахула переводит: «…on a la notion des formes visibles [internes]» («тот, кто имеет представление о внутренних формах») [AS Rahula: 164].

[60] …(*и далее*, *как сказано выше*)… — в данном случае этими словами заменяется конец предыдущего абзаца: «…и связанные с ними дхармы сознания и явлений сознания сохраняются до преодоления процесса ментального конструирования как препятствия».

[61] …*посредством сфер всеобщности*. — Перечень сфер всеобщности дан в АКБ 8.36: это земля, вода, огонь, ветер, пространство (ākāśa); синее, желтое, красное, белое; сознание. Они называются так, ибо представляют собой опоры полной (kṛtsna) фиксации сознания, которая ведет к сосредоточению сознания [Vasubandhu 1967: 457; Edgerton 1953: 191]. Подробнее о сферах всеобщности в медитативной практике см. [Buddhaghosa 1991: 118–172].

[62] …*сила* [*знания*] *должного и недолжного* (sthānāsthānabala)? — Способность различать благое поведение, ведущее к благому кармическому результату, и неблагое, ведущее к неблагому кармическому результату. О термине sthānāsthāna также ср. примеч. 11 к главе 2 части II.

[63] *Остальные силы следует рассматривать аналогично*. — Стхирамати перечисляет эти десять сил: помимо двух, названных в АС, это также сила знания способов медитации, форм освобождения, сосредоточения и обретений; сила знания степеней развития способностей; сила знания различных устремлений живых существ; сила знания разных миров, в которых могут пребывать живые существа; сила знания разных форм поведения и их кар-

мических результатов; сила знания прежних рождений живых существ; сила знания смертей и новых рождений живых существ; сила знания о способах устранения притока аффектов [ASB: 129; AS Hayashima: 797].

[64] *Памятований — три*. — Как разъясняется в АСБ, это свойственные Будде невозмутимость, сосредоточенность, свобода от радости и страдания, которые не зависят от того, следуют ли его учению все ученики, только некоторые или никто из учеников [ASB: 130; AS Hayashima: 805]. Также см. [Vasubandhu 1967: 414; AS Rahula: 169, n. 3].

[65] *Того, что не нуждается в сокрытии, — три* [*вида*]. — Не нуждаются в защите чистота помыслов, речи и поведения Будды — в них нечего скрывать от учеников [ASB: 131; AS Hayashima: 807].

[66] *Свойств Будды — восемнадцать*… — Стхирамати перечисляет эти свойства: 1) Так Приходящий не совершает ложных шагов, 2) не торопится, 3) у него всегда ясная память, 4) его сознание всегда остается собранным, 5) он не воспринимает различий (nāsti nānātvasaṃjñā — т.е. Так Приходящий за всем многообразием мира видит единую истинную реальность), 6) он ничего не делает предумышленно, 7) ему несвойственно состояние безволия, 8) ему несвойственно бессилие (букв. vīrya-parihāṇi — состояние истощения сил, отсутствия энергии), 9) ему несвойственно истощение памяти, 10) у него не бывает состояния неспособности к сосредоточению, 11) ему несвойствен недостаток мудрости, 12) ему несвойствен недостаток стремления к освобождению, 13) всем поступкам Так Приходящего предшествует истинное знание, 14) всем речам Так Приходящего предшествует истинное знание, 15) всем помыслам Так Приходящего предшествует истинное знание, 16) его знание не привязано к пройденным этапам пути, 17) его знание не привязано к будущим этапам пути, 18) его знание не привязано к нынешнему этапу пути [ASB: 131; AS Hayashima: 811–815].

[67] …*высшее совершенство*… — у Прадхана: abhinirhāra, в тибетском переводе: mngon par bsgrub «окончательное завершение» [AS Pradhan: 99; AS Hayashima: 820].

[68] Далее перевод осуществляется по сохранившемуся фрагменту санскритского оригинала.

[69] …*после достижения сверхмирского* [*состояния*]… — сверхмирское состояние (нирвана) обретается в результате движения по сверхмирскому пути (см. примеч. 157 к главе 1 части I).

[70] …*природу сверхмирского знания*. — Сверхмирское знание (т.е. знание истинной реальности) обретается в результате движения по сверхмирскому пути.

[71] …*заслуживающими доверия*. — В тексте: ādeya, в тибетском переводе: gzung ba «тот, который может быть использован; постижимый» [AS Pradhan: 99; AS Hayashima: 822].

[72] …*изменения помыслов* [*живых существ*]… — в тексте: citta-ādeśanā [AS Gokhale: 37; AS Pradhan: 100; AS Hayashima: 824]. Рахула и Бойн-Вебб переводят это как «чтение мыслей» [AS Rahula: 172; AS Boin-Webb: 234].

[73] …*кальпы или части кальпы*… — о *кальпах* см. примеч. 14 к главе 1 части II.

[74] …*испускает жизненные силы*… — в тексте: āyuḥsaṃskārān vā utsṛjati [AS Gokhale: 37; AS Pradhan: 100; AS Hayashima: 824], т.е. умирает.

[75] …*учение об отсутствии причин и неодинаковости причин*… — имеется в виду учение, согласно которому одно и то же кармическое следствие может быть порождено разными причинами.

[76] …*самообладанию*? — В тексте: vaiśāradya «опыт, знания, навыки, ясность разума, уверенность в себе, доверие к себе». На тибетский переведено как mi ‘jigs pa «бесстрашие» [AS Gokhale: 38; AS Pradhan: 100; AS Hayashima: 830].

[77] …*полностью оставляет* [*всё*] *собранное*. — То есть всю ранее накопленную карму. В тексте: saṃkalana-prahāṇaṃ ca sākṣātkaroti, букв. «осуществляет или делает очевидным оставление [всего] накопленного» [AS Gokhale: 38; AS Pradhan: 101; AS Hayashima: 832].

[78] *Потому что* [*они*] *рассматриваются ненадлежащим образом*… — в тексте: ayoniśaḥ paripraśnatām upādāya [AS Gokhale: 38; AS Pradhan: 101; AS Hayashima: 832]. Речь идет о вопросах, которые, согласно буддийскому учению, в принципе не могут иметь осмысленного ответа: вечен ли мир? Невечен ли мир? Является ли мир одновременно вечным и невечным? Является ли мир ни вечным, ни невечным? Конечен ли мир в пространстве? Или он бесконечен? Или конечен и бесконечен одновременно? Или же не конечен и не бесконечен? Существует ли Так Приходящий после смерти? Не существует ли? Или и существует, и не существует? Или же не существует и не не-существует? Тождественны ли душа и тело? Или они различны? [AS Rahula: 174, n. 1].

[79] Далее перевод осуществляется по реконструкции Прадхана.

[80] …*познаваемый предмет*? — У Прадхана: jñeya, в тибетском переводе: shes bya, букв. «то, что должно быть познано» [AS Pradhan: 101; AS Hayashima: 838].

[81] …*заблуждение*… — у Прадхана: bhrānti «заблуждение», в тибетском переводе: ‘khrul pa с тем же значением, в китайском: mí luàn 迷亂 «ошибка, спутанность, сумбур» [AS Pradhan: 101; AS Hayashima: 838].

[82] …*естественное следствие*… — у Прадхана: niṣyanda «выход, результат; вытекающее», в тибетском переводе: rgyu mthun «то, что согласуется с причиной» [AS Pradhan: 101; AS Hayashima: 838].

[83] …*качеств Будды*… — у Прадхана: buddha-dharma, *тиб*. sangs rgyas kyi chos [AS Pradhan: 101; AS Hayashima: 838], что можно перевести и как «*дхармы* Будды», т.е. *дхармы*, наличие которых в сознании делает живое существо просветленным. Стхирамати указывает, что это шесть запредельных совершенств, свойственных *бодхисаттвам* (совершенство даяния, добродетели, терпения, энергии, медитации, мудрости), которые благодаря им могут вести других живых существ к просветлению [ASB: 137].

[84] …*коренное конструирование*… — Стхирамати связывает коренное конструирование (mūla-vikalpa) с сознанием-сокровищницей и хранящимися в нем «семенами» [ASB: 137; AS Hayashima: 843].

[85] …*конструирование объекта*… — у Прадхана: nimitta «знак, видимость, характеристика, примета», в тибетском переводе: mtshan ma с тем же значением [AS Pradhan: 102; AS Hayashima: 842]. Рахула переводит как imagination d'un objet [AS Rahula: 175]. В АСБ это объясняется как множество познавательных актов (vijñapti), объектом которых является кажущийся предмет [ASB: 137; AS Hayashima: 843].

[86] …*конструирование кажущегося объекта*… — согласно АСБ, это шесть чувственных сознаний и загрязненное умозрительное сознание, которые постигаются как объекты познания [ASB: 137; AS Hayashima: 843].

[87] …*рассеянное конструирование*… — у Прадхана: vikṣepa-vikalpa [AS Pradhan: 102; AS Hayashima: 842]. Согласно АСБ, это ментальное конструирование, направленное на должные объекты, но ухватывающее в них те свойства, которых там реально нет [ASB: 137; AS Hayashima: 843].

[88] …*конструирование наложения*… — у Прадхана: samāropa-vikalpa, в тибетском переводе: sgro 'dogs pa «наложение, совмещение, преувеличение, переоценка» [AS Pradhan: 102; AS Hayashima: 844]. Рахула переводит как imagination affirmative [AS Rahula: 175]. Согласно АСБ, это отрицание истинной природы противоядия (pratipakṣa) против аффектов, которое воспринимается адептом как результат конструирования несуществующего [ASB: 138; AS Hayashima: 845].

[89] …*неразличающее мышление*? — У Прадхана: nirvikalpatā, в тибетском переводе: rnam par mi rtog pa nyid [AS Pradhan: 102; AS Hayashima: 850]. Речь идет о свободе от ментального конструирования, т.е. от склонности проводить в реальности различия, которых там на самом деле нет, и принимать их за реальные. Об онтологическом статусе различий в махаяне см. Вступительную статью.

[90] …*шраваке и бодхисаттве*. — Свойственная *бодхисаттве* свобода от словесных конструкций (prapañca) — это понимание, что все понятия или собранные из них теории, включая учение о группах *дхарм* и пр., суть не более чем конструкции [ASB: 139; AS Hayashima: 851].

[91] *Третья*… — AS Pradhan: 102: caturtha «четвертый», *тиб*. bzhi «четыре» — очевидная ошибка. Прадхан в своей реконструкции следует тибетскому тексту, повторяя ошибку: iti abhidharmasamuccaye prāptiviniścayo nāma *caturthaḥ* samuccayaḥ, в тибетском переводе: 'thob pa rnam par nges pa zhes bya ba ste kun las btus pa ***bzhi*** pa'o «***четвертая*** глава „Компендиума Абхидхармы", именуемая „Свод определений обретений"» [AS Hayashima: 854. Курсив мой. — *С.Б.*].

[Глава 4]

[1] В тибетском тексте этой фразы нет, Прадхан реконструирует ее по китайскому переводу.

[2] *…скрытого смысла*. — Прадхан реконструирует abhisandhi («цель, намерение, объект, смысл, соединение») на месте китайского bì mì 秘密 «тайный, секретный, скрытый» [AS Pradhan: 102; AS Hayashima: 858].

[3] *…три природы*. — Имеются в виду сконструированная (parikalpita), зависимая (paratantra), абсолютная (pariniṣpanna) природы [ASB: 141; AS Hayashima: 859]. Подробнее о трех природах (trisvabhāva) см. во Вступительной статье.

[4] *…плод созревания…* — плод неблагого действия, приводящий к рождению в неблагих сферах (среди животных, голодных духов, обитателей ада), и плод благого действия, сопровождаемого притоком аффектов и приводящего поэтому к рождению в благих сферах (среди людей и богов) [AS Rahula: 177, n. 4]. Согласно АСБ — сознание-сокровищница [ASB: 141; AS Hayashima: 859].

[5] *…естественно следующий плод…* — согласно Стхирамати, это новые благие *дхармы*, естественным образом следующие из ранее возникших благих *дхарм* [ASB: 141; AS Hayashima: 859]; то же справедливо и для неблагих *дхарм* [AS Rahula: 177, n. 5].

[6] *…преобладающий плод…* — согласно АСБ, мир-вместилище (bhājanaloka), соответствующий совокупной карме живых существ, которые пребывают в нем [ASB: 141; AS Hayashima: 859].

[7] *…плод человеческой деятельности…* — Рахула разъясняет, что речь идет о кармическом плоде, обретенном в этой жизни (dṛṣṭe dharme) в результате обычных человеческих занятий (торговля, возделывание земли и т.п.) [AS Rahula: 178]. Видимо, речь идет о плоде, обретаемом из-за действий, которые человек совершает в повседневной жизни. У Стхирамати — sasyādayaḥ «заслуги и пр.» [ASB: 141; AS Hayashima: 859].

[8] *…плод разъединения*. — Согласно комментарию Стхирамати, это уничтожение аффективных предрасположенностей (anuśaya) благодаря следованию Благородному пути, «разъединяющему» сознание с аффектами [ASB: 141; AS Hayashima: 859].

[9] *…соединение одинакового…* — например, чисто механическое соединение кирпичей или бревен [ASB: 141; AS Hayashima: 863].

[10] *…последовательное соединение…* — согласно АСБ, такое, как связь, например, причины и ее следствия [ASB: 141; AS Hayashima: 863].

[11] *…объединяющее соединение…* — связь зависимого и того, от чего оно зависит [ASB: 141; AS Hayashima: 863].

[12] *…соединение* [*в силу*] *обстоятельств…* — например, состояние радости или печали, которое зависит от обстоятельств, вызвавших эти чувства [ASB: 141; AS Hayashima: 863].

[13] …*преобразующее соединение*. — Изменение, привносимое аффектами: они изменяют сознание, привязывая его к сансаре [ASB: 141; AS Hayashima: 863].

[14] …*функция*, [*обусловленная*] *признаком*… — возникновение, сохранение и исчезновение всего обусловленного [ASB: 141; AS Hayashima: 863].

[15] …*функция*, [*обусловленная*] *искажениями*… — речь идет об искажениях, привносимых в ви́дение мира аффектами, которые препятствуют постижению истинной реальности (yathābhūta) [ASB: 141; AS Hayashima: 863].

[16] …*функция классификации*. — Классификация всех обусловленных *дхарм* на *дхармы* будущего, настоящего и прошлого, на *дхармы*, относящиеся к самому сознанию, и *дхармы*, относящиеся к внешнему миру [ASB: 142; AS Hayashima: 863].

[17] …*посредством чего разъясняется главное в сутрах*. — Прадхан реконструирует здесь: yena sūtrāntān vyācaṣṭe [AS Pradhan: 103], основываясь на комментарии Стхирамати [ASB: 142; AS Hayashima: 865], где тоже говорится о «том, что в сутрах является пределом» (sūtrānta), и на китайском переводе: wèi néng jiě shì zhū jīng zōng yào 謂能解釋諸經宗要 «посредством чего объясняется главное в сутре» [AS Hayashima: 864]. В тибетском тексте: gang gis mdo sde rnams rnam par bshad par byed pa ste «посредством которого разъясняются сутры» [AS Hayashima: 864].

[18] …*предмет*, *который должен быть познан*… — согласно комментарию Стхирамати, это группы *дхарм*, элементы познавательного акта и источники сознания [ASB: 142; AS Hayashima: 865].

[19] …*смысл*, *который должен быть познан*… — невечность всего сущего; страдание как свойство всего сущего; несуществование «Я» во всем сущем [ASB: 142; AS Hayashima: 865].

[20] …*основа*, [*благодаря которой*] *происходит познание*… — по Стхирамати, это нравственность (śīla), надлежащая подготовка органов чувств (indriya-guptadvarā, букв. «охрана врат чувств») и пр. [ASB: 142; AS Hayashima: 865]. Рахула переводит upaniṣad (*тиб*. rgyu «причина, основа, базис») как approche [AS Rahula: 179], Бойн-Вебб следом за ним — как approach [AS Boin-Webb: 245].

[21] …*собственно познание*… — такова реконструкция Прадхана [AS Pradhan: 103], который следует здесь за тибетским текстом. Рахула и Бойн-Вебб переводят здесь nature de la connaissance и nature of knowledge [AS Rahula: 179; AS Boin-Webb: 245], опираясь на китайский текст: biàn zhī zì xìng 遍知自性 «собственная природа знания» [AS Hayashima: 864].

[22] …*плод познания*… — т.е. освобождение (vimukti) [ASB: 142; AS Hayashima: 865].

[23] …*его окончательное постижение*. — Согласно Стхирамати, это осознание собственного освобождения (vimukti-jñāna-darśana) [ASB: 142; AS Hayashima: 865], что Рахула и Бойн-Вебб переводят как experience [AS Rahula: 179; AS Boin-Webb: 245].

[24] …*способов*… — у Прадхана: mukha, в тибетском переводе: sgo «подход, способ, дверь, врата, порядок» [AS Pradhan: 103; AS Hayashima: 864]. Рахула переводит это как moyen «средство» [AS Rahula: 179].

[25] …*способ объединения объяснений*… — У Прадхана: vyākhyāsaṃgrahamukha [AS Pradhan: 103; AS Hayashima: 864]. Рахула говорит, что это объяснение идей в соответствии с их собственным порядком (как излагается, например, закон взаимозависимого возникновения) [AS Rahula: 179, n. 7]. Согласно АСБ, это объяснение понятий, используемых в сутре, их связей, целей и следствий [ASB: 142; AS Hayashima: 865].

[26] …*способ объединения предметов*… — у Прадхана: vastusaṃgrahamukha [AS Pradhan: 103; AS Hayashima: 864]: объединение предметов рассуждения, сходных по смыслу (например, взаимосвязанных учений) [ASB: 142; AS Hayashima: 865].

[27] …*способ* [*объяснения через*] *основные и второстепенные элементы*… — у Прадхана: aṅgopāṅgamukha [AS Pradhan: 103; AS Hayashima: 864]. Согласно Стхирамати, это объяснение общего понятия через более частные, входящие в его интенсионал [ASB: 142; AS Hayashima: 865].

[28] …*способ* [*объяснения в соответствии с естественным*] *порядком*… — у Прадхана: uttarottaranirhāramukha [AS Pradhan: 103; AS Hayashima: 864]. Это объяснение в соответствии с естественной причинной связью явлений: например, из веры (śraddha) естественно следуют энергия и усердие в добродетели (vīrya), из энергии — память, из памяти — разум, а он дает возможность познать истинную реальность [ASB: 142; AS Hayashima: 867].

[29] …*способ оставления* [*без объяснений*]… — у Прадхана: pratikṣepamukha [AS Pradhan: 103; AS Hayashima: 864]. Этот способ объяснения предполагает оставление чего-либо без объяснения в силу его самоочевидности, или его постижимости только посредством медитативной практики, или потому, что вопрос, который хотят прояснить, не имеет отношения к буддийскому пути.

[30] …*способ изменения букв*… — у Прадхана: akṣarapariṇāmamukha [AS Pradhan: 103; AS Hayashima: 864]. Этот способ предполагает, что суть понятия делается ясной, если в обозначаемом им слове изменить букву, слог или несколько слогов (например, aśraddha «не имеющий веры» — это akṛtajña «не достигший знания») [ASB: 143; AS Hayashima: 867].

[31] …*способ устранения и неустранения*… — у Прадхана: nāśānāśamukham [AS Pradhan: 103; AS Hayashima: 864]. При нем объяснение достигается посредством включения в рассмотрение или исключения из него каких-либо идей или понятий [ASB: 143; AS Hayashima: 869].

[32] …*способ* [*объяснения посредством*] *типологии* [*оснований*] *классификации*… — у Прадхана: prabhedavyavasthānamukha [AS Pradhan: 103; AS Hayashima: 864]. Этот способ предполагает анализ рассматриваемого предмета посредством тетралеммы (catuṣkoṭika: *A*, не-*A*, *A* и не-*A*, не *A* и не не-*A*) [ASB: 144; AS Hayashima: 873].

[33] …*способ методов*… — у Прадхана: nayamukha [AS Pradhan: 103; AS Hayashima: 864] — способ, предполагающий применение одного (или более) из шести методов: реальности, опыта, веры, избегания двух крайних воззрений, непостижимый (с его помощью Будда излагал Дхарму), умственного наслаждения [ASB: 144; AS Hayashima: 875; AS Rahula: 179, n. 16].

[34] …*способ полного знания и т.д.* … — у Прадхана: parijñādimukha [AS Pradhan: 103; AS Hayashima: 864]; речь идет о постижении четырех Благородных истин: страдание должно быть полностью познано, его возникновение — преодолено, его прекращение — достигнуто, по пути его прекращения до́лжно следовать [ASB: 145; AS Hayashima: 879].

[35] …*способ силы и ее отсутствия*… — у Прадхана: balābalamukha [AS Pradhan: 103; AS Hayashima: 864]. Стхирамати комментирует это так: если в объяснении выпустить какой-либо элемент, смысл объяснения теряется, а само оно становится бессильным [ASB: 145; AS Hayashima: 883].

[36] …*способ «поглощения»*… — у Прадхана: pratyāhāramukha [AS Pradhan: 103; AS Hayashima: 864]; согласно Стхирамати, это значит поставить вопрос и сразу же дать на него ответ [ASB: 146; AS Hayashima: 885].

[37] …*способ исчерпания*. — У Прадхана: abhinirhāramukha [AS Pradhan: 103; AS Hayashima: 864]. Это объяснение каждого предложения несколькими фразами [ASB: 146; AS Hayashima: 887].

[38] …*единственного случая*… — у Прадхана: ekāvacaraka, в тибетском переводе: gcig nas rtogs pa «объяснение единственного [случая]» [AS Pradhan: 103; AS Hayashima: 894]. Рахула и Бойн-Вебб, следуя китайскому тексту (zuò yī xíng 作一行 «то, что является единственным случаем» [AS Hayashima: 894]), переводят здесь un seul cas и a single case соответственно [AS Rahula: 180; AS Boin-Webb: 246]. Согласно Рахуле, это объяснение посредством вопроса и следующего за ним ответа, однако у Стхирамати это понимается иначе: это объяснение множества сходных случаев на одном примере. Так, отношение источника зрительного сознания и источника формы служит объяснением также отношения друг к другу других источников (слухового сознания и звука и т.д.) [ASB: 148; AS Hayashima: 895].

[39] …[*демонстрация того, что следует из*] *предшествующего*… — у Прадхана: pūrvapadaka [AS Pradhan: 103; AS Hayashima: 894]. Это объяснение чего-либо со ссылкой на то, что было объяснено ранее: например, так объясняются знание (jñāna) и объект познания (jñeya) [ASB: 148; AS Hayashima: 895].

[40] …[*демонстрация*], *валидная в обоих отношениях*… — в реконструкции Прадхана: oṃkārita [AS Pradhan: 103; AS Hayashima: 894]. Таков перевод Рахулы (valable dans les deux sens; [AS Rahula: 180]) и Бойн-Вебб (valid in both senses; [AS Boin-Webb: 246]). В китайском тексте: shù kě jù 述可句, в тибетском соответствующий фрагмент отсутствует [AS Hayashima: 894]. По комментарию Стхирамати, на вопросы «Всё ли обусловленное невечно? Всё ли невечное обусловленно?» ответ будет в обоих случаях положительным [ASB: 149; AS Hayashima: 899].

[41] …[*демонстрация*, *состоящая в указании на*] *бессмысленность предположения*… — в реконструкции Прадхана: prātikṣepika [AS Pradhan: 103; AS Hayashima: 894]. По объяснению Стхирамати, это демонстрация бессмысленности заданного вопроса. Например, на вопрос «Сколько существует групп (skandha) за пределами сферы обусловленного (saṃskāra)?» может быть только один ответ: «Вопрос не имеет смысла», так как за пределами сферы обусловленного нет никаких групп [ASB: 149; AS Hayashima: 899; AS Rahula: 180, n. 10]. В китайском тексте здесь: zhē zhǐ jù 遮止句 «замкнутая фраза», в тибетском соответствующий фрагмент отсутствует [AS Hayashima: 894].

[42] [*Это*] *определение всего*, [*что*] *истинно и ложно*, [*посредством*] *истолкования вопроса в восьми аспектах* — [*того*], *что разъясняется*, [*и того*], *о чем разъясняется*. — Согласно АСБ, вопрос всегда вызван непониманием чего-то, и названные восемь аспектов таковы. 1. Кто не постигает? *Бодхисаттва*, еще не обретший запредельную мудрость. 2. Что не постигается? Признаки субъекта и объекта познания. 3. Посредством чего они не постигаются? Посредством запредельной мудрости (которую спрашивающий еще не обрел). 4. В отношении чего они не постигаются? В отношении наивысшего и совершенного просветления всех живых существ. 5. По какой причине они не постигаются? Из-за того, что адепт не внимает благой Дхарме и не направляет свое внимание должным образом. 6. Свойства чего не постигаются? Свойства всех *дхарм*. 8. В чем они не постигаются? На стадиях пути *бодхисаттвы*. 8. Сколько существует таких непостижений? Одиннадцать: возникшее и исчезнувшее, невозникшее, наличествующее в настоящий момент и т.д. [ASB: 149; AS Hayashima: 903].

[43] *Аспект определения*, [*касающийся*] *исполнения должного*… — т.е. исполнения всех мирских дел, касающихся поддержания жизни — своей и других живых существ [ASB: 150; AS Hayashima: 913].

[44] …*аспект определения*, [*касающийся*] *твердой веры в освобождение*… — эта вера возникает благодаря мудрости, обретенной посредством слушания (śrutamayī prajñā) [ASB: 150; AS Hayashima: 913].

[45] …*аспект определения*, [*касающийся*] *суждения*… — благая искусность в суждениях достигается благодаря мудрости, обретенной посредством размышления (cintamayī prajñā) [ASB: 150; AS Hayashima: 913].

[46] …*аспект определения*, [*касающийся*] *проникновения* [*в истину*]… — проникновение в суть четырех Благородных истин достигается на пути ви́дения (darśana-mārga) [ASB: 150; AS Hayashima: 913].

[47] …*аспект определения*, [*касающийся*] *очищения*… — очищение достигается на пути культивирования (bhāvanā-mārga) [ASB: 150; AS Hayashima: 913].

[48] …*аспект определения*, [*касающийся*] *различных стадий окончательного исполнения* [*практик*, *ведущих к просветлению*]… — окончательное исполнение практик, ведущих к просветлению, достигается на особенном пути (viśeṣa-mārga) [ASB: 150; AS Hayashima: 913].

[49] *…аспект определения*, [*касающийся*] *усилий и их отсутствия*… — для существ, еще не обретших просветление, следование по буддийскому пути сопряжено с усилиями, тогда как для *будд* и *бодхисаттв* оно не требует усилий [ASB: 150; AS Hayashima: 913].

[50] *…самосущее и* [*касающееся*] *особенностей*. — У Прадхана: svabhāva и viśeṣa соответственно [AS Pradhan: 105; AS Hayashima: 916]. Стхирамати поясняет, что в первом случае речь идет о том, являются ли «Я» и *дхармы* самосущими или нет, во втором же — о том, пронизывают ли «Я» и *дхармы* всё и являются ли они вечными или невечными [ASB: 151; AS Hayashima: 917].

[51] *…объяснение* [*через*] *приведение соответствия данного случая и его общих характеристик*, [*как они понимаются*] *учеными*. — В реконструкции Прадхана: śiṣṭatajjātīyataddharmāpagamāya nayatvasamākhyānam [AS Pradhan: 105]. В тибетском переводе: nye bar sbyar ba ni de'i rigs kyi chos lhag ma de dang 'dra ba la de'i chos sbyar ba'i tshul gyis mthun par bsnyad pa'o [AS Hayashima: 918]. AS Rahula: 182: «L'application (upanaya) est la déclaration de l'accord de la thèse avec l'interprétation de la doctrine par les savants (śiṣṭa)». AS Boin-Webb: 250: «The application (upanaya) is the declaration of the agreement of the thesis with the interpretation of the teaching by scholars (śiṣṭa)».

[52] *…неустойчивость*… — когда, например, пропонент меняет мнения «на ходу» [ASB: 153; AS Hayashima: 929].

[53] *…уверенность в себе*… — у Прадхана: vaiśāradya «опыт, навык, мудрость, ясность мысли», в тибетском переводе: mi 'jigs pa «бесстрашие» [AS Pradhan: 105; AS Hayashima: 924]. Согласно АСБ, речь идет об уверенности в себе — в собственных знаниях, умении вести дискуссию и т.д., — которая и позволяет адепту вступать в диспут [ASB: 154; AS Hayashima: 933].

[54] *…живость ума*… — у Прадхана: pratibhāna «ясность, разумение, красноречие», в тибетском переводе: spobs pa «мастерство, умение, отвага, красноречие, вдохновение, живость ума» [AS Pradhan: 105; AS Hayashima: 924].

[55] *Культивирование* (bhāvanā) — см. примеч. 60 к главе 1 части I.

[56] *…«человек*, *убивший мать*, *отца*, *двух ученых* [*брахманов*], *уничтоживший царство и всё*, *что в нем*, *именуется чистым»*. — «Мать» в данном случае — это жажда (tṛṣṇā), «отец» — неведение (avidyā), «два ученых брахмана» — крайности этернализма и аннигиляционизма (учения, согласно которым «Я» сохраняется после смерти тела вечно или, напротив, умирает вместе со смертью тела), «царство и всё, что в нем» — органы чувств и соответствующие им объекты [AS Rahula: 184, n. 3].

[57] *«Лишенный веры*, *не знающий праведности*, *вор*, *взламывающий замки*, *уничтожающий пространство*, *извергающий пищу*, *— он и есть высший из людей».* — «Лишенный веры» в данном случае значит «не доверяющий общепринятым воззрениям»; «не знающий праведности» (akṛtajña) — «знающий (jña) несотворенное (akṛta), т.е. истинную реальность»; «взламы-

вающий замки» (saṃdhicchedin, букв. «разрывающий связи») — «освобождающийся от оков аффектов и неведения»; «уничтожающий пространство» — «уничтоживший саму возможность совершения благих или неблагих деяний», «извергающий пищу» — «оставивший все желания» [AS Rahula: 185, nn. 1–6].

[58] *…в лишенном сущности…* — в реконструкции Прадхана: asāra как антоним visāra «отвлекающийся» [AS Pradhan: 107; AS Hayashima: 946]. Скрытое значение слова — «свободный от отвлечений, сосредоточенный».

[59] *…заблуждениях…* — слову «заблуждение» в тексте соответствует viparyāsa [AS Pradhan: 107; AS Hayashima: 946] со значениями «ошибка, обман, изменение; обратный, противоположный». Игра слов viparyāse susthita («твердый в заблуждениях» или «твердый в противоположном») означает в данном случае «устойчивый в противоположном [всем подлинным заблуждениям — убеждению в существовании «Я» и т.п.]».

[60] *…совершенно помрачены аффектами…* — в реконструкции Прадхана: kleśena susaṃkliṣṭa [AS Pradhan: 107; AS Hayashima: 946]. Эта игра слов основана на двойственности значения kleśa — не только «боль, страдание, беспокойство», но — в переносном значении — также «труд, усилие». Это выражение, таким образом, означает «тот, кто полностью погружен в медитативную практику».

[61] *…запредельного совершенства даяния*. — О запредельных совершенствах (pāramitā) см. примеч. 83 к главе 3 части II.

[62] [*Он*] *взращивает природу алчности…* — т.е. постигает природу этого порока (mātsarya-dharmatā), преодолевая аффекты и кармические диспозиции, имеющие природу алчности, и тем самым уничтожает и сам этот порок [ASB: 156; AS Hayashima: 947].

[63] *…просящего…* — у Прадхана: yācanaka, букв. «проситель». Согласно Стхирамати, yācanaka — синоним убеждения в существовании неизменного «Я» (ātmagrāha) [ASB: 156; AS Hayashima: 947].

[64] *…удаляется от* [*всякого*] *даяния»*. — То есть не связывает себя с даянием, не ожидает для себя каких-то плодов от этого даяния [ASB: 156; AS Hayashima: 949].

[65] *…иначе как в слиянии…* — речь идет о слиянии (maithuna) или, точнее, полном постижении истинной реальности (yathābhūta) [ASB: 156; AS Hayashima: 949].

[66] *…равнодушен к отказу от сексуальных отношений…* — потому что он уже оставил всякое стремление к таким отношениям.

[67] *…дает место возникающей страсти к сексуальным отношениям…* — т.е. изгоняет эти желания, «дает им место вне своего сознания».

[68] *…трепещет перед учением, отвергающим сексуальные отношения…* — заставляет других трепетать (от восторга) перед такими учениями.

[69] *…часто вступает в совокупление*. — У Прадхана: dvayadvaya «отношения между двумя» [AS Pradhan: 107; AS Hayashima: 948], где «два» — это загрязнение и очищение, причина и плод, успокоение и прозрение, мир-

ской и сверхмирской пути. Скрытый смысл этого выражения: *бодхисаттва* знает, в чем состоит загрязнение сознания аффектами и очищение от них, знает кармические причинно-следственные связи, постигает сущность успокоения и прозрения, знает природу мирского и сверхмирского пути и может вести других к нирване.

[70] …*четвертая*… — у Прадхана: pañcama «пятая» (такая нумерация не имеет оснований ни в китайском, ни в тибетском переводах).

Сокращения

АК — Abhidharmakośa, «Энциклопедия Абхидхармы» Васубандху
АКБ — Abhidharmakośa-bhāṣya, комментарий к «Энциклопедии Абхидхармы»
АС — Abhidharma-samuccaya, «Компендиум Абхидхармы» Асанги
АСБ — Abhidharma-samuccaya-bhāṣya, комментарий к «Компендиуму Абхидхармы», приписываемый Стхирамати

ЭА I–II — *Васубандху*. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Т. 1: Раздел I: Учение о классах элементов; Раздел II: Учение о факторах доминирования в психике / Изд. подгот. Е.П. Островская, В.И. Рудой. М.: Ладомир, 1998.
ЭА III — *Васубандху*. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел третий: Учение о мире / Пер. с санскр., введ., коммент. и историко-философское исследование Е.П. Островской и В.И. Рудого. СПб.: Андреев и сыновья, 1994.
ЭА III–IV — *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.
ЭА V–VI — *Васубандху*. Энциклопедия буддийской канонической философии (Абхидхармакоша) / Пер. с санскр., сост., коммент. и исслед. Е.П. Островской и В.И. Рудого. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2006.
ASB — Abhidharmasamuccayabhāṣyam / Ed. by N. Tatia. Patna: Kāśīprasāda Jāyasavāla Anuśīlana Saṃsthā, 1976.
AS Boin-Webb — Abhidharmacamuccaya: The Compendium of the Higher Teaching (Philosophy) by Asaṅga / Originally Translated into French and Annotated by Walpola Rahula. English Version by Sara Boin-Webb. Fremont: Asian Humanities Press, 2001.
AS Gokhale — *Gokhale V.V.* Fragments from the Abhidharmasamuccaya of Asaṅga // Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society. 1947. Vol. 23. P. 13–38.
AS Hayashima — Abhidharmasamuccaya and Abhidharmasamuccayabhāṣya / Ed. by Osamu Hayashima. Shiga: Private Issue, 2003. URL: http://www.shiga-med.ac.jp/public/yugagyo/AS/AS_ETEXT_V1_ALL.pdf (15.06.2015).
AS Pradhan — *Asanga*. Abhidharma-samuccaya / Critically Edited and Studied by Pralhad Pradhan. Santiniketan: Visva-Bharati, 1950.
AS Rahula — Le compendium de la super-doctrine (philosophie) (Abhidharma-samuccaya) d'Asanga / Trad. par Walpola Rahula. Paris: École Française d'Extrème-Orient, 1971.
MW — *Monier-Williams M.* A Sanskrit-English Dictionary: Etymologically and Philologically Arranged with Special Reference to Cognate Indo-European Languages. Oxford: The Clarendon Press, 1899.

Литература

Анандавардхана 1974 — Анандавардхана. Дхваньялока («Свет дхвани») / Пер. с санскр. Ю.М. Алихановой. М.: Наука, ГРВЛ, 1974.

Анашина 2011 — *Анашина М.В.* «Махаяна-санграха-шастра» // Философия буддизма: Энциклопедия / Отв. ред. М.Т. Степанянц. М.: Вост. лит., 2011. С. 454–455.

Андросов 2006 — *Андросов В.П.* Учение Нагарджуны о Срединности: исслед. и пер. с санскр. «Коренных строф о Срединности» («Мула-мадхьямака-карика»); пер. с тиб. «Толкования Коренных строф о Срединности, [называемых] Бесстрашным [опровержением догматических воззрений]» («Мула-мадхьямака-вритти Акутобхайя»). М.: Вост. лит., 2006.

Бадмаев 2009 — *Бадмаев Б.Б.* Лекции по философии и практике буддизма. СПб.: Гиперион, 2009.

Барроу 1976 — *Барроу Т.* Санскрит / Пер. с англ. Н. Лариной под ред. Т.Я. Елизаренковой. М.: Прогресс, 1976.

Брихадараньяка-упанишада 1964 — Брихадараньяка-упанишада / Пер. с санскр., предисл. и коммент. А.Я. Сыркина. М.: Наука, 1964.

Будон Ринчендуб 1999 — *Будон Ринчендуб*. История буддизма / Пер. с тиб. Е.Е. Обермиллера, пер. с англ. А.М. Донца. СПб.: Евразия, 1999.

Бурмистров 2014 — *Бурмистров С.Л.* Гимн Шанкары «Дашашлоки» и рукопись Daśaślokīvedānta из Индийского фонда ИВР РАН // Страны и народы Востока. Вып. XXXV: Коллекции, тексты и их «биографии» / Под ред. И.Ф. Поповой и Т.Д. Скрынниковой. М.: Наука, 2014. С. 39–60.

Бурмистров 2017а — *Бурмистров С.Л.* Феномен языка с точки зрения буддийской философии // Международная научно-практическая конференция с международным участием «Homo Loquens: язык и культура. Диалог культур в условиях открытого мира». 6–7 апреля 2017 г. Сборник материалов докладов и сообщений. Электронное научное издание / Отв. ред. О.Г. Оленчук. СПб.: Издательство Русской христианской гуманитарной академии, 2017. С. 128–139.

Бурмистров 2017б — *Бурмистров С.Л.* Учение о формирующих факторах, не связанных с сознанием, в «Компендиуме Абхидхармы» Асанги // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 7. Философия. Социология и социальные технологии. 2017. Т. 16. № 1. С. 6–19.

Бурмистров 2019а — *Бурмистров С.Л.* Понятие abhisamaya в философии индийской махаяны // Религиоведение. 2019. № 4. С. 19–29.

Бурмистров 2019б — *Бурмистров С.Л.* Понятие nirodha в истории буддийской философии // Вестник Челябинского университета: Философские науки, 2019, № 5 (427), с. 28–39.

Бурмистров 2019в — *Бурмистров С.Л.* Категория страдания в буддизме и брахманистской философии // Письменные памятники Востока. 2019. Т. 16. № 3 (вып. 38). С. 70–84.

Бурмистров 2020а — Бурмистров С.Л. Об одной интеркультурной параллели в понимании природы языка: Гумбольдт, Эмерсон, Бхартрихари // Вестник Томского государственного университета. 2020. № 458. С. 60–71.

Бурмистров 2020б — *Бурмистров С.Л.* Буддийское учение об аффектах в контексте индийской классической философии // Человек. 2020. Т. 31. С. 103–127.

Бхагавадгита 1999 — Бхагавадгита / Пер. с санскр., исслед. и примеч. В.С. Семенцова. 2-е изд. М.: Вост. лит., 1999.

Васубандху 2006 — *Васубандху*. Энциклопедия буддийской канонической философии (Абхидхармакоша) / Пер. с санскр., сост., коммент. и исслед. Е.П. Островской и В.И. Рудого. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2006.

Вишну-смрити 2007 — Вишну-смрити / Пер. с санскр., предисл., коммент. и приложения Н.А. Корнеевой. М.: Вост. лит., 2007.

Волков 2009 — *Волков А.А*. Теория риторической аргументации. М.: Изд-во МГУ, 2009.

Дараната 1869 — *Дараната*. История буддизма в Индии / Пер. с тиб. В. Васильева // *Васильев В.П.* Буддизм, его догматы, история и литература. Ч. III. СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1869.

Декарт 1989 — *Декарт Р*. Первоначала философии / Пер. с лат. С.Я. Шейнман-Топштейн, пер. с франц. Н.Н. Сретенского // *Декарт Р*. Сочинения в двух томах. Т. 1. М.: Мысль, 1989. С. 297–422.

Дхаммаджоти 2018 — *Дхаммаджоти*. Адхимукти и субъективность в когнитивном опыте: позиции абхидхармы и ранней йогачары / Пер. с англ. Е.А. Юдицкой // Вопросы философии. 2018. № 7. С. 131–139.

Дюмулен 1994 — *Дюмулен Г*. История дзэн-буддизма: Индия и Китай. СПб.: Орис, 1994.

Елизаренкова 1999 — *Елизаренкова Т.Я*. «Ригведа» — великое начало индийской литературы и культуры // Ригведа: Мандалы I–IV / Изд. подгот. Т.Я. Елизаренкова. 2-е изд. М.: Наука, 1999. С. 426–543.

Иванов 2020 — *Иванов В.П*. Термин «бхавана» в трактате «Бхаванакрама» Камалашилы // Материалы первой всероссийской научно-практической конференции переводчиков буддийских текстов «К русскоязычному буддийскому канону». М.: Фонд «Сохраним Тибет», 2020. С. 158–176.

Игнатович 1991 — *Игнатович А.Н*. «Десять ступеней бодхисаттвы» (на материале сутры «Цзиньгуанмин-цзюйшэ-ванцзун») // Психологические аспекты буддизма. Новосибирск: Наука, 1991. С. 60–81.

Игнатович 2011 — *Игнатович А.Н*. (по материалам). «Йогачарабхуми-шастра» // Философия буддизма: Энциклопедия / Отв. ред. М.Т. Степанянц. М.: Вост. лит., 2011. С. 343–344.

Канаева 2011 — *Канаева Н.А*. Татхагата-гарбха // Философия буддизма: Энциклопедия / Отв. ред. М.Т. Степанянц. М.: Вост. лит., 2011. С. 676–677.

Классическая йога 1992 — Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья») / Пер. с санскр., введ., коммент. и реконструкция системы Е.П. Островской и В.И. Рудого. М.: Наука, ГРВЛ, 1992.

Корнев 1983 — *Корнев В.И*. Буддийская космология: ее структура и место в системе буддийского мировоззрения // Религии мира: История и современность. Ежегодник 1983. М.: Наука, ГРВЛ, 1983. С. 102–113.

Костюченко 1983 — *Костюченко В.С.* Классическая веданта и неоведантизм. М.: Мысль, 1983.

Крапивина 2010 — *Крапивина Р.Н.* Введение // Украшение из постижений (I–III главы): Изучение пути махаяны в Гоман-дацане тибетского монастыря Дрэпун / Пер. с тиб., предисл., введ. и коммент. Р.Н. Крапивиной. СПб.: Наука, 2010. С. 12–102.

Крапивина 2015 — *Крапивина Р.Н.* Сознание, обращенное к пробуждению, и его формы в сочинении «Украшение из постижений» (Mngon-rtogs rgyan; скр. Abhisamayālaṃkāra) // Буддийская культура: история, источниковедение, языкознание и искусство. Шестые Доржиевские чтения. СПб.: Гиперион, 2015. С. 205–215.

Лама Анагарика Говинда 1993 — *Лама Анагарика Говинда*. Психология раннего буддизма. Основы тибетского мистицизма. СПб.: Андреев и сыновья, 1993.

Лепехов 2011 — *Лепехов С.Ю.* Асанга // Философия буддизма: Энциклопедия / Отв. ред. М.Т. Степанянц. М.: Вост. лит., 2011. С. 122–124.

Линь-цзи лу 2001 — Линь-цзи лу / Вступит. ст., пер. с кит., коммент. и грамматический очерк И.С. Гуревич. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2001.

Лунный свет санкхьи 1995 — Лунный свет санкхьи / Изд. подгот. В.К. Шохин. М.: Ладомир, 1995.

Лысенко 2003 — *Лысенко В.Г.* Ранний буддизм: религия и философия. М.: ИФ РАН, 2003.

Лысенко 2004 — *Лысенко В.Г.* Лингвистический монизм Бхартрихари // Историко-философский ежегодник. 2003. М.: Наука, 2004.

Лысенко 2011 — *Лысенко В.Г.* Абхиння // Философия буддизма: Энциклопедия / Отв. ред. М.Т. Степанянц. М.: Вост. лит., 2011. С. 75–76.

Лысенко, Терентьев, Шохин 1994 — *Лысенко В.Г.*, *Терентьев А.А.*, *Шохин В.К.* Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. М.: Вост. лит., 1994.

Конзе 1993 — *Конзе Э.* Буддийская медитация. М.: Изд-во МГУ, 1993.

Ньяя-сутры 2001 — Ньяя-сутры. Ньяя-бхашья / Историко-философское исследование, пер. с санскр. и коммент. В.К. Шохина. М.: Вост. лит., 2001.

Орлов 2005 — *Орлов А.* Читтаматра: миф и реальность. М.: Шечен, 2005.

Островская 2016 — *Островская Е.П.* Буддийская концепция материи: философские идеи и санскритская терминология // Письменные памятники Востока. 2016. Т. 13, № 4. С. 56–66.

Островская 2019 — *Островская Е.П.* Базовые черты буддийской личности // Письменные памятники Востока. 2019. Т. 16. № 3 (вып. 38). С. 59–69.

Островская, Рудой 1994 — *Островская Е.П.*, *Рудой В.И.* Проблемы исследования буддийской космологии // *Васубандху*. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы) / Пер. с санскр., введ., коммент. и историко-философское исследование Е.П. Островской и В.И. Рудого. СПб.: Андреев и сыновья, 1994. С. 6–66.

Островская, Рудой 2006а — *Островская Е.П.*, *Рудой В.И.* Сознание в перспективе Нирваны и полного просветления // *Васубандху*. Энциклопедия буддийской канонической философии (Абхидхарма) / Сост., пер. с санскр., ком-

мент. и исслед. Е.П. Островской и В.И. Рудого. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2006. С. 199–341.

Островская, Рудой 2006б — *Островская Е.П.*, *Рудой В.И.* Черное зло аффектов: буддийские представления о причинах страдания // *Васубандху*. Энциклопедия буддийской канонической философии (Абхидхарма) / Сост., пер. с санскр., коммент. и исслед. Е.П. Островской и В.И. Рудого. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2006. С. 11–50.

Прашастапада 2005 — *Прашастапада*. Собрание характеристик категорий («Падартха-дхарма-санграха») с комментарием «Цветущее дерево метода» («Ньяя-кандали») Шридхары / Пер. с санскр., предисл., введ. и историко-философские комментарии В.Г. Лысенко. М.: Вост. лит., 2005.

Розенберг 1991 — *Розенберг О.О.* Труды по буддизму. М: Наука, ГРВЛ, 1991.

Рудой 1983 — *Рудой В.И.* К методологии интерпретации буддийских философских текстов // Актуальные вопросы философской и общественной жизни зарубежного Востока (материалы Первого Всесоюзного координационного совещания). Душанбе: Дониш, 1983. С. 169–176.

Рудой 1994 — *Рудой В.И.* Четыре системы буддийской классической религиозно-философской мысли // Буддийский взгляд на мир / Под ред. Е.П. Островской и В.И. Рудого. СПб: Андреев и сыновья, 1994. С. 47–68.

Рудой 1998 — *Рудой В.И.* Введение в буддийскую философию // *Васубандху*. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Т. 1: Раздел I: Учение о классах элементов; Раздел II: Учение о факторах доминирования в психике / Изд. подгот. Е.П. Островская, В.И. Рудой. М.: Ладомир, 1998. С. 11–113.

Рудой, Островская 2000 — *Рудой В.И.*, *Островская Е.П.* Буддийская картина мира в традиции постканонической Абхидхармы // Категории буддийской культуры / Под ред. Е.П. Островской. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2000. С. 24–107.

Рудой, Островская, Ермакова 1999 — *Рудой В.И.*, *Островская Е.П.*, *Ермакова Т.В.* Классическая буддийская философия. СПб.: Лань, 1999.

Селиванова 2005 — *Селиванова Т.П.* Буддизм в Кашмире по данным кашмирских исторических хроник // Вторые Торчиновские чтения. Религиоведение и востоковедение: Материалы научной конференции. Санкт-Петербург, 17–19 февраля 2005 г. / Сост. и отв. ред. С. В. Пахомов. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2005. С. 146–151.

Сутры философии санкхьи 1997 — Сутры философии санкхьи / Изд. подгот. В.К. Шохин. М.: Ладомир, 1997.

Торчинов 2000 — *Торчинов Е.А.* Введение в буддологию: Курс лекций. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000.

Украшение из постижений 2012 — Украшение из постижений (IV глава): Изучение пути махаяны в Гоман-дацане тибетского монастыря Дрэпун / Пер. с тиб., предисл., введ. и коммент. Р.Н. Крапивиной. СПб.: Наука, 2012.

Хомутинникова 2005 — *Хомутинникова Н.В.* «Абхисамаяланкара»: структура трактата, смысл названия текста, мангала-шлока // Вторые Торчиновские чтения. Религиоведение и востоковедение: Материалы научной конференции. Санкт-Петербург, 17–19 февраля 2005 г. / Сост. и отв. ред. С.В. Пахомов. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2005. С. 157–161.

Чаттерджи 2004 — *Чаттерджи А.К.* Идеализм йогачары / Пер. с англ. Д. Устьянцева. М.: Шечен, 2004.

Чже Цонкапа 2016 — *Чже Цонкапа*. Сокращенное руководство к этапам пути Пробуждения (Средний Ламрим) / Пер. с тиб. А. Кугявичуса под ред. А.А. Терентьева. М.: Фонд «Сохраним Тибет», 2016.

Шантаракшита 2014 — *Шантаракшита*. Украшение срединности (Мадхьямака-аламкара) с комментарием автора / Пер. с тиб. А. Кугявичуса под ред. А.А. Терентьева. М.: Фонд «Сохраним Тибет», 2014.

Шохин 1995 — *Шохин В.К.* История санкхьи: основные периоды // Лунный свет санкхьи / Изд. подгот. В.К. Шохин. М.: Ладомир, 1995. С. 12–106.

Шохин 2004 — *Шохин В.К.* Школы индийской философии: Период формирования (IV в. до н. э. — II в. н. э.). М.: Вост. лит., 2004.

Шуман 2004 — *Шуман А.Н.* Современная логика: теория и практика. М.: Экономпресс, 2004.

Щербатской 1907 — *Щербатской Ф.И.* О приписываемом Майтрейе сочинении Abhisamayālaṃkāra // Известия Императорской академии наук. 1907. Т. 1. С. 115–117.

Щербатской 1988а — *Щербатской Ф.И.* Буддийская логика. Введение / Пер. с англ. В.И. Рудого // *Щербатской Ф.И.* Избранные труды по буддизму / Сост. А.Н. Зелинский и Б.В. Семичов. М.: Наука, ГРВЛ, 1988. С. 54–111.

Щербатской 1988б — *Щербатской Ф.И.* Центральная концепция буддизма и значение термина «дхарма» / Пер. с англ. Б.В. Семичова и А.Н. Зелинского // *Щербатской Ф.И.* Избранные труды по буддизму / Сост. А.Н. Зелинский и Б.В. Семичов. М.: Наука, ГРВЛ, 1988. С. 112–198.

Albanese 1977 — *Albanese C.L.* The Multi-Dimensional Mandala: A Study in the Interiorization of Sacred Space // Numen. 1977. Vol. 24. Fasc. 1. P. 1–25.

Anacker 1970 — *Anacker S.* Vasubandhu: Three Aspects. A Study of a Buddhist Philosopher. PhD thesis. University of Wisconsin, 1970.

Anacker 2002a — *Anacker S.* Madhyāntavibhāga // Encyclopedia of Indian Philosophies / Ed. by K.H. Potter. Vol. VIII: Buddhist Philosophy from 100 to 350 A.D. Delhi: Motilal Banarsidass, 2002. P. 374–382.

Anacker 2002b — *Anacker S.* Mahāyānasaṃgraha // Encyclopedia of Indian Philosophies / Ed. by K.H. Potter. Vol. VIII: Buddhist Philosophy from 100 to 350 A.D. Delhi: Motilal Banarsidass, 2002. P. 459–476.

Anacker 2002c — *Anacker S.* Mahāyānasūtrālaṃkāra // Encyclopedia of Indian Philosophies / Ed. by K.H. Potter. Vol. VIII: Buddhist Philosophy from 100 to 350 A.D. Delhi: Motilal Banarsidass, 2002. P. 382–396.

Anacker 2005 — *Anacker S.* Seven Works of Vasubandhu, the Buddhist Psychological Doctor. Delhi: Motilal Banarsidass, 2005.

Anuruddha 2007 — *Anuruddha*. A Comprehensive Manual of Abhidhamma: The Abhidhammattha Sangaha of Ācariya Anuruddha. Charleston: Charleston Buddhist Fellowship, 2007.

Asanga 2003 — *Asanga*. The Summary of the Great Vehicle / Transl. by J.P. Keenan. Berkeley: Numata Center for Buddhist Translation and Research, 2003.

Bayer 2010 — *Bayer A*. The Theory of *Karman* in the Abhidharmasamuccaya. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, 2010.

Bhartṛhari 1971 — *Bhartṛhari*. The Vākyapadīya: Critical Text of Cantos I and II / Ed. and Transl. by K. Raghavan Pillai. Delhi; Patna; Varanasi: Motilal Banarsidass, 1971.

Bodhicittotpada-sutra-sastra 1949 — Bodhicittotpada-sutra-sastra by Vasubandhu / Ed. by Bh. Santi Bhiksu // Visva-Bharati Annals. Vol. II. Santiniketan: Visva-Bharati, 1949. P. 207–243.

The Book of Analysis 2010 — The Book of Analysis (Vibhaṅga): The Second Book of the Abhidhamma Piṭaka / Transl. by P.A. Thiṭṭila. Bristol: The Pali Text Society, 2010.

Brassard 2000 — *Brassard F*. The Concept of Bodhicitta in Śāntideva's Bodhicaryāvatāra. Albany: State University of New York Press, 2000.

Bu Ston 1999 — *Bu Ston*. The History of Buddhism in India and Tibet / Transl. by E. Obermiller. 2nd ed. Delhi: Sri Satguru Publications, 1999.

Buddhaghosa 1991 — *Buddhaghosa*. The Path of Purification (Visuddhimägga) / Transl. by Bhikkhu Ñāṇamoli. Kandy: Buddhist Publication Society, 1991.

A Buddhist Manual of Psychological Ethics 2004 — A Buddhist Manual of Psychological Ethics: Dhammasaṅgaṇi, Compendium of States or Phenomena / Transl. by C.A.F. Rhys Davids. 3rd ed. Oxford: The Pali Text Society, 2004.

Burmistrov 2018 — *Burmistrov S.L*. The Concept of Dravya in Yogācāra and Vaiśeṣika: A Comparative Philosophical Analysis // Written Monuments of the Orient. 2018. No. 1. P. 55–77.

Conze 1978 — *Conze E*. The Prajñāpāramitā Literature. Tokyo: Reiyukai, 1978.

Daśabhūmiko 1936 — Daśabhūmiko nāma mahāyānasūtram / Ed. by Ryūkō Kondō. Tokyo: The Daijiō Bukkyō Kenyō-kai, 1936.

Del Toso 2019 — *Del Toso K*. "Now You Are Able to Abolish the Retention of Wrong Views": How to Teach a Buddhist Novice to Fight Objections (Madhyamakaratnapradīpa, Ch. 5) // Journal of the International Association of Buddhist Studies. 2019. Vol. 42. P. 83–168.

Dhammajoti 2009 — *Dhammajoti K.L*. Sarvāstivāda Abhidharma. Hong Kong: Centre of Buddhist Studies, The University of Hong Kong, 2009.

The Dharma-Saṃgraha 1885 — The Dharma-Saṃgraha / Ed. by K. Kasawara, F. Max Müller and H. Wenzel. Oxford: Clarendon Press, 1885.

Dutt 1998 — *Dutt N*. Buddhist Sects in India. Delhi: Motilal Banarsidass, 1998.

Edgerton 1953 — *Edgerton F*. Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary. Vol. II. New Haven: Yale University Press, 1953.

Gauḍapāda-kārikā 1953 — Gauḍapāda-kārikā / Ed. and Transl. by R. D. Karmarkar. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1953.

Griffiths 2003 — *Griffiths P*. Sthiramati, Bhāṣya on Asanga's *Abhidharmasamuccaya* // Potter K.H. (ed.) Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. IX: Bud-

dhist Philosophy from 350 to 600 A.D. Delhi: Motilal Banarsidass, 2003. P. 495–510.

Hirakawa 1990 — *Hirakawa A*. A History of Indian Buddhism from Śākyamuni to Early Mahāyāna / Transl. by P. Groner. Honolulu: University of Hawaii Press, 1990.

Johnston 1950 — *Johnston E.H*. Foreword // The Ratnagotravibhāga Mahāyānottaratantra / Ed. by E.H. Johnston. Patna: Bihar Research Society, 1950. P. v–xiv.

Kalupahana 1987 — *Kalupahana D.J*. The Principles of Buddhist Psychology. New York: State University of New York Press, 1987.

Kochumuttom 1989 — *Kochumuttom Th.A*. A Buddhist Doctrine of Experience. Delhi: Motilal Banarsidass, 1989.

Kritzer 1999 — *Kritzer R*. Rebirth and Causation in the Yogācāra Abhidharma. Wien: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, Universität Wien, 1999.

Kuan 2020 — *Kuan T*. Conscious of Everything or Consciousness without Objects? A Paradox of Nirvana // Journal of Indian Philosophy. 2020. URL: https://doi.org/10.1007/s10781-020-09422-5

Lamotte 1988 — *Lamotte E*. History of Indian Buddhism from the Origins to the Śaka Era / Transl. by S. Boin-Webb. Louvain-la-Neuve: Institut Orientaliste de l'Université Catholique de Louvain, 1988.

Lusthaus 2004 — *Lusthaus D*. Yogācāra School // Encyclopedia of Buddhism / Ed. by R.E. Buswell. New York: Macmillan Reference, 2004. Vol. I. P. 914–921.

Maitreya 2006 — *Maitreya*. Middle beyond Extremes: Maitreya's Madhyantavibhanga with Commentaries by Khenpo Shenga and Ju Mipham / Transl. by Dharmachakra Translation Committee. New York: Dharmachakra Translation Committee, 2006.

Maitreyanātha, Āryāsaṅga 2004 — *Maitreyanātha, Āryāsaṅga*. The Universal Vehicle Discourse Literature (Mahāyānasūtrālaṃkāra) / Transl. by L. Jamspal a. o. New York: Columbia University's Center for Buddhist Studies, Tibet House US, 2004.

Nāgārjuna 1960 — *Nāgārjuna*. Madhyamakaśāstra with the Commentary "Prasannapadā" by Candrakīrti / Ed. by P.L. Vaidya. Darbhanga: The Mithila Institute of Post-Graduate Studies and Research in Sanskrit Learning, 1960.

Ng Suk-fun 2014 — *Ng Suk-fun*. Time and Causality in Yogācāra Buddhism. PhD thesis. University of Hong Kong, 2014.

Potter 2002 — *Potter K.H*. Laṅkāvatārasūtra // Encyclopedia of Indian Philosophies / Ed. by K.H. Potter. Vol. VIII: Buddhist Philosophy from 100 to 350 A. D. Delhi: Motilal Banarsidass, 2002. P. 332–346.

Potter, Schmithausen 2002 — *Potter K.H*., *Schmithausen L*. Yogācārabhūmi // Encyclopedia of Indian Philosophies / Ed. by K.H. Potter. Vol. VIII: Buddhist Philosophy from 100 to 350 A. D. Delhi: Motilal Banarsidass, 2002. P. 398–433.

Pradhan 1950 — *Pradhan P*. Introduction // *Asanga*. Abhidharma-samuccaya / Critically Edited and Studied by Pralhad Pradhan. Santiniketan: Visva-Bharati, 1950. P. 5–31.

Rahula 1971 — *Rahula W.* Introduction // Le compendium de la super-doctrine (philosophie) (Abhidharmasamuccaya) d'Asanga / Trad. par Walpola Rahula. Paris: École Française d'Extrême-Orient, 1971. P. I–XXI.

The Ratnagotravibhāga 1950 — The Ratnagotravibhāga Mahāyānottaratantraśāstra / Ed. by E.H. Johnston. Patna: Bihar Research Society, 1950.

Ruegg 1989 — *Ruegg D.S.* Buddha-nature, Mind and the Problem of Gradualism in a Comparative Perspective: On the Transmission and Reception of Buddhism in India and Tibet. London: School of Oriental and African Studies, University of London, 1989.

Saddharmalankavatarasutram 1963 — Saddharmalankavatarasutram / Ed. by P.L. Vaidya. Darbhanga: The Mithila Institute of Post-Graduate Studies and Research in Sanskrit Learning, 1963.

Śaṅkara 1910 — *Śaṅkara*. Śrībhagavadgītābhāṣyam // The Works of Sri Sankaracharya. Vols. 11–12. Srirangam: Sri Vani Vilas Press, 1910.

Scherrer-Schaub 1991 — *Scherrer-Schaub Ch.A.* Yuktiṣaṣṭikāvṛtti: Commentaire à la soixantaine sur le raisonnement ou Du vrai enseignement de la causalité par le Maître indien Candrakīrti. Bruxelles: Institut Belge des hautes études Chinoises, 1991.

Schmithausen 2007 — *Schmithausen L.* Ālayavijñāna: On the Origin and the Early Development of a Central Conception of Yogācāra Philosophy. 2 vols. Tokyo: The International Institute of Buddhist Studies, 2007.

Schmithausen 2014 — *Schmithausen L.* The Genesis of Yogācāra-Vijñānavāda: Responses and Reflections. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, 2014.

Spencer Brown 1972 — *Spencer Brown G.* Laws of Form. New York: The Julian Press, 1972.

Tāranātha 2010 — Tāranātha's History of Buddhism in India / Transl. by Lama Chimpa and A. Chattopadhyaya. Delhi: Motilal Banarsidass, 2010.

Tola, Dragonetti 2005 — *Tola F.*, *Dragonetti C.* Philosophy of Mind in the Yogācāra Buddhist Idealistic School // History of Psychiatry. 2005. Vol. 16. No. 4. P. 453–465.

Tripathi 1972 — *Tripathi Ch.L.* The Problem of Knowledge in Yogācāra Buddhism. Varanasi: Bharat-Bharati, 1972.

Tucci 1930 — *Tucci G.* On Some Aspects of the Doctrines of Maitreyanātha and Asaṅga. Calcutta: University of Calcutta, 1930.

Vasubandhu 1967 — *Vasubandhu*. Abhidharmakośabhāṣya / Ed. by P. Pradhan. Patna: K.P. Jayaswal Research Institute, 1967.

Vasubandhu 2005a — *Vasubandhu*. Commentary on the Separation of the Middle from Extremes (Madhyānta-vibhāga-bhāṣya) // *Anacker S.* Seven Works of Vasubandhu, the Buddhist Psychological Doctor. Delhi: Motilal Banarsidass, 2005. P. 211–286 (translation), 424–463 (Sanskrit text).

Vasubandhu 2005b — *Vasubandhu*. The Teaching of the Three Own-Beings (Tri-Svabhāva-Nirdeśa) // *Anacker S.* Seven Works of Vasubandhu, the Buddhist Psy-

chological Doctor. Delhi: Motilal Banarsidass, 2005. P. 291–297 (translation), 464–466 (Sanskrit text).

Waldron 1994 — *Waldron W.S.* How Innovative is the Ālayavijñāna? The Ālaya-vijñāna in the Context of Canonical and Abhidharma Vijñāna Theory. Part I // Journal of Indian Philosophy. 1994. Vol. 22. P. 199–258.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

Анандавардхана 84, 93

Бойн-Вебб, Сара 16, 254, 256, 257, 261, 262, 264, 265, 268, 270, 277–279, 281–283, 285, 289, 292, 297, 301, 303
Буддхагхоса 42, 74–76, 101, 277
Будон Ринчендуб 17, 18, 21
Бхававивека 103
Бхавья см. Бхававивека

Васубандху 16, 18, 20, 23, 25, 34, 43, 44, 48, 56, 59, 75, 78, 79, 99–101, 251, 252, 269, 277

Декарт, Рене 95
Джинамитра 21
Джинапутра 21

Камалашила 258
Канишка 100

Линь-цзи 94

Майтрея 17–18, 20
Майтреянатха 69, 79, 96

Нагарджуна 18, 46, 57, 102

Островская, Елена Петровна 103, 252, 254, 256, 257, 259

Рахула, Валпола 16, 84, 254–266, 268–270, 273, 277–286, 288, 289, 292, 295–297, 299–303
Рудой, Валерий Исаевич 252, 254, 256, 257, 259

Санкритьяяна, Рахула 15, 21
Стхирамати 21–23, 30, 33–36, 43–45, 49, 56, 72, 75, 76, 81, 82, 87, 88, 91, 92, 253–256, 259, 263, 265–267, 269–271, 275, 278, 282, 285–291, 294, 296–306
Сюань-цзан 15, 16, 21

Чандракирти 46, 83, 103

Шанкара 38

Щербатской, Федор Ипполитович 18, 251, 252, 254, 259

Яшомитра 21, 25, 280

УКАЗАТЕЛЬ ТЕРМИНОВ

адвайта-веданта (advaita-vedānta) 26, 38–39, 42–43, 70
архат (arhat) 34, 62–63, 66–69, 73, 101, 121, 123–124, 188, 194, 223, 226–230, 240, 260, 270, 276, 280, 293, 294
атман (ātman) 37–39, 48, 53, 70, 75, 83, 115, 168, 259, 285
аффект (kleśa) 17, 19, 20, 25–28, 31, 34–37, 39, 42–62, 64, 65, 67–68, 70–73, 76, 79–83, 85–88, 98–102, 109, 114, 116–119, 121, 122, 125–127, 129, 130, 132, 134, 135, 137, 138, 140, 142–147, 152, 159–161, 163, 170–172, 175, 179–182, 187, 190, 194–196, 198, 200, 202, 205, 207, 208, 210–212, 214, 215, 217, 223, 226, 227, 230, 233, 237, 239, 240, 247, 248, 253, 254, 256, 257, 259, 261, 262, 264, 265, 267, 271, 272, 275–278, 280–282, 284, 286, 287, 289–293, 297, 299–301, 306, 307
аффективные препятствия (kleśa-āvaraṇa) 51, 53, 83, 94, 137, 208, 210, 211, 240, 286, 287, 296

бессознательное сосредоточение (asaṃjñi-samāpatti) 29, 31, 119, 260
бессознательное состояние (asaṃjñika) 29, 31, 119, 120
Благородный Восьмеричный путь (aṣṭāṅgika-mārga) 24, 59, 208, 210, 255, 288
«*будда*-для-себя» см. *пратьекабудда*
бодхисаттва (bodhisattva) 14, 17, 18, 20, 41, 45, 53, 55, 56, 61, 63–66, 68, 69–73, 76–78, 80, 81, 83, 84, 90, 94, 96, 97, 101–103, 140, 142, 154, 169, 192, 194, 214, 218–221, 223, 224, 229, 230–232, 238, 240–242, 244, 247, 248, 258, 271–273, 281, 287, 290, 292, 294–296, 298, 299, 304, 305, 307

вайбхашика (*сарвастивада*) (vaibhāṣika, sarvāstivāda) 18, 21, 23, 48, 54
вайшешика (vaiśeśika) 95
«вступивший в поток» (srotāpanna) 32, 62, 67, 73, 188, 193, 223, 226, 227, 230, 240, 260, 280, 292

группа материи (rūpa-skandha) 24, 27, 32, 107, 108, 109, 122, 123, 125, 127, 133, 150, 155, 156, 168, 251
группа ощущений (vedanā-skandha) 24, 25, 27, 40, 53, 107, 108, 111, 112, 115, 116, 122, 123, 125, 127, 150, 156, 159, 251
группа понятий и представлений (saṃjñā-skandha) 25, 27, 53, 107, 108, 111, 116, 122, 123, 127, 156, 159, 202, 233, 251, 252
группа сознания (vijñāna-skandha) 27, 36, 109, 121, 125, 127, 150, 156, 253
группа формирующих факторов (saṃskāra-skandha) 25, 27–29, 31–33, 40, 52, 107, 108, 112, 115, 116, 119–123, 125–127, 133, 144, 145, 148, 150, 164, 174, 175, 179, 184, 193, 252, 263, 268

дискурсивное мышление (vitarka) 56, 108, 112, 119, 193, 200, 253, 257, 259, 281
дхармы без притока аффективности (anāsrava-dharma) 67, 124, 130, 144,

186, 187, 189, 198, 212, 228, 235, 297
дхармы с притоком аффективности (sāsrava-dharma) 49, 52, 54, 67, 76, 114, 118, 129, 130, 140, 141, 143, 151, 193, 203, 226, 235, 236, 264, 269, 300

«единожды возвращающийся» (sakṛdāgāmin) 62, 67, 193, 223, 226, 227, 240, 281, 292, 293

загрязненное умозрительное сознание (kliṣṭa-manovijñāna) 35, 82, 122, 299
закон взаимозависимого возникновения (pratītya-samutpāda) 28–29, 74, 87, 144, 146, 147, 170, 216, 217, 268, 276, 288, 302
закон причинности 33, 40, 45, 50, 57, 60, 86, 268

истинная реальность (tathatā, bhūtatathatā) 20, 24, 37, 39, 43, 44, 47, 49, 56, 57, 65, 66, 70, 73, 79, 82, 83, 99, 101, 102, 122, 123, 137, 152, 157, 167, 168, 193, 212, 216–218, 258, 261, 262, 272, 275, 282, 295, 297, 301, 306
Ишвара (īśvara) 69

йогачара 14–18, 20, 21, 23, 37, 39, 41, 46, 48, 50, 55, 57, 78, 81, 84, 85, 87, 94, 95, 98, 100–103, 260, 269, 272

кармически обусловленная диспозиция (vāsanā) 20, 23, 26, 27, 34, 39, 44, 48, 68, 73, 99, 121, 139, 145, 147, 183, 192, 203, 215, 232, 237, 239, 260, 290, 295
культивирование (bhāvanā) 52, 54, 59, 60, 61, 63, 72, 114, 117, 137, 143, 144, 176, 180, 181, 185, 194, 197, 200, 202–211, 221, 224, 227, 231, 240, 241, 247, 258, 260, 267, 277, 283, 289, 291, 292, 304, 305

мадхьямака (*шуньявада*) (madhyamaka, śūnyavāda) 43, 46, 57, 102, 103
материальные элементы (mahābhūta) 23, 127, 128, 148, 150, 254, 269, 274
махаяна (mahāyāna) *passim*
ментальное конструирование (kalpanā) 20, 32, 34, 35, 56, 62, 67, 79, 82, 108, 121, 125, 127, 143, 152, 153, 169, 171, 199, 215, 233, 241, 261, 264, 269, 272, 281, 292, 299
ментальный импульс (cetanā) 28, 46–47, 50–52, 112, 159, 182, 185, 189, 256, 257, 278
мир не-форм (arūpya-dhātu) 37, 40, 41, 50, 53, 54, 59, 60, 63, 123, 124, 135, 140, 141, 160, 166, 169, 170, 174, 180, 181, 184, 200–202, 223, 229, 256, 258, 264, 271, 273, 293
мир форм (rūpa-dhātu) 37, 40, 53, 112, 124, 138, 140, 141, 160, 163, 166, 169, 170, 180, 181, 202, 223, 228, 229, 258, 262, 271, 284, 293

«невозвращающийся» (anāgāmin) 63, 193, 223, 227, 240, 281, 292
неразличающее мышление (nirvikalpa) 82, 241, 299

объект сознания (ālambana) 26, 28, 34–36, 50, 51, 108, 112, 149, 157, 158, 215–217, 241, 253, 257, 261, 268, 269
органы восприятия 25, 53, 203, 251, 269
освобождение (mokṣa, vimukti) 42, 51, 74, 115, 119, 128, 142, 160, 173, 175, 190, 196, 197, 200, 202, 220, 222–226, 232–234, 255, 291, 293, 295–297, 301, 304

Палийский канон см. Тройственный канон

первоматерия (prakṛti, pradhāna) 37, 38, 42, 69
познавательные способности, способности познания (jñānendriya) 63, 108, 133, 149–150, 209, 210, 223–225, 228, 229, 286, 294
познавательный акт, акт познания 22, 26, 36, 81, 82, 86, 95, 123, 216, 220, 251, 265, 290, 299, 301
потенциальный аффект (bīja) 20, 26, 27, 34, 39, 47, 49, 109, 152, 160, 253, 264, 271, 272
пратьекабудда («*будда*-для-себя») (pratyekabuddha) 18, 61, 62, 64–66, 68, 70, 72, 76, 82, 83, 102, 123, 142, 201, 222–224, 229–231, 240, 244, 267, 287
пространство (ākāśa) 33, 74, 77, 108, 110–112, 119, 121–123, 128, 140, 158, 163, 200, 255, 256, 261, 262, 264, 267, 274, 296, 298, 305, 306
пустота (śūnyatā) 37, 43, 44, 57, 65, 67, 78, 79, 94, 102, 122, 165, 167, 216, 256, 275, 287

разворачивающееся сознание (pravṛtti-vijñāna) 98–99, 170
рефлексия (vicāra) 51, 112, 119, 200, 257, 259, 279

санкхья (sāṃkhya) 37–38, 42–43, 57, 69
сарвастивада см. *вайбхашика*
саутрантика (sautrantika) 24
сознание созревания (vipāka-vijñāna) 27, 34, 99, 121
сознание-сокровищница (ālaya-vijñāna) 21–22, 26–27, 34–36, 39, 51, 55–60, 71, 81, 98, 100, 102–103, 109, 121, 147, 152, 155, 264, 271, 299, 300
сосредоточение прекращения [сознания] (nirodha-samāpatti) 29, 31, 34, 119, 121, 124, 159, 202, 260

Так Приходящий (tathāgata) 20, 97, 137, 213, 214, 221, 229, 236–240, 266, 288, 297, 298
три Драгоценности (triratna) 173, 230, 231, 257, 294
три природы (trisvabhāva) 20, 21, 43–44, 80, 86, 97, 99, 100, 102, 103, 167, 243, 269, 272, 275, 300
Тройственный канон (Палийский канон) (Tripiṭaka) 16, 20, 23, 41, 42, 52, 74, 214, 215, 287, 288

удержание (prāpti) 29–31, 36, 61, 70–71, 78, 81, 119, 259, 284
умозрение (manas) 27, 34, 35, 107, 109, 121–125, 138, 156, 159, 193, 252, 254, 260, 269

хинаяна (hinayāna) 14, 34, 45, 46, 48, 52, 57, 58, 61, 62, 65–67, 78, 96, 97, 102, 103, 258, 267, 268, 287, 291

четыре Благородные истины (catvary ārya-satyāni) 22, 39, 40, 65, 66, 71, 87, 88, 94, 96, 101, 102, 107, 162, 197, 207, 208, 212, 216, 217, 224–226, 230, 231, 240, 283, 295, 303, 304
чувственный мир (kāma-dhātu) 37, 40, 41, 50, 53, 63, 112, 124, 134, 141, 154, 160, 169, 170, 179–181, 184, 185, 188, 189, 223, 227, 229, 240, 256, 258, 273, 293
чувственный объект (viṣaya) 23, 25, 26, 28, 36, 47, 53, 81, 109, 128, 145, 171, 178, 192, 253, 257, 261, 268

шравака (śravaka) 18, 61–66, 68, 70, 72, 76, 82, 83, 90, 96, 102, 123, 142, 199, 201, 214, 221–224, 231, 232, 238, 240, 241, 244, 267, 287, 291, 295, 296, 299

шуньявада см. *мадхьямака*

элемент акта познания (dhātu) 22, 25, 26, 34, 36, 37, 39, 45, 86, 95, 101, 107, 108, 109, 115, 121–136, 138–144, 147, 149–159, 164, 165, 167, 168, 170, 216, 217, 251, 252, 254, 259, 271, 301

эпистемологические препятствия (jñeya-āvaraṇa) 31, 52, 56, 60, 65, 83, 94, 137, 211, 240, 296

явления сознания (caitta) 27–28, 36, 40, 112, 119, 120, 123, 126–127, 133–134, 139, 140, 148, 158, 159, 165, 168, 175, 204, 206, 215, 232–237, 251, 257, 264, 269, 271, 296

SUMMARY

Composed in the 4th century A. D., Asanga's treatise *The Compendium of Abhidharma* (*Abhidharma-samuccaya*) is one of the basic texts of the Mahāyāna Buddhist school of Yogācāra that exerted many-sided influence on the evolution of the entire religious and philosophical thought of India, including the Advaita Vedānta school.

The treatise systematically presents the teaching on the Four Noble Truths, the theory of dharmas, epistemology and psychology, expounding the basic principles of psychotechnical practices that lead the practitioner to *nirvāṇa* and the teaching on the *bodhisattva* as an ideal person in Mahāyāna Buddhist religious thought. Laconism, terseness and inclusiveness of definitions and explanations are the specific traits in the presentation of fundamentals of Buddhist philosophy here. This shows that the treatise was composed as a brief exposition of the basic dogmas of Buddhist philosophy in general, interpreted from the Yogācāra standpoint. The structure and specific features of the presentation of ideas in the treatise demonstrate that it was composed by Asanga, who was drawing on some early Yogācāra texts, and the aim of this work was to present a full and concise catechetical text that could be useful in the hortatory practice of a Mahāyāna Buddhist monk.

The significance of *The Compendium of Abhidharma* is determined by its position as a "bridge" between the Hīnayāna and Mahāyāna schools of Buddhism. The main idea of the treatise is the teaching on three ways—namely of *śravakas*, *pratyekabuddhas* and *bodhisattvas*. The first two ones form the Hīnayāna way and the third one, the Mahāyāna way, and an adherent of the Buddha's teaching should not stop his practice after accomplishing the Hīnayāna way, although, on the other hand, one cannot skip it and start with the Mahāyāna way only. The treatise played a major role in the formation and evolution of the Chinese Buddhist school of Fa Xiang, while in the Tibetan Buddhist school of Dge Lugs it is an obligatory subject of monastery universities' curricula.

The extant Sanskrit text of *The Compendium of Abhidharma* (about 40% of the original text) was found in the Tibetan monastery of Zhwa Lu

by Rahula Sankrityayana and published by V.V. Gokhale in 1947. Later, in 1950, P. Pradhan undertook an attempt to reconstruct the full Sanskrit text on the basis of the Tibetan and Chinese translations and the treatise's commentary ("Abhidharma-samuccaya-bhāṣya") ascribed to Sthiramati. Pradhan's edition was used by Walpola Rahula in his translation of the treatise into French. It must be emphasized, however, that a commented Russian translation of the text is being undertaken for the first time. The edition used for the present translation is: *Abhidharma-samuccaya of Asanga*. Critically edited and studied by Pralhad Pradhan. Santiniketan: Visva-Bharati, 1950.

The present commented translation of *The Compendium of Abhidharma* discloses the basic doctrinal principles of the Yogācāra school of Buddhism. The teaching of the school is expounded in the treatise as a coherent system based on the canonical Abhidharma explained in Vasubandhu's treatise *The Encyclopedia of Abhidharma* (*Abhidharmakośa*) and the commentary on it ("Abhidharmakośa-bhāṣya") composed in the 4th century A. D.

Научное издание

Асанга

КОМПЕНДИУМ АБХИДХАРМЫ
(Абхидхарма-самуччая)

Утверждено к печати
Редакционной коллегией серии
«Памятники письменности Востока»

Редактор *О.В. Мажидова*
Технический редактор *О.В. Волкова*
Корректор *И.И. Чернышева*
Верстка *М.П. Горшенкова*

Подписано в печать 05.07.2023
Формат $60\times90^{1}/_{16}$. Печать офсетная
Усл. п. л. 20,5. Усл. кр.-отт. 21,0. Уч.-изд. 19,4
Тираж 200 экз.

ФГБУ «Издательство «Наука»
121099, Москва, Шубинский пер., 6, стр. 1
тел.: +7(495)276-77-35, e-mail: info@naukapublishers.ru
https://naukapublishers.ru
https://naukabooks.ru
Редакция «Восточная литература»
тел.: +7(499)241-02-52, e-mail: vostlit@gmail.com

Отпечатано: ФГБУ «Издательство «Наука»
(Типография «Наука»)
121099, Москва, Шубинский пер., 6, стр. 1

ИЗДАТЕЛЬСТВО

НАУКА

1727

9 785020 405776