

**АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ОТДЕЛЕНИЕ ИСТОРИИ**

**ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ**



ПАМЯТНИКИ ПИСЬМЕННОСТИ ВОСТОКА

LXXXVI

СЕРИЯ ОСНОВАНА В 1965 ГОДУ

BIBLIOTHECA BUDDHICA

XXXV

« НАУКА »

ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

ВАСУБАНДХУ

АБХИДХАРМАКОША

(ЭНЦИКЛОПЕДИЯ АБХИДХАРМЫ)

РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ

АНАЛИЗ

ПО КЛАССАМ ЭЛЕМЕНТОВ

ПЕРЕВОД С САНСКРИТА,
ВВЕДЕНИЕ, КОММЕНТАРИЙ,
ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОЕ
ИССЛЕДОВАНИЕ В.И.Рудого

МОСКВА • 1990

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ СЕРИИ
„ПАМЯТНИКИ ПИСЬМЕННОСТИ ВОСТОКА”

О.Ф. Акимушкин, С.С. Аревшатян, А.Н. Болдырев,
Г.М. Бонгард-Левин (зам. председателя), И.С. Брагинский,
Г.Ф. Гирс (зам. председателя), В.Н. Горегляд, П.А. Грязневич,
Д.В. Деоник, И.М. Дьяконов (председатель), Г.А. Зограф,
Дж.В. Каграманов, У.И. Каримов, Е.И. Кычанов, Л.Н. Меньшиков,
Е.П. Метревели, Э.Н. Темкин (отв. секретарь), А.Б. Халидов,
С.С. Цельникер, К.Н. Юзбашян

Ответственные редакторы

Г.М. Бонгард-Левин, Т.Е. Катенина

Утверждено к печати

Институтом востоковедения Академии наук СССР

Васубандху

- В19** Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел первый. Анализ по классам элементов. Пер. с санскрита, введ., коммент., историко-философское исслед. В.И. Рудого. — М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1990. — 318 с. — (Памятники письменности Востока. LXXXVI. Bibliotheca Buddhica. XXXV).
ISBN 5-02-016553-0

Трактат Васубандху „Абхидхармакоша” („Энциклопедия Абхидхармы”) — выдающийся памятник V в. н.э., имеющий первостепенное значение для истории индийской классической философской мысли. Настоящее издание содержит I раздел трактата, который представляет собой уникальную экспозицию вайбхашики (сарвашивады) — философской системы, получившей широкое распространение в странах буддийского ареала. Перевод памятника, впервые выполненный с санскритского оригинала, сопровождается комментарием, учитывающим тибетскую и китайскую версии, историко-философским исследованием. Книга дополнена индексом санскритско-тибетско-китайских соответствий, текстами карик на трех языках.

0301030000-098
В 013 (02)-90 Без объявления

ББК 86.39+87.3 (5 Ид)

ISBN 5-02-016553-0

© Институт востоковедения
АН СССР, 1990© В.И. Рудой (перевод, исследование,
комментарий), 1990.

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

- 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.
- 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. Мусазяна. 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-Десятковской. (Bibliotheca Buddhica. XXXIV).
- 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 Палака. 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. Е.И. Петросян. М., 1987.
- LXXX. Махабхарата. Книга третья. Лесная (Араньякапарва). Пер. с санскрита, коммент. и предисл. Я.В. Василькова и С.Л. Невелевой. М., 1988.
- 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-х кн. Кн. I. Исследование. 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. „Аджаиб ад-дунья (Чудеса мира). Критич. текст, пер. с персидского, введ., коммент. и указатели Л.П. Смирновой.

- LXXXIV. 'Али ибн Мухаммад ибн 'Абдаллах ал-Фахри. Книга талхис ал-байан фи зикр ахл ал-фирак ва-л-адйан (Краткое разъяснение к перечню последователей разных вер). Факсимиле рукописи. Изд. текста, вступит. статья, краткое изложение содержания, примеч. и указатели С.М. Прокурова. М., 1988.
- LXXXV. Аннабхатта. Тарка-санграха („Свод умозрений“) и Тарка-дипика („Разъяснение к своду умозрений“). Пер. с санскрита, исслед. и примеч. Е.П. Островской. М., 1989.
- LXXXVII. Вновь собранные записи о любви к младшим и почтении к старшим. Изд. текста, вступит. статья, пер. с тангутского, коммент. и прилож. К.Б. Кепинг.
- LXXXVIII. Вопросы Милинды (Милиндапаньха). Пер. с пали, исслед. и коммент. А.В. Парибка. (Bibliotheca Buddhica. XXXVI).
- LXXXIX. Дзэми Мотокиё. Предание о цветке стиля (Фуси кадэн), или Предание о цветке (Кадэнсё). Пер. со старояпонского, вступит. статья и примеч. Н.Г. Анариной.
- XC. История Чойджид-дагини. Факсимиле рукописи. Транслитерация текста, пер. с монгольского, исслед. и коммент. А.Г. Сазыкина. (Bibliotheca Buddhica. XXXVII).
- XCi. Махабхарата. Т. VIII. Карнапарва (Книга о Карне). Пер. с санскрита, предисл. и коммент. Я.В. Василькова и С.Л. Невелевой.
- XCII. Мах Шараф-ханум Курдистани. Хроника дома Ардалан (Та'рих-и Ардалан). Пер. с персидского, примеч. и предисл. Е.И. Васильевой.
- XCIII. Великое зеркало (Окагами). Пер. со старояпонского, исслед. и коммент. Е.М. Дьяконовой.
- XCIV. Изведать дороги и пути праведных. Пехлевийские назидательные тексты. Введ., транскрипция, пер., примеч. и глоссарий О.М. Чунаковой.
- XCV. Кабир. Грантхавали (Собрание). Пер. с браджа, вступит. статья и коммент. Н.Б. Гафуровой.
- XCVI. Ме'ор айин („Светоч глаза“). Караимская грамматика древнееврейского языка XIII в. Изд. текста, пер., исслед. и коммент. М.Н. Зислина.
- XCVII. Норито. Сэммё. Пер. со старояпонского, коммент. и предисл. Л.М. Ермаковой.
- XCVIII. Та'рих-и Бадахшан (История Бадахшана). Факсимиле рукописи. Пер. с персидского А.Н. Болдырева. Предисл. и примеч. С.Е. Григорьева.
- XCIX. Хуэй-цзю. Жизнеописания достойных монахов (Гао сэн чжуань). Раздел 1. Переводчики. Пер. с китайского, исслед. и коммент. М.Е. Ермакова. (Bibliotheca Buddhica. XXXVIII).

СОДЕРЖАНИЕ

В.И. Рудой. Введение в буддийскую философию	8
Васубандху. Абхидхармакоша	43
Раздел первый. Анализ по классам элементов	43
Комментарий	103
Историко-философское исследование	143
Реконструкция системы	144
Некоторые проблемы объяснения системы	218
Приложения	224
Список сокращений	224
Литература	224
„Анализ по классам элементов”. Санскритский, тибетский, китайский тексты карик	230
Санскритско-тибетско-китайский Index verborum	247
Summary	316

ВВЕДЕНИЕ В БУДДИЙСКУЮ ФИЛОСОФИЮ

Настоящая работа имеет своей целью предложить отечественному читателю перевод с санскрита одного из самых значительных памятников индо-буддийской религиозно-философской традиции — „Энциклопедию Абхидхармы” (*Абхидхармакоша*)¹, созданного в V в. крупнейшим систематизатором философии хинаянских школ Васубандху.

„Энциклопедия Абхидхармы” представляет собой подлинную сокровищницу буддийского теоретического уmozрения, в которой подводится итог всему, что накопила буддийская философская мысль со времени своего возникновения и в чем она противостоит, в частности, брахманистским религиозно-философским системам древней и раннесредневековой Индии.

Историко-философское значение этого памятника состоит также и в том, что в VI и VII вв. он был полностью переведен на китайский, а в IX в. на тибетский языки. В этой связи изучение санскритского оригинала представляется нам делом первостепенной важности, так как позволяет провести сравнительное содержательное исследование санскритской, тибетской и двух китайских версий и составить научно достоверное заключение о способах и результатах передачи индо-буддийской религиозно-философской традиции средствами других культур, выступающих реципиентами этой традиции.

„Энциклопедия Абхидхармы” Васубандху интересна также тем, что, являясь нормативным образцом абхидхармистской философии, она изучалась представителями практически всех школ и направлений буддизма как в Индии, так и в Тибете, Монголии, Китае и Японии. Этот фундаментальный текст содержит весь понятийно-терминологический аппарат индо-буддийской религиозно-философской традиции и представляет не только способы философствования, но и самый стиль мышления, получивший распространение в школах хинаянского направления.

¹ *Абхидхарма* — третий раздел корпуса буддийских канонических текстов, включающий в себя собственно философские трактаты. Способ философствования, развившийся на основе этих трактатов, получил наименование „абхидхармистская философия”, или „абхидхармика”. Подробнее см. [ЕВ, с. 89–90].

Санскритский оригинал *Абхидхармакоши* долгое время считался безвозвратно утраченным. Он был случайно обнаружен Р. Санкритьяной в 1935 г. в небольшом тибетском монастыре Нгор [Sāṃkrītyāyāna, 1937] и издан в 1967 г. П. Прадханом (см. [АКВ]).

Исследования Ф.И. Щербатского, О.О. Розенберга, Л. де ла Валле Пуссена — переводы, попытки интерпретации *Абхидхармакоши* — проводились на основе ее тибетской и китайских версий².

В основу нашего перевода и терминологических штудий впервые положен санскритский оригинал *Абхидхармакоши*, изданный П. Прадханом. Подробное палеографическое и археографическое описание самой рукописи на пальмовых листьях дано В. Гокхале в 1946 г. (см. [АК]). Мы пользовались также китайскими переводами Парамартхи (VI в., [ТТ, № 1559]) и Сюань-цзана (VII в., [ТТ, № 1558]) и тибетским переводом Джинамитры и Бал Цэга (IX в., Bstan-'gyur, отдел Mdo, т.63—64). Следует отметить, что сравнительное изучение тибетского и китайских переводов *Абхидхармакоши* позволяет выяснить принципы перевода, отражающие в конечном счете общее состояние духовной культуры соответствующего периода, и потому имеет большое культурологическое значение.

Искусство и техника передачи санскритских текстов на тибетский язык были уникальным достижением тибетских ученых. Тибетские переводы, благодаря методу калькирования представлявшие индийские оригиналы исключительно точно и дословно, могут рассматриваться как единственное средство для проверки и интерпретации индо-буддийских источников, большая часть которых полностью утеряна. В тибетских переводах использовались стереотипные тибетские эквиваленты для санскритских слов и морфем, включая префиксы, имена собственные и технические термины, хотя и не всегда удачные с точки зрения санскритской грамматики. Эта практика тибетских переводчиков стала основным ориентиром для современных ученых при восстановлении индийских оригиналов по тибетским переводам.

Подобные реконструкции, однако, принципиально невозможны на основе старых китайских переводов, так как в них, как правило, использовались чисто семантические методы (в частности, *э-и* — „подбор подходящего по смыслу”), значительно деформировавшие структуру санскритского оригинала. В этом отношении выгодно отличаются переводы „новой школы”, основанной Сюань-цзаном в середине VII в. Они также не дают возможности полной реконструкции санскритских оригиналов, но система передачи в них технических терминов достаточно унифицирована и однозначна. Вопрос о том, передает ли китайский термин значение своего индийского эквивалента, зависит в конечном итоге от двух условий. Первое условие: представляет ли перевод

² См. [Stcherbatsky, 1923; Розенберг, 1918; L'AK].

ту же самую формальную систему, что и оригинал, и второе: правильно ли поняты семантические пучки терминологического инвентаря и определяемая ими структура. Если оба эти условия соблюдены, то техническое значение термина оригинала передано полностью и перевод может считаться адекватным.

Судьбы „Энциклопедии Абхидхармы” в Центральной Азии и на Дальнем Востоке являются замечательной иллюстрацией региональных особенностей и общих закономерностей процесса распространения буддизма как религиозно-философской системы в широком смысле. Анализ рецепции буддийской культуры с неизбежностью останется неполным без тщательного исследования процесса адаптации индо-буддийской философской терминологии в Тибете и Китае — ведь философия в буддизме выступала как высшая форма рефлексии на культуру в целом. И здесь представляется важным правильно оценить пути, которыми шли переводчики *Абхидхармакоши* Васубандху.

Как уже отмечалось, тибетские лотсавы-переводчики создали совершенно особый способ передачи санскритской технической терминологии. Тот язык, которым переведена „Энциклопедия Абхидхармы”, был языком формальным по своей природе и в силу этого не транслировал семантику оригинала в автохтонных лингвистических формах. Задача такого формального языка была в другом — а именно в том, чтобы „трансплантировать” целостную мировоззренческую систему. Суть формализации сводилась к созданию инвариантных наборов однозначно соответствующих морфолого-семантических единиц. Этот новый язык оказался не только классическим языком перевода, но также и той первичной терминологической основой, на которой начал активно развиваться живой язык тибетской буддийской учености³.

Трансплантация буддизма и как религии, и как философии была процессом, жизненно необходимым для господствовавших в Тибете социальных структур, функционирование которых уже не могло адек-

³ На первый, поверхностный взгляд здесь напрашивается гомолого-диалогическая параллель с историческим функционированием латыни в качестве европейского университетского языка. Однако при внимательном рассмотрении мы не обнаруживаем здесь типологического соответствия. Латынь европейской средневековой образованности, несмотря на свое письменное и устное (научные диспуты) функционирование, оставалась вплоть до эпохи Реформации, т.е. до своего практического устранения из культурной жизни Европы, мертвым языком, не получившим дальнейшего развития. Это обуславливалось в первую очередь социальными задачами католицизма, стремившегося увековечить свое элитарное господство и ограничить ученость рамками узких клерикальных групп. Латынь же как язык католической образованности должна была сохранять статус мертвого языка, утратившего свою социально-коммуникативную функцию. Иными словами, средневековая католическая латынь уже не несла значительной интегрирующей культурологической нагрузки. Типологическое отличие классического тибетского языка как буддийской учености от университетской латыни обусловлено прежде всего социокультурным и коммуникативным аспектами его функционирования.

важно подкрепляться автохтонными религиозными верованиями. Для того чтобы отодвинуть на задний план эти верования, нужно было сделать язык буддийской культуры живым, максимально доступным, сохранив одновременно всю семантическую полноту как доктрины, так и ее логико-дискурсивной интерпретации на уровне буддизма как философской системы.

Тибетские лотсавы затратили на разрешение этой задачи более двухсот лет (VII–IX вв.), и результатом их деятельности стало появление классического буддийского тибетского языка, который, возникнув как формализованный язык перевода индийских канонических текстов, начал свое дальнейшее развитие, подчиняясь закономерностям функционирования любого естественного языка. Это уникальное явление духовной культуры Тибета в большой степени детерминировало всю историю экспансии буддизма в Центральной Азии. Если прибегнуть к образному описанию этого процесса, то, по-видимому, наиболее подходящей метафорой явится здесь идея ботанической селекционной прививки.

На Дальнем Востоке, и прежде всего в Китае, переводчики изначально оставались в пределах логики естественного языка и не стремились к созданию новых морфолого-семантических образований. Однако „подбор подходящих по смыслу значений” оказался в конечном счете путем, значительно менее эффективным для рецепции индо-буддийского мировоззрения в чистом виде. Культурные реалии и идеологические представления даосизма и конфуцианства, закрепленные в естественном языке, наложили отчетливую печать эндемичности на способ передачи санскритской буддийской технической терминологии. Перевод, таким образом, осуществлялся средствами дальневосточных религиозно-идеологических традиций, что в значительной степени преформировало актуальную семантику исходного (индийского) мировоззренческого материала. Уже сам язык перевода санскритских оригиналов представлял собой некую культурную амальгаму: буддийская культура транслировалась китайскими переводчиками посредством семантических единиц, исходно принадлежавших к иной культурно-исторической почве.

Изложенное выше подводит нас к мысли о важнейшем для историка философии значении санскритского оригинала „Энциклопедии Абхидхармы”. Санскритский текст содержит философский материал в форме естественного языка, сохранившего связь синхронной семантики технической терминологии с исторически более ранними диахронными пластами ее становления, что не может быть учтено при работе с формализованным тибетским переводом. Одновременно санскритский текст *Абхидхармакоши* Васубандху свободен от каких бы то ни было неиндийских идеологических наслоений. Таким образом, при условии разработки адекватной историко-философской методологии исследования

работа с оригиналом позволяет вскрыть философию Абхидхармы в ее первоначальном виде и при дальнейших сопоставлениях с тибетской и китайскими версиями дает возможность широких культурологических выходов в проблемы рецепции индийского буддизма в странах Дальнего Востока и Центральной Азии.

* * *

Основным методом, который мы используем при исследовании буддийской религиозно-философской традиции, является марксовский структурно-генетический метод анализа надстроечных явлений. На основе этого метода нами и сформулирован конкретный подход к проблеме истолкования традиционных философских буддийских источников.

Каждый конкретный текст классической буддийской традиции мы рассматриваем как синхронную версию философских воззрений той школы, в рамках которой этот текст создан. Одновременно с этим текст оценивается нами как исторически конкретный результат предшествующей стадии историко-философского процесса на индийском субконтиненте. Это результат, с необходимостью учитывающий борьбу партий в индийской классической философии. Таким образом, построенные нами методики и процедуры историко-философского истолкования основаны на диалектическом единстве синхронического и диахронического аспектов марковского метода.

В отечественной историко-философской школе в буддологии О.О. Розенбергом было выработано научно обоснованное представление о буддизме как принципиально неоднородном идеологическом образовании. Этот подход получил наименование аналитической концепции, поскольку имел своей целью выделить актуальное присутствие трёх не сводимых друг к другу уровней — религиозной доктрины, культовой психотехнической практики и философского дискурса, реально функционировавших в буддизме на всем диахронном срезе его существования.

Представление о буддийском структурном полиморфизме мы попытались применить в процессе рассмотрения синхронных версий философских систем буддизма. Это позволило выявить в логико-дискурсивных текстах концептуальные и понятийно-терминологические корреляты двух других уровней исторического функционирования буддизма — уровней религиозной доктрины и культовой психотехнической практики (буддийской йоги). Таким образом, проблема историко-философского истолкования была операционализирована нами как проблема реконструкции и объяснения конкретно-исторических форм существования буддийского структурного полиморфизма, проблема содержательного взаимодействия философского дискурса с двумя другими уровнями.

Предложенный нами подход был проверен также на материале брахманистских религиозно-философских систем и позволил получить достоверные научные результаты: структурный полиморфизм может быть выявлен не только в пределах буддийской идеологической традиции, но также в любой индийской классической религиозно-философской системе⁴.

В отличие от аналитической концепции, рассматривавшей относительную автономность уровней полиморфной структуры на диахронном срезе, наш подход исследует взаимосвязь этих уровней в аспекте синхронии и поэтому назван нами синтетическим подходом⁵.

История изучения трактата Васубандху *Абхидхармакоша* насчитывает лишь несколько десятилетий, хотя о существовании этого трактата было известно уже Э. Бюрнуфу, т.е. с середины прошлого века [Burnouf, 1844]. Китайские переводы трактата сохранились в полном объеме, причем особенно интересно то, что обе китайские версии — Парамартхи и Сюань-цзана — запечатлели в себе два последовательных этапа рецепции буддизма на Дальнем Востоке, и это становится особенно явным при сопоставлении обеих версий. Перевод Парамартхи фиксирует китайскую буддийскую терминологию в период, предшествующий ее унификации Сюань-цзаном. Унифицируя буддийскую терминологию, Сюань-цзан преследовал цель создать образец перевода санскритских, т.е. исходных буддийских, текстов.

Что же касается классической индо-буддийской традиции, то до обнаружения санскритского оригинала „Энциклопедия Абхидхармы” была представлена только комментарием Яшомитры (см. [Vyā.]), который был создан в русле идей поздней саутрантики (второй школы классической буддийской философии) и может быть датирован концом VIII — началом IX в.

К этому необходимо добавить, что в Японии вплоть до последнего времени *Абхидхармакоша* выступала в качестве обязательного предмета в образовании буддийского духовенства. Японская комментаторская традиция — и в этом состояла ее особенность — уделяла внимание подробному объяснению хорошо разработанных проблем, а места малопонятные, смысл которых не был очевиден, специально не рассмат-

⁴ Интересно отметить, что существование различных уровней в актуальном функционировании ортодоксальных религиозно-философских систем отчетливо осознавал последний представитель синкретической ньяя-вайшешики Аннамбхатта. Завершая обширный автокомментарий к миниатюрному трактату *Тарка-санграха* („Свод умозрений”), он писал, что процесс индивидуального постижения атмана (субстанциального абсолютного начала) осуществляется через посредство религии, йоги и философствования одновременно. См. [Tarka-saṅgrāha, с. 21–22; Аннамбхатта].

⁵ Подробное изложение синтетического подхода см. [Рудой, Островская, 1987].

ривались. Комментаторская школа, возникшая в Японии на основе трактата Васубандху, является примером вторичной рецепции буддийской идеологии — через посредство китайских версий классических санскритских текстов.

Все перечисленное и представляло собой достаточно обширную сумму источников и материалов для научного истолкования *Абхидхармакоши*. Однако язык трактата, содержащий весьма развитый понятийно-терминологический философский аппарат, являл собой систему, практически закрытую на тот период для европейского исследователя. Именно поэтому трактат Васубандху, будучи известным номинально, долгое время не мог быть введен в научный оборот.

Первые развернутые упоминания об *Абхидхармакоше* мы обнаруживаем у японских исследователей Дж. Такакусу [Takakusu, 1904, с. 269—296] и С. Ямаками [Yamakami, 1912, с. 109—160]. Оба они должны быть, на наш взгляд, отнесены к представителям традиционной учености. Эти исследования, выполненные на английском языке, совершенно справедливо претендуют на статус научных исследований своего времени, но оба автора по своему мировоззрению являлись буддистами, и их рефлексия, таким образом, не могла преодолеть пределы, поставленные буддийской религиозной доктриной. Исследование С. Ямаками интересно, в частности, еще и тем, что автор пытался передать буддийские философские идеи посредством европейского понятийно-терминологического аппарата. При этом историко-философские квалификации Ямаками выглядят достаточно аморфными, так как европейская философская семантика осознавалась им не вполне строго. Так, например, везде, где профессиональный европейский историк философии употребил бы термин „индивидуальное“, С. Ямаками пользовался термином „субъективное“, что в значительной степени деформировало представление европейских буддологов о буддийской философии в целом и абхидхармистской философии в частности.

Подлинным началом историко-философских исследований в области Абхидхармы и, шире, в сфере буддийской философской мысли послужила монография О.О. Розенберга „Проблемы буддийской философии“ [Розенберг, 1918]. Важно подчеркнуть, что Розенберг не переводил текст *Абхидхармакоши*. Он усматривал свою задачу в другом — создать каталог проблем, которые разрабатывались Васубандху в этом трактате. Такой подход нельзя считать характерным для востоковедных исследований, придававших решающее значение именно переводу. В этом смысле исследование Розенберга рассчитано в первую очередь на историко-философскую аудиторию, так как Розенберг задавался целью показать, что буддийская мысль рассматривала те же самые проблемы, что и европейская философия, и отличие состояло именно в постановке обозначенных проблем и в форме подачи материала. Исключительная заслуга О.О. Розенберга состояла, таким образом, не только в разработке

аналитического подхода к истолкованию явлений буддийской культуры, зафиксированных в письменных памятниках, но и в том, что ему удалось практически преодолеть европоцентристскую установку в оценке буддийской философии. Аналитическая концепция О.О. Розенберга позволяла правильно оценить место философии в системе буддийского мировоззрения. Объясняя это применительно к буддийскому канону, О.О. Розенберг подчеркивал решающую роль Абхидхармы для понимания литературы сутр. Здесь необходимо выделить одно существенное обстоятельство, важное для адекватного постижения идеи О.О. Розенберга. Отечественный буддолог отлично знал, что литература сутр неоднородна по своему содержанию, что в каноне встречаются сутры, исключительно насыщенные в философском отношении. Однако его открытие состояло в том, что систематическое понимание буддийской философии на основе даже таких „философских” сутр невозможно. Только Абхидхарма, по утверждению О.О. Розенберга, систематизировала путем философской экзегетики теоретические воззрения буддизма в единое непротиворечивое целое. Вне Абхидхармы любая, даже самая „философская” сутра не может быть ничем иным, кроме как фрагментом, не способным представить буддийское философствование во всей его теоретической полноте. Это положение, сформулированное Розенбергом, вполне достоверно и неколебимо и в настоящее время.

Еще одним существеннейшим достижением О.О. Розенберга явилось то, что он провел отождествление базовых буддийских понятий в индийской (санскритской) и дальневосточной традициях. В теоретическом отношении такой подход оказался очень плодотворным, так как он учитывал историко-культурный генезис буддизма. Дальневосточные версии *Абхидхармакоши* рассматривались Розенбергом именно как попытки передать индо-буддийскую традицию средствами иной культуры, а не в качестве некоей данности, зафиксированной на китайском или японском языках. Таким образом, исследование „Энциклопедии Абхидхармы” О.О. Розенбергом закладывало основы проблемного трансрегионального изучения буддизма на материале философских трактатов.

Изыскания О.О. Розенберга в значительной степени повлияли на направление и содержание международного проекта по изданию и изучению *Абхидхармакоши*, который был окончательно разработан Ф.И. Щербатским в 1917 г. на базе „Библиотеки Буддики”⁶. Формальным поводом для организации этого научного предприятия послужило обнаружение А. Стейном уйгурской версии трактата Васубандху: чисто филологический интерес к уйгурскому языку совпал с интересом к *Абхидхармакоше* как памятнику буддийской теоретической мысли.

⁶ Подробнее см. [Тибетский перевод АК, с. IV].

Проект Ф.И. Щербатского включал следующие пункты:

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

2. Издание санскритского текста *Вьякхья* (комментария Яшомитры); глава 1 — издатель С. Леви; остальные главы — издатель У. Огихара.

3. Издание уйгурского перевода; издатель — Д. Росс.

4. Издание двух китайских переводов (Сюань-цзана и Парамартхи); издатель — У. Огихара.

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

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

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

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

9. Английский перевод карик и бхашьи; переводчики — Ф.И. Щербатской и О.О. Розенберг [Тибетский перевод АК, с. IV—V].

Что же удалось реализовать из намеченного проекта?

В 1917 г. в серии „Библиотека Буддике“ Ф.И. Щербатской издал первую главу тибетского перевода *Абхидхармакоши* (первая половина второй главы была опубликована в 1930 г.), а в следующем, 1918 г. совместно с известным французским буддологом С. Леви выпустил первую главу санскритского комментария Яшомитры — *Вьякхья* и подготовил к изданию вторую главу (совместно с У. Огихарой). Кроме того, в том же году в „Известиях Российской Академии Наук“ вышел перевод девятой, дополнительной, главы *Абхидхармакоши*, сделанный Ф.И. Щербатским по тибетскому тексту. Что касается исследовательской части проекта, то в 1923 г. Ф.И. Щербатским была издана небольшая по объему монография „The Central Conception of Buddhism“. Содержание этой монографии полностью замыкается на проблематику *Абхидхармакоши* и посвящено изложению основной теоретической концепции абхидхармистской философии — концепции потока элементов психической жизни индивида. Работа представляет безусловный интерес в плане анализа эволюции научного метода Ф.И. Щербатского. Применительно же к нашему предмету, т.е. к „Энциклопедии Абхидхармы“, в этой монографии весьма существенна высокая оценка философского потенциала абхидхармистской мысли.

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

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

Публикация в 1967 г. санскритского оригинала *Абхидхармакоши* позволила перейти к систематическому историко-философскому и историко-культурному исследованию абхидхармистского направления в буддизме.

* * *

Для понимания места „Энциклопедии Абхидхармы” в истории философской мысли стран буддийского ареала необходимо хотя бы в общем виде представить тот круг идей, которыми занималась буддийская философия.

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

Краткий очерк этих четырех систем буддийской мысли следует, по всей очевидности, начать с вычленения положений, общих практически для каждой философской школы, возникшей внутри буддизма как системного идеологического образования. Здесь важно подчеркнуть, что для понимания существа рассматриваемой философской проблематики исследователь с необходимостью должен обращаться к тем фундаментальным положениям религиозной доктрины, которые и представляют собой содержательные идеологические детерминанты буддийского философского дискурса.

В качестве свода таковых главнейших доктринальных положений выступает прежде всего учение о четырех „благородных истинах”, — учение, продолжавшее оказывать свое воздействие на формирование философских идей на всем протяжении функционирования буддизма в любой из стран буддийского ареала. Философия по мере своего развития обретала все большую относительную автономность и ставила проблемы, вовсе не связанные непосредственно с нуждами доктрины, но поскольку это была все же религиозная философия, то ее целостный характер, самое ее направленность не могли выйти за установленные

идеологические пределы⁷. Учение о четырех „благородных истинах” и выступало в роли такого идеологического ограничителя.

Попытаемся проанализировать, каким образом эти четыре доктринальные положения были интерпретированы применительно к логико-дискурсивному уровню буддизма⁸.

Четыре „благородные истины” объединяют положения, известные под следующими условными названиями: „истины” страдания, возникновения страдания, прекращения страдания и истина пути, ведущего к прекращению страдания. Первая из них — „истина” страдания (*sarvaṃ duḥkham* — „Все есть страдание”) — представляет собой констатацию принципиальной неудовлетворительности человеческого существования в мире, где господствует причинно-следственная зависимость⁹.

Каково же содержание идеологемы *duḥkha*? Для более отчетливого уяснения религиозно-идеологического значения этого понятия и его специальной логико-дискурсивной интерпретации необходимо иметь в виду следующее. На уровне доктрины идеологема *duḥkha* занимает центральное положение в учении о четырех „благородных истинах”. *Duḥkha* — базовая характеристика человеческого существования, замкнутого на индивидуальную эгоцентрическую установку (*upādāna*)¹⁰. Такое существование связано с постоянным воспроизведением самогождественных психологических состояний как реакций на объективную диалектику неповторимых жизненных обстоятельств.

Эгоцентрическая установка порождает жажду (*trṣṇā*)¹¹ испытывать чувственный опыт, влечение к приятному и стремление избежать неприятного. Но тотальное воздействие причинно-следственных зависимостей, ускользающее из поля зрения индивида, обуславливает всеобщую зави-

⁷ Подробно о четырех „благородных истинах” как логическом каркасе буддийского философствования см. [Govinda, 1961].

⁸ Анализ источников, дающих целостную картину соотношения четырех, двух и трех „истин” на всем диахронном срезе функционирования буддизма как системного идеологического образования, см. в кн. [Documents d'Abhidharma, с. 159–187]. Ср. также [Dutt, 1940, с. 49–50, 211, 225–231]. О двух „истинах” в значении знания (*jñāna*) в виджнянаваде см. [Lindtner, 1984, с. 158].

⁹ См. [Dutt, 1940, с. 215–228; Banerjee, 1956, с. 261–264; Jayatilleke, 1963, с. 445–455].

¹⁰ В абхидхармистской метапсихологии ключевое слово (термин) *upādāna* означает буквально „привязанность”, „присвоение в качестве своего собственного” [АКВ, I, 8]. Палийская комментаторская традиция истолковывает *upādāna* как „аффективность психики эмпирического „индивида”, обуславливающую его вовлеченность в бесконечный круговорот бытия” [Ath., III, с. 334]. Ср. также [АКВ, V, 33–40].

¹¹ Соответствует палийскому *taṇha*. Мы используем санскритский или палийский вариант написания ключевых слов (терминов) в зависимости от языка анализируемых источников.

симость и, соответственно, непостоянство индивидуальных состояний. Эмпирический индивид не располагает никакими средствами для противостояния этой изменчивости в силу субъективной односторонности эгоцентрированного сознания. Индивидуальный активизм, направленный на достижение счастья (*sukha*), развертывается в сфере диалектики причин и следствий, недоступных во всей полноте сознанию. Это обстоятельство и объясняет чисто номинальный характер такого активизма, который на деле выступает как состояние претерпевания¹². Положение субъекта, таким образом, в сфере действия причинно-следственных зависимостей должно быть истолковано как абсолютно страдательное. Индивидуальное бытие в состоянии претерпевания определяется доктринальной как *сансара* (бесконечный круговорот существований), важнейшая черта которого и есть *duḥkha*.

Исходя из всего сказанного, важно подчеркнуть, что идеологема *duḥkha* не имеет на доктринальном уровне содержательной оппозиции: счастье (*sukha*) представляет собой не более чем фиксацию конкретного факта психологической жизни индивида, но сам этот факт — в силу своего непостоянства — лежит в границах действия *duḥkha* как предельно широкого мировоззренческого принципа¹³.

Прежде чем мы перейдем к анализу логико-дискурсивной интерпретации идеологемы *duḥkha* в буддийских философских текстах, необходимо остановить внимание на моменте принципиальной несопоставимости буддийского понятия *duḥkha* с термином „страдание“, как он функционирует в иудео-христианской религиозной традиции. Страдание в ветхозаветном истолковании осмысливалось как божественная кара за грех, как признак богооставленности. Новозаветная трактовка, напротив, усматривает в страдании залог спасения, что дало повод средневековым христианским мистикам видеть в страдании знак любви бога к человеку. Эти теологические интерпретации возникли в рамках теистической системы и характеризовали взаимоотношение „бог — человеческий индивид“. В буддийской традиции, исходно нетеистической, *duḥkha* как мировоззренческий принцип развертывается в сфере анализа эмпирического существования. Следовательно, страдание в иудео-христианской религиозной традиции играет типологически иную функциональную роль, нежели *duḥkha* в буддийской.

Философская интерпретация идеологемы *duḥkha* полностью лишена какого бы то ни было психологизма и оценочного элемента, столь характерного для религиозного сознания эмпирического индивида. Человек в свете этой интерпретации никоим образом не исключается из сферы

¹² Подробное обоснование этой интерпретации см. на с. 151–153.

¹³ Об истолковании *duḥkha* как предельно широкого мировоззренческого принципа в ранних системах буддийской мысли см. [Conze, 1962, с. 34–38]; а также [Dutt, 1940, с. 229–245; Rahula, 1956, с. 249–253].

действия причинно-следственных зависимостей, и его субъективность не имеет обратного развития во времени. В связи с истолкованием фундаментального мировоззренческого принципа *duḥkha* и было разработано учение о причинно-зависимом возникновении (*pratītya samutpāda*)¹⁴. В аспекте этого учения индивидуальная субъективность в ее временной динамической развертке рассматривается как причинно-обусловленная, выступающая объектом воздействия множества факторов, которые, в свою очередь, не могут быть учтены в сознательной человеческой деятельности полностью. В силу этого действия, принимаемые индивидом, порождают следствия, лишь частично находящиеся в сфере субъективного контроля (*vipākaphala* — плод, т.е. результат процесса созревания)¹⁵. Таким образом, человеческое существование предстает как нечто с неизбежностью стихийное, малопредсказуемое и нестабильное. Такое существование, согласно учению о причинно-зависимом возникновении, есть плод незнания (*avidyā*)¹⁶, и соответственно этому уничтожение незнания, т.е. способность всеохватного видения причинно-следственных связей, приравнивается к полной реализации религиозной прагматики системы¹⁷.

Другая сторона логико-дискурсивной интерпретации *duḥkha* раскрывается посредством метапсихологического анализа субъективности. Человеческий индивид, как таковой, рассматривается не в качестве субстанциальной целостности, но, пользуясь современным языком, в качестве целостности системной, целостности, включающей пять подсистем, охватывающих весь спектр его психофизического существования (*pañca-skandha*)¹⁸. Индивидуальная субъективность есть цепь принципиально необратимых во времени элементарных состояний, причинно-обусловленных по своей природе.

¹⁴ Подробное объяснение учения о причинно-зависимом возникновении в контексте абхидхармистской философии приводится Васубандху в третьем разделе „Энциклопедии Абхидхармы” — „Анализ психокосма” (*Lokanirdeśa*) [АКВ, III, 20–44]. Об интерпретации отдельных элементов самой двенадцатичленной формулы причинно-зависимого возникновения в традиции классической виджнянавады см. [Asm., с. 42–46].

¹⁵ Об общей теории причинности в буддийской философии и о классификации типов следствий см. [АКВ, II, 49–73; Вуа., с. 188–242].

¹⁶ Асанга определяет *avidyā* („незнание”) следующим образом: „Что такое авидья? Это — отсутствие истинного знания (*ajñāna*), т.е. полного осознания своих подлинных способностей, и оно распространяется на все три сферы (*dhātu*) [индивидуального] существования. Его функция — служить основой догматизма, сомнений и аффективности относительно подлинной реальности [дхарм]” [Asm., с. 7]. Об интерпретации *avidyā* в последующей махаянской традиции см. [Guenther, Kawamura, 1975, с. 72–73].

¹⁷ Ср. формулу, в равной мере принимаемую всеми системами и школами буддийской мысли: „Кто видит причинно-зависимое возникновение, тот видит Дхарму; кто видит Дхарму, тот видит Будду” [S, III, с. 120; Mvī., с. 6, 160].

¹⁸ Определение термина *skandha* (букв. „группа”) см. [АКВ, I, 20].

Duḥkha в своей индивидуально-психологической реализации — это поток причинно-обусловленных состояний, характеризующихся бесконечной сменой их аффективной окрашенности (kleśa)¹⁹. Наличие аффективности и есть с доктринальной точки зрения простейшая манифестация пребывания индивида в сансарном существовании, в состоянии незнания (avidyā). Таким образом, логико-дискурсивная интерпретация положения sarvaṃ duḥkham сочетает в себе учение о причинно-зависимом возникновении и метапсихологический анализ.

Вторая „благородная истина” (samudaya satya) трактует причины возникновения страдания. Очень существенна уже сама фиксация того, что у страдания есть причина, поскольку тем самым страдание рассматривается не как вечная и неизменная характеристика человеческого существования, но как нечто производное от своих причин, конституирующее лишь сансарный модус бытия. В философских трактатах более позднего периода интерпретация этого фундаментального положения доктрины приобретает отчетливую афористическую форму: „Действие и эгоцентрированные аффекты — вот причина сансары” [Tvb., с. 38]. В этой емкой формулировке учтена связь всеобщего закона причинно-обусловленного возникновения с эмоционально-деятельностной стороной субъективности.

Третье фундаментальное положение доктрины — nirodha satya (истина прекращения страдания) — постулирует религиозную прагматику буддийской системы, а именно необходимость индивидуальной реализации прекращения страдания. Прекращение действия причинно-следственных факторов представляет собой радикальную трансформацию исходного сансарного состояния. Но такая трансформация возможна лишь в том случае, если имеют место ее предпосылки в индивидуальной психофизической структуре. В противном случае прекращение страдания выступало бы актом трансцендентного характера, тем, что в языке иудео-христианской культуры именуется божественной благодатью.

Существо буддийской религиозной доктрины исключает подобные трансцендентные допущения, что находит свое отражение и на уровне философского дискурса: психофизическая структура индивида, согласно логико-дискурсивной интерпретации, потенциально содержит факторы, стоящие вне сферы причинной обусловленности²⁰. Именно эти факторы в своей актуализации и маркируют методом негативных определений содержание категории нирваны²¹.

¹⁹ Подробно о термине kleśa см. с. 109–110.

²⁰ „Истина пути и три вида необусловленного — без притока аффективности” [АКВ, I, 4].

²¹ „Нирваной называется то, что не оставляется и не достигается, то, что не есть ни переходящее, ни непреходящее, что не разрушается и не возникает” [Mvṛ., с. 521].

Таким образом, три первых доктринальных положения очерчивают исходную область предмета философствования: сансарное бытие как непрерывное развертывание причинно-обусловленной психофизической жизни индивида выступает отправной точкой практического преобразования индивидуальной психики через посредство „пути” (*mārga*), поэтому в сфере философского рассмотрения входят только те вопросы, которые с этим преобразованием связаны. Все прочие собственно „метафизические” вопросы, такие, как проблема конечности или бесконечности мира и т.п., трактуются как безразличные к существу доктрины²², а следовательно, не могут быть предметом буддийского философствования, которое исходно фокусируется исключительно на психологической проблематике.

Истина пути (*mārga satya*) представляет собой обобщенное описание практики преобразования индивидуальной психики применительно к высшей религиозной цели доктрины — обретению нирванического состояния. В контексте рассмотрения буддийской философии это доктринальное положение интересно прежде всего тем, что оно в явном виде указывает на связь философского дискурса не только с доктриной, но и с культовой психотехнической практикой, служившей в качестве материала для осмысления. Эта психотехническая практика представляла широкое поле для чисто психологических наблюдений и выводов, формулировавшихся в специальном языке, приуроченном, что особенно важно подчеркнуть, для описания психики в ее собственных терминах, а не в терминах внешнего мира.

Итак, религиозно-доктринальная установка на „просветление” (*bodhi*) выражалась в идее устранения индивидуального, узкоэгоцентрированного отношения не только к окружающему миру, но и прежде всего к фактам внутреннего психологического опыта. Такая перестройка субъекта сводилась, по сути, к очищению поля сознания от элементов аффективной примеси (*kleśa*) и в конечном счете к полному прекращению индивидуально-психологического опыта (*apratisaṃkhyānirodha*, см. [АКВ, I, 6; Asm., с. 38; Ssś., I, с. 379, 387, 423]). На логико-дискурсивном уровне установка на „просветление” определила исходные очертания предмета философствования — философия первоначально представляла собой анализ психики.

Согласно раннебуддийским теоретикам, психика не есть субстанция. Она не может быть оторвана от обеспечивающих ее существование физиологических процессов, с одной стороны, а с другой стороны, она сама есть чистая процессуальность²³. Индивидуальная субъективность,

²² В канонических текстах эти вопросы получают название „неопределимых” (*avyākata*), т.е. безразличных по отношению к ведущей целевой установке доктрины. См. [D, I, с. 188–189].

²³ Ср. [Govinda, 1961, с. 132–133].

выступающая в качестве динамической психофизической целостности, анализировалась как поток элементарных состояний, развернутых во времени, а следовательно, подобно времени же, необратимых. Таким образом, эти элементарные состояния обретали свой онтологический статус.

Вопрос о чистом носителе, носителе вне своей качественной определенности (атман брахманических систем) элиминировался из рассмотрения. В силу этого обстоятельства элементарные качественно-определенные психофизические состояния получили в буддийской философии наименование дхарм, т.е. свойств — состояний, неотделимых от своего носителя²⁴.

Психика истолковывалась буддийскими теоретиками в первую очередь не с содержательной стороны, т.е. в терминах внешнего мира, а именно в своем структурно-динамическом аспекте, и анализ производился в языке, как бы имманентном самой психике, для чего и было приурочено понятие „дхарма”.

Семантика понятия „дхарма” имеет две стороны: дхарма как единица языка описания психики, которая по своему значению не может быть сведена ни к чему иному, кроме как к самой психике (гносеологический аспект), и дхарма как структурная единица индивидуальной психофизической организации (онтологический аспект).

Уже на доктринальном уровне динамика человеческого существования рассматривалась с точки зрения классификации дхарм по трем различным основаниям²⁵. Философский дискурс также исходит именно из этих доктринальных классификаций, введенных для того, чтобы полностью устранить субстанциальные представления о психике (атман), характерные для брахманистских систем.

Понятие дхармы было наилучшим образом приспособлено к целям идейного противостояния небуддийским религиозно-философским системам²⁶ и одновременно принималось всеми школами и направлениями буддизма.

Введение термина „дхарма” как единицы описания психических и психофизических процессов представляет собой, быть может, величайшее достижение буддийской и тем самым индийской классической философской мысли. Религиозная идеология выступала лишь конкретно-исторической формой, в которую отливались поиски древнеиндийских

²⁴ Подробно об этом см. на с. 220–221.

²⁵ См. [S, II, с. 140], где впервые вводится классификация дхарм по группам, источникам сознания и классам элементов. См. также [S, III, с. 59–61; D, II, с. 302–304].

²⁶ В историко-философском плане эта проблема получила достаточно полное освещение в монографии Д. Н. Шастри „Критика индийского реализма” (*Shastri D.N. Critique of Indian Realism. Agra, 1964*).

ученых, за два тысячелетия до наших дней вплотную подошедших к пониманию тех реальных проблем, которые получили в современной научной психологии название парадокса психических процессов²⁷.

Как известно, суть этого парадокса сводится к тому, что психика может быть описана только в терминах внешнего мира, которому она отнюдь не тождественна. Вводя термин „дхарма“, буддийские философы пытались создать язык описания психики и ее процессов в терминах самой психики, а не внешнего мира. Как следствие этого, в буддийской философии развивался такой подход к сознанию, который принципиально препятствовал любой попытке „овнешвления“ сознания в ходе философствования.

Выше уже отмечалось, что динамическая концепция индивидуальной психофизической организации была построена в буддийской философии таким образом, чтобы раз навсегда элиминировать идею субстанциальной души, атмана брахманистских систем. Субстанциальному атману был противопоставлен поток дхарм (*santāna*). Однако при логико-дискурсивном анализе эти элементарные психофизические и собственно психические единицы подвергались детальной классификации. В буддийской канонической литературе наиболее распространены три освященные доктриной типа классификации дхарм: по группам соотнесения (*skandha*), по источникам сознания (*āyatana*) и по классам элементов (*dhātu*)²⁸.

В абхидхармистской философии этим классификациям предпосылается разделение всех дхарм на два типа: причинно-обусловленные (*samskrta*) и причинно-необусловленные (*asamskrta*)²⁹.

Дхармы первого типа возникают и существуют постольку, поскольку человеческий организм и психика подчинены в своем функционировании закону причинно-зависимого возникновения. Непрерывное течение потока причинно-обусловленных дхарм и есть, согласно абхидхармистской концепции, психическая жизнь в ее эмпирическом модусе. Дхармы этого типа и подвергаются классификации по пяти группам соотнесения: материи (*gūra*), чувствительности (*vedanā*), понятий-пред-

²⁷ См. [Веккер, 1974, с. 90].

²⁸ См. реконструированный на базе тибетского перевода оригинал *Панчаскандхапракараны* [Pañcaskandhaprakaraṇa, с. 376–385].

²⁹ В „Энциклопедии Абхидхармы“ первый тип дхарм (*samskrta*) определяется как „созданное (*krta*) соединенными, совокупными условиями, ибо в действительности нет ничего, что было бы порождено только одним условием. Это [определение причинно-обусловленной дхармы относится также] и к будущим формам ее существования, поскольку ее родовая характеристика (*jātyatva*) остается неизменной...“ [АКВ, I, 7]. См. также [Asm., с. 29; DhS, с. 193, 244]. Причинно-необусловленные (*asamskrta*) дхармы Васубандху вводит без определения через простое перечисление [АКВ, I, 3].

ставлений (*saṃjñā*), формирующих факторов (*saṃskāra*) и сознания (*vijñāna*)³⁰.

Дхармы второго типа, по определению, не связаны с причинно-зависимым возникновением и в силу этого не входят в рассматриваемую классификацию. В плане языка описания дхармы типа *asaṃskṛta* представляют собой логико-дискурсивную интерпретацию религиозно-доктринального понятия нирваны, идеологемы, противостоящей изначально идеологеме сансара. В классической абхидхармистской концепции, выдвигаемой школой вайбхашиков, *asaṃskṛta* включают три дхармы. Две из них именуются „уничтожениями” (*nirodha*) — дхарма, прекращающая воздействие эмпирической причинности³¹, и дхарма, устраняющая условия для протекания потока причинно-обусловленных дхарм³². Третья дхарма — *ākāśa* — есть особый вид пространства, понимаемого как априорная предпосылка опыта.

В этой связи немаловажно отметить, что представление об *ākāśa* как особом виде пространства, отличным от пространства геометрического, уходит своими корнями к самым ранним истокам индийской философии и связано с осмыслением психофизики звука. Первоначально под *ākāśa* имелось в виду только пространство как среда, в которой распространяется звук, но поскольку представление о звуке неразрывным образом связано с актом его восприятия, то в дальнейшем *ākāśa* стала интерпретироваться в буддизме как пространство психического опыта в целом. Именно поэтому в классической абхидхармистской философии *ākāśa* определяется как пространство, в котором отсутствует материальное препятствие³³.

Две другие классификации — по источникам сознания (*āyatana*) и по классам элементов (*dhātu*) — отличаются от классификации по группам соотношения тем, что включают в себя не только причинно-обусловленные дхармы, но и дхармы необусловленные (*asaṃskṛta*). Классификация по источникам сознания имеет своей целью распределение потока дхарм таким образом, чтобы показать диалектический характер субъективного и объективного факторов в возникновении

³⁰ См. [АКВ, I, 9–16, с. 3–11; Pañcaskandhaprakaraṇa, с. 375–382].

³¹ „Разобшение [с аффективными дхармами] есть уничтожение [их существования] посредством знания” [АКВ, I, 6]. Об интерпретации этого вида „прекращения” потока дхарм см. в кн. [Conze, 1962, с. 162–163].

³² „Другое уничтожение, отличное от разобшения [с аффективными дхармами] ... [называется] уничтожение не посредством знания... Оно возникает из-за неполноты условий” [АКВ, I, 6]. О феноменологической интерпретации причинно-обусловленных дхарм см. [Guenther, 1972, с. 32–33].

³³ *Apāvaraṇa* (отсутствие препятствия) есть, согласно абхидхармистам, фундаментальное свойство психического пространства, где происходит содержательная развертка психологического опыта по типу „истинного знания” (*jñāna*). См. [АКВ, I, 5, с. 3; Vyā., с. 15].

актов сознания. Эта классификация насчитывает двенадцать источников сознания: шесть объективных, включающих данные чувственного опыта и репрезентативные результаты их генерализации, и шесть субъективных, соответствующих собственно психическим процессам в совокупности с их материальным субстратом.

Классификация по классам элементов (*dhātu*) предполагает рассмотрение дхарм с точки зрения их родовых характеристик, развернутых во времени, т.е. в динамике протекания психической жизни. Такое психологическое время (*adhvan*) противопоставляется времени астрономическому (*kāla*). Родовые характеристики дхарм остаются постоянными во всех трех временных модусах и обеспечивают постоянство собственного признака (*svalakṣaṇa*), благодаря которому дхарма и представляет собой определенное элементарное состояние³⁴. Данная классификация насчитывает восемнадцать классов дхарм, двенадцать из которых соответствуют субъективным и объективным источникам сознания предыдущей классификации, а следующие шесть фиксируют родовые характеристики модальностей различающего сознания (*vijñāna*)³⁵. В связи с этим интересно отметить, что поскольку религиозная прагматика системы предполагала радикальную перестройку сознания таким образом, чтобы очистить его от малейших примесей субъективности, то проблема смыслообразования разрабатывалась теоретиками Абхидхармы особенно детально, вплоть до описания первичной генерализации данных чувственного восприятия. Такие первичные различения по модальностям именовались соответственно „видами чувственного сознания” (например, зрительное сознание, слуховое сознание и т.п.)³⁶. Эта последняя классификация дхарм, по сути дела, является теоретическим обоснованием динамического подхода к проблеме описания сознания в классической буддийской философии.

В историко-философском плане абхидхармистская философия интересна прежде всего тем, что она дает исчерпывающую логико-дискурсивную интерпретацию практически всех идеологем доктрины, как они зафиксированы в буддийском каноническом корпусе. Кроме того, эта философия стремилась привести к логической консистентности содержательно различающиеся контексты употребления доктриналь-

³⁴ Подробно об этом см. ниже, с. 220–222.

³⁵ Согласно абхидхармистской интерпретации, класс (*dhātu*) есть определенная совокупность элементов, рассматриваемых с точки зрения их родовых характеристик (*jāti*) [АКВ, I, 20, с. 13].

³⁶ Такие модальные различения производятся по соответствующему органу чувств, который „сопричастен” (*sabhāga*) сознанию. См. дискуссию по этому поводу между разными школами буддийской философии, которую приводит Васубандху в своей „Энциклопедии Абхидхармы” [АКВ, I, 42, с. 30–32].

ных понятий. Именно в силу данного обстоятельства Абхидхарма изучалась как последователями хинаяны, так и махаянистами³⁷.

Итак, интерпретация основных положений буддийской религиозной доктрины средствами философского дискурса привела к окончательному формированию исходного предмета философии как анализа человеческой психики. Для такого анализа традиционные теоретики разработали специальный язык, единицей которого выступало понятие дхармы. Это понятие относилось только к сфере психического и никогда не использовалось в буддизме для описания внеположной индивидуальности. Дхарма одновременно рассматривалась и в онтологическом аспекте — как элементарное самоотждествленное состояние в потоке психофизической жизни. Концепция дхармы является центральной концепцией буддийской философии, определяющей ее исходный предмет и общее направление дискурса.

Беспрецедентная попытка снять неизбежную редукцию психики к внешнему миру при ее описании с формальной либо содержательной стороны представляет собой самый значительный вклад буддийской философии во всемирный историко-философский процесс.

Исходной посылкой философствования в системе вайбхашики, систематизировавшей умозрительные концепции хинаяны, выступал центральный тезис сарвастивады: „Все (т.е. все дхармы) существует реально”³⁸. Из школы вайбхашиков вошли в историю индийской философии несколько первоклассных мыслителей: Дхарматрата, Гхоша, Васумитра³⁹ и прежде всего Васубандху (известный в буддийской экзегетической традиции под именем Второго Будды) [Vuā., с. 1], а также теоретик „новой” вайбхашики Сангхабхадра⁴⁰ (младший современник Васубандху).

Как мы уже отмечали, детально разрабатывая философский дискурс о дхармах, вайбхашики толковали это понятие в двух аспектах: дхарма как элементарное состояние в потоке психофизической жизни обладала онтологическим статусом (*dravyasat*), но как термин представляла собой единицу описания (*prajñapti*)⁴¹.

³⁷ См. введение В. Рахулы к французскому переводу *Абхидхармасамуччая* Асанги [Le Compendium, с. XIV–XXI].

³⁸ [АКВ, V, 25–26, с. 295–298]. Перевод этого фрагмента с тибетской версии „Энциклопедии Абхидхармы” см. [Stcherbatsky, 1923, с. 76–91]; французский перевод с китайской версии Сюань-цзана у Л. де ла Валле Пуссена [L’AK, ch. V, с. 50–56]. Анализ тезиса „Все существует реально” см. [Kajiyama, 1977, с. 114–131].

³⁹ О взглядах этих буддийских мыслителей см. [АКВ, V, 26, с. 296; L’AK, ch. V, с. 53–54].

⁴⁰ О нем см. [Takakusu, 1904, с. 134–139; L’AK, с. XXII–XXIII].

⁴¹ Об интерпретации этого термина в абхидхармистской традиции см. [АКВ, II, 36, 45, 46].

Саутрантики, последователи второй ведущей школы буддийской классической философии, выработали несколько иной подход к интерпретации этого важнейшего понятия. Историкам философии следует учитывать то существенное обстоятельство, что аутентичные сведения о теоретических воззрениях саутрантиков могут быть получены только на основе анализа текстов абхидхармического комплекса — прежде всего „Энциклопедии Абхидхармы”, контркомментария на нее Сангхабхадры (*Ньяя-анусара-шастра*)⁴² и комментария Яшомитры (*Спхутартха-абхидхармакоша-вьякхья*). Собственные тексты саутрантики — если таковые вообще существовали — до нас не дошли. Эта школа отрицала канонический статус Абхидхарма-питаки, считая, что философский дискурс, возводимый к историческому Шакьямуни, полностью включен в Сутра-питаку [Vyā., с. 11–12]. В буддийской экзегетической традиции основателем саутрантики как второй ведущей философской школы хинаяны считается Кумаралата, или Кумаралабха, живший, по-видимому, не ранее второй половины II в. н.э., поскольку в *Вибхаше* (сводном комментарии к канонической Абхидхарме) это имя не зафиксировано, но на него ссылаются и Васубандху, и Сангхабхадра⁴³.

Интересно отметить, что Яшомитра (VIII в.), один из крупнейших представителей саутрантики, безоговорочно относит к этой школе и Васубандху. Однако сравнительный анализ „Энциклопедии Абхидхармы” и комментария к ней Яшомитры не дает прямых свидетельств того, что Васубандху принадлежал к саутрантике. В одной из заключительных карик (стихов) последнего раздела „Энциклопедии” Васубандху говорит, что он изложил теорию Абхидхармы в соответствии со взглядами кашмирских вайбхашиков [AKB, VIII, 40, с. 459]. Тем не менее характер дискуссий, в форме которых частично построен его автокомментарий к карикам, свидетельствует о том, что сам Васубандху отнюдь не безоговорочно принимал все концепции вайбхашики (сарвастивады)⁴⁴.

То обстоятельство, что Васубандху, придерживаясь в целом номиналистической концепции, составил „Энциклопедию Абхидхармы” в традиции вайбхашиков, позволяет предположить, что в V в. н.э. саутрантика еще не имела собственной развитой философской теории и функционировала лишь как метод критики существующих учений хинаяны (в истории индийской философии аналогичную позицию занимали ранние направления мадхьямики). Что касается воспроизведения

⁴² В оригинале данный текст не сохранился. Переводы материалов китайской версии Сюань-цзана см. [Documents d'Abhidharma].

⁴³ Подробнее об этом см. [L'AK, т. I, с. XLVIII–XLIX].

⁴⁴ Анализ расхождений Васубандху с классической концепцией вайбхашиков см. [ADV, с. 69–74].

воззрений саутрантики в поздних тибетских историко-философских сочинениях, то они в немалой степени преформированы сквозь призму общей эпистемологической установки гелугпа (школа тибетского буддизма, основанная Цзонхавой в XIV в.)⁴⁵.

Таким образом, трактовка дхарм школой саутрантики может быть реконструирована только на основе текстов вайбхашики, содержащих подробное изложение взглядов и своих оппонентов.

Первое важнейшее различие между воззрениями этих двух школ классической буддийской философии на дхармы состояло в том, что саутрантики признавали онтологический статус отнюдь не всех дхарм из списка вайбхашиков. В частности, причинно-необусловленные дхармы (*asamskṛta*) рассматривались саутрантиками только как единицы языка описания, т.е. как чисто номинальные сущности (*prañpṛti*), посредством которых на логико-дискурсивном уровне системы интерпретировались доктринальные представления о нирване⁴⁶. Саутрантики концентрировали свое внимание на анализе непосредственных актов сознания без углубления в генезис смыслообразования. На этом основании они полагали вычленение отдельных модальностей сознания чисто логической процедурой и, следовательно, рассматривали эти модальности только как единицы описания (*prañpṛtisat*, т.е. обладающее лишь номинальным существованием)⁴⁷.

Разделение саутрантиками дхарм на обладающие онтологическим статусом (*dravyasat*) и чисто номинальные (*prañpṛtisat*) послужило исходной посылкой для развития специфических форм раннебуддийской эпистемологии, на базе которой затем возникла разветвленная теория познания. Именно в русле этой эпистемологической теории, перенесенной уже в контекст махаянского философского дискурса, и были созданы фундаментальные трактаты по буддийской логике и гносеологии — *Прамана-самуччая* Дигнаги, *Прамана-варттика* и ее сокращенный вариант *Ньяя-бинду* Дхармакирти, *Ньяя-бинду-тика* Дхармоттары⁴⁸.

Представления хинаянских школ об онтологическом статусе дхарм были подвергнуты радикальной критике в рамках махаянской философии и прежде всего теоретиками мадхьямики.

Школа мадхьямиков (другое название — шуньявада — по центральной концепции этой системы махаянской философии) возникла в середине

⁴⁵ См. [Guenther, 1972, с. 84–89].

⁴⁶ См. [АКВ, II, 55–56, с. 90–95]. Интерпретация саутрантиками причинно-необусловленных дхарм приводится Хариварманом в его трактате *Сатьясиддхи*. См. французский перевод: [Documents d'Abhidharma, с. 208–210].

⁴⁷ Ср. дискуссию по поводу модальностей сознания, которую приводит Васубандху в „Энциклопедии Абхидхармы“ [АКВ, I, 42, с. 30–31]. См. также [Masuda, 1925, с. 68, примеч. 1].

⁴⁸ Об этом подробно см. [Stcherbatsky, 1930, с. 27–39].

II в. н.э. Основателями ее были Нагарджуна, настоятель монастыря Наланда, и Арьядева. Буддийская традиция приписывает Нагарджуне создание более десятка трактатов, важнейшими из которых считаются *Мула-мадхьямика-карика* и *Виграха-вьявартани*, а также комментарий к „Большой” *Праджняпарамите*. Арьядева — автор *Чатухшатаки* (букв. „Четыреста [стихов]”), единственного из связываемых с ним текстов, сохранившегося в санскритском оригинале⁴⁹.

Для адекватного уяснения сути критической установки мадхьямики по отношению к классической абхидхармике необходимо обратиться к исходным идеологическим посылкам махаянского философствования. Если носители теоретического сознания хинаяны полагали, что для обретения мудрости (*prajñā*)⁵⁰, содержанием которой выступает „истинное видение реальности” (*yathābhūtam*)⁵¹, достаточно устранить только аффективные препятствия (*kleśa-āvaraṇa*) в индивидуальной психике, то махаянисты шли дальше. Они усматривали даже в самой установке на познание существенное гносеологическое препятствие (*jñeya-āvaraṇa*) к видению вещей такими, каковы они суть в действительности⁵². Именно в направлении элиминации этого гносеологического препятствия и развивается весь философский дискурс мадхьямики.

Реальность является индивиду через его собственный поток дхарм, однако дхармы, как таковые, представляют собой не более чем поименованные объекты познания (*jñeya*). Таким образом, они могут быть рассмотрены исключительно и всецело как номинальные сущности, которым в реальности соответствует нечто, лежащее за пределами дефиниций. Об этой реальности можно сказать лишь то, что она есть в своем собственном качестве (*tathatā*, букв. „таковость”)⁵³. Реальность не зависит, следовательно, от форм и способов ее наименования, а значит, эти последние по своей природе пусты (*śūnya*) [Mv., с. 372–377]. Такой подход, по сути дела, углублял общее для всей буддийской философии представление о „пустоте” Я (*pudgala-śūnyatā*), дополняя его концепцией „пустоты” дхарм (*dharma-śūnyatā*) [Kāśyapaparivarta, с. 114–115].

Понятие *śūnya* встречается уже в первом разделе буддийского канонического корпуса как определение мира, т.е. сансарного бытия⁵⁴. Но

⁴⁹ Краткую сводку исторических сведений о мадхьямике см. в кн. [History and Culture, с. 380–383].

⁵⁰ Об этом базовом понятии философских систем буддизма см. [АКВ, I, 3, II, 24; Asm., с. 8, 105], а также [Guenther, Kawamura, 1975, с. 29, 37].

⁵¹ См. [АКВ, I, 1, с. 1; Takasaki, 1966, с. 57].

⁵² Подробно см. [Dutt, 1930, с. 35, 55, 132–134].

⁵³ [Laṅkāvatāra-sūtra, с. 226], где формулируется общемахаянская концепция *tathatā*. Ср., однако, [Mv., с. 449–540].

⁵⁴ Подробно об этом см.: [Dutt, 1930, с. 36–39].

в каком смысле мир есть пустота? Поскольку буддийская мысль от-
правлялась от исходной посылки отсутствия субстанциального вечного
атмана и, следовательно, отсутствия чего бы то ни было, относящегося
к атману, мир получал характеристику перманентного непостоянства
(*sarvam anityam*) [Conze, 1962, с. 41–46]. Индивидуальное Я (*pudgala*)
рассматривалось буддийскими философами не как модус атмана (коль
скоро самый атман отрицался), а как поток непрерывно меняющихся
качественно-определенных психофизических состояний, которые, в свою
очередь, не могли быть сведены или скоррелированы ни с чем другим,
кроме самих себя⁵⁵. Эти изменчивые в своем непостоянстве элементар-
ные психофизические состояния ввиду их качественной определенности
и принципиальной бессубстанциальности и получили наименование
дхарм⁵⁶.

Здесь немаловажно отметить, что понятию „дхарма” (наличная ка-
чественная определенность) ни в одной системе буддийской мысли не
противостоит понятие „дхармин” (*dharmin* – неопределенный чистый
носитель), поскольку самая идея носителя была коренным образом
связана в истории индийской философии с представлением о вечном
бескачественном атмане⁵⁷.

Вследствие того обстоятельства, что вечный качественно-неопреде-
ленный дхармин элиминировался буддистами из рассмотрения, инди-
видуальность, как таковая (*pudgala*), утрачивала свой субстанциаль-
ный характер и могла быть определена в силу характеристики „невеч-
ное” (*anitya*) как „пустое” (*śūnya*)⁵⁸. Таким образом, одно из фунда-
ментальных определений буддийской доктрины *sarvam anityam* („все
невечно”) было конкретизировано через понятие пустоты.

И хинаянисты удовлетворились этой формой конкретизации, не
подвергая понятие *śūnya* дальнейшей углубленной разработке. Следо-
вательно, для философских школ хинаяны *śūnya* остается чисто док-
тринальным понятием, приуроченным к описанию иллюзорных форм
эгоцентрированного сознания (*upādāna*)⁵⁹. Но если классическая абхид-
хармика, постулируя пустоту индивидуального Я, тем не менее утверж-
дала реальность дхарм, то мадхьямики полностью отказались от этого
положения: дхармы также „пусты”, поскольку они есть лишь единицы
языка описания⁶⁰.

⁵⁵ Обоснованию этой концепции посвящен весь 9 (дополнительный) раздел
„Энциклопедии Абхидхармы” – *Pudgala-nirdeśa* („Анализ эмпирической индиви-
дуальности”). См. [AKB, IX, с. 461–479].

⁵⁶ См. [Stcherbatsky, 1923, с. 73–74].

⁵⁷ Подробно о проблеме „качество – носитель” (*dharma* – *dharmin*) в истории
индийской философии см. [Shastri, 1964, с. 74–80, 177–178].

⁵⁸ См. [Kāśyapaparivarta, с. 114].

⁵⁹ О классификации форм эгоцентрированного сознания см.: [Vsm., с. 569].

⁶⁰ См. [Mśā., с. 171; Tvḥ., с. 15].

Мадхьямики, таким образом, отрицали онтологический статус дхарм, сводя понятие дхармы только к операционально-дескриптивному его аспекту. Реальность же предстает сознанию только через единственную предикацию — через свою невыразимость словами, через несказанность (*anirukta*) [Ruegg, 1969, с. 337, 389]: Реальность есть „таковость” (*tathatā*). Но если учесть установку доктрины на принципиальную познаваемость, то утверждение за реальностью *tathatā* как единственного предиката — не есть ли это уступка агностицизму? Именно на пути разрешения этой проблемы и проявляется в полном объеме классическая диалектика мадхьямики.

Последователи мадхьямики интерпретировали в русле диалектических представлений важнейшую доктринальную идеологию *duḥkha* („страдание”). Если за пребывание индивида в сансарном состоянии, т.е. в мире страдания, ответственны причинно-обусловленные дхармы, имеющие онтологический статус, то само страдание становится непреодолимым, увековечивается, и, следовательно, „благородные истины”, трактующие о прекращении страдания и пути, ведущем к его прекращению, не имеют смысла. Но поскольку „благородные истины” как фундамент доктрины неколебимы, то причинно-обусловленные дхармы не могут обладать онтологическим статусом, т.е. они суть номинальные сущности, которые в реальности пусты (*śūnya*)⁶¹.

Но в таком случае что же представляет собой бытие вещей, мыслимых и чувственно воспринимаемых? Вещи, согласно взглядам мадхьямиков, обладают относительным бытием, обусловленным законом причинно-зависимого возникновения. Это временное бытие характеризуется возникновением, длительностью, разложением, уничтожением и, что важнее всего подчеркнуть, отсутствием какой-либо вечной, „чистой” субстратности⁶². Иными словами, бытие вещей могло быть понято как непрерывная, развернутая во времени диалектика *tathatā* и *śūnyatā*⁶³.

Что касается причинно-необусловленных дхарм, посредством которых в хиньянской философии интерпретировалась нирвана, то они рассматривались мадхьямиками также в качестве номинальных сущностей⁶⁴. Согласно теоретикам этой школы, нирвана могла быть предиктирована как через *śūnyatā*, так и через *tathatā*. Это утверждение базировалось на диалектическом осмыслении истины, а именно — через ее позитивный и негативный аспекты.

⁶¹ Обоснованию тезиса о „пустотности” причинно-обусловленных дхарм посвящена целиком глава 7 комментария Чандракирти к „Фундаментальным карикам” Нагарджуны. См. [MvI., с. 145–177].

⁶² См. [MvI., с. 96, 145–146].

⁶³ [Laṅkāvatārasūtra, с. 226]; ср. также [Ruegg, 1969, с. 256–258, 272].

⁶⁴ [MvI., с. 176, 221, 343]; ср. [Ruegg, 1969, с. 298].

Нирвана отождествляется с татхатой (*tathatā*) в том смысле, что все объекты имеют одну и ту же природу, т.е. они лишены „чистого”, вечного, бескачественного субстрата, и самый процесс их наименования связан с ментальным конструированием (*prapañca* или *vikalpa*)⁶⁵ и отражает не реальность как таковую, но относительное бытование вещей. (О вещах нельзя сказать ни что они существуют, ни что они не существуют.)

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

В рамках такого подхода вопрос о познаваемости реальности решается следующим образом: реальность познается через предел истины (*bhūtakoti*) [Dutt, 1930, с. 203; Ruegg, 1969, с. 170, 196]. Это подразумевает, что при анализе дхарм, которые суть простые номинальные обозначения, мадхьямики с неизбежностью приходят к постижению относительности дискурсивного познания и непосредственному видению того факта, что реальность не имеет предела. Актом такого постижения (*prajñā*) и утверждалась принципиальная познаваемость реальности [Mv., с. 538; Asm., с. 174].

В связи с этой интерпретацией принципиальной познаваемости мадхьямики выдвинули учение о двух видах истины: относительной истине (*saṃvṛtti-satya*, букв. „сокрытая истина”) и истине высшего смысла (*paramārtha-satya*)⁶⁶. Они утверждали, что буддийское учение основано на этих двух истинах.

Относительная истина может быть рассмотрена в трех аспектах. Первый из них состоит в том, что относительная истина в определенном смысле отождествляется с неведением (*avidyā*), поскольку она налагает на реальность некоторую форму, являющуюся лишь временным причинно-обусловленным фрагментом. Но, будучи зафиксированной, эта фрагментарность как бы увековечивается в сознании и приобретает самодовлеющее значение. Именно поэтому в качестве синонима относительной истины мадхьямики указывали наряду с *avidyā* доктринальное понятие *moḥa* (аффективное упорствование в заблуждении), а также *viparyāsa* (извращенная установка на поиски неподвижных, застывших форм в реальности) [Takasaki, 1966, с. 82, 208–209; Mv., IV, 11, с. 55; Ruegg, 1969, с. 364–366, 375].

Второй аспект относительной истины предполагает ее содержательную детерминированность законом причинно-зависимого возникнове-

⁶⁵ [Takasaki, 1966, с. 157; Mv., с. 448].

⁶⁶ Нагарджуна, подвергая критике установки хинаянских школ, которые он считает догматическими, говорит: „Учение будд основано на двух истинах: относительной истине и истине в высшем смысле (*paramārthataḥ*)” [Mv., с. 492]. Подробно о двух истинах см. [Documents d'Abhidharma, с. 163–185; Dutt, 1930, с. 216–225].

ния, т.е. предметом высказывания здесь могут служить вещи, подчиненные в своем существовании причинам и условиям⁶⁷.

И наконец, относительная истина может быть выражена только посредством слов и знаков, имеющих распространение в социальном мире; поэтому она основывается на чувственном восприятии и вербальном мышлении⁶⁸. В этой связи мадхьямики подчеркивали то обстоятельство, что предметная форма, слово и т.п. на уровне философского дискурса не могут приниматься как реально существующие лишь на том основании, что они воспринимаются всеми принципиально одинаково. Таким образом, мадхьямики ограничивали область валидности относительной истины только сферой эмпирического сознания [Ruegg, 1969, с. 303, 327; Takasaki, 1969, с. 100].

Истина высшего смысла (*paramārtha-satya*) непосредственно связывалась теоретиками мадхьямики с реализацией нирванического состояния сознания, не допускающего субъектно-объектного различия⁶⁹. Сознание, пребывающее в таком состоянии, полностью отрешено от ментального конструирования (*vikalpa*), и, следовательно, его содержание принципиально не может быть вербализовано.

Истина высшего смысла постигается сугубо индивидуально (*pratyāt-mavedya*) [Takasaki, 1966, с. 142, 173; Ruegg, 1966, с. 297], хотя ее содержание полностью лишено какого бы то ни было субъективизма в плане как познавательной направленности, так и аффективной окрашенности. Эта истина, следовательно, должна рассматриваться исключительно как неотъемлемое от индивидуальной психики состояние сознания, которое не может быть передано другому индивиду.

Данное положение философии мадхьямики не следует никоим образом рассматривать как иррациональное либо мистическое. Оно основано на глубоком осмыслении того факта, что психические состояния не могут транслироваться от индивида к индивиду. Этот факт, ставший достоянием научной психологии только в XX в., позволяет интерпретировать данное положение мадхьямики, рассматриваемое в исторической ретроспективе, как бесспорный элемент материализма в разработанном этой школой метапсихологическом подходе.

Каково же соотношение истины высшего смысла и относительной истины? Согласно теоретикам мадхьямики, истина высшего смысла не может быть достигнута без предварительного изложения относительной

⁶⁷ „Реальные объекты (*vastu-rūpa*), возникшие в причинной зависимости (*pratītyasamutpannam*), называются относительными (*saṃvṛttir ucyate*)” [Bodhicaryāvatāra, с. 352].

⁶⁸ См. [Bodhicaryāvatāra, с. 374–375].

⁶⁹ Букв. „вышедшее за пределы (*vigatam*) обозначаемого и обозначающего (*abhidheya – abhidhāna*)” [Bodhicaryāvatāra, с. 366].

истины⁷⁰. Установление относительности временного бытования вещей, а следовательно, и внутренней пустоты дхарм ведет к осознанию конкретной ограниченности ментального конструирования.

Существенной чертой диалектической системы мадхьямики выступает то обстоятельство, что она всей своей разветвленностью и утонченной детализацией положений вновь замыкается на фундаментальную позитивную идеологию буддизма *Madhyama prātipad* („Средний путь”) ⁷¹. С одной стороны, утверждение об онтологическом статусе дхарм базируется, согласно мадхьямике, на непонимании природы двух истин, и поэтому оно ложно. Другой неприемлемой крайностью в этой системе является нигилизм, поскольку отрицательные высказывания предполагают существование объектов, предшествующее их редукции. Мадхьямика пытается преодолеть обе крайности и на основании этого объявляет свою философию истинным и полным логико-дискурсивным выражением „среднего пути” [Мвт., с. 504].

Учение о двух истинах имело еще одно важное доктринальное следствие, вполне согласующееся с ориентациями собственно махаянской идеологии в целом. Диалектическое единство истины относительной и истины высшего смысла вело к отождествлению сансары и нирваны, поскольку, с точки зрения мадхьямики, для того, кто реализовал истинное знание, „не существует ни малейшего отличия сансары от нирваны, ни малейшего отличия нирваны от сансары. То, что выступает пределом нирваны, есть также предел сансары, и между ними не существует ни малейшего оттенка различия” [Мвт., с. 535, № 19–20].

К середине V в. в мадхьямике отчетливо выделились две системы: прасангика и сватантрика [Conze, 1951, с. 124–125].

Последователи прасангики принципиально ограничивали область философского дискурса негативной номиналистической диалектикой, пытаясь показать шаткость любого высказывания о природе реальности. Главной мишенью их критики было понятие „собственное существование” (*svabhāva*), которое имплицитно подразумевало субстратность того, что полагалось существующим. Отрицающая самостоятельную ценность онтологии, прасангика отвергала любую статическую концепцию человека и вселенной. Согласно этой системе мадхьямики, допущение онтологического статуса Я или дхарм есть „аффективное препятствие” (*kleśa-āvaraṇa*), а интеллектуальная установка, при которой любой он-

⁷⁰ Согласно Нагарджуне: „Истина высшего смысла не может быть изложена без того, чтобы быть основанной на относительной истине. [В свою очередь], нирвана не может быть достигнута без постижения истины высшего смысла” [Мвт., с. 494].

⁷¹ Эта идеологема проходит через весь диахронный срез буддийской культуры, см. [S, II, с. 17, 20, 61; S, III, с. 235; Мвт., с. 445, 504; Мсā., с. 53].

тологический постулат принимается как нечто, отражающее истинное существование, есть „гносеологическое препятствие” (*jñeyā-āvaraṇa*)⁷².

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

Согласно принятой в специальной буддологической литературе точке зрения, прасангики представляла высший этап развития буддийского философского дискурса, однако теоретики позднего тибетского буддизма склонны рассматривать ее только как переходную ступень к философской психологии (т.е. метапсихологии) непосредственного опыта [Guenther, 1972, с. 142].

Другая система мадхьямики, сватантрика, исходила из идеи реальности *svakṣaṇa* („собственное свойство”) как качественной определенности дхарм, существующих только в „настоящем” модусе времени. Последователи сватантрики проводили резкое различие между аффективным (*kṛiṣṭa*) и неаффективным неведением (*akṛiṣṭa-ajñāna*), несколько модифицируя известный тезис Васубандху, выдвинутый им в „Энциклопедии Абхидхармы”⁷³. Содержанием первого вида неведения для сватантриков выступала вера в онтологический статус индивидуального Я, второго — допущение онтологического статуса всех остальных объектов [Guenther, 1972, с. 130–136].

Те сватантрики, которые принимали посылку саутрантики о номинальном существовании ряда дхарм списка буддийской классической философии, получили наименование саутрантика-мадхьямика-сватантрика. К этой подсистеме мадхьямики относился Бхававивека, или Бхавья (конец V–VI вв.), автор *Мадхьямика-хридая* и комментария к ней *Таркаджвала* — двух текстов, в которых и был эксплицирован метод собственно сватантрики. Этот метод прямой аргументации обосновывал возможность позитивных диалектических высказываний в рамках общемадхьямической установки на „пустоту” (*śūnyatā*) [Conze, 1962, с. 238–239]. Согласно ряду позднебуддийских источников, именно в период деятельности Бхававивеки и произошло резкое размежевание между мадхьямикой и виджнянавадой, которое в дальнейшем все более углублялось и привело в IX в. к окончательному расколу этих двух школ махаяны.

⁷² Подробно о системе прасангики в историко-философском плане см. [Guenther, 1972, с. 143–154] — перевод тибетских фрагментов из Милпахамы (1846–1914), автора „Суммарного изложения философских систем”.

⁷³ Согласно этому тезису, архаты обладают неаффективным неведением „в отношении свойств Будды, а также объектов, крайне удаленных [от них] во времени и пространстве, и их бесчисленных аспектов” [АКВ, I, 1, с. 1].

Сватантрики, ассимилировавшие некоторые эпистемологические идеи виджнянавады, составили другую подсистему мадхьямики — йогачара-мадхьямика-сватантрику. Последователями ее были такие известные мыслители позднебуддийской Индии, как Шантаракшита, автор *Таттва-санграхи* (760 г.), и Камалашила, написавший комментарий к ней (793 г.)⁷⁴, а также три небольших работы о последовательных ступенях медитативного сосредоточения — *Бхаванакарама*.

Истоки второй ведущей школы махаянской философской мысли — виджнянавады (другое название — йогачара, поскольку в противоположность мадхьямике с ее упором на праджню эта школа перенесла акцент на психотехническую практику) могут быть прослежены к двум махаянским сутрам — *Ланкааватаре* и *Сандхинирмочане*, — созданным в период между серединой II в. и IV в. Первая из этих сутр, а также *Аватамсака* (букв. „Цветочная гирлянда”)⁷⁵ фиксируют состояние такого синкретического единства мадхьямики и виджнянавады, когда базовые идеологемы махаяны *tathatā* и *dharmadhātu* принимаются в равной степени обеими школами, получая различную интерпретацию только на уровне философского дискурса.

Окончательной систематизацией своих идей и концепций виджнянавада обязана двум выдающимся мыслителям раннесредневековой Индии — Асанге и Васубандху (V в.), отождествляемому в буддийской экзегетической традиции с автором „Энциклопедии Абхидхармы”. Фундаментальными источниками этой системы махаянской философии являются *Махаяна-санграха* Асанги, два небольших трактата Васубандху — „Двадцать стихов о только-сознании” и „Тридцать стихов о только-сознании” — вместе с комментарием Стирахамати и приписываемые Майтреянатхе *Махаяна-сутра-аланкара* и *Мадхьянта-вибхага*⁷⁶.

Как уже отмечалось, виджнянавада в определенном смысле заимствовала эпистемологическую ориентацию саутрантиков, сконцентрировав ее, однако, исключительно на проблеме сознания (*citta*). Предмет ее философствования состоит не в рассмотрении взаимоотношения сознания и внешнего мира, но прежде всего в рассмотрении взаимоотношения сознания как некоей системы соотнесения с его конкретными состояниями (*caitasika*)⁷⁷.

Эмпирическое сознание склонно отождествлять данные органов чувств с конкретными предикациями объектов внешнего мира. Однако

⁷⁴ Санскритский оригинал этих источников издан в Gaekwad's Oriental Series, см. [Tsp.].

⁷⁵ См. статью „Avatamsaka” в кн. [EB, vol. II, fasc. 3, с. 432–446], а также [Demiéville, 1932, с. 44].

⁷⁶ О письменных источниках виджнянавады см. [Conze, 1962, с. 250–252].

⁷⁷ Один из наиболее полных историко-философских очерков этой системы буддийской философии принадлежит Г. Гюнтеру. См. [Cuenther, 1972, с. 90–122].

когда дело касается таких субъективных данных, как, например, ощущение боли, то гностический характер ситуации подсказывает невозможность предиктирования этих данных внешним объектам⁷⁸. Именно на анализе подобных примеров виджнянавадины и разработали свой особый подход к проблеме обусловленности содержания сознания.

Для более корректного понимания основных философских установок виджнянавады необходимо иметь в виду, что реализация идеала бодхисаттвы — ведущего идеала махаяны — предполагала как одно из важнейших условий устранение привязанности к объектам внешнего мира⁷⁹. Это религиозно-идеологическое положение сыграло решающую роль в становлении виджнянавадинской концепции сознания. Объекты внешнего мира отражаются в индивидуальной психике прежде всего в процессе актуального восприятия, и эту перцептивную ситуацию виджнянавадины рассматривали как ситуацию объективную. Однако в процессе соотнесения генерализованных данных органов чувств с интенциональным аспектом сознания возникают специфические модусы или конкретные, содержательно наполненные состояния сознания (*caitasika*), которые по своей сути выступают уже как нечто субъективизированное; они-то ложно и отождествляются индивидом с объектами⁸⁰. Следовательно, для реализации религиозно-идеологической прагматики необходимо было разрушить такие представления об объекте, поскольку именно на них и зиждилась привязанность к эмпирическому опыту.

Вся психотехническая практика разрабатывалась таким образом, чтобы устранить субъектно-объектные различия, и поэтому философия виджнянавады строилась не как „философия объекта“, но как философия деструкции объекта [Frauwallner, 1956, с. 329, 338–339]. Объект, рассматриваемый как плод ментального конструирования (*ālambana*), объявлялся нереальным, но мысль (*citta*) об объекте, осознание (*vijñapti*) объекта с неизбежностью должны были быть признаны реальными.

Установка на принятие реальности сознания объекта выступала исходной в анализе эмпирического сознания как такого состояния психики, которое должно было подвергнуться радикальному преобразованию в ходе религиозно-духовной практики. Именно в силу этого виджнянавада выдвигает свое центральное положение *citta-mātra* („только-сознание“), или *vijñapti-mātra* („только-сознание“).

Это фундаментальное положение виджнянавады экстраполировалось ею также и на внеэмпирические состояния психики, т.е. на состояние

⁷⁸ См. [Viṃśatikā vijñaptimātrātasiddhi, с. 10].

⁷⁹ О духовно-практической деятельности бодхисаттв подробно см. [Dutt, 1930, с. 238–289].

⁸⁰ Об ошибочной интерпретации в этой связи виджнянавадинской концепции объекта (*ālambana*) см. [Рудой, 1983 (II), с. 169–176].

„просветления” (*bodhi*), поскольку сознание, функционирующее вне субъектно-объектных различий, вне своих конкретных модусов, по-прежнему остается „только-сознанием”. Положение *citta-mātra* понимается как принципиальное отрицание овнешвленного, овеществленного сознания, т.е. как тот факт, что содержанием сознания выступает не объект, но мысль об объекте, его целостный образ в сознании⁸¹. В состоянии „просветления” мысль об объекте отсутствует, коль скоро отсутствует субъектно-объектное различие. Этим устраняется не сознание в целом, но только его интенциональный аспект, т.е. процесс соотнесения сознания с его конкретными содержаниями. Такое лишенное интенциональности сознание пребывает в состоянии „неразличающего знания” (*nirvikalpa-jñāna*) [Stcherbatsky, 1930, с. 149]. Последнее по сути своей есть сознание безобъектное. Иными словами, в таком процессе сознание, „очищенное” (*viśuddha*)⁸² от конкретных содержаний, созерцает само себя.

Немаловажно подчеркнуть, что „очищение” сознания от его конкретных содержаний не означало для виджнянавадинов постулирование некоего бескачественного субстрата, поскольку само сознание (*citta*) оставалось для них дхармой, подверженной, как и любая причинно-обусловленная дхарма, притоку аффектов [Tvb., с. 38–39]. Следовательно, нейтрализация аффективных препятствий (*kleśa-āvaraṇa*) оставалась для виджнянавады одной из центральных задач.

Согласно общепринятой буддийской доктрине, пребывание индивида в сансарном состоянии имело своей причиной аффективность и действие закона кармы [Tvb., с. 38]. И здесь для философского дискурса возникало решающее затруднение: если индивидуальные поступки, вписанные в целостную систему причинно-зависимого возникновения, с неизбежностью порождают определенные следствия для индивида — в данной или последующих жизнях, — то само это утверждение как бы подразумевает идею „индивидуальности” на протяжении всего „круговорота рождений и смертей”. Следовательно, нереальность Я ставится тем самым как бы под сомнение. Виджнянавадины подошли к разрешению этого противоречия через постановку нового вопроса: что же именно в индивидуальной психике обуславливает собственно „индивидуализацию” потока дхарм? Выдвинув положение *citta-mātra*, виджнянавадины спроецировали разрешение этого вопроса исключительно в плоскость сознания.

Классическая абхидхармистская философия признавала семь видов сознания: пять модальностей чувственного сознания, ментальное сознание, т.е. сознание в его актуальности, и разум (*manas*)⁸³, т.е. сознание,

⁸¹ См. также [Lindtner, 1984, с. 153–154].

⁸² См. [Mvb., III, 19, с. 46]; ср. также [Mvb., III, 14, с. 43].

⁸³ Классификацию по классам элементов (*dhātu*) см. [АКВ, I, 20].

имеющее в качестве своей опоры как актуальное ментальное сознание, так и репрезентацию его содержаний. Теоретики виджнянавады вводят восьмой вид сознания — *ālaya-vijñāna* (букв. „сознание-сокровищница”) [Tvb., с. 44].

В процессе осознания индивидуального опыта происходит накопление различающего знания (*vijñāna*), сопряженного с притоком аффективности. Поэтому разум с неизбежностью несвободен от аффектов, пребывающих, однако, в скрытой форме (*bījaḥ*, букв. „семена”). Хинаянская традиция утверждала необходимость устранения аффектов как в их „взрывном”, открытом проявлении, так и в их потенциальности [AD, с. 101–110]. Виджнянавада выдвинула контрположение, состоящее в том, что аффекты не могут быть уничтожены сами по себе, без радикального преформирования всего поля сознания. Поэтому путь преформирования сознания и есть единственный путь устранения аффектов. Именно восьмой вид сознания (*ālaya-vijñāna*), содержащий в себе „семена” аффективности, и должен подвергнуться полной трансформации (*paravṛtti*) [Tvb., с. 39].

Такая трансформация сознания уничтожала, согласно теоретикам виджнянавады, аффективность в ее потенциальности, а тем самым делала невозможным и какие бы то ни было ее актуальные проявления. Таким образом, трансформация *ālaya-vijñāna* вела к обретению нирванического состояния в данной жизни, что соответствовало реализации хинаянского идеала архатства. Но коль скоро уничтожалась сама потенциальность аффектов, действие закона кармы приобретало нейтральный характер. Стхирамати, один из ведущих теоретиков виджнянавады и комментатор Васубандху, разъясняет это следующим образом: „... хотя кармическая деятельность еще может продолжаться, она не приводит к новому рождению, поскольку благодаря устранению аффектов отсутствует ее главная содействующая причина” [Tvb., с. 39].

Подводя итог сказанному относительно *ālaya-vijñāna*, надо отметить, что это понятие призвано было разъяснить причину индивидуализации потока дхарм на протяжении всей цепи перерождений вплоть до момента „просветления”. *Ālaya-vijñāna* истолковывалась последователями этой школы диалектически: в сансарном состоянии восьмой вид сознания обуславливал индивидуальность психики, но в момент достижения „просветления”, т.е. полной трансформации *ālaya-vijñāna*, все субъективное в ней — как аффективные препятствия (*kleśa-āvaraṇa*), так и гносеологические препятствия (*jñeya-āvaraṇa*) — полностью уничтожались [Ruegg, 1969, с. 257–258].

Однако оставался открытым вопрос об интерпретации опыта: что именно в опыте реально? Уровень обыденного сознания описывается теоретиками виджнянавады как профаническое овеществление, полное овнешвление сознания, т.е. образы, воспринимаемые индивидом в перцептивной ситуации, осмысляются им как вещи и отождествляются с

внешним миром. Этот обыденный уровень сознания приписывает внешнему миру перцептивные предикации индивидуальной психики. В силу этого виджнянавадины рассматривают такой опыт как воображаемый, а его данные, т.е. дхармы, структурирующие опыт, — как „проективно-конструированные” (*parikalpita*)⁸⁴. Поэтому они интерпретируются как „лишенные собственного бытия” (*niḥsvabhāvatva*) [Ruegg, 1969, с. 415, 429].

Второй уровень опыта характеризуется процессом осознания внешнего мира в терминах причинно-зависимого возникновения. Это уже не обыденный, а первично-теоретический опыт, предполагающий созерцание содержаний сознания не как внешних объектов, но именно как структурирующих это содержание дхарм. Но поскольку все причинно-обусловленное не может считаться реальным в силу своей временной природы, то и дхармы, отражающие нестабильность внешнего мира, также интерпретируются как „лишенные собственного бытия” и именуются виджнянавадинами как „зависимые от иного” (*paratantra*) [Dutt, 1930, с. 231–233].

Третий уровень опыта, не различающий субъект и объект, представляет собой сознание вне соотношения с конкретными содержаниями, сознание, обращенное на себя, лишенное интенции вовне. Реальность в таком опыте предстает в своей нерасчлененности — как *tathatā* (букв. „таковость”). Она лишена каких бы то ни было признаков и ввиду отсутствия направленного мышления не может быть поименована. В таком опыте нет разделения на существующее и несуществующее, а, следовательно, дхармы, структурирующие этот опыт, не могут быть определены как имеющие собственное бытие (*svabhāva*). Состояние реализации этого опыта называется *pariṇiṣpanna* (букв. „совершенно-завершенное”) [Ruegg, 1969, с. 95–96].

Заканчивая краткий очерк фундаментальных идей виджнянавады, необходимо отметить, что выдвинутое этой школой положение „только-сознание” (*citta-mātra*) являлось закономерным развитием в логико-дискурсивном плане идеологических установок махаяны, спроецированных в плоскость метапсихологического анализа сознания.

Общая махаянская идеологическая тенденция, влиявшая на развитие как мадхьямики, так и виджнянавады, привела к тому, что возможности философского дискурса в познании реальности ограничивались ее принципиальной неопределимостью в словах. Для махаянских мыслителей реальность лежала вне определений и могла быть постигнута в конечном счете только в состоянии медитативного сосредоточения, устранявшего все субъектно-объектные различия и самое интенциональное сознание как важнейший аспект вербального мышления. Это обстоятельство позволяет нам полнее понять исторические судьбы

⁸⁴ См. [Lankāvatārasūtra, с. 57; Takasaki, 1966, с. 292].

некоторых позднемахаянских систем, получивших распространение прежде всего в Тибете и на Дальнем Востоке, систем, принципиально ориентированных не на развитие философского дискурса, а на примат медитативных психотехнических форм духовной деятельности.

Подведем итог изложенному. В своем развитии буддийская теоретическая мысль охватила весьма значительную сферу философской проблематики. Однако, как мы постарались это показать в очерке классических индо-буддийских школ, как бы далеко от первоначальных концепций ни уходили в своих разработках позднебуддийские мыслители, влияние идей Васубандху в этих изысканиях всегда может быть прослежено достаточно отчетливо. „Энциклопедия Абхидхармы” не только представляет собой компендиум исходных теоретических установок буддийской мысли, но и позволяет ясно увидеть, какое понятийно-терминологическое оформление получили эти идеи в Китае и Тибете, позволяет проанализировать судьбы буддийского философского языка в этих регионах. Не будет, на наш взгляд, преувеличением сказать, что без знакомства с фундаментальным сочинением Васубандху изучение и понимание других философских памятников буддийской культуры является делом чрезвычайно трудным и проблематичным по своим результатам.

* * *

Несколько слов о структуре предлагаемой работы. Перевод I раздела „Энциклопедии” снабжен комментарием. Следующая часть — историко-философское исследование, цель которого — реконструкция концепций и теорий, представленных в I разделе „Энциклопедии”. Здесь полностью воспроизведена архитектура памятника, и по своей сути это особого рода историко-философский комментарий, расширяющий смысловое поле текста.

„Index verborum” к I разделу „Энциклопедии Абхидхармы” включает практически все санскритско-тибетско-китайские лексические и терминологические соответствия. В индексе даны указания на карики и соответственно на текст автокомментария (*bhāṣya*), где тот или иной термин вводится впервые. В целом „Index verborum” носит предварительный характер в том смысле, что по завершении работы над всеми разделами трактата Васубандху мы надеемся подготовить полный словарь *Абхидхармакоши*.

В.И. Рудой

**ЭНЦИКЛОПЕДИЯ
АБХИДХАРМЫ
РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ**

**АНАЛИЗ
ПО КЛАССАМ ЭЛЕМЕНТОВ**

ПЕРЕВОД

1. *Поклонившись учителю истины, тому,
кто полностью рассеял всякую тьму
и вытащил живые существа из трясины сансары,
я приступаю к изложению трактата „Энциклопедия Абхидхармы“.*

Чтобы показать величие своего учителя, автор трактата начинает с раскрытия его совершенств и склоняется перед ним в поклоне. [Слова *тому,*] кто относятся к Бхагавану Будде¹, рассеявшему тьму, то есть „у которого или которым уничтожена тьма“. *Полностью рассеял всякую тьму* [означает]: рассеял тьму во всем раз навсегда. Тьма есть отсутствие знания, ибо она препятствует видению вещей так, как они существуют в действительности². И она уничтожена благодаря тому, что Бхагаван Будда обрел средства преодоления³ [этого незнания] полностью и навсегда, так что оно никогда более не возникнет по отношению к какому бы то ни было объекту познания. Поэтому он полностью и навсегда рассеял всякую тьму⁴.

Пратьекабудды и шраваки⁵ также уничтожили всякую тьму, [то есть заблуждение] относительно [объектов] чувственного мира, поскольку они полностью освободились от загрязненного неведения⁶. Но [это освобождение] не абсолютно. Так, например, у них еще существует незагрязненное неведение в отношении свойств Будды, а также объектов, крайне удаленных [от них] во времени и пространстве, и их бесчисленных аспектов.

Прославив таким образом Бхагавана [с точки зрения] совершенств, обретенных им для самого себя, [автор] раскрывает затем его совершенства, обретенные для пользы других, [говоря]: *вытащил живые существа⁷ из трясины сансары*. Сансара⁸ (круговорот бытия) есть трясина, или болото, потому что живые существа увязают в нем, и его очень трудно преодолеть.

Бхагаван, сострадающий беззащитным существам, увязшим в трясине [круговорота бытия], вытаскивает их по мере возможности, протягивая им руку [помощи, то есть] излагая истинное учение. Таков [смысл слов *тому,*] кто.

Объединив таким образом совершенства, обретенные [Бхагаваном Буддой] для собственной пользы, и [совершенства] для пользы других, [автор говорит]: *поклонившись ему*, то есть склонив голову к его стопам.

Учитель истины⁹ [означает, что Будда] излагает свое учение в соответствии с истинным положением вещей, а не в противоречии с ним¹⁰. Этим [определением автор] показывает, в чем состоит польза [Бхагавана] для других. Будучи учителем истины, он извлекает живые существа из трясины сансары благодаря тому, что его учение соответствует реальной действительности, а не благодаря своим сверхъестественным способностям или дарованию [особой] милости¹¹.

- Поклонившись ему, [сказано], что я собираюсь делать?
- [Сказано]: я приступаю к изложению трактата (шастры). Шастра – это то, что служит наставлению учеников.
- Какая шастра?
- „Энциклопедия Абхидхармы”.
- Что называется Абхидхармой?

2. Абхидхарма – это чистая мудрость
вместе с сопровождающими [ее дхармами].

Здесь мудрость¹ означает постижение (различение) дхарм. Чистая² – не загрязненная [аффективностью сознания]. Вместе с сопровождающими³ [ее дхармами] – [то есть] вместе со свитой или окружением. Так определяется Абхидхарма, [связанная] с пятью чистыми группами⁴. Это и есть Абхидхарма в абсолютном смысле.

В относительном же смысле

*это также [всякая] мудрость и шастра,
способствующая обретению [чистой мудрости].*

Это также [всякая] мудрость, то есть загрязненная⁵ мудрость, обусловленная слушанием, размышлением и медитативным сосредоточением⁶, и мудрость, обретенная при рождении, вместе с сопровождающими [их дхармами]. И шастра – шастра также называется Абхидхармой, поскольку она служит цели обретения незагрязненной мудрости, представляя ее [словесное] выражение⁷.

По определению, дхарма есть носитель собственной сущности⁸. Абхидхарма, таким образом, это дхарма, направленная [на постижение] высшей дхармы, то есть нирваны, или [на постижение] свойства дхарм.

[Понятие] Абхидхарма определено.

– Почему, однако, данная шастра носит название „Энциклопедия Абхидхармы”?

*Она называется „Энциклопедией Абхидхармы” потому,
что Абхидхарма входит в нее по своему внутреннему
смыслу и служит ее основой.*

В эту шастру включено главное смысловое содержание [всех канонических] трактатов по Абхидхарме, и она, таким образом, является его

вместилищем. Или: Абхидхарма [-питака] служит основой этой шастры, [как бы] извлеченной из нее.

— С какой целью производится наставление Абхидхарме, и кем она была изложена впервые?

— Для того чтобы [ответить на эти вопросы], Ачарья⁹ и приступает с таким благоговением к созданию „Энциклопедии Абхидхармы”. Он говорит:

3. *Помимо различения дхарм нет [другого] радикального средства для устранения аффектов, а именно из-за аффектов живые существа странствуют в этом океане бытия; поэтому [Абхидхарма] и была изложена [Учителем] — так утверждают [вайбхашики].*

Помимо различения (анализа) дхарм¹ не существует радикального средства² для устранения³ аффектов⁴. Именно аффекты заставляют мир (живых существ) странствовать⁵ в этом океане сансары⁶. Поэтому, то есть с целью различения дхарм, Абхидхарма, как утверждают [вайбхашики]⁷, и была изложена учителем Буддой⁸, [ибо] без наставления Абхидхарме последователи учения не смогли бы различать дхармы.

Абхидхарма, однако, излагалась Бхагаваном при различных [обстоятельствах], и достопочтенный Катьяянипутра и другие, собрав все [сказанное] воедино, придали ей законченный вид, подобно тому как Дхарматрата сделал это с „Уданаваггой”⁹.

4. *Дхармы [бывают двух видов]: с притоком [аффективности] и без притока¹.*

Такова краткая классификация всех дхарм.

— Какие же дхармы связаны с притоком аффективности?

Причинно-обусловленные [дхармы], за исключением [истины] пути², — с притоком [аффективности].

За [единственным] исключением истины пути, все остальные причинно-обусловленные дхармы подвержены притоку аффективности.

— По какой причине?

Потому что аффекты [как бы] „прилипают” к ним.

Аффективные состояния возникают также и в связи с истинами прекращения и пути как объектами влечения³, однако [аффекты] не

прилипают⁴ к ним. Поэтому отсюда нельзя заключить, что эти [истины] связаны с притоком аффективности. Почему [аффекты] не прилипают к ним, будет объяснено позднее, [в разделе] „Анализ потенциальности аффектов”.

[Итак], рассказано о дхармах с притоком [аффективности].

– Каковы же дхармы без притока [аффективности]?

5. *Истина пути и три вида необусловленного (абсолютного)¹ – без притока [аффективности].*

– Какие три вида?

Акаша и два уничтожения².

– Какие два?

– Уничтожение [потока дхарм] посредством знания и уничтожение не посредством знания. Таким образом, акаша и прочее, то есть три вида необусловленного и истина пути, – суть дхармы без притока [аффективности].

– Почему?

– Потому что аффекты к ним не прилипают.

Из трех перечисленных видов необусловленного

акаша – [это] отсутствие противодействия³.

По своей внутренней сущности акаша есть *отсутствие противодействия*, то есть препятствия для движения материи.

6. *Разобшение [с аффективными дхармами] есть уничтожение [их существования посредством] знания.*

Разобшение¹ с дхармами, подверженными притоку аффективности (то есть нирвана), – это *уничтожение [их существования] посредством знания²*. Постигание истины страдания и других благородных истин есть знание, отличительная черта [чистой] мудрости, а достигаемое с его помощью прекращение [потока дхарм называется] „уничтожение, вызываемое знанием”. [В карике в этом определении] средний [компонент сложного слова] опущен, как, [например, говорят]: „воловья повозка” [вместо: „повозка, запряженная волами”]³.

– Существует ли только одно [общее] прекращение посредством знания для всех дхарм, подверженных притоку аффективности?

– Нет, отнюдь! [Оно существует]

для каждой [дхармы] в отдельности.

Реальных объектов разобшения столько же, сколько и объектов соединения⁴. Если бы это было не так, то уничтожение тех аффектов, которые устраняются [только] благодаря прозрению, [то есть постижению истины] страдания, имело бы следствием уничтожение всех аффективных состояний [без исключения]⁵. В этом случае остальные [благородные] истины и медитативное сосредоточение были бы бесполезны.

— Но что тогда означает сказанное [в сутре]: „Уничтожение не тождественно [ничему другому] ...”?

— Оно означает лишь то, что у уничтожения посредством знания нет какой бы то ни было тождественной ему причины и, [в свою очередь], само оно не является тождественной причиной⁶ чего бы то ни было, но [сказанное] не [означает], что не существует ничего, тождественного [данному прекращению].

[Итак], сказано об уничтожении посредством знания.

Другое уничтожение [потока дхарм, достигаемое] не посредством знания, — это абсолютное препятствие для [их] возникновения.

Другое уничтожение, отличное от разобшения [с аффективными дхармами] и представляющее абсолютное препятствие для проявления еще не возникших (то есть будущих) дхарм, [называется] *уничтожение не посредством знания*. Оно достигается не с помощью постижения [благородных истин].

— Чем же в таком случае [оно достигается] ?

— [Оно возникает] из-за неполноты условий. Так, например, когда орган зрения и разум сосредоточены на одном объекте, то все остальные цвета-формы, звуки, запахи, вкусы и осязаемое, которые переходят [из настоящего] в прошедшее, не могут вновь стать объектами пяти видов [чувственного] сознания, ибо оно (сознание) не воспринимает прошлые объекты. Таким образом и достигается уничтожение [потока чувственного сознания] не посредством знания⁷, поскольку условия [его возникновения] неполны.

Здесь возможны четыре альтернативы: 1) существуют такие дхармы, уничтожение [потока] которых достигается только посредством знания, например, подверженные наплыву аффективности причинно-обусловленные дхармы, которые более не возникнут; 2) существуют такие дхармы, уничтожение [потока] которых [достигается] не посредством знания, например необусловленные [дхармы, а также дхармы], не подверженные аффективности; 3) существуют дхармы, [уничтожение потока] которых [достигается] обоими способами, например, подверженные наплыву аффективности дхармы, которые более не возникнут; 4) существуют дхармы, [уничтожение потока] которых [не до-

стигается] ни тем, ни другим способом, например, не подверженные напылу аффективности прошедшие, настоящие и будущие дхармы⁸.

Таковы три вида безусловленного.

Как было сказано выше, причинно-обусловленные [дхармы], за исключением [истины] пути, подвержены притоку аффективности.

— Каковы же эти причинно-обусловленные [дхармы] ?

7. *Эти причинно-обусловленные дхармы
[составляют] пять групп — материи и т.д.*

Эти причинно-обусловленные дхармы [составляют] группу материи, группу чувствительности, группу понятий, группу формирующих факторов и группу сознания¹.

Причинно-обусловленное [означает] „созданное соединенными, совокупными условиями”², ибо в действительности нет ничего, что было бы порождено только одним условием. [Это определение причинно-обусловленной дхармы относится также] и к будущим формам ее существования, поскольку ее родовая характеристика³ остается неизменной, как, например, у молока или топлива.

*Они же есть формы времени, предмет высказываний,
„имеющие выход”, обладающие реальностью.*

Эти же самые причинно-обусловленные [дхармы] есть *формы времени*⁴, [то есть это пути], потому что они существуют как пройденные, [то есть прошедшие], проходимые, [то есть настоящие] и те, которым предстоит быть пройденными, [то есть будущие], или [же потому, что они как бы] поглощаются непостоянством.

Речь есть высказывание. Его реальный предмет — имя, [то есть слово — носитель значения]. Поскольку оно воспринимается вместе со своим значением, то причинно-обусловленная [дхарма] называется *реальный предмет высказывания*. [Всякое] другое понимание [этого термина] вступает в противоречие с текстом „Пракараны”, [в котором сказано: „Все] реальные предметы высказываний входят в восемнадцать классов элементов”⁵.

Выход есть освобождение [от круговорота бытия, то есть] нирвана всего причинно-обусловленного. Поскольку дхармы имеют такую возможность, [они называются] *имеющие выход*⁶.

[Дхармы] *обладают предметной реальностью*⁷, так как они подчиняются закону причинности. Как считают вайбхашики, слово „реальность” употребляется здесь в значении „причина”.

Таковы синонимы причинно-обусловленной дхармы.

Далее, эти же самые дхармы,

8. подверженные притоку аффективности,
[называются] группами привязанности.

— Что этим устанавливается?

— Все группы привязанности¹ являются также и [индивидуальными] группами, но не [все индивидуальные] группы есть группы привязанности, [например, группы, в которые входят] формирующие факторы, не подверженные притоку аффективности. Привязанности здесь — это аффекты. Группы привязанности [названы так] потому, что они обладают свойством возникать из аффектов, подобно тому как огонь [возникает] из сухой травы, или зависят от них, как подданные [зависят] от царя, или же потому, что они порождаются аффектами, как цветы и плоды — деревом.

Эти же самые дхармы, подверженные притоку аффективности, называются

*также конфликтными*².

Аффекты и есть конфликты, ибо они наносят вред как самому [индивиду], так и другим. [Дхармы называются] конфликтными потому, что они обладают предрасположенностью к ним по аналогии [с предрасположенностью] к наплыву аффектов.

Кроме того,

*они [называются] страдание, возникновение, мир,
основа [ложных] взглядов и существование.*

[Они называются] страдание³, поскольку они неприемлемы для свя-
тых; — возникновение⁴, поскольку из них и рождается страдание; —
мир⁵, поскольку он определяется [этими дхармами]; — основа [лож-
ных] взглядов⁶, поскольку [эти] взгляды опираются на [скрытую в
них] потенциальность аффектов; — существование⁷, поскольку они
существуют.

Таковы синонимы, соответствующие значению [термина] дхармы,
подверженные притоку аффективности.

[Выше] говорилось о пяти группах — материи и т.д. Здесь:

9. материя — это пять органов чувств,
пять [видов] объектов и непроявленное.

Пять органов чувств¹ — это органы зрения, слуха, вкуса, обоняния
и осязания. Пять [видов] объектов² — это пять соответствующих сфер
[функционирования] органа зрения и прочих органов чувств, а также
непроявленное³. Такова группа материи⁴.

Что касается пяти упомянутых объектов: видимого (то есть цвета-формы) и т.д., то

*субстраты их сознания — это тонкая
материя глаза и других [органов чувств].*

Пять тончайших [образований], обладающие материальной природой⁵ и являющиеся *субстратами сознания* (восприятия) цвета-формы, звука, запаха, вкуса и осязаемого, соответственно и должны пониматься как глаз (орган зрения), ухо (орган слуха), нос (орган обоняния), язык (орган вкуса) и тело (орган осязания).

Известно, что, как сказал Бхагаван, „глаз, о бхикшу, это внутренний источник сознания, тонкая материя, производная от четырех великих элементов”.

Упомянутые выше орган зрения и другие [можно понимать также и] в смысле опор зрительного и других [чувственных] восприятий: „Органы зрения и прочие [органы чувств] — это тонкая материя, опора зрительного и других восприятий”. Такое понимание полностью согласуется также и с определением „Пракараны”: „Что такое орган зрения? — Это прозрачная материя, опора зрительного сознания”.

Пять органов чувств определены. Далее следует определить пять [видов] объектов.

Первый из них —

10. видимое¹ — [существует] в двух аспектах,

[то есть как] цвет и форма. Что касается цвета, то существует четыре [основных его] вида: синий и другие². Остальные [цвета представляют] видоизменения основных.

Форма — восьми видов³: длинная и другие, вплоть до неровной.

Об этом же видимом как источнике сознания говорится далее, [что оно существует и]

в двадцати видах:

синее, желтое, красное, белое, длинное, короткое, квадратное, круглое, высокое, низкое, ровное, неровное, туча, дым, пыль, туман, тень, жар, свет и темнота.

Некоторые насчитывают 21 вид, добавляя небо как еще один цвет.

При этом ровное — гладкая форма, неровное — шероховатая. Туман — это испарения. Жар — солнечное сияние. Свет — сияние луны, звезд, огня, [светящихся] растений и драгоценных камней. Тень — то, в чем можно видеть цвета и формы. Темнота — противоположное. Остальное не объясняется, так как понятно само по себе.

Видимое может быть [только] цветом, но не формой, например, синее, желтое, красное, белое, тень, жар, свет и темнота, или формой, но не цветом, [например], проявленный телесный жест, представляющий по своей сути аспект длинного и прочего. Оно (видимое) может также быть тем и другим, как все остальное из категории видимого.

Другие [абхидхармики] считают, что только жар и свет существуют исключительно в аспекте цвета, [поскольку в одном из текстов сказано]: „Синее и прочее воспринимаются [только] как имеющие форму — длинное и т.д.”.

— Но почему один субстанциальный объект существует в обоих аспектах, [то есть как цвет и форма] ?

— Потому что оба аспекта воспринимаются [как присущие] ему. [Корень] *vid* имеет здесь значение [чувственного] знания, а не реального существования.

— Но в таком случае [эта двойственность] устанавливается и для проявленного телесного жеста⁴.

Рассказано о категории видимого.

Звук — восьми видов.

Четыре вида звука: 1. звуки, порождаемые великими элементами, „присвоенными” [сознанием в качестве своей физической опоры]; 2. звуки, порождаемые великими элементами, „не присвоенными” [сознанием...]; 3. звуки, произносимые одушевленными существами; 4. звуки, производимые неодушевленным [миром] .

При разделении [каждого вида] этих звуков на приятные и неприятные и получается восемь видов⁵.

[Звуки], порождаемые великими элементами, „присвоенными” [сознанием в качестве своей физической опоры], — это, например, звуки, производимые рукой или голосом.

[Звуки], порождаемые великими элементами, „не присвоенными” [сознанием], — это, например, звуки ветра, леса, реки и т.д.

[Звуки], произносимые одушевленными существами, — это звуки артикулируемой речи.

[Звуки], производимые неодушевленным [миром], — все остальные звуки.

Другие [абхидхармики] утверждают, что звук также может порождаться великими элементами, как „присвоенными”, так и „не присвоенными” [сознанием], например, звук, возникающий при ударе рукой в барабан. С этим, однако, нельзя согласиться, подобно тому как нельзя принять [утверждение], что один атом цвета обусловлен двумя из четырех великих элементов⁶.

Рассказано о звуке.

Вкус — шести видов,

поскольку он различается как сладкий, кислый, соленый, горький, острый и терпкий (вяжущий).

Запах – четырех видов,

так как приятный и неприятный запахи могут быть сильными или слабыми. Согласно шастре⁷, однако, [запах бывает] трех видов: „приятный, неприятный и нейтральный”⁸.

Осязаемое – одиннадцати видов.

Осязаемое⁹ по своей природе – это одиннадцать реальных сущностей: четыре великих элемента, мягкость, твердость, тяжесть, легкость, холод, голод и жажда.

Четыре великих элемента будут рассмотрены ниже. Мягкость есть податливость. Твердость – прочность (жесткость). Тяжесть есть то, благодаря чему тела обладают весом. Легкость – противоположность тяжести. Холод – то, что вызывает желание тепла. Голод – желание пищи.

[В этих объяснениях] причина обозначается через следствие. Так, [в „Уданаварге”] сказано:

Рождение Будд – благо, благо – проповедь Дхармы;
Согласие сангхи – благо, благо – подвижничество ее членов.

В мире форм отсутствуют голод и жажда, но все остальные [виды осязаемого] сохраняются. [Разные] одежды, взятые по отдельности, здесь невесомы, но все вместе они обладают тяжестью. Здесь нет также неприятного холода, а присутствует лишь благотворная прохлада.

Что касается многообразия [форм] видимой материи, то их зрительное восприятие иногда порождается одним объектом, когда достаточно отчетливо выделяются его различные аспекты. Иногда [зрительное восприятие вызывается] множеством объектов, когда нельзя различить [свойства отдельных объектов]. Это происходит, когда издали видят разнообразные цвета и формы, например войско или груды драгоценных камней.

То же самое можно сказать и о слуховом и других [чувственных] восприятиях. Тактильное восприятие, однако, порождается исключительно пятью видами осязаемой материи: четырьмя великими элементами и одним [из их производных, то есть] мягкостью и т.д., – так считают некоторые [абхидхармики]. Другие же утверждают, [что тактильное восприятие порождается] всеми одиннадцатью видами [осязаемой материи].

– Но если это так, то пять разновидностей чувственного сознания, поскольку они направлены на [некоторую] целостность,

будут иметь в качестве своего объекта общее свойство, а не единичную сущность предмета¹⁰.

— Под сущностью здесь понимается сущность [внешнего] источника сознания, а не единичного предмета; [следовательно], здесь нет никакого заблуждения.

[Далее] рассматривается следующее.

— Если органы осязания и вкуса „достигают” соответствующие объекты одновременно, то которое [из двух видов] чувственного сознания возникает первым?

— То, чей объект будет более действенным. Однако в том случае, когда действенность объектов одинакова, вкусовое восприятие возникает первым, так как живое существо всегда стремится к утолению голода.

[Выше] были определены объекты пяти органов чувств и то, как [происходит] их восприятие. Теперь следует объяснить непроявленное. О нем говорится следующее:

11. *Обусловленная великими элементами, благоприятная или неблагоприятная непрерывная последовательность* [дхарм индивида], *сознание которого рассеяно*¹, *отсутствует, а также [сконцентрировано], — именно это и называется непроявленным.*

Сознание которого рассеяно — [индивид], сознание которого отличается [от сконцентрированного сознания].

[*Сознание которого*] *отсутствует*² — [имеется в виду индивид], находящийся в состоянии бессознательного сосредоточения или [в состоянии] сосредоточения „прекращения [сознания]”.

Слово *а также* означает, что [индивид], сознание которого сконцентрировано или функционирует [в других состояниях сосредоточения], также обладает *непроявленным*.

*Непрерывная последовательность*³ — непрерывный поток [индивидуальных дхарм].

*Благоприятная или неблагоприятная*⁴ — благая или неблагая.

*Обусловленная великими элементами*⁵ — говорится с целью отличить [непроявленное] от непрерывного потока благих или неблагих „обращений”.

Обусловленная означает „имеющая причиной”, поскольку [великие элементы] являются производящей и прочими причинами [непроявленного]⁶, — так считают вайбхашики.

Именно это и называется непроявленным — слово *именно* [употребляется здесь] с целью показать основание такого наименования: непроявленное, будучи по своей природе, как и проявленное, материей и действием, не может выступать объектом знания для другого.

Называется — показывает, [что здесь приводятся] слова учителя.

Кратко же [можно сказать, что] непроявленное — это такой благой или неблагой вид материи, который порожден проявленной деятельностью или медитативным сосредоточением⁷.

— Каковы *элементы*, которые упоминались в выражении *обусловленная великими элементами*?

12. *Элементы — это фундаментальные элементы
земля, вода, огонь и ветер.*

Эти четыре фундаментальных элемента¹ называются великими, поскольку они суть носители как своей собственной сущности, так и производных (вторичных) форм материи. Они — *великие*, потому что служат основой всей проявленной материи либо потому что связывают воедино все многообразие [физических объектов, существующих как] совокупности земли, воды, огня и ветра, в которых и обнаруживается их способ деятельности.

— В каких же действиях реализуется функция этих фундаментальных элементов и какова их внутренняя сущность?

[Их функция] реализуется в действиях поддержания и т.д.

Фундаментальные элементы земля, вода, огонь и ветер проявляются соответственно в *действиях поддержания, притяжения, изменения и распространения*. Под распространением следует понимать развитие и перемещение. Таков их способ деятельности.

Их внутренняя сущность, в установленной последовательности, —

твердость, влажность, теплота и движение.

Фундаментальный элемент земля — это *твердость*, вода — *влажность*, огонь — *теплота*, ветер — *движение*. *Движение* есть то, благодаря чему непрерывный поток состояний существующего [объекта непосредственно] воспроизводит себя в смежных (сопряженных) точках пространства, подобно пламени светильника.

— Что такое фундаментальный элемент ветер?

— „Это способность легко приводить в состояние движения”, — такова трактовка в „Пракаранах” и сутре. В „Пракаранах” [движение] определяется и как легкость, то есть производная форма материи. Поэтому та дхарма, внутренняя сущность которой есть движение, [называется] „ветер”; его внутренняя сущность проявляется в его действии.

— Каково же различие между землей и т.д. и фундаментальными элементами земля и прочими?

*13. В обыденном словоупотреблении
земля называется цветом и формой.*

Так, например, указывая на землю, [люди] всегда указывают на цвет и форму. Подобно земле,

вода и огонь — также

в обыденном словоупотреблении¹ называются цветом и формой.

Ветер, однако, — это фундаментальный элемент.

Именно этот элемент и в обыденном смысле называется ветром

и в то же время [цветом и формой].

Подобно тому как в обыденном словоупотреблении земля получает название по цвету и форме, точно так же определяется и ветер. Например, черный ветер (то есть буря), круговой ветер (то есть смерч).

— Почему все то, [о чем говорилось выше], до непроявленно-го включительно, называется группой материи?

— Потому что она обнаруживает, то есть проявляет себя. Как сказал Бхагаван: „О бхикшу, она обнаруживается, проявляется и поэтому называется материальной группой привязанности. Как же она проявляется? — Она проявляется при соприкосновении с рукой и в акте осознания”. [Слово] „проявляется” [употреблено здесь] в значении „причиняет страдание”. Так, например, в „Разделах о пользе” говорится:

Когда человек, страстно жаждущий наслаждения,
не находит желаемые объекты, то он страдает,
как если бы он был пронзен копьем.

— Но в чем же состоит „страдание” материи?

— В том, что в своем становлении она подвержена непрерывному изменению.

Другие [абхидхармики] считают, что материальность проявляется в непроницаемости². Но в таком случае [частица материи, представляющая] атом³, не будет материальной, поскольку она лишена свойства предметного проявления.

— [Это неверно], так как в действительности такие частицы никогда не существуют в изолированном состоянии; в совокупности же они обладают свойством предметного проявления.

— Но тогда прошлые и будущие [формы материи] нематериальны, [так как, не будучи в данный момент протяженными, они не

обладают свойством проявления, сопротивления или непроницаемости].

— Они тем не менее обладали свойством предметного проявления в прошлом и будут обладать им в будущем, поскольку им присуща родовая характеристика материи. Это как [пример] с топливом⁴.

— В таком случае непроявленное не будет материальным, [так как по своей природе оно не обладает свойством предметного проявления].

— Оно также материально, поскольку проявленное действие, из которого оно возникает, обладает этим свойством. Так, например, когда колеблется дерево, то перемещается и тень.

— [Это — заблуждение], так как [непроявленное] не подвержено изменению. [Возражение имело бы смысл в том случае], если бы с прекращением проявленного действия исчезало бы и непроявленное, подобно тому как исчезает тень, когда дерево срубили.

Другие считают, [что непроявленное материально], так как [великие элементы], являющиеся его опорой, обладают свойством предметного проявления.

— В таком случае [из этого аргумента] следует, что зрительное восприятие и другие [виды чувственных восприятий] материальны, так как их опорой также служат материальные элементы.

— Это возражение несостоятельно! Ведь непроявленное существует, опираясь на великие элементы, подобно тому как тень зависит от дерева, а сияние — от драгоценных камней. Что касается зрительного и других видов чувственных восприятий, то они существуют, опираясь не только на орган зрения и прочие [органы чувств], которые поэтому не являются единственной причиной их возникновения.

[Утверждение], что тень зависит от дерева, а сияние — от драгоценных камней, противоречит учению вайбхашиков, так как они полагают, что каждый из атомов цвета, образующих тень и т.д., обладает свойством опираться на собственную тетраду [великих элементов. Более того, если допустить], что такая зависимость существует для тени [и дерева], сияния [и драгоценных камней], то для непроявленного она не может быть установлена. [Учение вайбхашиков] допускает также неуничтожимость непроявленного и в том случае, когда погибают великие элементы, являющиеся его субстратом. Поэтому приведенное возражение несостоятельно.

Некоторые говорят в связи с этим возражением, что опора зрительного и других [видов чувственных] восприятий двойственна. С одной стороны, это материальные органы чувств, с другой — нематериальный орган разума. Для непроявленного это не так. Поэтому сделанное отсюда заключение, что они, [чувственные восприятия], материальны⁵,

поскольку их опора материальна, основывается на недостаточных посылках.

Включаемые по своей внутренней природе в группу материи,

14. эти же самые органы чувств и объекты рассматриваются как десять источников [сознания] или [десять] классов элементов.

При классификации по источникам сознания они представляют *десять [материальных] источников*: зрительный источник сознания, видимый источник сознания, [то есть цвет-форма] и т.д., кончая осязательным (букв. „телесным“) источником сознания и осязаемым (предметным) источником сознания.

При классификации по классам элементов эти же самые [органы чувств и объекты] рассматриваются как *десять классов элементов*: класс органов зрения, класс видимого, [то есть цвета и формы] и т.д., кончая классом органов осязания и классом осязаемых объектов¹.

Такова группа материи и ее классификация по источникам сознания [и классам элементов].

Теперь следует определить группу чувствительности и остальные [группы]. Итак,

[группа] чувствительности — это ощущение [приятного и т.д.]².

Группа чувствительности включает три типа ощущений: приятные, неприятные и нейтральные. Далее эта группа подразделяется на шесть видов ощущений: ощущения, порождаемые контактом органа зрения и других [органов чувств с соответствующими объектами], и, наконец, ощущения, порождаемые контактом „органа“ разума [с его объектами].

Сущность понятийной [группы] — „схватывание“ свойств³.

Понятийная группа — это „схватывание“, то есть различение свойств: синее, желтое, длинное, короткое [и т.д. и формулирование суждений: „Это —] женщина, мужчина, друг, враг, счастье, страдание и т.д.“ Она также подразделяется на шесть видов различений, подобно [группе] чувствительности.

15. Группа формирующих факторов отличается от четырех [других групп].

Сансары, [то есть формирующие факторы, суть причинно-обуславливающие дхармы, которые] отличаются от [дхарм, входящих в группы]

материи, чувствительности, понятий и сознания. Они-то и составляют группу формирующих факторов¹.

В сутре, однако, Бхагаван дал это название шести видам мотиваций по причине их определяющего значения. Будучи по своей внутренней природе кармическим действием², именно они и главенствуют в формировании [потока дхарм]. Поэтому Бхагаван сказал: „[Мотивация] формирует [все] причинно-обусловленное. Отсюда формирующие факторы и называются группой привязанности”.

[Помимо шести видов мотиваций в группу формирующих факторов входят также и другие причинно-обусловленные дхармы]. В противном случае, то есть если бы эта группа не включала остальные психические дхармы и дхармы, не связанные [с сознанием], не существовало бы ни истин страдания и возникновения, [обусловливаемых этими дхармами], ни возможности их познания и устранения. Как сказал Бхагаван: „Я утверждаю, что, пока остается хотя бы одна дхарма, которую мы не познали и в сущность которой мы не проникли, нельзя положить конец страданию”.

Поэтому следует заключить, что все эти [психические дхармы и дхармы, не связанные с сознанием], с необходимостью включены в группу формирующих факторов.

Кроме того, эти три [группы],

то есть группы чувствительности, понятий и формирующих факторов, будучи расклассифицированы по источникам сознания и классам элементов,

вместе с непроявленным и [тремя видами] необусловленного называются дхармическим источником и дхармическим классом.

Эти семь реальных сущностей получают название дхармического источника сознания и дхармического класса элементов.

16. Сознание есть сознание каждого [объекта].

*Сознание каждого объекта*¹, „схватывание” [его чистой наличности] называется *группой сознания*. Эта группа представляет шесть видов сознания: зрительное и т.д. до ментального сознания включительно.

То, что именуется группой сознания, при классификации по источникам сознания выступает как

*ментальный источник сознания*².

При классификации по классам элементов группа сознания

рассматривается [также] как семь классов [ментальных дхарм].

— Какие семь?

Шесть [видов] сознания, а также разум,

то есть класс зрительного сознания и т.д., кончая классом ментального сознания и классом разума.

Таким образом, здесь определены пять групп, двенадцать источников сознания и восемнадцать классов элементов.

Группа материи, за исключением не проявленного, представляет десять источников сознания и десять классов элементов.

Три группы — чувствительность и т.д., не проявленное и три необусловленные дхармы — это дхармический источник сознания и дхармический класс элементов.

Группа сознания [представляет] ментальный источник сознания, шесть классов сознания и разум.

— Но ведь шесть видов сознания и есть группа сознания, не так ли? Не получается ли в таком случае, что разум — это нечто иное, чем шесть видов сознания?

— Ниоим образом, [разум] никогда от них не отличается!

— Что же тогда [он представляет] ?

17. Любой из шести [видов] сознания, [ставший] прошлым, есть разум (манас).

Любой [из шести видов] сознания, переставший существовать в непосредственно предшествующий [момент]¹, получает название разума [как опоры ментального сознания], подобно тому как сын будет [называться] отцом другого [человека], а плод — семенем другого растения.

— Но в таком случае реально существуют только семнадцать или двенадцать классов элементов, поскольку шесть видов сознания и разум взаимно включаются друг в друга. Почему же тогда устанавливается наличие восемнадцати классов элементов?

— Хотя это действительно так, тем не менее

с целью установить опору для шестого [вида сознания] насчитывают восемнадцать классов элементов.

Опорами пяти классов [чувственного] сознания служат орган зрения, видимый источник сознания и т.д. Шестой класс ментального сознания не имеет иной опоры, [кроме самого себя]. Поэтому для того, чтобы установить опору также и для него, говорится о разуме [как органе ментального сознания].

Таким образом, насчитывается восемнадцать классов элементов, ибо установлено существование шести опор, [то есть органов чувств], шести опирающихся [на них видов сознания] и шести видов [соответствующих] объектов.

— Но тогда последняя мысль архата не является разумом [в указанном смысле], так как она не сопровождается [новым состоянием сознания], для которого она была бы [опорой], переставшей существовать в непосредственно предшествующий момент.

— Нет, в принятой классификации [последняя мысль архата] также обладает природой разума, [то есть опоры ментального сознания]. Последующие же состояния сознания не возникают ввиду недостаточности других причин.

Итак, все причинно-обусловленные дхармы включены в группы соотнесения, все дхармы, подверженные притоку аффективности, включены в группы привязанности, а все дхармы в целом включены в источники сознания и классы элементов. Для краткости можно сказать, что

18. все [дхармы] включены в соответствующие группы, источник сознания и класс элементов¹.

Это нужно понимать [в том смысле], что все дхармы [охватываются одним из трех понятий]: группа материи, ментальный источник сознания и дхармический класс. В тех случаях, когда упоминается эта совокупность, [входящие в нее дхармы] следует рассматривать

соответственно [их] собственной природе²,

но не природе [чего-либо] иного.

— Почему?

Потому что с иной природой они не связаны.

Дхарма, [согласно своему определению], отделена от [какой-либо] иной сущности; поэтому было бы ошибкой считать, что она входит в состав того, от чего она отличается. Так, например, орган зрения включен в группу материи, в зрительный источник сознания, в класс органов зрения и в [сферу существования, описываемую посредством] истин страдания и возникновения, так как он соответствует внутренней сущности этих [категорий]. Он не может входить в какую-либо иную группу, источник сознания и т.д., поскольку с их природой он никак не связан.

Что же касается набора разнородных элементов³, например совокупности „средств привлечения“, то ее следует понимать как условное

обозначение⁴, так как она носит [несущностный] случайный характер.

— Но разве в таком случае не будет [насчитываться] двадцать один класс элементов, поскольку орган зрения, а также орган слуха и обоняния являются парными?

— Нет, не будет, так как

19. хотя орган зрения и другие являются парными, но благодаря общности родовой характеристики¹, сферы функционирования и [порождаемого ими] сознания [они] составляют один из классов элементов².

Оба глаза обладают общей³ родовой характеристикой, так как по своей природе они являются [единым] органом зрения. Они имеют общую сферу функционирования⁴, так как объект их восприятия — цвет и форма. Они [порождают] общее сознание, поскольку оба глаза служат единой опорой зрительного восприятия. Поэтому они представляют один и тот же класс органов зрения.

Аналогичным образом следует трактовать органы слуха и обоняния.

Их по два только для красоты.

Хотя орган зрения и другие [органы чувств] входят [только] в один из [соответствующих] классов элементов, но для телесной красоты они существуют попарно. И действительно, если бы [живые существа] рождались с одной глазницей, ушной раковиной или ноздрей, то это было бы большим уродством.

Таковы группы, источники сознания и классы элементов.

Далее следует рассмотреть значение [понятий] „группа”, „источник сознания” и „класс элементов”.

20. Груда, входная дверь и род — [таков соответственно] смысл [понятий] группа¹, источник сознания² и класс элементов³.

„Всякая материя — прошедшая, будущая или настоящая, внутренняя или внешняя, грубая или тонкая, низкая или высокая, близкая или далекая — все это вместе называется обобщенно группой материи”. Поскольку так сказано в сутре, принято считать, что [понятие] группа значит груда, [то есть „совокупность”].

Здесь прошедшая материя — это материя, разрушенная непостоянством, будущая — еще не возникшая, настоящая — возникшая и еще не разрушенная. Внутренняя [материя] — составляющая свой собственный поток [дхарм], внешняя — противоположное. Или еще: [внутренняя и внешняя материя различаются] по источнику сознания. Грубая материя — обладающая свойством непроницаемости, тонкая — не обладающая

щая, или: [эти определения можно рассматривать] как относительные. Если на это возразят, что [такие определения] не могут быть приняты из-за их относительности, [то мы ответим, что] это не так, поскольку [в каждом случае] объекты сравнения остаются неизменными. То, что является грубым относительно [определенного предмета], не может быть тонким относительно того же [объекта], как, например, отец и сын.

Низкая материя — загрязненная [притоком аффективности], высокая — незагрязненная. Далекая — это прошедшие и будущие [формы материи], близкая — настоящие.

То же самое [можно сказать и о других группах, включая группу] сознания. Особенность, однако, состоит в том, что грубое [здесь] — это опора пяти органов чувств, а тонкое — опора разума. Или [грубое и тонкое различаются] в зависимости от сферы и уровней существования. Так считают вайбхашики.

Достопочтенный говорит: „Грубая материя — та, которая воспринимается пятью органами чувств, тонкая — все остальное. Низкая материя — та, что не привлекает разум, высшая — та, что его привлекает. Далекая — та, что находится в невидимом пространстве, близкая — в видимом, поскольку прошедшая и прочие [формы материи] уже обозначены своим собственным названием”.

Подобным же образом следует понимать [группу] чувствительности и другие. Их отдаленность или близость [определяется тем], на что они опираются. Что касается свойств грубого и тонкого, [применительно к этим группам, то они определяются], как [описано] выше.

Источник сознания означает *входная дверь* — для сознания и психических явлений. Согласно определению, источники сознания суть то, что вызывает появление [дхарм] сознания и психики и их развертывание.

Класс элементов имеет значение *род*, или *семейство*. Подобно тому как находящиеся в одной горе многочисленные породы, или семейства, [таких металлов, как] железо, медь, серебро, золото и т.д., называются родами элементов, так и восемнадцать родов элементов, [обнаруживаемых] в составе одного организма, или непрерывного потока существования, получают название восемнадцати классов элементов. Здесь роды, или классы элементов, называются шахтами, или месторождениями.

— Чьими же „месторождениями” являются эти органы: зрения и другие?

— Своего собственного класса — благодаря действию закона однородной причинности.

— Но в таком случае необусловленные [дхармы] не являются классами элементов.

— [Они — „месторождение”] сознания и психических явлений.

Другие [абхидхармики] считают, что понятие *класс элементов* означает просто родовую характеристику. Внутренняя природа, то есть сущность восемнадцати видов дхарм, это и есть восемнадцать классов элементов.

— Если [понятие] *группа* имеет значение *груда*, то, [следовательно], понятие *группа*, поскольку она объединяет множество реальных сущностей, является лишь условным обозначением, как, например, „куча” [зерна], „индивид” или „личность”.

— Нет, [понятие группы не номинально], так как даже один субстанциальный атом обладает свойством входить в группу.

— Но в таком случае нельзя утверждать, что группа означает „груда” или „куча”, ведь свойство быть „кучей” не принадлежит единичной [субстанции].

Другие считают, что группа означает „то, что несет бремя, то есть следствие”, или „[то, что может быть] разделено на части”. Так, например, люди говорят: „Мы вернем тремя частями то, что должно быть возвращено”. Но такие [определения группы] противоречат сутре, в которой [это понятие] употребляется только в значении *груда*: „Всякая материя — прошедшая, будущая или настоящая...”. Тем самым устанавливается, что каждая [форма] материи — прошедшая и т.д. — обладает свойством быть группой. Все формы материи — прошедшая и т.д. — есть каждая в отдельности группа материи.

— Нельзя понимать [группу] таким образом, поскольку [в сутре] сказано: „Все это вместе называется обобщенно [группой материи]”. Поэтому группы, подобно кучам [разнородных предметов], являются лишь условными обозначениями.

— Но тогда и материальные источники сознания также будут лишь условными обозначениями, так как свойство быть „входной дверью” для появления [сознания] принадлежит множеству атомов, [образующих] орган зрения и другие.

— Нет, [это неверно], поскольку каждый атом обладает свойством быть причиной совокупностей [атомов, образующих орган зрения и другие] и, кроме того, ни один орган чувств сам по себе, без содействия соответствующего объекта, не может служить источником сознания.

В „Вибхаше”, однако, говорится: „Когда последователь Абхидхармы трактует группу как условное обозначение, то он считает, что атом представляет составную часть одного класса элементов, одного источника сознания, одной группы. Если же он не рассматривает [группу как нечто номинальное], то он говорит, что атом — это один класс элементов, один источник сознания, одна группа”.

[Нередко] в переносном смысле часть обозначается через целое, так, например, вместо: „Часть одежды сгорела” [говорят]: „Одежда сгорела”.

— Почему Бхагаван дает тройственное объяснение [дхарм, разделяя их] на группы и т.д.?

[Автор] говорит: ученикам свойственны

*тройственные заблуждения⁴, способности⁵ и склонности⁶,
[поэтому дается] три [способа] объяснений: по группам и т.д.*

Тройственные — [имеющие] три вида. И действительно, у живых существ бывают *три вида заблуждений*: одни заблуждаются относительно психических явлений, рассматривая их совокупность как атман, Я; другие — относительно материи; третьи — относительно материи и сознания. *Способности* также бывают *трех видов*: большие, средние и слабые. *То же самое и со склонностями*: одни склонны к восприятию кратких наставлений, другие — средних, третьи — пространных.

Три способа объяснений [дхарм] — по группам, источникам сознания и классам элементов — предназначены соответственно для этих [трех категорий учеников].

— Почему психические явления включены в группу формирующих факторов, тогда как чувствительность [ощущения] и понятия образуют две отдельные группы?

21. Из явлений сознания чувствительность и понятия образуют две раздельные группы, поскольку они служат источниками раздоров и причинами круговорота бытия, [а также] потому, что существует принятая последовательность [групп].

Два источника конфликтов (раздоров) — это привязанность к чувственным наслаждениям¹ и привязанность к [ложным] воззрениям. Их главными причинами являются соответственно чувствительность и понятия-представления. Испытывая чувственные [наслаждения, люди] привязываются к объектам чувственного мира, а из-за ошибочных понятий-представлений они привязываются к ложным воззрениям.

Эти [чувствительность и понятия] служат также *главными причинами круговорота бытия*, ибо те, кто жаждет чувственных наслаждений и имеет ложные воззрения, обрекают себя на бесконечный круговорот рождений и смертей.

Основание *неизменной последовательности групп* будет объяснено в дальнейшем, и тогда станет понятным, почему каждое из этих двух явлений сознания составляет отдельную группу.

Что касается самой последовательности, то у нее три [основания].

— Однако почему необусловленное включено в состав классов элементов и источников сознания, но не групп?

22. Необусловленное не включено в число групп, так как оно не соответствует смыслу [этого понятия].

Необусловленное не упоминается среди групп и не может быть включено ни в одну из них из-за отсутствия связи по смыслу [с понятием „группа“]. И действительно, оно не есть ни материя, ни сознание, ни какая-либо иная [группа]. Оно не может быть также названо и шестой, [отдельной] группой.

— Почему?

— Потому что оно не соответствует смыслу [определения группы], которое гласит: „Группа значит „груда“...“. Кроме того, в отличие от материи и других [групп] в безусловном не существует „прошедшего“ и прочих различений, благодаря чему „все это вместе обобщенно“ и можно было бы назвать группой безусловного.

Далее, выражение „группа привязанности“ употребляется для того, чтобы указать на источник загрязнения, тогда как термин „группа“ употребляется для указания на источник загрязнения и очищения. А поскольку безусловное не есть ни то, ни другое, то из-за отсутствия смысловой связи оно не распределено среди них.

Другие [абхидхармики] считают, что, подобно тому как разбивание горшка не является горшком, так и разрушение групп элементов не может быть группой. Но эта аргументация [распространяется] ими также на классы элементов и источники сознания.

[Ниже] рассмотрен и другой аспект [определения понятия] „группа“.

Что касается последовательности [групп, то она устанавливается] в соответствии с их грубостью, загрязнением, свойствами быть вместилищем и т.д., [а также] в зависимости от сфер существования.

Материя — наиболее грубая из всех [групп элементов], так как она обладает свойством непроницаемости. Среди нематериальных [групп] самой грубой считается [группа чувствительности] как наиболее элементарная по своему проявлению. Так, например, говорят: „ощущение в моей руке“, „ощущение в моей ноге“. [Группа] понятий грубее, чем две [последние группы], а группа формирующих факторов [более грубая], чем сознание. Поэтому более грубое перечисляется первым.

В бесконечном круговороте бытия женщины и мужчины испытывают влечение друг к другу, так как жаждут чувственных наслаждений. Эта жажда [проистекает] из ошибочных понятий-представлений, которые [обусловлены] аффектами. Они-то и загрязняют сознание. Последовательность [групп устанавливается поэтому] и в соответствии с загрязнением.

[Она устанавливается также *в соответствии*] с их свойством *служить вместилищем и т.д.*, то есть материя и прочие группы [метафорически обозначаются соответственно] как сосуд, пища, приправа, повар и тот, кто наслаждается едой.

И [наконец, последовательность групп устанавливается] *в зависимости от сфер существования*. Так, чувственный мир определяется чувственными качествами материи. Дхьяны, [то есть четыре ступени медитативного сосредоточения мира форм], определяются ощущениями. Три ступени сосредоточения мира не-форм определяются понятиями-представлениями. „Вершина существования”¹ определяется только формирующими факторами. Эти [сферы существования] служат основанием сознания, которое опирается на них. Последовательность групп поэтому уподоблена полю и семени.

Таким образом, существует только пять групп — не больше и не меньше. По этой причине, а также на основании [неизменной] последовательности [групп] чувствительность и понятия образуют две отдельные группы. И действительно, они являются более грубыми, [чем остальные психические явления], они служат двумя последовательными причинами загрязнения, они представляют собой „пищу” и „приправу” и играют господствующую роль в двух первых сферах существования.

Далее следует объяснить последовательность [перечисления] шести органов чувств — зрения и т.д., представляющих шесть источников сознания и шесть классов элементов, поскольку именно она и определяет порядок [рассмотрения] соответствующих объектов и видов сознания.

Из этих шести [органов чувств]

23. *пять — первые, так как они направлены на наличный объект*¹.

Пять [органов чувств] — зрения и другие перечисляются первыми, так как их объекты существуют только в настоящем времени. Что касается объектов разума, [то временная форма их существования] не установлена: одни из них существуют в данный момент, другие — в трех формах времени, [третью] — вне времени.

Четыре [—раньше, так как их] объект — производная [материя].

Четыре из [этих] пяти называют первыми, так как их объектами выступает производная материя. Объекты [органа] осязания неоднородны: в одном случае — это великие элементы, в другом — производная материя, в третьем — и то, и другое.

*Иная [последовательность] — в зависимости от расстояния и быстроты действия*².

Иная последовательность перечисления [органов чувств] зависит соответственно от того, на какое расстояние и с какой скоростью распространяется их действие. Органы зрения и слуха воспринимают отдаленные объекты и [поэтому] перечисляются раньше двух [других органов чувств — обоняния и вкуса]. При этом орган зрения действует на более далеком расстоянии; так, он издали видит реку, [когда орган слуха] еще не воспринимает ее шума. Поэтому [орган зрения] упоминается раньше, [чем орган слуха]. Органы обоняния и вкуса не функционируют на большом удалении. Тем не менее орган обоняния упоминается раньше, [чем орган вкуса], поскольку он начинает функционировать первым; так, он воспринимает запах пищи еще до того, как язык ощущает ее вкус.

[Последовательность перечисления органов чувств зависит]

также от их месторасположения.

Так, в [человеческом] организме физическая основа органа зрения располагается в самом верху, выше [субстратов остальных органов чувств]. Под ним расположен [субстрат] органа слуха. Ниже его — [субстрат] органа обоняния, а еще ниже — органа вкуса. Основой органа осязания служит все тело.

Что касается разума, который опирается на органы чувств, то он не имеет пространственного расположения³.

— Почему из десяти источников сознания, входящих в группу материи, только один именуется видимым, а из всех [источников сознания], являющихся по своей природе дхармами, только один называется дхармическим?

24. С целью выделения¹ один источник сознания называют видимым² в силу его главенствующего положения, а один источник сознания называют дхармическим, так как он включает в себя множество дхарм и [в том числе] высшую из них.

— Почему [сказано]: с целью выделения?

— Это следует понимать так, что свойство быть источником сознания устанавливается по отдельности для каждого из десяти [материальных источников] в зависимости от того, являются ли они объектами или органами чувств³, но не для всех вместе. [Девять материальных источников] уже определены как органы зрения, слуха и т.д. Тот же [источник сознания], который не носит названия органа зрения и т.д., но который также материален, определяется как видимый и не имеет другого наименования⁴.

С другой стороны, цвет-форма как источник сознания [выделяется]

в силу его главенствующего положения [среди остальных]. Такое [положение обусловлено тем], что он обладает свойством непроницаемости, обнаруживаемым в акте осязания: при соприкосновении с рукой и т.д., а также свойством быть видимым, так как его можно определить как „это“, „здесь“, „там“⁵. Кроме того, в обыденном смысле [материей] называют именно цвет и форму, а не что-либо иное.

[Точно так же] — с целью выделения — один [источник сознания], а не все называют дхармическим⁶. Кроме того, в нем собрано множество дхарм: чувствительность и прочие, и поэтому обозначение его дается через общее — слово „дхарма“. Именно в него, а не в другие [источники сознания] включена высшая дхарма — нирвана.

Некоторые [абхидхармики] считают, что один из источников сознания называется видимым потому, что он включает в себя двадцать видов [цвета и формы] и является наиболее грубым [среди остальных], или потому, что он служит сферой действия [трех типов органа зрения]: обычного, божественного и [известного как] „глаз благородной мудрости“.

— Но в сутрах упоминаются также и другие [референции] групп, источников сознания и классов элементов. Следует ли рассматривать их как включенные в те же самые [классификационные категории], или же они существуют наряду с ними?

— Они включены в упомянутые [категории] и не существуют самостоятельно. Поэтому

25. *восемьдесят тысяч „групп дхарм“¹, которые провозглашены [Шакья] мунн², входят в [группы] материи или формирующих факторов [в зависимости от того, рассматриваются ли] они как слово или как имя.*

Те, для которых учение Будды есть по своей природе слово, [то есть совокупность физических звуков], включают эти [„группы“] в группу материи. Другие же, для которых сущность учения есть имя, включают их в группу формирующих факторов³.

— Каков критерий [выделения] этих „групп дхарм“?

26. *Одни считают, что критерий¹ составляет шастру.*

Одни говорят в этой связи, что критерий [каждой такой группы] — абхидхармическая шастра в 6 тысяч [строф], носящая название „Дхармаскандха“². Другие же утверждают, что [критерий] —

отдельное изложение групп и прочего.

Каждое изложение [по отдельности] групп, источников сознания, классов элементов, причинно-зависимого возникновения, истин, пита-

ния, медитативного сосредоточения, [сфер] беспредельного, не-форм, освобождения, абсолютного мастерства, всеобщности, факторов просветления, сверхзнания, различающего постижения, знания, обусловленного решимостью, отсутствия конфликтности и т.д. составляет определенную „группу дхарм“.

Однако [в действительности каждая] „группа дхарм“ излагалась как противоядие к [соответствующим типам] поведения.

Как разъясняют, живым существам присущи 80 тысяч [типов] поведения, каждый из которых определяется влечением, ненавистью, заблуждением, высокомерием и т.д. Чтобы дать противоядие к ним, Бхагаван и изложил 80 тысяч „групп дхарм“.

Подобно тому как эти „группы дхарм“ распределяются по пяти группам [соотнесения],

27. так и иные группы, источники сознания и классы элементов, в зависимости от своих внутренних свойств, должны рассматриваться в составе уже определенных [классификационных категорий].

Иные группы, источники сознания и классы элементов, которые упоминаются в [различных] сутрах, также следует рассматривать в составе уже определенных выше [классификационных категорий] — групп и т.д. — в соответствии с их внутренними свойствами, установленными в этом трактате¹.

Так, что касается [пяти чистых] групп — нравственности, созерцания, мудрости, освобождения и видения знания [пути] освобождения, то первая из них включена в группу материи, а остальные — в состав группы формирующих факторов.

Из десяти сфер, или источников всеобщности, восемь входят в состав дхармического источника сознания, поскольку по своей природе они есть не-влечения. Вместе с сопровождающими их явлениями они включаются в состав разума и дхармического источника сознания, так как они обладают внутренней природой пяти групп [соотнесения].

Подобным же образом [следует трактовать] и высшие сферы. Сферы бесконечного пространства и бесконечного сознания, [как две последние] сферы всеобщности и четыре сферы [мира не-форм] — пространство и прочее, включены в категорию разума и дхармического источника сознания, так как они обладают внутренней природой четырех групп.

Пять сфер освобождения входят в состав дхармического источника сознания, поскольку им присуще свойство различающего постижения, а при рассмотрении вместе с сопровождающими их явлениями они вклю-

чаются в источник звука, [то есть слова], ментальный и дхармический источники сознания.

Что касается двух других сфер, то [принадлежащие к первой из них] существа, находящиеся в состоянии бессознательного сосредоточения, описываются десятью источниками сознания, за исключением запаха и вкуса, а существа, пребывающие в сфере ни-различения-ни-неразличения, — ментальным и дхармическим источниками сознания.

Аналогичным образом [объясняются] и 62 класса элементов, о которых говорится в „Бахухатука-[сутре]”.

— Из упомянутых там же шести фундаментальных элементов — земли, воды, огня, ветра, акаши и сознания — внутренние свойства двух последних не разъяснены. Следует ли считать, что элемент акаши — это акаша, [о которой говорилось выше], а элемент сознания — все сознание вообще?

— Нет.

— Как же в таком случае?

28. Элементом акаши¹ называется полость

в двери, окне, во рту, носу и т.д.

— Что следует понимать под полостью?

Как утверждают [вайбхашики] — это свет и темнота².

Полость не воспринимается без света и темноты. Поэтому, как утверждают [вайбхашики], элемент акаши, [полое] пространство, внутренняя сущность которого — свет и темнота, нужно рассматривать [по аналогии] с природой дня и ночи.

Элемент акаши называют также „сопряженным с плотной материей”. Согласно вайбхашикам, плотная материя — это материя, состоящая из агломератов [атомов], так как она обладает свойством непроницаемости. Полость, или элемент акаши, „сопряжена”, то есть ограничена³ этой материей.

По мнению других, элемент акаши лишен свойства противодействия, так как он не сталкивается с другой вещественной материей, хотя и непосредственно с ней сопряжен.

*Элемент сознания — это сознание,
подверженное притоку аффективности.*

— Почему же „чистое” [сознание] не называется [фундаментальным элементом]?

— Потому что шесть элементов рассматриваются [в сутре] как

опоры рождения⁴.

Именно они служат общими опорами рождения [и существования, то есть непрерывного потока состояний сознания] от „сознания зачатия” до „сознания смерти”. Что касается „чистых” дхарм, то их [внутренняя природа] совершенно иная.

Таким образом, из этих [шести элементов] четыре включены в класс осязаемого, пятый — в класс видимого, [то есть цвета-формы], а шестой — в семь классов сознания.

— Далее, сколько классов элементов из восемнадцати перечисленных — видимые и сколько — невидимые?

29. Единственно видимое¹ — это цвет-форма.

Только на него можно указать как „это”, „здесь”, „там”. Все остальные [классы элементов] называются невидимыми.

— Сколько из них обладают сопротивлением и сколько не обладают?

Десять [классов] материальных элементов обладают сопротивлением.

Десять классов элементов, которые включены в группу материи, называются *обладающими свойством сопротивления*. Сопротивление здесь — это непроницаемость, или столкновение. Оно бывает трех видов: столкновение с препятствием, столкновение с чувственным объектом и столкновение с объектом сознания.

Столкновение с физическим препятствием означает невозможность появления [объекта] на месте, которое занято другим [объектом], например, когда ударяют рукой по руке или по камню.

Столкновение с чувственным объектом — это [столкновение] органа зрения и прочих [органов чувств] с соответствующими сферами их деятельности — цветом-формой и т.д.

Как сказано в „Праджняпти-[шастре]”: „Существуют органы зрения, которые встречают противодействие в воде, а не на суше, например у рыб. Есть [органы зрения, которые] встречают противодействие на суше, но не в воде. Это главным образом человеческие [органы зрения]. Есть [органы зрения, встречающие противодействие] и в воде, и на суше, например, [органы зрения] крокодилов, лягушек, демонов, рыбаков и т.д. Есть органы зрения, не встречающие противодействия ни в воде, ни на суше: [это органы зрения], которые не относятся к уже упомянутому. Есть органы зрения, встречающие противодействие ночью, а не днем, например у летучих мышей, сов и т.д. Есть органы зрения, которые испытывают сопротивление днем, а не ночью. Это главным образом человеческие [органы зрения]. Есть органы зрения, встречающие противодействие] ночью и днем, [например] у собак, шакалов, лоша-

дей, леопардов, кошек и т.д. [Есть органы зрения, не встречающие противодействие] ни днем, ни ночью. Это органы зрения, которые не относятся к уже перечисленным". Таково противодействие, оказываемое чувственными объектами.

Столкновение с объектами сознания — это [столкновение] сознания и психических явлений со своими собственными объектами.

— Каково различие между чувственными объектами и объектами сознания?

— Чувственный объект [есть то,] на что направлено действие органа чувства. Объект сознания — то, что „схватывается" сознанием и психическими явлениями.

— Но почему тем не менее [об органах чувств и сознании], функционирующих по отношению к своему объекту, говорится, что они испытывают сопротивление?

— Потому, что их действие не выходит за пределы объекта, [который выступает для них препятствием], или потому, что сопротивление — это противодействие деятельности [органов чувств, направленной] на соответствующий объект. В этой связи свойство сопротивления десяти [классов материальных элементов] следует понимать как непроницаемость, обусловленную их [попарным] противодействием друг другу.

— [Могут ли] дхармы, которые обладают свойством сопротивления [в силу] столкновения с чувственным объектом, [обладать этим свойством] благодаря столкновению с физическим препятствием, то есть непроницаемости?

— [Здесь следует различать] четыре альтернативы: 1) семь классов сознания и та часть дхармического класса, которая связана с сознанием; 2) пять [классов] чувственных объектов; 3) пять [классов] органов чувств; 4) часть класса дхармических элементов, за исключением [дхарм], связанных [с сознанием].

— [Могут ли] дхармы, обладающие свойством сопротивления благодаря столкновению с чувственными объектами, [обладать этим свойством] также и благодаря столкновению с объектом сознания?

— [В этом случае следует разделить] последнюю часть вопроса. Те [дхармы, которые обладают свойством сопротивления] благодаря столкновению с объектом сознания, [обладают тем же свойством] благодаря столкновению с чувственными объектами. Однако существуют [и такие дхармы, которые обладают свойством сопротивления] благодаря столкновению только с чувственными объектами, но не с объектами сознания. [Это] пять органов чувств.

То, в чем посторонние [объекты] могут создать препятствие для готового возникнуть сознания, следует рассматривать как обладающее свойством сопротивления; противоположное же считается лишенным сопротивления, —

так говорит достопочтенный Кумаралата.

[Дхармы], обладающие свойством сопротивления и не обладающие им, определены.

— Сколько классов элементов из восемнадцати — благие, неблагие и неопределенные?

Восемь — неопределенные.

— Какие восемь?

— Десять, названные выше *обладающими свойством сопротивления,*

за исключением [классов] цвета-формы и звука.

[Таким образом, восемь — это] пять классов органов чувств и классы запаха, вкуса и осязаемого. Все они считаются неопределенными, поскольку их нельзя определить как благие или неблагие. Согласно другому мнению, [они неопределенные] потому, что их нельзя определить в плане созревания [кармического следствия].

Это распространяется также и на [дхармы], не подверженные при-току аффективности.

30. Остальные — трех видов.

Остальные десять классов элементов — благие, неблагие и неопределенные. Из них семь классов [сознания], связанные с отсутствием влечения и прочим, — благие, связанные с влечением и прочим — неблагие, в остальных случаях — неопределенные¹.

Дхармический класс [также включает три вида дхарм. Те из них], внутренняя сущность которых — отсутствие и прочее, [дхармы], связанные с ними и возникшие на их основе, а также уничтожение посредством знания — благие. [Дхармы], внутренняя сущность которых — влечение и прочее, [а также дхармы], связанные с ними и возникшие на их основе, — неблагие. Остальные — неопределенные.

Классы цвета-формы и звука [благие или неблагие в зависимости от того], входят ли они в состав благого или неблагого телесного и речевого акта, обусловленного благой или неблагой мыслью. В остальных случаях они неопределенные.

— Сколько классов элементов из этих восемнадцати имеет место в чувственном мире и в мире форм?

В чувственном мире² имеют место все [классы элементов].

Имеют место [употребляется здесь] в значении „неотделимы, связаны с чувственным миром“.

В мире форм³ – четырнадцать.

В мире форм – четырнадцать классов элементов.

*За исключением [классов] запаха, вкуса,
обонятельного и вкусового сознаний.*

Здесь нет запаха и вкуса, поскольку они [связаны] с родовой характеристикой материальной пищи и в силу того, что в мире форм пребывают те, кто не испытывает влечение к запаху и вкусу.

По этой же причине [в мире форм] нет также обонятельного и вкусового сознаний, поскольку их объекты отсутствуют.

– В таком случае можно заключить, что здесь не существует и класса осязаемого, поскольку он обладает свойством материальной пищи.

– Там существует то, что не есть по своей природе пища.

– Но это же следует для запаха и вкуса.

– Помимо приема пищи, запах и вкус не находят полезного применения. Но оно есть у осязаемого, которое существует [в мире форм] как субстрат органов чувств, [материальная] основа организма, одежда и прочее. Поэтому для тех, кто не испытывает влечения к пище, запах и вкус бесполезны, чего нельзя сказать об осязаемом.

Другие же утверждают, что те, кто находится в состоянии йогического сосредоточения, видят здесь цвета-формы, слышат звуки и их тела испытывают благотворное воздействие особой разновидности осязаемого, которая появляется одновременно со снятием напряжения. Поэтому в состоянии йогического сосредоточения существуют только эти три [класса материальных дхарм], но не запах и вкус.

– Но тогда можно прийти к выводу, что [в мире форм] отсутствуют органы обоняния и вкуса, поскольку они не находят применения.

– Применение есть, так как без них не было бы ни телесного совершенства, ни [возможности] языкового общения.

– Если их применение в этом, то пусть они будут только основой красоты и речи, но не органами чувств!

– Материальный субстрат не существует без [соответствующей] психической способности, подобно тому как половой орган не существует без мужской сексуальной способности.

– Его несуществование является установленным фактом [для мира форм], поскольку он не имеет там применения. Что касается [материальных] субстратов обоняния и вкуса, то они имеют применение. Поэтому их существование [в мире форм] несомненно даже при отсутствии [соответствующих] способностей.

Кроме того, органы [чувств и психофизические] способности возникают и не имея применения, как, например, у [сущест^в], обреченных на гибель в эмбриональном состоянии.

— Они могут не иметь применения, но не могут не иметь причины.

— Какова же причина возникновения органов [и способностей] ?

— [Это] специфическая деятельность органа, связанная с влечением. Тот, кто лишен влечения к чувственному объекту, не обладает также и соответствующим органом. [Следовательно, у сущест^в мира форм], лишенных привязанности к чувственным объектам, не могут возникнуть органы (способности) обоняния и вкуса.

— Но почему там не существует также и половой орган?

— Потому что он [производит бы впечатление] уродства.

— Разве не красивы существа [мира форм], половые органы которых скрыты в нижней части живота? Кроме того, [этот орган] возникает не потому, что он имеет применение.

— А почему?

— Благодаря своей собственной причине. Если такая причина существует, то он возникает, даже производя впечатление уродства.

— Но в таком случае [утверждение, что в мире форм отсутствуют органы обоняния и вкуса], противоречит сутре, [в которой Бхагаван сказал, что существа мира форм обладают] „всеми органами без каких-либо изъянов”.

— [Если понимать сутру в том смысле, что они обладают] всеми органами без каких-либо изъянов, которые присущи миру форм, то в чем же здесь противоречие? При другом [понимании] можно заключить, [что здесь существует] также и половой орган.

[Вайбхашики] дают следующее объяснение: в мире форм существуют органы обоняния и вкуса, но не запах и вкус, [ибо] жажда деятельности, [присущая] шести органам чувств, порождается самим субъектом, а не чувственными объектами. Что касается половой способности, [то влечение здесь] обусловлено осязательным ощущением при самом акте.

Поэтому установлено, что в мире форм существуют четырнадцать классов элементов.

31. В мире не-форм — классы разума, дхармических элементов и ментального сознания.

В мире не-форм¹ пребывают те, кто лишен влечения к материальному, и поэтому здесь не существует ни десяти классов элементов, обладающих материальной природой, ни пяти классов чувственного сознания.

ния, которые опираются на материю и имеют ее в качестве своего объекта.

— Сколько [из перечисленных классов] подвержены притоку аффективности и сколько — не подвержены?

— Выше были перечислены классы разума, дхармических элементов и ментального сознания.

Эти три — с притоком аффективности и без притока.

Те [дхармы], которые подпадают под истины пути и необусловленное, не подвержены притоку аффективности, другие — подвержены.

Остальные — с притоком аффективности.

Остальные — это пятнадцать классов элементов, неизменно подверженные притоку аффективности.

— Сколько из них обладают свойством направленности и содержательности, сколько — ненаправленные и только содержательные, сколько — ненаправленные и несодержательные?

32. Только пять классов [чувственного] сознания связаны с направленностью и содержательностью¹.

Эти [пять классов чувственного сознания] всегда связаны с направленностью и содержательностью. Слово *только* [употребляется здесь] с целью ограничить [сферу применения обоих терминов].

Последние три [класса элементов] — трех типов.

Последние — это класс разума, класс дхармических элементов и класс ментального сознания. Эти три класса — *трех типов*.

Так, класс разума, класс ментального сознания и связанные с сознанием элементы дхармического класса, за исключением [самих свойств] направленности и содержательности — с направленностью и с содержательностью [в тех случаях, когда они относятся] к чувственному миру или к первой ступени медитативного сосредоточения. На промежуточной ступени сосредоточения они — ненаправленные и связаны только с содержательностью. Начиная со второй ступени медитативного сосредоточения и до „вершины опыта” включительно, они — как ненаправленные, так и несодержательные.

Все [элементы] дхармического класса, не связанные [с сознанием], а также свойство содержательности на промежуточной ступени сосредоточения — [ненаправленные и несодержательные]. [Свойство] направленности же всегда ненаправленное и связано только с содержательно-

стью, поскольку второй дхармы направленности [одновременно с уже имеющейся] не существует.

Содержательность, присущая чувственному миру и первой ступени медитативного сосредоточения, не входит ни в один из перечисленных выше типов.

— Почему она определяется как несодержательная и только направленная?

— Потому, что она нераздельно связана с направленностью и потому, что второй дхармы содержательности не существует [одновременно с первой].

Поэтому сказано: „На ступенях [существования, которым присущи] направленность и содержательность, различаются четыре [комбинаторных] типа дхарм: [1] дхармы, связанные с сознанием, за исключением [дхарм] направленности и содержательности, [всегда] сопровождаются избирательностью и рефлексивностью; [2] дхарма направленности сопровождается только содержательностью и лишена направленности; [3] дхармы], не связанные с сознанием, — без направленности и без содержательности; [4] дхарма] содержательности сопровождается только направленностью и лишена содержательности”.

Остальные [классы элементов] лишены и того, и другого.

Остальные — это десять классов материальных элементов, которые не обладают свойствами направленности и содержательности, поскольку они не связаны [с сознанием].

— Если пять классов чувственного сознания [неизменно] связаны с направленностью и содержательностью, почему они называются неконструируемыми?

33. Неконструирующие — из-за [отсутствия] предизирующего и запоминающего ментального конструирования¹.

Как утверждают [вайбхашики], ментальное конструирование бывает трех видов: прирожденное, предизирующее и запоминающее². У этих [пяти классов чувственного сознания] — только прирожденное ментальное конструирование, но не два других. Поэтому они и называются *неконструируемыми*. Так, например, лишенная одной ноги лошадь [называется] безногой.

Здесь *прирожденное ментальное конструирование* — это направленность, которая будет рассмотрена позднее, [в разделе] о явлениях сознания.

— Какова внутренняя природа двух других [видов ментального конструирования] ?

В принятой последовательности

*они суть рассеянное ментальное постижение³
и память, [которая] всегда ментальна.*

Различающее постижение, связанное с ментальным сознанием, называется *ментальным*. *Рассеянное* означает несконцентрированное. Именно оно и является *предицирующим ментальным конструированием*.

Всякая *память*⁴, сконцентрированная или несконцентрированная, ментальна и [называется] *запоминающее ментальное конструирование*.

— Сколько [классов элементов] — имеющие объект и сколько — без-объектные?

34. Семь классов сознания — имеющие объект.

Зрительное, слуховое, обонятельное, вкусовое, осязательное сознание, ментальное сознание и разум — эти *семь классов сознания* [называются] *имеющие объект*, так как они „схватывают” [соответствующие] объекты.

Часть дхармического класса — также.

Имеющие объект — то, что по своей природе есть явления сознания. Остальные десять классов материальных элементов и часть дхармического класса, которая не связана [с сознанием], — *безобъектные*, так установлено.

— Сколько из них — *присвоенные* и сколько — *неприсвоенные*¹?

Девять — неприсвоенные.

— Какие девять?

— Те семь, которые были определены как *имеющие объект*, и часть восьмого, [то есть дхармического класса]. Вместе с [указанной] частью

эти восемь и звук.

Семь классов сознания, дхармический класс и класс звука — эти девять — *неприсвоенные*.

Остальные классы — двух видов,

[то есть] *присвоенные* и *неприсвоенные*. Так, [классы органов] зрения, слуха, обоняния, вкуса и осязания, существующие в настоящий мо-

мент, [называются] присвоенными. В прошлом или будущем — они неприсвоенные.

Классы цвета-формы, запаха, вкуса и осязаемого, существующие в настоящий момент и составляющие неотъемлемую часть органов чувств, — присвоенные. Другие — неприсвоенные, например, волосы на голове и теле, ногти и зубы, за исключением их корней, экскременты, моча, слезы и т.д., а также земля, вода и прочее.

— Что означает [слово] *присвоенные*?

— [Присвоенным называется то], что *берется, присваивается* сознанием и явлениями сознания в качестве их субстрата, так что польза или вред, приносимые одному, передаются и другому, поскольку между ними [существует] тесная взаимосвязь. В обыденном словоупотреблении [такая материя] называется живой.

— Сколько классов обладает природой великих элементов и сколько — производные [от них]?

35. [Класс] *осязаемого*¹ — *двух видов*.

[Он включает] великие элементы и их производные [формы]. Великих элементов — четыре. Производная [материя], порождаемая [великими] элементами, — семи видов: мягкость и прочее.

Остальные девять [классов] материальных [элементов] — производные.

Пять классов органов чувств и четыре класса чувственных объектов² — эти девять и есть производные [формы материи].

Часть дхармического класса — также.

Называемое непроявленным — производная [форма материи].

Семь классов сознания и дхармический класс, за исключением непроявленного, — ни то, ни другое.

Согласно достопочтенному Буддхадеве, „десять источников сознания — только великие элементы”. Однако это не так, поскольку определение великих элементов в сутре ограничено четырьмя свойствами — твердостью и другими — по причине их осязаемости. Твердость и другие [свойства великих элементов] не воспринимаются ведь органом зрения и прочими [органами], точно так же как цвет и прочее не воспринимаются органом осязания. В сутре также сказано: „Глаз, о бхикшу, — это внутренний источник-сознания, тонкая материя, производное от четырех великих элементов, материальное, невидимое, непроницаемое. Таковы [и другие органы чувств], кончая органом осязания. Цвет-форма, о бхикшу, — это внешний источник сознания, производное

от четырех великих элементов, материальное, видимое, непроницаемое. Звук, о бхикушу, — это внешний источник сознания, производное от четырех великих элементов, материальное, невидимое, непроницаемое. Таковы же запах и вкус. Осязаемое, о бхикушу, — это внешний источник сознания, четыре великих элемента, производное от четырех великих элементов, материальное, невидимое, непроницаемое”.

Это ясно показывает, что только часть осязаемого как источник сознания включает великие элементы, тогда как все остальное ими не является.

— Но разве в сутре не сказано: „Твердое, плотное в глазу, в глазном яблоке...”?

— Это толкование имеет в виду глазное яблоко как неотъемлемую часть [органа зрения, но не сам орган зрения].

— В [сутре] „О вхождении в лоно” [сказано]: „Человек, о бхикушу, — это шесть элементарных субстанций”.

— [Слова сутры] имеют целью лишь показать, из каких элементарных субстанций³ [состоит] живое существо. Далее говорится о шести источниках контакта, и [при таком понимании] можно было бы сделать вывод о несуществовании явлений сознания⁴.

Нельзя также согласиться и с утверждением, что сознание и есть именно явления сознания, поскольку в сутре сказано: „Понятия и чувствительность — это психическое, дхармы, связанные с сознанием, опирающиеся на сознание”, а также потому, что [далее] говорится о сознании, сопровождаемом желанием и прочими [психическими явлениями]. Поэтому [разделение] классов элементов на великие элементы и на [их] производные соответствует сказанному выше.

— Какие из них — скопления [атомов], какие — нет?

Десять [классов] материальных [элементов] — скопления.

Классы пяти органов чувств и пяти чувственных объектов суть скопления в силу агломерированности атомов. Остальные [классы] скоплениями не являются, так установлено.

— Какие из восемнадцати классов элементов расчленяют и расчленяются, какие сжигают и сгорают, какие взвешивают и взвешиваются⁵?

36. Именно четверка внешних [классов элементов] расчленяет и расчленяется.

[Четыре внешних класса элементов], известные как цвет-форма, запах, вкус и осязаемое, [расчленяют и расчленяются, когда они образуют объекты], называемые „топор”, „дерево” и т.д.

— Что представляет собой свойство¹, именуемое *расчленение*?

— Это — то, что вызывает разделение потока агломератов [атомов], которые возникают в неразрывной связи [друг с другом].

Орган осязания и прочие [органы чувств] не расчлняются. Так, при полном отсечении конечностей [от тела как органа осязания осязательная способность] не раздваивается. Органы чувств неделимы, так как отделенная часть тела не обладает психическими способностями. Они также и [сами] не расчлняются из-за своей прозрачности („тонкости”), подобной сиянию драгоценного камня.

Аналогично тому как эта четверка внешних элементов расчлняет и расчлняется,

точно так же она сжигает и взвешивает (определяет вес).

Только она сжигает и взвешивает. Что касается органов чувств, [то они не сгорают и не взвешивают], поскольку их прозрачность подобна сиянию драгоценного камня. Звук [также] не [сжигает и не взвешивает], так как он исчезает [сразу же после возникновения].

Разногласия [существуют] относительно того, что сжигает и взвешивается.

Некоторые утверждают, что только эти четыре класса элементов сжигают и взвешиваются. Другие же считают, что сжигает только огонь [как] фундаментальный элемент, а взвешивается только тяжесть.

— Сколько классов элементов порождены созреванием [следствия], сколько — накапливающиеся, сколько — естественно-вытекающие, сколько — абсолютно-реальные, сколько — мгновенные?

37. Пять внутренних [классов элементов] — порожденные созреванием [следствия] и накапливающиеся.

Внутренние — это пять классов элементов: органы зрения и т.д. [Они-то и есть] порожденные созреванием [кармического следствия] и накапливающиеся, но не естественно-вытекающие, так как, помимо [указанных свойств], естественного результата для них не существует.

*Порожденное созреванием*¹ [означает] здесь „порожденное созревшей причиной”, поскольку средний компонент [сложного слова] опущен, как, например, [в выражении] „воловья повозка”. *Созреванием* называется также действие, достигающее того времени, когда оно приносит плод, то есть созревание рассматривается как процесс. То, что рождено из такого [действия, называется] *порожденное созреванием*. *Созревание* — это также и созревший плод, [то есть следствие]. Причина может быть обозначена через следствие, равно как и следствие — через

причину: „Эти шесть источников контакта надо понимать как [следствие] прежней деятельности”.

*Накапливающееся*² — это то, что накапливается благодаря различным видам пищи и уходу за телом, сну и йогическому сосредоточению. Некоторые [относят сюда] и воздержание. Однако оно лишь не создает препятствия для процесса накопления, но не способствует ему.

Процесс накопления служит „защитой” для процесса созревания [следствия, как бы окружая его] со всех сторон.

Звук есть накапливающееся и естественно-вытекающее.

Звук не порождается созревaniem [следствия].

— Почему?

— Потому что он производится по желанию³. Разве не сказано в „Праджняптишастре”: „Божественное сладкозвучие, один из признаков великого человека, возникает благодаря сознательно-му отказу от грубой [речи]”?

Одни считают, что здесь три последовательных [момента]: из действий [возникают] великие элементы, а из великих элементов — звук. Другие же [различают] пять последовательных моментов: из действий [возникают] великие элементы, порождаемые созреванием [следствия], из них — накапливающиеся [элементы], из них — естественно-вытекающие⁴, а из них — звук.

— Но в таком случае телесное ощущение также не является созреванием следствия, поскольку оно порождается великими элементами, произведенными действием.

— Если бы [телесное ощущение] было подобно звуку, то это противоречило бы [здравому] смыслу.

Восемь [классов элементов], не обладающих сопротивлением, — естественно-вытекающие и порожденные созреванием.

— Какие восемь?

— Семь классов сознания и класс дхармических элементов. *Естественно-вытекающие* [означает] порожденные однородной и универсальной причинами. *Порожденные созреванием* — порожденные созревшей причиной, [то есть следствием].

Они не являются накапливающимися, так как [классы элементов], лишенные свойства сопротивления, не могут быть скоплением [атомов].

38. *Другие — тройственные.*

Другие — это остальные четыре класса [материальных элементов]: цвет-форма, вкус, запах и осязаемое. Они [тройственные], т.е. порож-

денные созревaniem, а также накапливающиеся и естественно-вытекающие¹.

Один [класс] обладает абсолютно-реальным².

Только необусловленное абсолютно реально, ибо оно вечно. Оно отнесено к классу дхармических элементов, и поэтому [этот класс] — единственный, обладающий абсолютно-реальным.

Последние три [класса] — мгновенные³.

В принятом порядке перечисления *последние* — [это] класс разума, класс дхармических элементов и класс ментального сознания.

В одном из мгновенных состояний „принятия дхармического знания страдания“, [то есть] в первый неаффективный [момент „пути видения“], эти [три класса дхарм] суть не вытекающие [из предшествующих условий] и поэтому называются *мгновенными*. [Помимо этого мгновенного состояния] не существует какой-либо иной возникшей причинно-обусловленной [дхармы], не вытекающей [из предшествующих условий].

Здесь сознание, связанное с „принятием дхармического знания страдания“, относится к классу ментального сознания и к классу разума. Остальные [дхармы], сосуществующие с этим сознанием, относятся к классу дхармических элементов.

[Затем] рассматривается следующее. Обладает ли зрительным сознанием тот, кто [прежде], не имея органа зрения, затем обретает его? И [наоборот]: обладает ли органом зрения тот, кто обретает зрительное сознание, будучи прежде лишенным его?

Обретение органа зрения и [соответствующего] сознания возможно по отдельности, а также вместе⁴.

По отдельности [означает, что] возможно обретение органа зрения без [соответствующего] обретения зрительного сознания. [Это имеет место, например, у существ], находящихся в чувственном мире, где обретение органа зрения происходит постепенно, или у тех, кто умирает в мире не-форм и рождается [затем] во второй и последующих сферах медитативного сосредоточения.

Возможно также обретение зрительного сознания без [соответствующего] обретения органа зрения. [Это происходит у существ], рожденных во второй и последующих сферах медитативного сосредоточения и обладающих способностью актуализировать зрительное сознание, а также [у существ], вышедших из второй и последующих сфер медитативного сосредоточения и рождающихся на более низких уровнях существования.

[Кроме того], возможно обретение того и другого вместе. [Это происходит у существ], умирающих в мире не-форм и рождающихся в чувственном мире и сфере Брахмы.

В остальных случаях, не рассмотренных выше, [невозможно обретен] ни того, ни другого.

— Обладает ли зрительным сознанием тот, кто обладает органом зрения?

— [Здесь возможны] четыре альтернативы: 1) [существо], рожденное во второй и последующих сферах медитативного сосредоточения, [обладает органом зрения], но не способностью актуализировать зрительное сознание, [кроме сознания первой сферы сосредоточения]; 2) [существо, рожденное] в чувственном мире и не обретшее орган зрения [в период внутриутробного развития] или лишившееся его [позднее, обладает зрительным сознанием сферы „промежуточного существования”]; 3) [существо, рожденное] в чувственном мире, которое обрело орган зрения и не лишилось его [позднее, существо], рожденное в первой сфере промежуточного сосредоточения, а также [существа], рожденные во второй и последующих сферах медитативного сосредоточения, видят, [то есть обладают и органом зрения, и зрительным сознанием]; 4) исключение всех предыдущих случаев.

Аналогичным образом должны рассматриваться в принятой последовательности обретение и обладание органом зрения и цветом-формой, зрительным сознанием и цветом-формой и т.д.

Слова *а также вместе* поэтому [употребляются здесь] с целью объединить [все эти] категории.

— Сколько классов [элементов] — внутренние и сколько — внешние?

39. *Двенадцать — внутренние.*

— Какие двенадцать?

[*Оставшиеся*] *при исключении цвета-формы и других.*

Шесть видов сознания и шесть их опор — эти двенадцать классов [элементов называются] *внутренними*¹, а шесть классов чувственных объектов — цвет-форма и другие — *внешними*.

— Как [они могут называться] внутренними или внешними при несуществовании атмана?

— Поскольку сознание служит опорой для создания идеи Я, то в метафорическом смысле оно называется атман. Так, говорится:

Благодаря должному обузданию Я
мудрец достигает неба.

А в другой связи Бхагаван сказал об обуздании сознания:

Обуздание сознания — это благо,
обузданное сознание ведет к блаженству.

Поэтому органы зрения и прочие [органы чувств] благодаря своей „близости“ к сознанию, опорой которого они выступают, [называются] внутренними, а цвет-форма и прочие, существующие как чувственные объекты, — внешними.

— Но в таком случае шесть классов сознания не являются внутренними, так как они не могут служить опорой сознания, не получив родовой характеристики класса разума.

— Всегда, как только они возникают, они становятся такой опорой, и это их свойство не исчезает. В противном случае класс разума был бы только прошлым, а не настоящим или будущим. Между тем установлено, что все восемнадцать классов [элементов] существуют в трех формах времени.

[Кроме того], если у будущего или настоящего сознания не было бы признака класса разума, то и в прошедшем времени нельзя было бы установить его существование, ибо признак [дхармы] не меняется в зависимости от формы времени.

— Сколько классов элементов — сопричастные, сколько — схожие с сопричастными?

— Во всех случаях только

[класс], именуемый дхармическим², — сопричастный.

Объект, непреложно выступающий объектом для сознания, называется *сопричастным*³, если таковое сознание уже возникло или должно [с неизбежностью] возникнуть. Точно так же не существует такого класса дхармических элементов, который еще не стал или не мог бы стать объектом безграничного ментального сознания. Так, например, у всех благородных личностей с необходимостью возникает мысль: „Все дхармы несубстанциальны“. И все дхармы, за исключением самой этой мысли и сосуществующих с ней [явлений сознания], выступают ее объектом. В свою очередь, это мгновенное состояние сознания само становится объектом следующего мгновенного состояния сознания, и [таким образом] все дхармы служат объектом двух [последовательных] моментов сознания.

Поэтому класс дхармических элементов всегда сопричастен [сознанию].

Остальные — так же [или] схожие с сопричастным⁴.

Слово *так же* [означает] сопричастные.

— Что называется схожим с сопричастным?

*То, что не осуществляет свою деятельность*⁵.

Известно, что *сопричастное* есть *осуществляющее свою деятельность*. Так, орган зрения, который видел, видит или будет видеть цвета-формы, называется сопричастным. То же самое [можно сказать и о других органах чувств] до разума включительно, определяя их классы по способу деятельности относительно соответствующего объекта.

Согласно кашмирским [вайбхашикам], *схожий с сопричастным* орган зрения может быть четырех типов, в зависимости от того, погиб ли он, погибает или погибнет, видя цвета-формы, или если он не должен возникнуть.

Согласно западным [абхидхармикам], орган зрения, *схожий с сопричастным*, — пяти типов; [в этом случае орган зрения], который не должен возникнуть, различается как связанный со [зрительным] сознанием и не связанный с ним. Аналогичным образом следует рассматривать [и остальные органы чувств], кончая органом осязания.

Что касается разума, то он сходен с сопричастным только в тех случаях, когда он не должен возникнуть.

Цвета-формы — сопричастные, если орган зрения их видел, видит или увидит. Как схожие с сопричастным, они — четырех типов: когда они погибли, погибают или погибнут, не будучи увиденными, и когда они не должны возникнуть.

То же самое относится [и к другим чувственным объектам], кончая осязаемым. Они различаются как сопричастные или схожие с сопричастным в зависимости от деятельности соответствующих органов чувств.

Орган зрения, будучи сопричастным для одного, является таковым и для всех. То же самое [имеет место и в тех случаях], когда он схож с сопричастным.

Аналогичным образом [следует рассматривать и остальные органы чувств], до разума включительно. Однако цвет-форма сопричастна только для тех, кто ее воспринимает, и схожая с сопричастным для тех, кто ее не воспринимает.

— По какой причине?

— Возможны случаи, когда цвет-форма, которую видит один [человек], воспринимается и другим, — например, луна, театральное представление, состязание атлетов и т.д., но никогда не бывает, чтобы двое могли бы видеть посредством одного органа зрения. Поэтому [его свойство быть сопричастным или схожим с сопричастным] устанавливается для каждого индивидуального потока [дхарм] в отдельности, так как орган зрения не может

быть общим. Что касается цвета-формы, то она — общее для различных индивидуальных потоков [дхарм].

По аналогии с цветом-формой следует рассматривать и классы звука, запаха, вкуса и осязаемого.

— Пусть это так для звука, но запах и прочее, воспринимаемые одним [индивидом], не воспринимаются другим, так как они „схватываются” только при непосредственном „достижении” их [органами чувств данного индивида]. Поскольку запах и т.д. не являются общими [объектами восприятия], на них распространяется правило, установленное для органа зрения и прочих [органов чувств].

— Однако бывает и так, что запах и т.д. возникают, имея свойство быть общими [объектами органов чувств]. Так, существует возможность, при которой те же самые запахи и т.д., которые порождают обонятельное и прочие сознания у одного [индивида, порождают их] также и у других. Для органа зрения и прочих [органов чувств] — это не так. Поэтому запах и т.д. следует рассматривать по аналогии с цветом-формой и [звуком].

Деятельность или отсутствие таковой у зрительного и прочих видов сознания зависит от того, предстоит им возникнуть или нет, как [в уже рассмотренном случае] с разумом.

— Каково значение [термина] *сопричастный*?

— *Участие* — это „взаимное оказывание услуг” органами чувств, их объектами и [соответствующими видами] сознания или „долевое участие в деятельности”. Оно у них имеется [и поэтому называется] *сопричастное*. Или же [они называются *сопричастные*] потому, что их общим следствием является контакт⁶.

Те [классы элементов], которые не являются сопричастными, — схожие с сопричастными, поскольку они обладают общей с сопричастными родовой характеристикой.

— Сколько классов элементов могут быть устранены посредством видения [истин], сколько — посредством созерцания и сколько не могут быть устранены?

— Что касается материальных элементов, то все

40. десять [классов] устраняются¹ посредством созерцания;
пять — также.

[Пять — классы] чувственного сознания.

Последние три — трех видов.

Класс разума, класс дхармических элементов и класс ментального сознания — эти три класса, перечисленные последними в принятом

списке, трех видов: [1] восемьдесят восемь потенциальных аффектов, сосуществующие с ними [дхармы] и их „обретения” вместе с „сопровождением” могут быть устранены посредством видения [истин]; [2] остальные [дхармы] с притоком аффективности устраняются посредством созерцания; [3] [дхармы] без притока аффективности не устраняются.

— А разве и другие [дхармы, например, установка на] родовую характеристику „обычный человек”² или словесная и телесная деятельность, ведущая к неблагим формам рождения³, не могут быть устранены посредством видения [истин]?

— Нет, они не могут быть устранены таким способом, так как это противоречило бы [истине] благородного пути. Именно это [и выражается] в краткой форме:

*Ни незагрязненные, ни материальные [дхармы]
не могут быть устранены посредством видения [истин].*

Не существует ничего незагрязненного или материального, что могло бы быть устранено посредством видения [истин].

[Установка на] родовую характеристику „обычный человек” есть *незагрязненное* и [кармически] неопределенное, и ею обладают как те, у кого полностью уничтожены корни благого, так и те, кто освободился от желаний. Телесная и словесная деятельность есть *материальное*. Поэтому [ни то, ни другое] не может быть устранено посредством видения [истин], так как это противоречит [благородным] истинам. [Кроме того, из этого] следовало бы, что [установка на] родовую характеристику „обычный человек” [обнаруживается уже в первый момент] „принятия дхармического знания страдания”.

Рожденное не-шестым — также.

Шестым называется разум как источник ментального сознания. Отсюда рожденное не разумом есть *рожденное не-шестым*, то есть пятью органами чувств, и оно также не может быть устранено посредством видения [истин].

— Сколько классов из восемнадцати — воззрения, сколько — невоззрения?

41. Орган зрения и часть дхармического класса — воззрения.

— Спрашивается, какая часть?

[Включающая] восемь типов.

Пять [ложных] воззрений ¹ — догматическая вера в существование Я и прочие, мирские истинные воззрения, воззрения обучающихся [Дхарме] и воззрения более не обучающихся — эти *восемь типов* воззрений и составляют [упомянутую] *часть дхармического класса*.

Догматическая вера в существование Я и прочие ложные воззрения будут рассмотрены в надлежащее время в разделе „О потенциальных аффектах”. Что касается мирских истинных воззрений, то они суть не что иное, как благая загрязненная мудрость, связанная с ментальным сознанием. Чистое видение тех, кто обучается [Дхарме], и архатов [называется соответственно] воззрениями обучающихся и более не обучающихся.

Подобно тому как можно видеть [различные] цвета-формы в пасмурный или ясный день или ночью, так и [различные] дхармы могут выступать объектами загрязненных или незагрязненных мирских воззрений или воззрений обучающихся и более не обучающихся.

— Далее, почему мирское истинное воззрение называется „связанное с ментальным сознанием”?

— Потому что

*мудрость, возникшая одновременно
с пятью [видами чувственного] сознания, не есть воззрение,
поскольку [она] — не-суждение.*

Воззрение есть [результат] суждения, так как оно вытекает из предварительного размышления. Что касается мудрости, возникшей одновременно с пятью [видами чувственного] сознания, то она таковой не является. Поэтому она не может быть названа воззрением, как и иная мудрость, загрязненная или незагрязненная.

— Но почему в таком случае орган зрения, не обладающий способностью суждения, [также называется] воззрением?

— Потому что он видит цвета-формы. Как [сказано] :

42. Орган зрения видит цвета-формы.

— Если бы орган зрения мог видеть, то он бы видел, будучи связанным и с иным, [то есть не зрительным], сознанием.

— Видит не всякий орган зрения.

— А какой?

[Только] сопричастный.

Он видит [только] тогда, когда существует вместе с сознанием, но не в других обстоятельствах.

— Но в таком случае то, что видит, — это сознание, которое „опирается” на орган зрения.

— [Нет, видит орган] ,

а не „опирающееся” на него сознание.

[Орган зрения] видит, но не может осознавать.

— Почему?

*Потому что скрытые цвета-формы невидимы,
так утверждают [вайбхашики].*

Потому что, как считают [вайбхашики] , нельзя видеть цвета-формы, когда они заслонены стеной и прочими [препятствиями] . Если бы сознание могло видеть, то, будучи нематериальным, оно видело бы и скрытые цвета-формы, так как стена и прочее не являются для него препятствием.

— Но зрительное сознание не возникает по отношению к скрытому препятствием [объекту] . Как же оно может видеть, будучи невозникшим?

— Почему, действительно, оно не возникает? Если [индивид] обладает нормальным органом зрения, то в тех случаях, когда объект зрительного восприятия чем-нибудь заслонен, орган зрения не функционирует по отношению к нему из-за непроницаемости препятствия. Невозникновение сознания объясняется тем, что оно взаимодействует с тем же чувственным объектом, что и его опора, [то есть орган зрения] .

— А разве орган зрения, подобно органу осязания, соприкасается со своим объектом непосредственно? И поэтому не может увидеть скрытое препятствием в силу непроницаемости [этого] препятствия? Почему же тогда он видит то, что находится за стеклом, облаком, прозрачным покрывалом, хрусталем или под водой? Следовательно, орган зрения не видит скрытый за каким-либо препятствием объект не потому, что препятствие оказывается для него непроницаемым. В чем же здесь дело?

— Когда препятствие для света отсутствует, то возникает зрительное сознание и скрытых объектов. Если же такое препятствие существует, то зрительное сознание невозможно, а поэтому нет и восприятия скрытого [препятствием объекта] .

— Почему в таком случае в сутре сказано: „Увидев цвета-формы органом зрения...”?

— Здесь имеется в виду — с его помощью, то есть имея его в качестве опоры, подобно тому как далее [в сутре] сказано: „Познав дхармы разумом...” . На разум [как источник ментального сознания] не познает дхармы, поскольку [он представляет] прошедшее состояние [сознания] .

— Что же тогда [познает дхармы] ?

— Ментальное сознание. Кроме того, действие сознания может быть обозначено через действие его опоры; так, например, [в переносном смысле] говорится: „Скамы шумят”. Или, например, в сутре сказано: „Различаемые глазом приятные и привлекательные цвета-формы”.

— Но они не различаются посредством органа зрения. В сутре сказано также: „Глаза, о брахман, это дверь для видения цвета-формы”. Это значит, что сознание видит посредством органа зрения. Было бы абсурдным утверждать, что слово „дверь” обозначает видение, [так как отсюда следует, что] глаза, [то есть орган зрения], есть видение видения цвета-формы.

— Если видит сознание, то что [в таком случае] осознает? В чем различие между двумя этими [функциями сознания? Мы считаем, что] осознание цвета-формы и есть ее видение. Так, например, сказать, что некоторое различающее постижение видит, — значит сказать, что оно также и различает. Аналогичным образом сказать, что сознание видит, — значит сказать, что оно также и сознает.

Другие, однако, говорят: „Если видит орган зрения, то что такое акт видения, который есть нечто иное, чем орган зрения как субъект видения?”

— Здесь неверен сам вопрос. Если вы считаете, что осознает [зрительное] сознание, то в этом случае субъект действия и действие тождественны. Точно так же и здесь [мы не делаем различия между субъектом и его действием, когда говорим, что видит орган зрения].

Некоторые тем не менее утверждают: „Зрительное сознание и есть видение, но поскольку орган зрения является опорой сознания, то о нем говорится, что он видит, подобно тому как о колоколе говорят, что он звонит, так как он является опорой звука”.

— Но разве из этого не следует, что орган зрения осознает, так как он служит опорой [зрительного] сознания?

— Нет, не следует. В обыденном смысле принято считать, что это сознание и есть видение, и поэтому когда оно возникает, то об объекте говорится, что он увиден, а не осознан. Кроме того, в „Вибхаше” сказано: „Увиденным называется то, что „получено” органом зрения, то, что воспринято зрительным сознанием”. Поэтому об органе зрения и говорят, что он видит, но не познает. Что касается сознания, то оно познает благодаря лишь одному факту своего существования, подобно тому как солнце создает день [лишь одним своим появлением].

Саутрантики заявляют в этой связи: „К чему жевать пустоту! Зрительное сознание возникает в зависимости от органа зрения и цвета-формы.

Что здесь видит и что является видимым? Здесь нет [никакого] действия, только дхармы, только причины и следствия! В практических целях, если вам это нравится, можно прибегнуть к метафоре: „Орган зрения видит, сознание осознает”. Однако не следует придавать большого значения [подобным выражениям]. Как сказал Бхагаван: „Не прибегайте к простонародной этимологии и не держитесь за обыденные представления”.

Вот точка зрения кашмирских вайбхашиков: „Орган зрения видит, орган слуха слышит, орган обоняния обоняет, орган вкуса ощущает вкус, орган осязания осязает, разум познает”¹.

— Если орган зрения видит, то как воспринимаются [его] объекты: одним глазом или же двумя?

— Здесь нет постоянной закономерности:

43. [Объекты] воспринимаются посредством [одного],
а также обоих глаз; [от этого] —
отчетливость зрения¹.

Абхидхармики считают, [что орган зрения] видит посредством [одного] или обоих глаз. Так, когда открыты оба [глаза], то зрение наиболее отчетливо. Когда же один глаз открыт, а второй наполовину закрыт, возникает [иллюзорное] восприятие двух лун и т. д. То же самое и в противоположном случае.

Нельзя также делать вывод, что [зрительное] сознание двойственно на том основании, что у него двойная опора, поскольку в отличие от материи сознание непространственно.

— Если „орган зрения видит, орган слуха слышит... разум познает”, то какие из этих органов — достигающие свой объект² непосредственно, а какие — не достигающие [свой объект]³?

*Органы зрения, слуха и разум — не достигающие
[свой] объект.*

Так, например, [орган зрения] воспринимает свои объекты на расстоянии, но не видит введенное в глаза лекарство. [Орган слуха] также слышит звуки на расстоянии. Если бы [эти органы] обладали свойством непосредственного достижения своего объекта, то у тех, кто находится в состоянии йогического сосредоточения, не возникали бы способности „божественного глаза”, „божественного слуха” и т. д., подобно [тому как у них не возникают способности] обоняния, [вкуса и осязания].

— Если орган зрения не достигает свои объекты непосредственно, то почему он не видит все непосредственно не достигаемые объекты, скрытые от него или находящиеся на большом удалении?

— А почему магнит не притягивает все железо, с которым он не-

посредственно не соприкасается? [При допущении, что орган зрения] непосредственно достигает свой объект, возникает та же самая [проблема] : почему он не видит глазную мазь, соринку и все, с чем соприкасается глаз? Точно так же не все объекты органов обоняния достигаются непосредственно: [например, орган обоняния] не воспринимает свой собственный запах.

Таким образом, орган зрения может [видеть свои объекты], не соприкасаясь с ними непосредственно, но [он может видеть] не все объекты.

Что касается разума, то, не будучи материальным, он не может достигать [свои объекты] непосредственно.

Некоторые, кроме того, считают, что поскольку орган слуха слышит также звуки и внутри самого уха, то он может достигать свой объект как непосредственно, так и не соприкасаясь с ним.

Об остальных [органах чувств, то есть органах] обоняния, вкуса и осязания, сказано:

Три — наоборот.

Это означает, что они достигают свои объекты непосредственно.

— Почему орган обоняния достигает свой объект непосредственно?

— Потому что он не воспринимает запах невдыхаемого воздуха.

— Каково значение слова „достижение“?

— Появление в нераздельной связи.

Здесь [возникает вопрос] : соприкасаются атомы между собой или нет? Кашмирские [вайбхашики считают, что атомы] не соприкасаются. Почему? Если бы они соприкасались полностью, то все предметы смешались бы между собой. Если бы [они соприкасались только] одной стороной, то из этого следовало бы, что атомы состоят из частей. Но атомы частей не имеют.

— А как же в таком случае возникает звук?

— Именно по этой причине, [то есть потому, что атомы не соприкасаются друг с другом]. Если бы они соприкасались, то рука при ударе о руку или камень при ударе о камень как бы слипались [и звук бы не возникал].

— Но почему скопление [атомов] не распадается при ударе?

— Потому что оно сохраняет свое состояние благодаря фундаментальному элементу „ветер“. В одних случаях его функцией является рассеивание, как, [например], при разрушении [мира], в других — соединение, как при созидании.

Итак, почему три [органа чувств], непосредственно вступающие в контакт [со своими объектами], называются достигающими объект?

Их непосредственный контакт происходит потому, что между [ними и их объектами] нет ничего промежуточного.

Точно так же нет никакой нелогичности [в допущении], что скопления [атомов] соприкасаются между собой, поскольку они обладают свойством состоять из частей. При таком допущении становится понятным следующее высказывание „Вибхашы”: „Возникает ли целое благодаря тому, что оно имеет причиной [другое] целое, или же [оно возникает], будучи обусловленным [чем-то], не состоящим из соприкасающихся частей, [то есть частью]? — На этот вопрос мы отвечаем: „Это зависит от условий. В одном случае часть возникает, имея причиной целое, когда происходит его распад. В другом случае целое возникает, имея причиной часть, когда происходит соединение частей. В третьем — целое возникает, имея причиной целое, когда происходит соединение [целостностей в более крупные образования]. В четвертом случае часть обуславливается частью, например, пылинки, плавающие в воздухе”.

Достопочтенный Васумитра говорит: „Если бы атомы соприкасались, то они продолжали бы существовать и в следующий момент”.

— Достопочтенный имеет в виду, что [в действительности атомы] не соприкасаются, а „контакт” — это лишь обозначение того, [что они существуют] в непосредственной сопряженности. Следует согласиться с его мнением. В противном случае что могло бы помешать движению не сопряженных между собой атомов [в разделяющем их пустом пространстве]? Поэтому атомы считаются непроницаемыми.

Более того, [согласно вайбхашикам], скопления [атомов] не отличаются от самих атомов. Именно эти [атомы], образуя соединения, соприкасаются между собой, подобно тому как [в соединенных состояниях] они оказывают противодействие.

Если допускается пространственная делимость соприкасающихся или не соприкасающихся между собой атомов, то из этого следует, что атомы состоят из частей. Если же [такая делимость] не допускается, то тогда нельзя сделать вывод, [что атомы состоят из частей, даже в том случае, когда они] соприкасаются между собой.

— Схватывают ли орган зрения и прочие [органы чувств] только те [объекты], которые равны им по величине, [когда, например, восприятие] горы и т. д. благодаря быстроте действия [органов чувств происходит по аналогии с восприятием] огненного круга и т. д., или же [эти органы чувств схватывают] как равновеликие, так и неравновеликие [объекты]?

— Определенные [выше] как непосредственно достигающие свой объект

44. три [органа чувств] — обоняние и т. д. — воспринимают объекты, равные им по величине, — таково мнение [вайбхашиков].

Количество атомов органа [обоняния] равно количеству атомов

объекта, и, соединяясь вместе [в акте восприятия], они порождают сознание. Для органов зрения и слуха [такая] закономерность не установлена. Иногда [количество атомов объекта] меньше, когда, [например], глаз видит кончик волоса, иногда — такое же, когда он (глаз) видит, [например], виноградину. Иногда оно больше, когда, например, прищуренный [глаз] видит большую гору. Точно так же и звук, когда орган слуха слышит комара, гром и т. д.

Что касается разума, то он нематериален, и поэтому проблема определения его величины не возникает.

— Каким же образом располагаются атомы органа зрения и других органов чувств?

— Атомы органа зрения располагаются по поверхности глазного яблока, как цветок дикого тмина. Они покрыты прозрачной пленкой и поэтому не рассеиваются. Другие, однако, считают, что [атомы органа зрения] расположены по всей глубине глазного яблока и не заслоняют друг друга, поскольку они прозрачны как хрусталь. Атомы органа слуха расположены внутри ушной раковины наподобие листа [березы]. Атомы органа обоняния расположены внутри ноздрей, как в стебле бамбука. Эти три органа чувств имеют концентрическое расположение [атомов].

Атомы органа вкуса [расположены] полумесяцем. В середине языка [остается пространство] шириной в кончик волоса, не занятое атомами органа вкуса, — таково мнение вайбхашиков.

Атомы органа осязания расположены по всему телу. [Расположение] атомов женского полового органа [по форме] напоминает барабан или сосуд, а мужского — большой палец.

В одних случаях все атомы органа зрения находятся в процессе функционирования, в других — они не функционируют, а иногда одна часть атомов функционирует, а другая — нет. То же самое [можно сказать] и об атомах остальных органов чувств, вплоть до органа вкуса.

Что касается атомов органа осязания, то все они не могут действовать [одновременно]. К примеру, у [сущест]в, заключенных в огненный д, бесчисленное количество атомов органов осязания не функционируют, [так как если бы] все [атомы действовали одновременно], порождая чувственное сознание, то их тела распались бы на части.

Кроме того, атом органа чувств и атом объекта в отдельности не порождают сознание. Пять видов чувственного сознания [возникают], имея в качестве опоры и объекта только скопления [атомов]. Поэтому [единичный] атом невоспринимаем.

— Выше уже говорилось о шести классах сознания — зрительном и д., кончая ментальным. [Спрашивается]: если объекты первых пяти чувствуют одновременно с ними (классами сознания), а объекты поледнего [класса] существуют в трех формах времени, [то нельзя ли сказать] то же самое и об их опорах?

— Нет, нельзя.

Опора последнего [класса] — прошедшее.

Опора ментального сознания — разум, [то есть сознание], исчезнувшее в предыдущий момент.

[Опоры] пяти [классов чувственного сознания] возникают так же и одновременно¹ с ними.

Слово *так же* [показывает, что опорой может быть и] прошедшее. Таким образом, опора зрительного сознания — это возникающий одновременно со [зрительным] сознанием орган зрения, ...опора осязательного сознания — тело [как орган осязания]. Прошедшая опора пяти классов чувственного сознания — разум. Чувственное сознание, следовательно, имеет две опоры — [соответствующий орган чувства и разум]. Поэтому и говорится: „То, что выступает опорой зрительного сознания, является его непосредственным предшествующим и однородным условием”.

[Применительно к зрительному сознанию следует различать] четыре условия: 1) орган зрения, [который служит опорой зрительного сознания]; 2) относящиеся к дхармическому классу явления сознания, которые только что перестали существовать; 3) разум, только что прекративший [актуальное] существование; 4) дхармы, не относящиеся к определенным выше.

То же самое следует различать и в отношении остальных органов чувств, включая орган осязания.

Что касается ментального сознания, то к нему относится [только] первая часть [приведенного выше] высказывания: то, что представляет его опору, является также и его предшествующим условием. Однако то, что является его однородным и предшествующим условием, не может служить его опорой — [это] явления сознания, переставшие существовать в предыдущий момент, [и относящиеся] к классу дхармических элементов.

— Почему опорой сознания считаются [только] орган зрения и другие [органы чувств], но не цвет-форма и прочие [объекты], хотя возникновение сознания зависит как от тех, так и от других?

45. *Орган зрения и другие [органы чувств называются] опорой сознания потому, что с изменением состояния органа изменяется и сознание.*

[Это] — правило¹ для классов элементов. С изменением органа зрения и других [органов чувств] изменяются и [соответствующие виды] чувственного сознания. [Так, зрительное сознание] зависит от того, в

каком состоянии находится орган зрения: здоровый он или больной, сильный или слабый. Оно, однако, не изменяется при изменении цвета-формы и т. д. Отсюда следует, что опорой сознания служат именно органы чувств, от которых это сознание полностью зависит, но не цвет-форма и прочее.

— Далее, почему сознание, которое познает цвет-форму и прочее, называется „зрительным сознанием” и т. д., кончая „ментальным сознанием”, а не „сознанием цвета-формы” и т. д., кончая „сознанием дхарм”?

— Поскольку орган зрения и другие [органы чувств] являются опорами этих [шести классов сознания], то

по этой причине, [а также] благодаря своей специфичности² [соответствующий вид] сознания определяется по соответствующему органу чувства.

— Что такое специфичность [сознания] ?

— Орган зрения [одного индивида] не может быть опорой сознания другого [индивида]. Что касается цвета-формы, то она выступает объектом как ментального, так и зрительного сознания [любого индивида]. То же самое можно сказать [и об остальных органах чувств], включая орган зрения.

Поэтому сознание определяется не по объектам — цвету-форме и прочему, а по соответствующему органу чувства, поскольку именно он служит опорой сознания и обуславливает его специфичность. Так, например, [говорят] : „звук барабана”, „росток проса”, [а не „звук палочки” или „росток поля”].

Далее, [можно ли считать, что] в том случае, когда орган зрения, расположенный в теле [живого существа], видит цвета-формы, тело, орган зрения, объект и сознание относятся к одному и тому же уровню существования, или же они относятся к различным уровням?

[Автор] говорит, что все они могут различаться [по уровням существования].

Когда тот, кто рожден в чувственном мире, видит посредством своего органа зрения цвета-формы [этого мира], то все они принадлежат к одному и тому же уровню существования. [В том случае, когда индивид] видит цвета-формы [чувственного мира] посредством органа зрения первой ступени йогического сосредоточения, то его тело и [восприимчивые] объекты относятся к чувственному миру, а [зрительное] сознание и орган зрения — к первой ступени сосредоточения. Если же он видит цвета-формы первой ступени йогического сосредоточения, то все три, [то есть орган зрения, объект и сознание], относятся к этой же ступени, [а тело — к чувственному миру]. Когда орган зрения второй ступени йогического сосредоточения видит свои цвета-формы, то тело и объекты принадлежат к чувственному миру, орган зрения относится ко

второй ступени йогического сосредоточения, а [зрительное] сознание — к первой. [Если этот же самый орган зрения] видит объекты второй ступени йогического сосредоточения, то в этом случае сам орган и объекты относятся к этой же ступени сосредоточения, тело — к чувственному миру, а сознание — к первой ступени йогического сосредоточения.

Аналогичным образом следует рассматривать и те случаи, когда орган зрения, относящийся к третьей или четвертой ступеням йогического сосредоточения, видит цвета-формы, принадлежащие к той же или к предшествующим ступеням сосредоточения.

Когда [индивид], рожденный на первой ступени йогического сосредоточения, видит посредством своего органа зрения свои объекты, [то в этом случае] все, [то есть тело, орган зрения, объекты и сознание], принадлежат к этой же ступени.

[Если орган зрения] видит объекты предшествующей [сферы существования], то к первой ступени йогического сосредоточения принадлежат [тело, орган зрения и сознание]. Когда орган зрения второй ступени йогического сосредоточения видит свои объекты, то три — [тело, сознание и объект] — относятся к первой ступени йогического сосредоточения, а орган зрения — ко второй. [Если же этот орган зрения] видит объекты чувственного мира, то тело и сознание принадлежат к своей сфере существования, [то есть к первой ступени йогического сосредоточения], объекты — к предшествующей сфере, а орган зрения — ко второй ступени йогического сосредоточения. [Когда орган зрения] видит объекты второй ступени сосредоточения, то сам орган зрения и объекты принадлежат к этой же ступени, а остальные — к первой ступени йогического сосредоточения. Подобным же образом следует рассматривать случаи, когда орган зрения принадлежит к третьей ступени йогического сосредоточения.

В аналогичной последовательности рассматриваются [случаи, когда существа], рожденные на второй, третьей и четвертой ступенях йогического сосредоточения, видят посредством органа зрения той же или других ступеней цвета-формы, принадлежащие к своей или к другим сферам существования.

В этой связи устанавливается следующая закономерность:

46. [По уровню существования] орган зрения не ниже, чем тело.

Тело, орган зрения и его объекты могут принадлежать к пяти уровням существования: к чувственному миру и другим [ступеням], до четвертой ступени йогического сосредоточения включительно.

Что касается зрительного сознания, то оно существует [только] на двух уровнях: в чувственном мире и на первой ступени йогического сосредоточения.

Орган зрения может принадлежать к тому же или к более высокому уровню существования, чем тело, но не к более низкому.

Объект зрительного сознания принадлежит к тому же самому или к более низкому уровню существования, чем орган зрения.

Объект не выше, чем орган зрения.

Объект, принадлежащий к более высокому уровню существования, никогда не может быть увиден органом зрения низшего уровня.

[Зрительное] сознание – также.

Оно, подобно [своему] объекту, не выше, чем орган зрения.

Его объект, а также оба они [вместе] относительно тела [могут принадлежать] к разным [уровням существования].

[Словом] *его* [здесь обозначается] упомянутое перед этим зрительное сознание, объект которого может принадлежать к более высокому, к более низкому или к тому же самому уровню существования. *Оба они*, [то есть и объект, и зрительное сознание], *относительно тела* также [могут принадлежать к разным уровням существования].

47. *То же самое [относится и] к органу слуха.*

По аналогии с органом зрения, который был подробно описан выше, нужно рассматривать и орган слуха.

[По уровню существования] орган слуха не ниже, чем тело.

Звук не выше, чем орган слуха; сознание – также.

Его объект, а также оба они относительно тела

[могут принадлежать] к разным [уровням существования] –

так это следует представить в полном виде.

Все, [связанное] с тремя [другими органами чувств], принадлежит к собственному уровню существования.

Тело, объект и сознание в связи соответственно с органами обоняния, вкуса и осязания принадлежат к собственному уровню существования [данного индивида].

Сформулировав, таким образом, общее правило, [автор] вводит ограничение с целью его конкретизации:

Осязательное сознание принадлежит либо к собственному уровню существования, либо к более низкому.

Тело, орган осязания и его объекты всегда принадлежат к собственному уровню существования [индивида]. Что касается осязательного сознания, то в одних случаях оно принадлежит к собственному уровню существования, как, например, у тех, кто родился в чувственном мире или на первой ступени йогического сосредоточения, а в других [случаях] оно принадлежит к более низким уровням, например, у тех, кто родился на второй и последующих ступенях йогического сосредоточения.

Для разума [подобная закономерность] не установлена.

Иногда разум принадлежит к тому же самому уровню существования, что и тело, ментальное сознание и дхармы, иногда — к более высокому или более низким уровням.

Когда тело принадлежит к [одному из] пяти уровней существования, разум и прочее существуют на всех этих уровнях в зависимости от времени пребывания в йогическом сосредоточении и рождения [на соответствующем уровне].

Подробно это будет разъяснено в разделе „Анализ ступеней сосредоточения” „Энциклопедии [Абхидхармы]”. Здесь же мы не будем касаться этой проблемы, чтобы избежать чрезмерной перегруженности изложения, [поскольку] труд слишком велик, а пользы от него немного.

[На этом] дополнительные разъяснения закончены.

Теперь рассмотрим следующее. При наличии восемнадцати классов элементов и шести [видов] сознания каким [из видов сознания] можно познать каждый [из этих классов] ?

48. Пять внешних [классов элементов] познаются двумя [видами сознания].

Классы цвета-формы, звука, запаха, вкуса и осязаемого, воспринимаемые¹ через посредство соответственно зрительного, слухового, обонятельного, вкусового и осязательного сознаний, познаются² ментальным сознанием. Таким образом, каждый из этих [пяти классов объектов] познается двумя [видами] сознания.

Остальные тринадцать [классов элементов] познаются только ментальным сознанием, поскольку они не являются объектами пяти [видов чувственного] сознания, — так установлено.

— Сколько классов из этих восемнадцати — вечные, сколько — не вечные ?

— Ни один из классов элементов целиком не является вечным, однако

абсолютные дхармы вечны.

Поэтому часть дхармического класса вечна, остальные же классы не вечны.

— Какие из них суть психические способности³, какие — не-способности?

Часть дхармического [класса] и [те] двенадцать, которые считаются внутренними, — психические способности.

В сутре перечисляются двадцать две психические способности: органы зрения, слуха, обоняния, вкуса, осязания и разума, женский и мужской половые органы, жизнеспособность, способность удовольствия, способность страдания, способность удовлетворения, способность неудовлетворения, способность беспристрастности, способность веры, способность энергии, способность памяти, способность медитативного сосредоточения, способность различающего постижения, способность познавать еще не познанное, способность глубинного знания и способность завершенного знания.

Однако абхидхармики, оставляя в стороне классификацию по шести источникам сознания, называют разум сразу после жизнеспособности в силу его направленности на объект.

Здесь часть дхармического [класса упоминается] потому, что одиннадцать психических способностей — жизнеспособность и прочее, а также некоторые из компонентов трех [последних способностей] составляют часть дхармического класса элементов.

Из двенадцати внутренних [классов элементов] пять — орган зрения и другие [органы] — названы собственными именами; семь классов сознания представляют разум, а женский и мужской половые органы относятся к классу органов осязания — об этом будет сказано ниже.

Остальные пять классов элементов и часть дхармического класса психическими способностями не являются.

Первый раздел комментария к „Энциклопедии Абхидхармы“, называемый „Анализ по классам элементов“, закончен.

КОММЕНТАРИЙ

1.1. Бхагавану Будде – *Buddhaṃ bhagavantam* = *saṅs rgyas bcom ldan 'das* = 佛世尊

Saṅs rgyas pa – классический тиб. эквивалент санскр. *buddha* (*saṅs pa* – „пробужденный, прозревший”; *ye śes rgyas pa* – „совершенный в знании”). Отсюда сокращение *saṅs rgyas pa*). *Bcom ldan* – „победоносный, торжествующий”, собственно, уже представляет кальку санскр. *bhagavant*. *'Das* – сокращение от *myaṅ 'das*, или *mya paṅ las 'das pa*, букв. „ушедший из состояния страдания” – перевод санскр. термина *nirvāṇa*. Отсюда *bcom ldan 'das* можно интерпретировать как „победоносный, достигший состояния нирваны”. См. также [Srāder, 1933, с. 46–48; Wayman, 1955, с. 257].

佛 – традиционная кит. транскрипция санскр. *buddha*; его классический перевод: 正覺 – „истинно прозревший, пробужденный”, или просто 覺 (см. [Mhvt., 1, с. 1]). 世尊 – калька санскр. *lokajyeṣṭha*, букв. „самый выдающийся в мире живых существ” (см. [Mhvt., I, с. 2]). одного из 6 основных эпитетов Будды (об этом подробно см. (一切經音義, т. I, цз. 1, стб. 6. – Kyoto Tripitaka, Т. 84 (I), Kyoto, 1902–1905). Семантически различие между *bhagavan* и *lokajyeṣṭha* китайскими переводчиками, по-видимому, не воспринималось, и оба эпитета употреблялись как синонимы. Ср. [Mochizuki, т. 5, с. 4437b]).

Согласно Яшомитре, комментаторы Винаи (*vinaya-vibhāṣākārāḥ*) выделяли 4 персоналогических типа: 1) Будда, не являющийся Бхагаваном, т. е. Пратьекабудда, достигший просветления посредством собственных усилий (*svayambhū*), но не следующий практике парамит: великодушия и т. д. (подробно см. [Dutt, 1930, с. 259–263; JOL, гл. 11–17]); 2) Бхагаван, не являющийся Буддой, т. е. бодхисаттва в последнем рождении, следующий практике парамит, но не вошедший в состояние наивысшего просветления (*anabhisambuddhatva*); 3) Будда Бхагаван; 4) обычный человек (*prthagjana*), „стоящий вне пути”, т. е. Дхармы как учения Будды. См. [Vyā., с. 3].

Замечание Яшомитры весьма интересно в чисто историческом плане, поскольку оно отражает переходный этап в формировании буддийской персоналогии, когда в традиционную хинаянскую схему был включен Бхагаван как бодхисаттва махаяны.

1.2. в действительности – *bhūtārtham*, употребляется здесь в значении *yathārthajñāna*. *Yathārtham* (= *don ji lta ba bṣin* = 如實), ключевое слово (термин) автокомментария, синонимично *yathābhūtam* (букв. „как есть”, „в соответствии с действительностью”), которое часто выступает в текстах доктринального уровня в значении „истина” или „истинное знание”. Ср., например, высказывание в „Дигханикае”: *yathābhūtam pajānati* („Он познает [существующее], как оно есть”), т. е. познание вещей, как они существуют в объективной действительности, является истинным познанием. В этом смысле такого рода познание составляет одну из функций *prajñā* – „мудрости” (о техническом значении этого фундаментального понятия буддийской философии см. примеч. 2.1).

Ориентация на познание по типу *yathārtha* не является специфически буддийской – эта ориентация характерна практически для всех религиозно-философских систем древней и раннесредневековой Индии. Видение вещей такими, каковы они

есть, — состояние, достигавшееся посредством долголетней медитативной практики, цель которой — полностью устранить субъективную личностную установку. Однако ориентация на устранение субъективности не может рассматриваться как чисто гносеологическая, поскольку она связана в первую очередь с реализацией религиозной прагматики — идеала мокши (mokṣa) в ортодоксальных системах и нирваны в системах неортодоксальных. Отсюда видение вещей такими, каковы они есть, выступает важнейшей предикацией продвинутого последователя религиозной доктрины. Этот доктринальный аспект в интерпретации термина *yathārtham* (*yathābhūtam*) подвергся тенденциозной гиперболизации в рамках современного традиционалистского подхода. Традиционалисты не признают за философским дискурсом относительной автономности и вследствие этого не отчленяют когнитивный аспект семантики термина *yathārtham* от ценностного. Между тем, при интерпретирующем историко-философском подходе весьма важно вычленить именно когнитивную функцию ориентации на познание по типу *yathārtham*, так как она вводит требование объективности как критерия истинности в познании и поведении.

1.3. *средства преодоления* — *pratipakṣa* = *gñen po* = 治. Яшомитра интерпретирует этот термин как „обретение благородного пути” (*āryamārgalābha*), на котором полностью устраняется аффективность (см. примеч. 3.4) и достигается знание, совершенно не подверженное ее притоку. См. [Vyā., с. 4; АKB, V, 60].

Более развернутое толкование термина *pratipakṣa* приводит Асанга уже в махаянской абхидхармистской традиции: „Средства преодоления — четырех видов: неприятие (*vidūṣaṇā*), оставление (*prahāṇa*), поддержка (*ādhāra*) и удаление (*dūṭibhāva*). Эти четыре вида называются практикованием средства преодоления (*pratipakṣabhāvanā*).

- Что есть такое средство преодоления, как неприятие?
- Это видение всех дурных последствий для причинно-обусловленных дхарм с притоком аффективности.
- Что есть такое средство преодоления, как оставление?
- Это путь подготовки (*praṇyogamārga*), успешное прохождение которого открывает „беспрепятственный” путь (*ānantaryamārga*).
- Что есть такое средство преодоления, как поддержка?
- Это путь освобождения (*vimuktimārga*).
- Что есть такое средство преодоления, как удаление?
- Это особый путь (*viśeṣamārga*), отличающийся от всех предыдущих путей” (см. [Asm., с. 116; АKB, VI, 65; Guenther, 1957, с. 327]).

Введение логико-семантической переменной *pratipakṣa* в текст автокомментария Васубандху (см. с. 44) представляет собой прямое указание на психотехнический уровень, предполагающее, что религиозная прагматика системы может быть реализована только посредством индивидуальной практики йогического медитативного сосредоточения (*bhāvanā*). Асанга и Яшомитра еще более специфицируют это указание, соотнося его с конкретными этапами „прохождения пути”.

1.4. *полностью и навсегда рассеял всякую тьму* — *sarvathāsarvahaṭāndhakāraṇaṁ* = *thams cad la mun pa gtan bcom* (pa) = 一切種諸冥滅.

Тиб. *thams cad la* (= *kun la* в тексте карики) передает санскр. *sarvasmīn* — „во всем”, а не *sarvathā* — „полностью”, „раз навсегда”, которому в классическом тиб. соответствует *gnam pa thams cad du* (см. [Mvb., с. 142]) и 一切種 в обоих китайских переводах (ср. также [Розенберг, 1916, с. 1]). В тиб. переводе карики *gtan [du]* в значении *sarvathā* введено для сохранения метрики стиха.

andhakāra = *mun pa* = 冥 — „тьма, темнота” истолковывается Васубандху как „отсутствие знания” (*ajñāna* = *mi ṣes pa* = 無知).

1.5. *пратьекабудда* – pratyekabuddha = rañ sañs rgyas = 獨覺; *шравака* – śrāvaka = ñan thos = 聲聞. О значении этих терминов см. [Conze, 1962, с. 166–170].

1.6. *загрязненное неведение* – klista saṃmoḥa = ñon moñs pa can gyi rmoñs pa = 染無知. Согласно буддийской доктрине, пратьекабудды и шраваки освободились от загрязненного, т. е. аффективно-окрашенного неведения (см. примеч. 3.4), устранив эмоциональный компонент восприятия, однако они все еще обладают неаффективным неведением (aklistaṃ ajñānam). См. [Vyā., с. 4–5].

1.7. *живые существа* – jagat = 'gro ba = 眾生.

В данном контексте jagat является синонимом термина sattva-loka [Vyā., с. 6] в значении „мир как совокупность живых существ” – jaṅgama (= grāṇin, см. [AKB, III, 1–44]), а не bhājana-loka (букв. „мир-вместилище”, интерпретируемый часто как sthāvāra, тиб. gnas pa или brtan po, кит. 住 или 不動 – „без движения”, ср. [Mhvt., 3, с. 458]) буддийской психокосмической системы (соответственно 'jig rten = 世). Отсюда jagat передается на тиб. семантически как 'gro ba (букв. „перемещающийся”) в значении sattva (тиб. калька sems can – „одушевленный”) и на кит. как 眾生 (букв. „все живущее”).

1.8. *сансара* – saṃsāra = 'khor ba = 生死 (букв. „рождение и смерть”). Это ключевое слово, обозначающее одну из базисных идеологем древнеиндийской культуры, образовано от saṃ + ṣṭ в значении „проходить через ряд последовательных состояний”; отсюда производные значения термина – „трансмиграция”, „мир рождения и смерти”, „цикл существований”, „феноменальное бытие” и т. д., принятые в буддологической литературе.

В канонических текстах (ср., однако, [Vsm., с. 525]) термин saṃsāra часто определяется как anavartagā, соответственно: тиб. thog ma dañ tha med pa – „отсутствие начала и конца”, кит. 從無始來. – „безначальное во времени”. Как дескриптор saṃsāra в техническом значении этот апофатический термин восходит к палийскому anamatagga – „то, начало которого неизвестно” (ср. [Mv., с. 218]: rūṭvakoṭṭiṃ na prajñāyata...). В санскритизированной форме anamatta перешло в anavāra (см. [Bapat, 1956, с. 234–235]). В значении „безначальное и бесконечное” этот термин зафиксирован у Нагарджуны: saṃsāro 'navarāgro hi nāyādīr nāpi paścimam [MMK, XI, 1].

1.9. *учитель истины* – yathārthaśāsta = don bñin ston pa = 正法教.

1.10. *а не в противоречии с ним* – aviparītā = phyin ci ma log pa = 無倒, букв. „не переворачивая”.

1.11. *сверхъестественные способности или дарование [особой] милости* – rddhivaraṇapradāna = rdsu 'phrul dañ dam pa sbyin = 威力與願神.

Согласно толкованию Яшомитры, Бхагаван достигает своих целей, не прибегая к сверхъестественным способностям (rddhi, о значении термина см. [AKB, VII, 48]), как Вишну, и не даруя своего благорасположения, как Махешвара. См. [Vyā., с. 7].

В „Энциклопедии Абхидхармы” подчеркивается, что с точки зрения доктрины будды могут обнаруживать свои сверхъестественные способности для привлечения последователей Дхармы, но освобождение живых существ из сансарного бытия достигается только изложением учения о преодолении аффективности. См. [AKB, VII, 47].

2.1. *мудрость* – *praññā* = *śes gab* = 慧. У Парамартхи и в старых переводческих школах этот термин передается иероглифом 智 или, чаще, биномом 智慧, см. [Mochizuki, т. 5. с. 4258 а; Нббдгирин, fasc. 4, с. 300–303]. Мhvt., однако, приводит 智慧 и в значении *matī* – объектного знания (тиб. *blo gros*) [Мhvt., 2. с. 2880].

В узком смысле *praññā* – это инструмент, или средство, с помощью которого достигается состояние *bodhi* („просветление”, или „прозрение”). Содержанием этого состояния является *jñāna* (ye *śes* = 知) – „истинное”, безобъектное знание, противопоставленное аналитическому и дискурсивному знанию, направленному на объект. Оба термина (*praññā* и *jñāna*) проходят через все пласты буддийской культуры, и их семантика на диахронном срезе остается относительно неизменной, поскольку отражает сущностную установку буддийского мирозерцания. Тем не менее на синхронных срезах можно обнаружить некоторую содержательную нюансировку. В „Никаях” тхеравады выражено различие в использовании этих терминов, по-видимому, отсутствует; в ряде контекстов *raññā* и *jñāna* выступают как синонимы. Единственное исключение составляет „Махаведдала-сутта”, где *raññā* имеет значение не только полагаемой цели, но и духовного знания, которое должно быть практически реализовано (*bhāvetabbā*, см. [М, т. 1. 43]). Ср. также интересное, хотя и сдвинутое на целую фазу истории буддийской культуры замечание К. Рис-Дэвиде о том, что *raññā* – это не просто инсайт или интуиция, но поведение, сопровождаемое инсайтом; это термин практической значимости [Rhys-Davids, 1936, с. 265]. Но уже в канонической палийской Абхидхамме семантическое поле обоих терминов резко разграничивается. Это различие остается фундаментальным на протяжении всей истории буддизма, хотя в текстах различных школ и направлений можно фиксировать определенное содержательное варьирование в употреблении этих терминов. Так, в сравнительно-историческом плане абхидхармика (вайбхашика по преимуществу) делает упор на *jñāna*, в которой имплицитно функция *praññā*, тогда как в праджняпарамитском направлении *praññā* рассматривается как высшая „практика”, включающая оба аспекта – как собственно *praññā*, так и *jñāna*. В противоположность логико-дискурсивному подходу абхидхармистов подход в махаянском буддизме может быть назван „прагматическим”. *Praññā* „Праджняпарамиты” и, разумеется, Нагарджуны как ведущего представителя мадхьямики была реинтерпретирована в виджнянаваде, которая, как и вайбхашика, ввела в свою систему термин *jñāna* в качестве ключевого. Однако в этом отношении главное отличие махаянского буддизма от абхидхармистского состоит в том, что в первом весь упор переносится на *parārthasampatti*, т. е. реализацию интересов других живых существ, и, следовательно, на *karuṇā* как принцип сострадания (см. [Takasaki, 1966, с. 57]). Виджнянавада поэтому, несмотря на сходство с абхидхармистскими школами в использовании аналитического метода, выступает непосредственным преемником „Праджняпарамиты” в развитии махаянской прагматики.

Согласно определению Васубандху, *praññā* – это „постижение (различение – *prāvisa*) истинной природы дхарм как средство обретения состояния просветления (*bodhi*), т. е. нирваны. Разъясняя определение „мудрости” как различающей способности, Яшомитра сравнивает дхармы с разбросанными цветами, которые предстоит разобрать и сложить в букеты по признаку схожести [Yuṣ., с. 127]. Асанга также принимает это определение, добавляя, что функция мудрости – устранение сомнений (*samśaya*) [Asm., с. 6].

2.2. *чистая* – *amalā* = *dri med* = 淨, т. е. незагрязненная; здесь в терминологическом значении „неподверженная притоку аффективности” (*anāśrava*).

2.3. В тексте букв. „вместе с сопровождением” (*sānucara* = *rjes su* „brañ bcas =

隨行). „Сопровождением” здесь называются пять чистых групп, сосуществующих с чистой мудростью, т. е. с Абхидхармой в абсолютном смысле (см. с. 145–147).

2.4. В хинаянской психологии мудрость (праджñā) есть определенная функция сознания (caitta = sems las 'byuñ ba = 心所), актуализирующаяся в ситуации различения дхарм [Vuñ, с. 8], т. е. „различающее постижение” становится в этом случае тотальной функцией сознания. Данное состояние сопровождается соответствующим преобразованием пяти групп, описывающих психофизическую организацию индивида.

2.5. *загрязненная* – sāsrava = zag pa dañ bcas pa = 有漏, здесь в значении „с притоком аффективности”. Подробнее см. примеч. 4.1.

2.6. *мудрость, обусловленная слушанием, размышлением и медитативным сосредоточением* – śrutacintābhāvanāmayī prajñā = thos pa dañ bsams pa dañ bsgoms pa las 'byuñ ba'i šes rab; у Сюань-цзана – в обратной последовательности: 修慧思聞.

Эта мудрость или, точнее, три модальности мудрости „с притоком аффективности” определяются Васубандху в шестом разделе „Энциклопедии Абхидхармы” – „Анализ пути”: „Мудрость, обусловленная слушанием, имеет в качестве объекта имя (nāma, здесь – „обозначающее”, т. е. слово, связанное со значением объекта. О семантической концепции абхидхармистов подробно см. [Рудой, 1981]), – так утверждают вайбхашики. Объект мудрости, обусловленной размышлением, – имя и значение (artha). В одних случаях эта мудрость направляется на значение посредством слова (в оригинале – vuñjāna как звуковая форма слова), в других – на слово посредством значения. Мудрость, обусловленная медитативным сосредоточением, направлена только на объект. Она „работает” с его значением безотносительно к [передающему его] слову” [AKB, VI, 5]. См. также [Asm., с. 105].

2.7. В санскритском оригинале здесь sambhāra в значении материального, т. е. словесного выражения. Ср. определение шастры у Васубандху как того, что служит наставлению учеников [AKB, I, 1].

2.8. *дхарма есть носитель собственной сущности* – svalakṣaṇadhāraṇāddharmaḥ = rañ gi mtshan ñid 'dsin pa'i phyr chos; у Сюань-цзана это определение передано по смыслу: 能持自相故名爲法.

Подробно об интерпретации определения дхармы как центрального понятия буддийской философии см. с. 220–222 настоящей работы, а также в кн. [Stcherbatsky, 1923; Conze, 1962, с. 92–106].

2.9. *Ачарья* – ācārya = slob dpon, т. е. учитель Васубандху.

3.1. *различение дхарм* – dharmāṇāṃ pravicaaya = chos gnams rab tu gnam (par) 'byed (pa) = 擇法 – букв. „отбор дхарм”, буддийская дефиниция термина пражñā. Ср. [Msā., XVI, 28].

3.2. *радикальное средство* – abhyupāya = 勝方便, букв. „наилучшее средство”; в тиб. переводе – thabs (префикс abhi санскр. оригинала опущен; обычно в классическом тиб. ему соответствует mñon). В хинаянской Абхидхарме это ключевое слово является логико-семантической переменной, описывающей определенную функцию сознания (праджñā), и не несет самостоятельной терминологической нагрузки, как, например, в текстах махаяны. Там оно имеет значение „этически положительное действие”, т. е. тип поведения, обусловленный знанием „действительного положения вещей” (yathābhūtam), причем предполагается, что знание и поведение составляют неразрывное единство.

3.3. *устранение* – upaśānti = ñe bar ši ba, букв. „умиротворение”, „приведение в состояние спокойствия”; в переводе Сюань-цзана: 能滅 – „[то], что может уничтожить (устранить)”.

3.4. *аффекты* – *kleṣa* (букв. „мучение“, „боль“, от глагола *kliṣ* – „причинять боль, мучение; доставлять беспокойство; приводить в возмущенное [возбужденное] состояние“) = тиб. རྒྱུ་ལྡན་ (ра) – „несчастье, беспокойство“ = 惑 (букв. „смута“, „соблазн“). Этот иероглиф является малоупотребительным синонимом классического кит. эквивалента *kleṣa* – 煩惱, букв. „гнев-волнение“). В переводах карики у Сюань-цзана и Парамартхи [ТТ, с. 162а] иероглиф 惑 употреблен из метрических соображений для сохранения семисложного размера строфы. Интересно отметить, что, согласно О. О. Розенбергу [Розенберг, 1916, с. 195], этот иероглиф передает также значение санскр. термина *алиṣау* (об этом термине см. ниже).

Kleṣa – одно из фундаментальных понятий буддийской доктрины, выступающее на логико-дискурсивном уровне дескриптором динамики эмпирических состояний сознания „обычного человека“ (*prthagjana* = *so so'i skye bo* = 異生).

Психология „обычного человека“ связана с особым типом личностной ценностной ориентации, которую условно можно обозначить как „эгоцентрированную установку“. Это магистральная для личности предрасположенность воспринимать окружающий мир в непосредственном соотношении со своим Я. Влияние эгоцентрированной диспозиции распространяется не только на сознание и акты сознательного выбора в социальных ситуациях, но также и на бессознательные психические процессы, детерминирующие восприятие, как таковое. Ввиду этого эгоцентрированный субъект никогда не видит вещи такими, каковы они есть вне его субъективной направленности. Именно в силу этого обстоятельства обыденная психологическая ориентация оценивается на доктринальном уровне как ориентация на сансарное бытие, т. е. как „неблагое сознание“ (*akuṣālacitta* = *mi dge ba'i sems* = 不善心).

В буддологических исследованиях термин *kleṣa* обычно переводится как „страсть“ или „загрязнение“, что в строгом смысле не вполне удовлетворительно.

Передача термина *kleṣa* словом „загрязнение“ характерна для последователей так называемого филологического подхода и обусловлена этимологическим значением корня *kliṣ* („пачкать, загрязнять“). Однако поскольку религиозно-прагматическая направленность системы предполагает трансформацию сознания, включающую в качестве основного фактора освобождение сознания от эмоциональной окрашенности, то собственно эмоциональность рассматривается в системе не только в функциональном аспекте как процесс загрязнения, но прежде всего содержательно – какие именно дхармы подвержены притоку эмоциональности и что именно эта эмоциональность собой представляет. Слово „загрязнение“ отражает лишь функциональный аспект и поэтому передает актуальную семантику термина *kleṣa* весьма неполно. Здесь смешиваются два аспекта функционирования „неблагого“ (т. е. „неблагоприятного“ с кармической точки зрения) сознания: его данное конкретное состояние (*rāga*, *moḥa*, *dveṣa* и т. д.) и общая тенденция сохранения этого состояния (*āśrava*). Оба термина синонимичны только в том смысле (см. [АКВ, V, 40; Асм., с. 71]), что они описывают одновременно и состояние, и тенденцию к сохранению „неблагого“ сознания, которые следует элиминировать (*heya*, ср. [АКВ. I. 40]).

Слово „страсть“ тем более неудовлетворительно, так как в традиционном списке абхидхармистов имеется специальный термин *rāga*, собственно и обозначающий „страсть“. Следовательно, передача термина *kleṣa* словом „страсть“ приводит к необоснованной семантической редукции.

Согласно методологии перевода, разработанной в отечественной историко-философской буддологической школе, правильная передача технических терминов мо-

жет быть осуществлена лишь на основе последовательного разъяснения концепций, в рамках которых эти технические термины функционируют. Термин *kleṣa* является ключевым в концепции „неблагого” — эгоцентрированного — сознания. Он описывает предельно широкий круг состояний как психофизического, так и собственно психического возбуждения, возникающего при соотношении результатов психических процессов с иллюзорным ядром личности, с Я. Иными словами, *kleṣa* в самом общем виде есть реакция принятия либо отвержения.

Операциональное определение этого фундаментального понятия буддийской психологии можно найти у Асанги: „Что является признаком *kleṣa*? — Если возникающая дхарма характеризуется свойством возбуждения (*apraśānta*) и ее возникновение приводит организм и сознание (букв. „телесный и психический континуум”) в возбужденное, возмущенное состояние, то это и есть признак *kleṣa*” [*Asm.*, с. 46].

Kleṣa, таким образом, всегда актуально указывают на присутствие „неблагого” (*akuṣāla*) сознания.

И абхидхармисты (вайбхашики), и саутрантики полагали в качестве причины *kleṣa* наличие иллюзии Я, т. е. иллюзии субстанциальной статичной психики. Согласно комментаторской традиции, источник *kleṣa* никогда не лежит во внешнем мире, поскольку в противном случае *kleṣa* были бы свойственны даже высокопродвинутому адепту. Строго семантическое содержание психических процессов, т. е. отражение внешнего мира в психике, лишено *kleṣa*. *Kleṣa* возникают только при сопоставлении этих содержаний с личной Я-концепцией (*upādāna*). Поэтому *kleṣa* есть функция „неблагого” сознания.

На основании изложенной выше концепции *kleṣa* мы передаем данный термин словом „аффект”, имея в виду широкий спектр чувственного (в противоположность строго семантическому) содержания сознания. Психологический термин „эмоция” предполагает чувственно-действенную тенденцию, связанную с сознанием лишь опосредованно. Именно поэтому мы предпочли остановиться на более общем понятии „аффект”, включающем в свой семантический спектр чувства, эмоции с явно выраженным оттенком причинения, поскольку ни один термин европейской психологии, описывающий эмоциональную сферу, взятый в отдельности, не покрывает полностью объема и содержания технического термина *kleṣa*.

3.5. Сжатое и в то же время достаточно эксплицированное изложение общевбуддийской теории круговорота бытия приводит Стхирамати в своем комментарии к одному из базовых текстов виджнянавады — „*Triṃśīkāvijjāpatti*”:

„Деятельность (*kaṃpa*) и аффективность — вот причины сансары, причем аффекты — главная причина.

Благодаря определяющему воздействию аффектов деятельность способна породить новое существование (*punarbhavākṣepa*), и иначе не может быть (*nāpyathā*). Поэтому аффекты поистине и являются тем корнем, из которого разветвляется сансара, так как они — ее главная причина. Следовательно, прекращение круговорота бытия достигается только при их устранении (*prahīneṣu*), и иначе не может быть. Однако без допущения фундаментального сознания (*ālayavijñāna*, букв. „сознание-сокровищница”) их устранение невозможно. Почему это так?

Некоторые утверждают, что аффективность устраняется либо в своем актуальном (*saṃmukhībhūta*), либо в потенциальном состоянии (*bijāvasthā*). Нельзя, однако, согласиться с тем, что аффекты могут быть устранены в своем актуальном (проявленном) состоянии или же находясь на пути к устранению (*prahāṇamārgasthāyin*), [поскольку это противоречит опыту]. Точно так же они не устраняются и в своей потенциальности, так как в этом случае помимо противоядия (*pratipakṣa*) [от данного аффективного состояния] не существует ничего, на чем основывалась бы потенциальность аффекта, которая как раз и должна быть устранена с помощью этого противоядия. В этом случае пришлось бы допустить, что [именно противоядие, т. е.] противодействующее [аффекту] состояние сознания (*pratī-*

paṅsacitta) неотъемлемым образом связано с потенциальностью аффектов. Однако то, что скрыто в их потенциальности, не может служить средством против нее. А до тех пор, пока не устранена потенциальная возможность аффективных проявлений, прекращение круговорота бытия недостижимо.

Поэтому и постулируется наличие фундаментального сознания, которое подвергается воздействию (bhāvayate) базисных и вторичных аффектов (kleṣopakleṣa), сосуществующих, [т. е. проявляющихся одновременно] с сознанием, отличным от фундаментального. [Оно-то] и служит питательной средой для накопления потенциальной энергии аффектов (bījaṣṭyādānatā).

Когда благодаря некоторому специфическому фактору в непрерывном потоке состояний, [представляющем каждого отдельного эмпирического „индивида“], следы прежнего опыта подвергаются достаточно сильному стимулированию (vāsanāvṛttilabhe), то возникают соответствующие аффекты, а их потенциальность, которая содержится в фундаментальном сознании, может быть устранена только с помощью присущей этому сознанию способности, обеспечивающей противоядие от аффективности.

При устранении потенциальной энергии аффектов достигается нирвана еще на протяжении данной жизни (sopadhīṣeṣo nirvāṇadhātu), так как благодаря полному преобразованию субстрата (т. е. фундаментального сознания — āśrayarāgāṇvṛtti, см. [Твб., с. 44], а также [Takasaki, 1966, с. 42–45]) аффекты больше не возникают. А при исчерпании существования, обусловленного прежней деятельностью, достигается конечная нирвана (nirupadhīṣeṣo nirvāṇadhātu), так как нового рождения уже не может произойти. И хотя деятельность еще может продолжаться, она больше не порождает новое существование, поскольку благодаря устранению аффективности отсутствует его главная содействующая причина (saṃhārikāraṇa).

Так происходит непрерывное развертывание и прекращение круговорота бытия при наличии фундаментального сознания, и иначе не может быть” [Твб., с. 38–39].

3.6. океан сансары — bhavāṇava = srid mtsho = 有海. В этом контексте, как указывает Яшомитра, bhava („существование“) выступает синонимом „сансары“: bhavaḥ saṃsāra ity ekārthaḥ. И далее у Яшомитры: „Бытие подобно океану, ибо живые существа тонут в нем” [Vyā., с. 11].

3.7. В санскр. тексте здесь семантическая частица kila, которая имеет у Васубандху строго фиксированное значение. Это становится очевидным из разъяснения Яшомитры, согласно которому частица kila — формальный показатель того, что автор АКВ излагает концепцию абхидхармистов в узком смысле, т. е. в русле школы вайбхашиков. Для самого Васубандху, как и для Яшомитры, принадлежащих к школе саутрантиков, не все эти концепции валидны, поскольку они не освящены докториальным авторитетом (см. [Vyā., с. 11, 57]).

В тиб. переводе карики частица kila опущена, чтобы не нарушать метрику стиха; в переводе автокомментария kila передается посредством перфектной формы grags (pa) от 'grags pa — „быть известным“, „называться“ (ср. также [BB, XXV, 2, Pt. 2, с. 11], где grags pa зафиксировано также в значениях prasiddha — „известно“ и pratīti — „обозначено“).

Сюань-цзан переводит частицу kila иероглифом 傳 в значении „сообщать“, „передать“ (то же у Парамартхи [ТТ, с. 162a]) или, реже, биномом 傳說.

Подробно о лексических значениях kila в санскр. шастрах см. [Emeneau, 1969, с. 244–256].

3.8. учителем — śaṣṭrā = ston pas (тиб. pas соответствует инструментальному падежу санскр. грамматики). У Сюань-цзана здесь: 佛 (Будда).

3.9. „Уданаварга“ санскр. традиции соответствует палийской „Дхаммападе“, а ее редактирование приписывается Дхарматрате (см. [de la Vallée Poussin, 1912,

с. 311–330; Mukherjee, 1935, с. 731–760}). *Udāna* („вдохновенное высказывание“) – один из 9 или 12 разделов раннебуддийской литературы, традиционно выделяемых в период, предшествующий письменной фиксации канонического корпуса. В палийском каноне „Удана“ включена в третий раздел „Кхуддака-никаи“ (подробно см. [Lamotte, 1958, с. 158, 172, 178]).

4.1. *с притоком* – *sāsrava* = *zag pa dañ bcas pa* = 有漏.

без притока – *anāsava* = *zag pa med pa* = 無漏.

Первый термин образован от *ā + sru* в значении „вытекать“ или „течь по направлению к...“ (кит. 漏 – „протекать“).

В абхидхармистской психологии термин *āsrava* обозначает естественную тенденцию к самовоспроизведению типа сознания, точнее, психику индивида, полностью детерминированную аффективностью его эмоционально-чувственного тона, темперамента или характера. Этот термин описывает направление и динамику потока сознания (*pravāṇa*), узловыми элементами которого выступают конкретные *kleṣa*. Соответственно термин *anāsava* обозначает противоположную тенденцию к устранению аффективности и элиминирование самой ее потенциальной возможности. Подробно см. [АКВ, V, 40].

В историко-философском плане интересно отметить, что в джайнской традиции словом *āsrava* называется приток кармической „материи“, которая притягивается душой (*jīva*) и выступает основой формирования кармического тела – посредством его живое существо и вовлекается в круговорот бытия (*saṃsāra*). Сходное представление было характерно и для архаического буддизма, где словом *āsrava* обозначалось „вытекание“ страстей (пал. *kilesa*), существующих в сознании „непроявленного индивида“, и соединение их с объектами внешнего мира. См. [EB, vol. II, fasc. 2, с. 202], а также [Johansson, 1979, с. 177–183].

Такое понимание термина *asava* (санскр. *āsrava*), непосредственно связанное с этимологией слова, восходит к добуддийскому периоду индийского психологического умозрения. Переосмысление значения термина в диахронном (или синхронном, но относящемся к текстам различных уровней) плане служит еще одним примером того, почему при историко-философских исследованиях Абхидхармы этимологический метод оказывается бесплодным.

4.2. *путь* – *mārga* = *lam* = 道. На доктринальном уровне системы этот термин кодирует идеологему „путь“ как четвертую „благородную истину“ буддизма: „Есть путь, ведущий к прекращению страдания“. В контексте абхидхармистского философствования идеологема „путь“ получает разные интерпретации в зависимости от того, какой из его аспектов становится объектом анализа. Так, путь может различаться как мирской (*laukika*) или сверхмирской (*lokottara*), как путь видения [истин] (*darśana*) или путь систематической реализации увиденного (*bhāvanā*), как путь устранения препятствий к достижению нирванических состояний (*praṇāpa*) или как путь, на котором „нечему больше учиться“ (*aśaikṣī*), т. е. пребывание в состоянии архатства. Все эти аспекты пути могут также рассматриваться как определенная последовательность его реализации: путь приготовления (*prayoga*), путь, на котором не существует препятствий (*ānantara*), путь освобождения (*vimukti*) и „особый“ путь (*viśeṣa*). Подробно об этом см. [АКВ, VI, 65; Asm., с. 104–108, 130; Guenther, 1957, с. 326–353].

4.3. По абхидхармистской концепции, доктринальные истины – истина прекращения (т. е. нирвана) и истина пути – могут быть объектами аффективных влечений (*kāma*), когда рефлексия по их поводу связана с субъективистской, эгоцентрированной установкой, блокирующей видение вещей „так, как они существуют в действительности“ (*yathābhūtam*). О психологической интерпретации этого положения Абхидхармы в тибетской экзегетической традиции см. [Aronson, 1980, с. 34].

4.4. Согласно буддийским теоретикам, аффективные состояния проявляются либо в активной, взрывной форме (*parayavasthāna*), либо присутствуют в психике индивида латентно, как потенциальности. В последнем случае они выступают как диспозиции к определенным типам вербального, ментального и телесного поведения (*apiṣaya*). См. [АКВ, V, 1].

Термин *apiṣaya* образован от корня *ṣi* (*śaya*) — „лежать”, и означает буквально „жить вместе”, „примыкать”, „прилипнуть”. Это последнее значение и передается глагольной формой *samaṇiṣate* в тексте карики. В тиб. переводе, однако, ему соответствует *kun tu rgyas par gyur*, от глагола *rgya ba* — „развиваться, усиливаться”.

Соответственно у Сюань-цзана: 隨增 — „возрастать, увеличиваться”. Ложная калька в обоих случаях обусловлена, видимо, ошибочным отождествлением санскритских корней *ṣi* („лежать”) и *ci* („накапливать”).

5.1. *необусловленное (абсолютное)* — *asamskṛta* = 'dus ma byas = 無為. Термин выступает синонимом нирваны, представление о которой вводится через оппозицию к сфере сансарного бытия: последнее определяется как причинно-обусловленное (*saṃskṛta*) бытие, а его оппозит нирвана — через два вида уничтожения (*nirodha*) причинно-обусловленной зависимости и акашу (*ākāśa*, см. введ.). Вайбхашики рассматривали нирвану (*asamskṛta*) как реальную „сущность” (*dravya* = *rdsas* = 事), что следует понимать как конкретное качественно-определенное состояние психики, характеризующееся абсолютным отсутствием мотивации (*abhiṣamkāraṇa*). Ввиду этого становится понятным определение Чандракирти, описывающее безусловное как плотину, которая останавливает поток аффективности, деятельности и становления (см. [Мвт., с. 525]).

Саутрантики подвергли *asamskṛta* динамической интерпретации: согласно их воззрению, безусловное есть лишь несуществование (*abhāvamātra*) страдания, развнутое во времени, т. е. невозникновение страдания и в будущем (*apṛādurbhāva*). Иными словами, они уподобляли нирваническое состояние процессу постепенного угасания пламени в светильнике по мере сгорания масла. Таким образом, противопоставление позиций вайбхашиков и саутрантиков в этом пункте сводится к статическому и динамическому способам интерпретации *asamskṛta*. Статическая интерпретация вайбхашиков фиксирует качественную определенность наличного существования нирваны, и в этом смысле термин *dravya* представляет собой как бы „очищенный” логико-дискурсивный срез проблемы. Обозначение *asamskṛta* посредством термина *dravya* является эксплицитным указанием на имманентную реальность нирваны как оппозита сансары. Истолкование саутрантиков акцентирует доктринальный уровень разработки проблемы, связанной со сменой индивидуальной ориентации. Подробно о буддийских концепциях нирваны в историко-философском плане см. [de la Vallée Poussin, 1925; Stcherbatsky, 1927; Dutt, 1930, с. 129–204].

5.2. *акаша и два уничтожения* — *ākāśam dvau nirodhau ca* = *nam mkha' dañ ni 'gog pa gñis* = 虛空二滅.

Согласно АКВ, вайбхашики с самого начала включали в категорию безусловного три дхармы: уничтожение потока обусловленных дхарм посредством знания (*pratisamkhyānirodha* = *so sor brtags pas 'gog pa* = 擇滅), уничтожение не посредством знания (*apratisamkhyānirodha* = *so sor brtags min 'gog pa* = 非擇滅) и акашу (*ākāśa* = *nam mkha'* = 虛空). Однако такая позиция характерна отнюдь не для всех школ хинаяны. Некоторые из них подводят под категорию *asamskṛta* четыре или пять дхарм. Так, махишасаки вводят в список безусловного дхарму, носящую название *anīṇṇya* (см. [Bareau, 1955, с. 185]), что может быть ос-

мыслено как отсутствие лабильности в сфере психики, а предшественники философских школ махаяны – дхарму *saṃjñāveditānīrodha* (см. [Siddhi, с. 678]), т. е. специфическое прекращение деятельности групп понятийности и чувствительности.

5.3. *отсутствие противодействия* – *anavṛti = mi sgrib pa = 無礙*.

Логико-семантическая переменная *anavṛti*, согласно абхидхармистам, выступает в качестве дескриптора родовой характеристики дхармы акаша: ее собственная природа (*svabhāva = rañ bṣin = 自性*) реализуется через непрепятствование движению материи (*rūpasya gati*). В тиб. тексте автокомментария это передается калькой *gzugs kyi go yod* („обладающий местом для материи“), которая дает дополнительные основания для интерпретации акаши как вместилища. Этот последний оттенок не улавливается в переводе Сюань-цзана: 色行.

6.1. *разобшение* – *viśamyoḡa = bral ba = 離繫*.

Разобшение, или разъединение, с причинно-обусловленными дхармами, подверженными притоку аффективности, есть уничтожение (*nīrodha*) их существования, устранение их из данной конфигурации, структурирующей индивидуальную психофизическую целостность (*saṃtāna*). Это разобшение представляет собой отдельную дхарму, прекращающую влияние эмпирической причинности и не подверженную действию закона причинно-зависимого возникновения (см. [АКВ, II, 57]).

6.2. *уничтожение посредством знания* – *pratisamkhyānīrodha = so sor brtags pas 'gog pa = 擇滅*.

Согласно метапсихологической концепции вайбхашиков, такое „уничтожение“ может быть реализовано только посредством знания благородных истин, достигаемого на „пути видения“. Здесь следует отметить, что на логико-дискурсивном уровне системы понятие „чистая мудрость“ как раз и специфицируется посредством доктринальной идеологии „истина страдания и другие благородные истины“ (см. [Vyā., с. 16]).

6.3. Васубандху вводит это пояснение потому, что в ключевом слове (термине) *pratisamkhyānīrodha*, представляющем композиту, опущен средний компонент *grāṇa* (букв. „должное быть полученным“), и дает стандартный пример: *goratha vanto gopyuktāratha*.

6.4. В санскр. оригинале: *yāvanti hi saṃyogadṛavyāni tāvanti viśamyoḡadṛavyāni*. Здесь „объектами соединения“ называются реальные психофизические состояния, связанные с притоком аффективности (*sāsrava*).

6.5. Подробно см. карикю 40 и автокомментарий к ней, а также [Vyā., с. 80–81].

6.6. *тождественная причина* – *sabhāgaḥetu = brten pa dañ bcas pa'i rgyu = 同類遍行因*.

Здесь имеется в виду, что уничтожение посредством знания, как синоним нирваны (*asaṃskṛta*) по определению, не подвержено действию закона причинно-зависимого возникновения и, следовательно, представляет собой причинно-необусловленную дхарму. Отсюда в плане дискурса оно всегда рассматривается как самотождественное. О типах причинности в классической абхидхармистской философии подробно см. [АКВ, I, 37; АКВ, II, 49–55].

6.7. *уничтожение не посредством знания* – *apratisamkhyānīrodha = so sor brtags min 'gog pa = 非擇滅* – второй вид необусловленного (*asaṃskṛta*), т. е. дхарма, представляющая абсолютное препятствие (*atyantavighna = gtan du gegs byed pa =*

永礙) для появления в данной психофизической конфигурации будущих дхарм, подверженных притоку аффективности. Как подчеркивает Васубандху, такое „уничтожение” достигается не посредством знания (*pratisamkhyā*), а из-за неполноты условий (*pratyayaikaalyāt* = *rkyen ma tshan bas* = 關緣), реализуемой только на психотехническом уровне системы. О двух видах „уничтожения”, а также об „уничтожении, обусловленном непостоянством” (*anityatā-nirodha*), подробно см. [Nuṣya-Tarkatīrtha, 1956, с. 254–260].

6.8. О принципах, лежащих в основе этой „четырёхальтернативной” классификации, см. [L'AK, I, с. 10–11, примеч. 3].

7.1. Как уже отмечалось во введении, динамическая концепция индивидуальной психофизической ориентации была построена в буддийской философии таким образом, чтобы раз навсегда элиминировать идею субстанциальной души, атмана брахманистских систем. Субстанциальному атману был противопоставлен поток причинно-обусловленных дхарм (*santāna*). Однако при логико-дискурсивном анализе эти элементарные психофизические и собственно психические единицы подвергались детальной классификации. В буддийской канонической литературе наиболее распространены три освещённых доктриной типа классификации дхарм: по группам соотношения (*skandha*), по источникам сознания (*āyatana*) и по классам элементов (*dhātu*).

Согласно абхидхармистской концепции, непрерывное течение потока причинно-обусловленных дхарм и есть психическая жизнь в ее эмпирическом модуле. Дхармы этого типа подвергаются классификации в первую очередь по пяти группам соотношения (*skandha* = *phun po* = 蘊): материи (*rūpa* = *gzugs* = 色), чувствительности (*vedanā* = *tshor ba* = 受), понятий-представлений (*saṃjñā* = *'du šes* = 想), формирующих факторов (*saṃskāra* = *'du byed* = 行) и сознания (*vijñāna* = *gnam par šes pa* = 識).

7.2. В санскр. тексте: *sametya sambhūya pratyayaṃ kṛta* = *rkyen gnams 'dus ṣin phrad nas byas pa zhig* = 衆緣聚集共所作 – букв. „то, что создано совокупностью совместно возникающих условий”. Как подчеркивает Васубандху, нет ни одной дхармы (за исключением необусловленных), которая была бы порождена лишь единственной причиной (см. [АКВ, II, 64]), в потоке эмпирического бытия все взаимосвязано.

Разъясняя этот тип буддийского детерминизма, Яшомитра говорит, что минимальное количество условий, образующих причинный комплекс, всегда не менее двух: „Сознание и психические элементы порождаются комплексом из четырех условий; два вида медитативного сосредоточения – из трех; другие дхармы – из двух” [Уу., с. 20]. В плане философского дискурса это раскрывает доктринальное положение о том, что причинно-обусловленные (*saṃskṛta* = *'dus byas* = 有為)

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

7.3. *родовая характеристика* – *jātiyatva* = *rigs mthun pa* = 類.

Согласно абхидхармистской концепции, родовые характеристики дхарм остаются постоянными во всех трех временных модулях и обеспечивают постоянство существенного признака (*svakṣaṇa* = *rañ gi mtshan ṅid* = 自相), благодаря которому дхарма и представляет собой определенное элементарное состояние. См. также с. 220–221.

Здесь интересно отметить, что в комментарии Яшомитры понятие родовой характеристики трактуется в плане чисто номиналистической концепции саутрантиков: „Свойство ее принадлежности к одному и тому же роду – по причине тождества ее собственного свойства” (taj-jātyatvāt svalakṣaṇa-sādṛṣyatvāt) [Vyā., с. 20], т. е. нет такой дхармы, которая называлась бы „родовая характеристика”; это лишь категория интерпретации (prajñapti), а не отдельная онтологическая реальность (dravya = rdsas = 事). В системе вайбхашики родовая характеристика рассматривается как отдельная дхарма, специфицирующая единичные и общие свойства (sva-sāmānya-lakṣaṇatva). См. также примеч. 19.1.

7.4. *формы времени* – adhvaṇah = 世路 – букв. „пути мира”; в тиб. переводе dus – „время”.

Adhvaṇ в терминологическом значении психологического времени вводится уже в „Джнянапрастхане”, фундаментальном тексте санскритской канонической Абхидхармы, с целью показать, что астрономическое время (kāla) как последовательность смены состояний не есть нечто вечное и абсолютное, существующее независимо от дхарм: „Какие дхармы носят название adhvaṇ? – Этим термином обозначаются saṃskārāḥ (т. е. все причинно-обуславливающие дхармы)” [Takakusu, 1905, с. 92].

Трактовка adhvaṇ как психологического модуса времени получает завершенную форму у Васубандху [АКВ. V. 24–26], а также у его оппонентов, принадлежащих к школе новой вайбхашики, – у Сангхабхадры, известного буддийского теоретика раннего средневековья (см. [Documents d'Abhidharma, с. 25–128] – китайские фрагменты „Ньяя-Анусары” в переводе Л. Валле Пуссена), и у автора комментария к „Абхидхарма-дипе” (см. [ADV, с. 253–259]).

В данном контексте Васубандху специально не останавливается на объяснении термина adhvaṇ, ограничиваясь лишь его метафорическим описанием как отрезков пути. Подробнее о семантике этого термина см. [Рудой, 1973], а также с. 151.

7.5. Согласно абхидхармистской концепции, речь как высказывание (vākya = mātṛg = 語言) содержит имена (nāma = mīn = 語), имеющие реальную опору (vastu = gṣi = 依) в эмпирической действительности. Следовательно, имена должны восприниматься в непосредственной связи с тем, что они обозначают (sārthaka). Эти положения „Энциклопедии Абхидхармы” необходимо рассматривать как принципиальную основу буддийского номинализма. Однако абхидхармистская лингвофилософская схема теснейшим образом связана с учением о дхармах, что выражается прежде всего в интерпретации причинно-обусловленных дхарм как эмпирической референции понятийного мышления, а следовательно, и высказывания. Связь имени со своей эмпирической опорой (vastu), т. е. слова со значением (см. [Vyā., с. 21]), зафиксирована уже на доктринальном уровне системы, о чем свидетельствует ссылка Васубандху на „Пракарану”, трактат канонической Абхидхармы, интерпретирующий соответствующие положения сутр. Подробнее о лингвофилософской концепции абхидхармистов см. [Рудой, 1981].

Что касается семантики термина vastu в классической индийской логике и философии языка, то в этой связи следует привести интересное замечание К. Поттера: „Суждения рассматриваются в индийской мысли как носители значений истинности. Санскритский термин для содержания суждения – viśaya. Однако истинным или ложным является не содержание, а акт суждения, которым мы утверждаем или отрицаем актуальность объекта, соответствующего содержанию. Viśaya – это интенциональный объект нашей мысли. В санскрите существует способ отличения этого интенционального объекта от актуального; этот последний называется vastu” [Potter, 1970, с. 17].

7.6. *имеющие выход* – saṇiḥsārāḥ = nes par 'byuñ ba bcas = 有離.

„Выход” означает здесь „выход за пределы действия закона причинно-зависимого возникновения”, т. е. потенциальную возможность остановки потока причинно-обусловленных дхарм.

7.7. предметная реальность — *savastuka* = *gṣi dañ bcaṣ pa* = 有事.

Этот термин, согласно воззрениям вайбхашиков, обозначает целостную сферу эмпирической, т. е. причинно-обусловленной, реальности и, таким образом, может употребляться в узком смысле как синоним причины (*hetu*). В своем комментарии Яшомитра фиксирует пять значений термина *vastu* (см. [Vyā., с. 21–22]), обусловивших собой предметную область значений этой логико-семантической переменной.

8.1. группа привязанности — *upādāna-skandha* = *ñe baṣ* (или: *ñer*) *len pa'i phuñ po* = 取蘊.

В тексте автокомментария Васубандху не дает определения этого доктринального понятия. Ряд операциональных описаний термина „группа привязанности” может быть выделен в палийской экзегетике и в махаянской Абхидхарме. В текстах палийской традиции группа привязанности разясняется через тенденцию „обычного человека” (*prthagjana*) отождествлять под влиянием аффективности пять групп соотношения со своим эмпирическим Я. Операционально это истолковывается следующим образом: „Группа привязанности существует через посредство аффективной привязанности” [Vsm., XIV, 214]. В „Аттхасалини” *upādāna* — это „схватывание намертво” (*dālhagaham*) и приписывание себе того, что может быть названо „личностью” (*puggala*), согласно доктрине, только метафорически (см. [Ath., II, 56 и III, 334]). В этом смысле термин *upādāna* можно трактовать как обозначение установки на эгоцентриацию.

Несколько иную интерпретацию этого термина мы встречаем в махаянских, главным образом виджнянавадинских, текстах. Так, согласно комментарию Стихграматы на „Тридцать стихов о только-сознании”, *upādāna* — это некоторая фиксированная кармическая предрасположенность (*vāṣaṇā*), которая формирует тип мышления, дихотомизирующий реальность на внутренний и внешний миры [Tvb., с. 19]. Группа привязанности, таким образом, интерпретируется махаянскими комментаторами как психологическая причина умозрительных спекуляций (*vikalpa*) относительно существования такой иллюзорной сущности, как душа (*ātman*), и противоположного ей материального принципа.

Махаянское истолкование этого доктринального понятия не лишено своеобразной диалектики: определяя *upādāna* посредством термина *vāṣaṇā*, теоретики виджнянавады указывают на неразрывность причинно-следственной цепи — психологическая причинность имеет своим следствием определенный образ мышления, а последний, в свою очередь, выступает кармической причиной предрасположенности к умозрительным спекуляциям.

В абхидхармистской традиции группа привязанности часто связывается или даже непосредственно отождествляется с аффективностью, как это следует из автокомментария Васубандху на данную карикю (см. также [Vyā., с. 23]).

Таким образом, термин *upādāna* в композите *upādāna-skandha* обозначает пять групп (индивидуальный психофизический комплекс) в их соотносительности с эгоцентрированной аффективностью. В этом смысле *upādāna* может рассматриваться как синоним *kleṣa*. Отсюда следует, что группа привязанности, согласно метапсихологии Абхидхармы, ответственна и за возникновение эмоциональности, как таковой, и за аффективную нестабильность психики.

8.2. конфликтные — *saṃāṇā* = *'thab bcaṣ* = 有諍 (букв. „с борьбой”).

Данное определение причинно-обусловленных дхарм, структурирующих группы привязанности, имеет в виду не столько конфликтность эмпирической психики,

сколько скрытую предрасположенность к возникновению интрапсихических конфликтов.

8.3. *страдание* – duḥkha = sduḡ bsañal = 苦.

Это фундаментальное понятие общевосточной доктрины трактуется обычно в буддологической литературе как „страдание” или „неудовлетворительность” („неудовлетворенность”). Подробнее о религиозно-идеологическом значении duḥkha и его специальной логико-дискурсивной интерпретации см. во введении, с. 19–20.

На наш взгляд, удачнее было бы передавать duḥkha как „претерпевание”, поскольку такой перевод более корректен в концептуальном отношении и исключает специфически иудейско-христианскую религиозно-ценностную коннотацию. Однако в данной работе мы сознательно придерживались прежней передачи, укоренившейся в научной буддологии, с целью избежать неизбежных разночтений.

8.4. *возникновение* – samudaya = kun 'byuñ = 集.

Следует иметь в виду, что семантика термина у Сюань-цзана фиксирует оттенок процессуальности: иероглиф 集 следует осмыслять скорее как „становление”.

Определение причинно-обусловленных дхарм как samudaya связано с тем обстоятельством, что они в процессе своего возникновения и бытования служат постоянным источником страдания (в санскр. тексте автокомментария: samudetyasmāduḥkham). Дхармы, подпадающие под категорию samudaya, – это причинно-обусловленные дхармы с притоком аффективности, и, следовательно, на доктринальном уровне они подводятся под содержание объема samudaya-satya („истины возникновения страдания”). Таким образом, samudaya выступает предикацией сансарного бытия, поскольку saṃsāra есть возникновение и становление.

8.5. *мир* — loka = 'jig rten = 世間.

Наш перевод „мир” требует некоторых дополнительных пояснений. В третьем разделе „Энциклопедии Абхидхармы” зафиксирована дихотомия sattva-loka – bhājana-loka („мир живых существ” – „мир-вместилище”). „Мир-вместилище” подразумевает миры физических объектов, которые, по определению, не есть saṃtāpa, т. е. поток индивидуальных психофизических состояний. „Мир живых существ” представляет собой, по сути, предметную область абхидхармистского психологического анализа, т. е. непрерывную последовательность причинно-обусловленных дхарм с притоком аффективности, что и специфицируется в трактате Васубандху посредством логико-семантической переменной lakṣyate („определяется”, т. е. имеет признак). В тиб. и кит. переводах эта спецификация передается соответственно как 'jig ra и 毀壞, что имеет семантику, весьма далекую от оригинальной, – „разрушаться, распадаться”. И хотя такое толкование термина оригинала находит косвенное подтверждение и в комментарии Яшомитры (lujate iti lokah... [Yuā., с. 23]), мы не склонны рассматривать глагольную форму lakṣyate как случайную ошибку переписчика рукописи. Определение предиката причинно-обусловленных дхарм loka через способность проявляться (т. е. иметь набор признаков) свидетельствует лишь о том, что организации буддийских логико-дискурсивных текстов в равной степени присущи принципы как слабой маркировки, так и ансамбля свойств.

На основании приведенных выше сопоставлений можно сделать следующий вывод: предикаты samudaya и loka, характеризующие причинно-обусловленные дхармы с притоком аффективности, несут оппозитивную нагрузку – возникновению противопоставлено разрушение, – как два диалектически связанных между собой показателя аффективной нестабильности эмпирической психики.

8.6. *основа [ложных] взглядов* – dṛṣṭisthāna = lta ba'i gnas = 見處 – букв. „место (опора) взглядов”.

Предикат *dr̥ṣṭi* характеризует причинно-обусловленные дхармы с притоком аффективности как опору умозрительной спекулятивности. Взгляды, т. е. умозрительно-интеллектуальные точки зрения, представляют собой, согласно абхидхармистской концепции, развертывание скрытых тенденций сознания, не свободного от аффективности (*anupāyana*). Таким образом, следующая спецификация причинно-обусловленных дхарм с притоком аффективности – *dr̥ṣṭisthāna* – есть, по сути дела, характеристика эмпирического и интеллектуального субъективизма.

Интерпретация термина *dr̥ṣṭi* как „ложный взгляд”, или „ложное воззрение”, представляется тавтологичной в рамках абхидхармистской философии, поскольку „истинное воззрение” есть *yathārtha* (*yathābhūtam*), чему на доктринальном уровне соответствует понятие *saṃyag-dr̥ṣṭi*, т. е. истинное воззрение как одно из положений „восьмеричного благородного пути”.

8.7. *существование* – *bhāva* = *srid pa* = 有.

Здесь имеется в виду преимущественная интенция сознания, не свободного от аффективности, на субстанциальное восприятие мира. Ср. также [Guenther, 1959, с. 84].

Согласно Яшомитре, „существование – это именно дхармы с притоком аффективности, поскольку оно (существование) объясняется как пять групп привязанности” (*bhāva iti sāsraṇā eva dharmāḥ... pañcorādāna-skandhā iti vacanāt*) [Vyā., с. 23]. То, что в автокомментарии Васубандху речь идет именно о существовании, как оно отражается в „обыденном” сознании, находит косвенное подтверждение и в тиб. переводе, где термин *bhāva* передается посредством *srid pa*, а не *dños po* с широким спектром значений, включающих также и „субстратность”.

9.1. *органы чувств* – *indriya* = *dbañ po* = 根 (букв. „корень”). О техническом значении этого термина см. [АКВ, II, 1], а также [Розенберг, 1918, с. 171–180], где автор, по нашему мнению, подходит к наиболее адекватному пониманию значения термина *indriya* как в общебуддийском, так и в собственно абхидхармистском плане.

Термином *indriya* на логико-дискурсивном уровне системы обозначается любая психическая способность. Однако в данном контексте речь идет о пяти органах чувств, которые не рассматриваются отдельно от своей функции. Психическая способность есть свойство соответствующего органа чувств как анатомического субстрата. Но поскольку весь язык буддийского философского дискурса строился в расчете на полную элиминацию идеи чистого субстрата, то *indriya* как психическая способность определенного органа чувств не может быть отторгнута в языке описания от той материальной основы, которую она специфицирует. Эта историко-философская тонкость создает определенные сложности для восприятия языка перевода. Так, например, Васубандху часто говорит: „Орган зрения возникает” (*sakṣiḥ utpādyate*) – здесь имеется в виду не возникновение анатомического субстрата, но акт каждого конкретного проявления зрительной способности, этот субстрат специфицирующей. Мы же вынуждены передавать это в языке перевода огрубленно: „Орган зрения возникает”.

9.2. *пять [видов] объектов* – это пять сфер функционирования (*viśaya* = *yul* = 境界, букв. „граница мира” – перевод санскр. термина, введенный Сюань-цзаном; у Парамартхи: 塵 – букв. „пыль”) органов чувств: цвет-форма (*rūpa* = *gzugs* = 色, в аналогичных контекстах термин имеет значение „зрительно воспринимаемое”, т. е. видимый [объект]), звук (*śabha* = *sgra* = 聲), запах (*gandha* = *dri* = 香), вкус (*rasa* = *ro* = 味) и осязаемое (*spraṣṭavya* = *reg bya* = 所觸).

9.3. *непроявленное* – *avijñapti* = *gnam par rig byed min* = 無表. О техническом значении термина см. с. 157.

9.4. По классификации абхидхармистов, пять органов чувств, пять категорий объектов и непроявленное составляют группу материи (*gūpa-skandha* = *gzugs kyi rñiñ po* = 色蘊). О техническом значении термина „группа” см. [АКВ. I, 20] и с. 169.

9.5. ...тончайших [образований], обладающие материальной природой, — *gūpa-rāṭmaka prasāda* = *gzugs dañ ba'i bdag űid*; в переводе Сюань-цзана: 種淨色, букв. „семена чистой формы”.

В специально абхидхармическом значении „органы чувств” — это психические способности, опорой (*āśraya* = *rten* = 依) которых служит тончайшая прозрачная материя.

Rūparasāda („тонкая материя”), как можно судить на основании абхидхармических текстов, не являющихся каноническими в узком смысле, выступает терминологическим аналогом *indriya* в специальном психофизическом значении способности воспринимать пять разновидностей „чувственных данных”. Поскольку *indriya* истолковывается абхидхармистами диалектически — и как способность перцепции, и как субстрат этой способности, — необходимо учитывать то обстоятельство, что субстрат, как таковой, никогда не отрывался в анализе от манифестируемого свойства. И это обстоятельство существенным образом осложняло дифференциацию уровней анализа. Поэтому для случаев, касавшихся содержательного рассмотрения именно субстрата, т. е. опоры перцептивных способностей, вводится представление о специальной тончайшей материи, наделенной этими способностями, которая именуется в подобных контекстах *gūparasāda*.

Эта тончайшая материя определяется как производная от четырех великих элементов (*mahābhūtanūpanāda*). Четыре великих элемента — четыре мифологические первостихии: земля, вода, огонь, ветер — первооснова материальных объектов. Согласно древним логическим представлениям, подобное познавалось лишь посредством подобного. Эти представления не могли не налагать свой отпечаток на процесс формирования гносеологических концепций, в которые они входили в форме дефиниций.

Важно отметить, что введение технического термина *gūparasāda* указывает нам на сугубо материалистическую трактовку абхидхармистами психических процессов перцепции. Тончайшая, особым образом организованная материя органов чувств при развертывании своего действия (*pravṛtti*) „сталкивается” с объектом перцепции, который одновременно выступает барьером этого развертывания. Однако материализм абхидхармистских психологов — материализм во многом наивный, так как они полагали, что *gūparasāda*, будучи невидимой, обладает свойством осязаемости, поскольку она испытывает противодействие перцептируемого объекта.

Описание и определение термина *gūparasāda*, по-видимому, всегда вызывало у абхидхармистов трудности чисто логического порядка, так как оно не могло быть экстраполировано на все 22 „психические способности”, включенные в список *indriya* (см. [АКВ. I, 48]). В этой связи определенный интерес представляет комментарий Яшомитры, где делается попытка сузить круг значений ключевого слова: „*Rūparasāda* следует рассленить как *gūpāni* и *prasādaśca*. Это исключает психические способности из материальных. Термин *gūpa* исключает *śraddha*, веру, которая также является *prasāda*, т. е. „тончайшим” состоянием сознания. (Это единственный встретившийся нам случай терминологичного употребления слова *prasāda* не в связи с термином „пять органов чувств” в специально абхидхармистском значении „способность восприятия внешних объектов” — В.Р.). В данном контексте нельзя утверждать, что [употребление] композиты *tadvijñānāśraya* само по себе достаточно для исключения термина *śraddha* из определения, так как некоторые могут включить его в определение, рассматривая эту композиту как тип *bahuvrīhi*. Введение [термина] *gūpa* не позволяет рассматривать ее как *bahuvrīhi*, поскольку восприятие объекта не является опорой тончайшей материи. Введение [термина] *prasāda*,

в свою очередь, имеет целью подчеркнуть, что способность восприятия – это специфическая *grāṣāda*, отличающаяся от объектов органов чувств” [Vyā., с. 24].

10.1. *видимое* – *gṛa* = *gzugs* = 色.

В данном и аналогичных контекстах имеется в виду объект зрительного восприятия (*gṛāyatana*) или, по терминологии Абхидхармы, объективный компонент ситуации „смотра”. т. е. зрительного восприятия.

10.2. Согласно вайбхашике (и виджнянаваде), существуют четыре основных цвета: синий, желтый, красный и белый. Все остальные цвета имеют своим источником эти первичные четыре цвета и представляют их видоизменения (*tadbheda* = *de'i bye brag* = 差別). Последователи тхеравады добавляют еще пять цветов к основным четырем, принятым в Абхидхарме. Они различают цвета, как таковые (пал. *sabhāva*), и цвета, которые присущи единичным объектам (пал. *vatthu*; санскр. *vastu*). Цвета, как таковые, – синий, желтый, красный, белый, черный, темно-красный и темно-зеленый; ко второму типу цветов относятся оттенки зеленого: листьев и стеблей бамбука. См. [Ats., IV, 52].

10.3. Вайбхашика различает восемь видов формы (в виджнянаваде таких видов 10, в тхераваде – 12).

10.4. В своем анализе зрительно-воспринимаемой материи абхидхармисты подробно останавливаются на взаимоотношении цвета и формы. Так, согласно вайбхашикам, *gṛa* может существовать в аспекте цвета, вообще не имеющего формы, это синее, желтое, красное, белое, тень, жар, свет и темнота; с другой стороны, тот аспект формы, который получает в Абхидхарме название „телесного информативного действия” (*kāyaviññapti* = *lus kyi gnām paṅ rig byed* = 身表業), т. е. жест, понимаемый как траектория, не имеет цвета, однако воспринимается зрительно. Все другие виды зрительно-воспринимаемой материи выступают в обоих аспектах одновременно.

Саутрантики, однако, отрицали различие между цветом и формой, причем их основным аргументом было то, что вайбхашики рассматривают цвет и форму как две отдельные реальные сущности (*dṛavya* = *rdzas* = 舉), тогда как, согласно Абхидхарме, такие сущности не могут занимать одно и то же пространство одновременно. Вайбхашики пытались выйти из этого логического затруднения ссылкой на то, что цвет и форма воспринимаются (*prajñānāt* = *mñon pa'i phyir* = 可知故). Васубандху дает интересное толкование этого слова, не имеющего, по-видимому, специально-терминологического значения: „[Корень] *vid* имеет здесь значение [чувственного] знания, а не реального существования” в одном и том же объекте, что, естественно, не снимает приведенное выше возражение.

В длинной дискуссии о видах зрительно-воспринимаемой материи, которую Яшомитра приводит полностью, особый интерес вызывает тезис саутрантиков, что „телесное информативное действие” не является объективным коррелятом ситуации зрительного восприятия, т. е. реальной дхармой с онтологическим статусом, а представляет лишь единицу описания, сконструированную умозрительно (*parikalpita*). См. [Vyā., с. 26].

10.5. Согласно комментарию Яшомитры, первый вид звука – звук, обусловленный „великими элементарными качествами” (*mahābhūtahetukaḥ* = *'byuñ ba chen po'i gyu las 'byuñ ba* = 大種為因). О значении этого технического термина см. [АКВ. I, 12]), являющийся вещественным субстратом одушевленных организмов (*upātta* = *zun pa* = 執受, букв. „взятое”, „присвоенное”: „*Upātta* – это фундаментальные элементы, не обладающие чувствительностью и неотделимые от органов

чувств, функционирующих в данный момент” [Vuā., с. 26]. Подробнее об этом термине см. [АКВ. I, 34]. Второй вид – звук, обусловленный „великими элементарными качествами”, не являющимися субстратом одушевленных организмов (anupātta = ma zin pa = 無執受). Третий вид – звук, сознательно произведенный одушевленным существом (sattva = sems can = 有情). „Sattva называется то, что обнаруживает одушевленность. Именно благодаря звукам речи мы узнаем, что это – одушевленное существо. Если исключить звуки речи, то все остальные звуки, включая и хлопок рукой, называются asattva” [Vuā., с. 26; L’AK, I, с. 17, примеч. 2]. т. е. артикулируемая речь (vag-vijñapti = āg gi gnam par rig byed = 語表業).

речевое информативное действие). Четвертый вид – это звуки, производимые неодушевленным миром (asattva в тексте Васубандху); по-видимому, имеются в виду звуки, издаваемые ракшасами Ямы и прочими существами буддийской мифологии, не наделенными сознанием. См.: [АКВ. III].

Эти четыре вида звука различаются абхидхармистами как приятные (manojñā = yid du ’oñ ba = 可竟) и неприятные, что в сумме дает восемь видов звуков, о которых говорится в карике.

10.6. Подробнее об атомистической концепции в классической буддийской философии см. [АКВ. II, 22], а также [Ssā., с. 146, 322, 347].

Это возражение Васубандху направлено, по всей вероятности, против виджнянадинов, которые, так же как и вайбхашики, признавали в своей классификации восемь видов звука, но давали им совершенно иную интерпретацию. Так, согласно Асанге, звук – это феномен, обусловленный четырьмя „великими элементарными качествами” и воспринимаемый посредством органа слуха как приятный, как неприятный или как нейтральный в чувственно-эмоциональном плане. Он может быть произведен органическими или неорганическими „великими элементами” или теми и другими одновременно (например, звук музыкального инструмента). Далее, звуки, т. е. слова и предложения, являющиеся элементами речи (vag-vijñapti = речевой информации), могут быть обычными, общепонятными, и требующими доказательства (siddhi; возможна другая интерпретация: „звуки, производимые сиддхами, т. е. личностями, обладающими сверхъестественными способностями”). Они могут быть воображаемыми (т. е. произносимыми мысленно – внутренняя речь) или произносимыми вслух буддийскими мудрецами (ārya) или учителями, стоящими вне пути (tīrthika). См. [Asm., с. 4–5].

10.7. согласно шастре – Л. Валле Пуссен отождествляет ее с „Пракаранападой”. См. [L’AK, I, с. 18]. Во всех четырех текстах АКВ просто śāstre = bstan bcos las = 本論中.

10.8. Виджнянавадины также признают три типа запахов, но добавляют еще естественный запах (sahajagandha), случайный запах (sāmyogikagandha) и изменчивый запах (pāriṇāmikagandha). См. [Asm., с. 5].

10.9. осязаемое – sprīyam = reg bya = 觸.

Согласно абхидхармистской концепции, существует 11 видов реальных сущностей (dravya = rdzas = 事), обладающих онтологическим статусом, которые в своей сумме и исчерпывают категорию осязаемого.

10.10. общее свойство, а не единичную сущность – sāmānya viśayāḥ... na svalakṣaṇa... viśayāḥ.

Этот тезис не мог быть признан последователями саутрантики валидным, так как для них общее свойство – объект ментального сознания. Приводимая Васубандху дискуссия интересна прежде всего в историко-философском плане, пос-

колку в ней достаточно отчетливо представлены исходные посылки развития специфических форм раннебуддийской эпистемологии. Именно в русле этой эпистемологической традиции, перенесенной уже в контекст махаянского философского дискурса, и были созданы трактаты по буддийской логике и гносеологии („Прама-на-самучая” Дигнаги, „Прамана-вартика” и ее сокращенный вариант „Ньяя-бинду” Дхармакирти и „Ньяя-бинду-тика” Дхарматтары).

11.1. [индивида], сознание которого рассеяно – *vikṣiptacittaka* = *sems gyeñs pa* = 亂心 букв. „беспорядочное сознание”. Согласно толкованию Яшомитры, индивид, сознание которого рассеяно, т. е. отличается от сконцентрированного и благого сознания, называется *vikṣiptacittaka*. Это состояние сознания вызывает (*sa-mutthāpakam*) соответствующий, т. е. благой или нейтральный (*avyākṛta*), тип не проявленного как материальный аналог психических эпифеноменов (см. [Vuā., с. 29]).

Подробно о классификации состояний сознания по шкале „несконцентрированное–сконцентрированное” см. [Wezler, 1983, с. 20–29].

11.2. [индивид], сознание которого отсутствует – *acittaka* = *sems med pa*; у Сюань-цзана: 無心等. Кит. перевод в данном случае не передает семантику оригинала, в котором *acitta* выступает грамматическим определением к субъекту. Иероглиф 等 в китайском тексте АКВ интерпретируется следующим образом: „Слово ‘дэн’ ясно указывает [на того, кто] обладает нерассеянным сознанием”, что находит подтверждение и в комментарии Яшомитры. В данном случае имеется в виду индивид, находящийся в состоянии медитативного сосредоточения, когда процесс вербального мышления прекращен (*asaṃjñīnirodhasamāpatti*). Подробнее см. [АКВ. II, 42–43].

11.3. непрерывная последовательность – *anubandha* = *rjes 'brel* = 隨流. Последством логико-семантической переменной *anubandha* описывается непрерывность психического процесса, т. е. потока (*pravāha* = *rgyun* = 相續). Если технический термин *pravāha*, выступающий коррелятом доктринального инварианта *saṁtāna*, передает динамический аспект психического, то логико-семантической переменной *anubandha* обозначается связь причинно-обусловленных дхарм по типу простой непрерывной последовательности, лишенной внутренней каузальной зависимости. Психическое, таким образом, не содержит внутри себя никакой причинности, напротив, психическое в каждом конкретном своем проявлении есть суммарное следствие действия закона причинно-зависимого возникновения. Логико-дискурсивная интерпретация инварианта *saṁtāna*, осуществляемая посредством дифференциации двух аспектов психического – динамического (*pravāha*) и континуально-структурного (*anubandha*), – призвана элиминировать в языке метапсихологического описания идею Я как специального фактора постоянно действующей внутрипсихической причинности.

11.4. благоприятная или неблагоприятная – *śubhāśubha* = *dge dan mi dge* = 淨不淨. Эта бинарная оппозиция в данном контексте выступает в качестве синонима ключевой пары *kuṣālaḥkuṣāla* (благое и неблагоприятное как два фундаментальных типа противоположных установок сознания). Об этом подробно см. [Guenther, 1957, с. 5–21]; развернутое определение ключевого термина *kuṣāla* см. у Асанги: [Asm., с. 34–35].

11.5. обусловленная великими элементами – *mahābhūtananyupādāya* = *byuñ ba che gnams rgyur byas ba*; в переводе Сюань-цзана: 大種所造性 – „[по своей природе] созданные великими элементами”.

11.6. Великие элементы, таким образом, выступают материальной, т. е. произво-

дящей причиной (jananahetu = skyed pa'i rgyu; у Сюань-цзана: „[Пять видов] причин – производящая (作生因) и прочие”. Подробно см. [АКВ, II, 65], где рассматриваются пять типов причинной зависимости между великими элементами и вторичными материальными качествами) непроявленного. Васубандху отмечает в автокомментарии, что это определение вводится вайбхашиками для того, чтобы отличить последовательность становления непроявленного от дхармического ряда, называемого grāpti (thob pa = 得 – букв. „получение”, „обладание”). В метапсихологической номенклатуре абхидхармы этот последний термин имеет значения: 1) „приобретение того, что не было получено прежде либо было утрачено”; 2) „обладание тем, что, будучи однажды полученным, уже не теряется” (см. [АКВ, II, 36; Conze, 1962, с. 139–141]). Термином grāpti вайбхашики обозначают некоторый реально существующий (dṛavya) фактор, обуславливающий большую или меньшую длительность данной конфигурации дхарм, условно именуемой в буддийской философии „индивидом”. Grāpti, как и непроявленное, также различается по типу благое или неблагое.

11.7. В доктринальном плане термин avijjāpti подробно рассматривается Васубандху в IV разделе „Энциклопедии Абхидхармы” – „Анализ действия” [АКВ, IV, 4–6]. Как следует из контекста, непроявленное осмысливается здесь как психофизический эпифеномен, представляющий материальный субстрат кармы.

12.1. *элементы* – bhūtāni = byuñ ba = 大種 – букв. „великие семена”; в переводе Парамартхи: 四大 – „четыре великие” [ТТ, с. 163с].

В концепции великих элементов (более точным толкованием было бы „великих элементарных качеств” – см. [Guenther, 1957, с. 228]) эксплицируется та посылка, что в эпистемологическом плане некоторые качества рассматриваются как первичные, т. е. исходные по отношению ко всем остальным качествам предметов. В хинаянской традиции таких первичных, или элементарных, качеств – четыре: земля, вода, огонь и воздух, или ветер (иногда к ним добавляют пространство, ākāśa, и сознание, vijñāna). Земля – условное обозначение всего, что является твердым и способно выдерживать тяжесть; вода – всего жидкого и притягивающего; огонь – обозначение всего, что имеет теплоту; воздух – все, что является легким и движущимся. Яшомитра говорит, что эти элементарные качества называются великими, поскольку они служат фундаментом всех вторичных качеств и только благодаря физическим объектам мы можем заключить о способе их функционирования, а их элементарность связана с тем, что они объединяют все существующее (bhūtaṃ tanvantīti bhūtāni [Vyā., с. 33]).

„В камнях и других физических объектах мы находим притяжение, или сцепление (saṃgraha), изменение (rakti), движение (vyūhana) и таким образом делаем вывод о существовании других элементов” – помимо присущей способности „поддерживать” (dhṛti) предметы. Аналогичным образом мы видим, что вода „поддерживает” суда (saṃdhāraṇa), имеет теплоту и движение, так что в ней содержится также и земля (т. е. способность „поддерживать” предметы), огонь (теплота) и ветер (движение) [помимо ее собственного свойства притяжения, или сцепления]. В пламени мы наблюдаем длительность, притяжение, движение, так что и в нем содержатся земля (твердость), вода (притяжение) и ветер (движение). В ветре мы видим, что он способен нести предметы, имеет теплоту или холодную температуру и обладает осязаемостью; таким образом, в нем также присутствуют земля (способность „поддерживать”), вода (непрерывность и осязаемость) и огонь (теплота)” [Vyā., с. 33].

13.1. *в обыденном словоупотреблении* – lokasaṃjñāyā = 'jig rten gyi ni tha śñad du = 隨世想.

Яшомитра также объясняет *lokasaṃjñā* как *lokasaṃvyahāra*, букв. „мирское, т. е. обычное словоупотребление” [Vyā., с. 33]. В данном контексте употребление слов *saṃvyahāra* нетерминологично, поскольку здесь не имеется в виду доктринальная махаянская оппозиция *saṃvṛtti* – *paramārtha*.

13.2. непроницаемость – *pratighāta* = *thogs pa* = 礙 .

В санскр. тексте здесь следует читать *pratighāto gūṇa* (вместо *gūṇa*, ср. тиб. *gzugs su ruñ ba ni thogs pa*).

Термин *pratighāta* (букв. „сопротивление, противодействие”) следует трактовать, согласно Яшомитре, как „невозможность для двух объектов занимать одну и ту же часть пространства одновременно”, т. е. как „непроницаемость” [Vyā., с. 34]. Л. Валле Пуссен приводит еще одно определение – *sapratigha* („то, что обладает протяженностью” [L’AK, I, с. 25]).

13.3. атом – *paramāṇurūpam* = *rdul phra rab gzugs*; у Сюань-цзана только: 極微 = *paramāṇu*.

Как следует из комментария Яшомитры, здесь имеется в виду субстанциальный атом (*dhāvurāparamāṇu*) [Vyā., с. 34]. Согласно вайбхашикам, совокупности таких атомов и образуют четыре великих элемента.

13.4. Яшомитра толкует этот пример следующим образом: „Уже сгоревшие дрова и дрова, которые предстоит сжечь, по своей внутренней природе являются таким же топливом, как и дрова, сжигаемые в данный момент” [Vyā., с. 35].

13.5. В абхидхармистской философии, таким образом, можно выделить две основные традиции в интерпретации термина *gūṇa*. Первая и, по-видимому, наиболее древняя восходит к известной сутре из „Самьютта-никаи” [S, III, 86], где *gūṇa* описывается как „то, что разбивается”. В текстах вайбхашики это определение истолковывается уже в значении „то, что обнаруживает себя в изменении” (*gūṇa* = *viparināma*. Интересно отметить, что Сюань-цзан передает этот термин биномом 變壞 – „изменяется, [т. е.] разбивается”, сохраняя первоначальную семантику), и связывается на доктринальном уровне со страданием как всеобщим свойством существования, осмысляемом через отсутствие чего бы то ни было постоянного (*anitya* = *mi rtag pa* = 無常).

Вторая интерпретация, представляющая собственно логико-дискурсивный уровень системы, связывает термин *gūṇa* с понятием сопротивления, или непроницаемости (*pratighāta*), как фундаментальным свойством материального.

14.1. См. табл. на с. 161.

14.2. ощущение [приятного и т. д.] – *vedanā ’nubhavaḥ* = *tshor ba myoñ ba* = 受領納隨觸 .

В абхидхармистской традиции природа чувствительности определяется через опыт (*anubhava*): „Что является специфической характеристикой чувствительности? – Это – чувственный опыт. Содержание такого опыта полностью детерминировано прошлыми благами или неблагами действиями” [Aśm., с. 2].

В комментарии Яшомитры синонимом логико-семантический переменной *anubhava* выступает *urabhoga* („чувственный опыт”), характеризующийся тремя типами ощущений: приятными, неприятными и нейтральными. См. [Vyā., с. 36].

14.3. „схватывание” *свойств* – *saṃjñā nimittodgrahaṇa* = *’du śes ni mtshan par ’dsin pa* = 想取像為體 .

Согласно Яшомитре, свойства (*nimitta*) – это специфические признаки, характеризующие актуальное состояние объекта (*vastuno avasthāviśeṣa*): его цвет, запах и т. п. „Схватывание” (*udgrahaṇa*) свойств есть их выделение или различение” [Vyā., с. 36–37].

В виджнянавадинской интерпретации *saṃjñā* ее специфической характеристикой

выступает концептуализация: дхармы, структурирующие эмпирический опыт, определяются как *pañjālpita* (проективно-сконструированные). Иными словами, образы, воспринимаемые индивидом в перцептивной ситуации, „схватываются” мышлением в определенных понятиях, которые, в свою очередь, отождествляются с объектами внешнего мира. Таким образом, группа понятий-представлений в ее эмпирическом эгоцентрированном функционировании ответственна за процесс приписывания индивидом внешнему миру перцептивных предикаций индивидуальной психики.

15.1. *группа формирующих факторов* – *saṃskāra-skandha* = 'du byed kyi phuṇ po = 行蘊.

Дхармы, входящие в эту группу, могут быть охарактеризованы как движущие психологические факторы, обуславливающие тип проявленного поведения. Наряду с шестью видами мотивации (*cetanākāya* = *sems pa'i tshogs* = 思身), выделяемыми по аналогии с шестью видами ощущений и шестью видами различений, сюда же включены дхармы, не связанные с сознанием (*citta-viprayukta*). Это последнее обстоятельство особенно интересно, поскольку именно оно позволяет вскрыть более полно содержательную философскую семантику термина *saṃskāra*. Так, в частности, в этот список входит дхарма *prāpti*, ответственная за актуальную целостность индивидуального набора дхарм. *Prāpti* не связана с сознанием, и тем не менее именно эта дхарма обуславливает стабильность психической целостности. Абхидхармистские психологи, как следует из текстов, отчетливо понимали, что природа психической целостности лежит не в сфере сознания и является сама по себе причинно-обусловленной, т. е. вторичной. Список дхарм, входящий в *saṃskāra-skandha*, представляется на первый, поверхностный взгляд произвольным набором, однако при углубленном анализе этого списка можно проследить присутствие единого классификационного признака бессознательной глубинной детерминации психической жизни. Именно на этом основании мы и передаем термин *saṃskāra* как „формирующий фактор” и соответственно *saṃskāra-skandha* – как „группа формирующих факторов”.

15.2. *по своей внутренней природе кармическое действие* – *karmasvāṇa* = *las kyi rañ bṣin* = 業性.

Данный термин вводится здесь как специфически религиозно-идеологическая предикация формирующих факторов (на наш взгляд, следует отчетливо разделять локальную метаспсихологическую концепцию группы формирующих факторов, имеющую в своей основе материалистическую интерпретацию психической жизни, и религиозно-доктринальную форму подачи этой концепции). Бессознательные по своему характеру формирующие факторы понуждают сознание к благой, нейтральной либо неблагоприятной с кармической точки зрения активности (об этом см. [Азм., с. 3]). Здесь интересно отметить, что религиозно-доктринальная интерпретация формирующих факторов как „понуждающих” сознание к активности выводит эти факторы за пределы сознательного, т. е. в сферу бессознательной мотивации.

16.1. *сознание каждого [объекта]* – *prativijñapti* = *so sor rnam rig pa* = 各了別.

Сознание (*vijñāna* = *rnam par ṣes pa* = 識) здесь – это сознание каждого объекта, „схватывание” (*upalabdhi*) его актуальной перцептивной данности, т. е. чистой наличности. В абхидхармистском дискурсе *upalabdhi* интерпретируется как „схватывание” только объекта (*vastu-mātra*), восприятие одного лишь факта наличия объекта, в противоположность другим элементам психики (*caitasika*), которые представляют собой формы восприятия и интерпретации единичных и общих свойств объектов: См. [Vyā., с. 38].

16.2. При классификации по источникам сознания (субъективным и объектив-

ным) группа сознания представлена разумом как ментальным источником сознания (maṇa-āyatana = yid kyi skye mched = 意識), т. е. эта группа интерпретируется как орган ментального сознания по аналогии с органами зрения, слуха и т. п., объектом которого выступают дхармы, не входящие в пять первых „объективных” источников сознания.

17.1. непосредственно предшествующий [момент] — anantarā'tītam = 'das ma thag pa; в переводе Сюань-цзана: 無間滅.

18.1. Эту классификационную систему следует понимать в том смысле, что все 72 элементарные единицы психофизического бытия и три разновидности необусловленного могут быть сведены к группе материи, разуму как источнику ментального сознания и классу дхармических элементов (dharmadhātu = chos kyi kham = 法界). т. е. при такой классификации, представляющей известный аналог традиционному разделению дхарм на материю, сознание и формирующие факторы. в группу материи включаются 10 „вещественных” элементов, в источник сознания — семь модальностей дхармы, называемой citta (sems = 心), и в класс дхармических элементов — 46 психических состояний. 14 факторов, не связанных с сознанием (citta-viprayukta), непроявленное и три вида необусловленного.

Согласно Васубандху, в основе такой классификации лежит внутренняя сущность, или собственная природа (svabhāva, букв. „своебытие”), каждой дхармы. т. е. то, что делает дхарму именно этим, а не другим.

18.2. собственная природа — svabhāva = rañ gi ño bo ñid = 自性.

Интересно отметить, что этот ключевой термин буддийской психологии и философии в экзегетической Абхидхарме специально не определяется (как, впрочем, и сам термин „дхарма”, если не считать его чисто операционального описания: „Дхарма — потому, что несет свой собственный признак (svalakṣaṇadhāranāt)” [АКВ, I, 2]).

В абхидхармических текстах виджнянавады термин svabhāva приобретает специфическое значение „реальное бытие”, т. е. бытие, тождественное своей собственной причине (см. например, [Asm., с. 118, 177], где svabhāva вводится в связи с интерпретацией реального в опыте). И только в мадхьямике мы находим детальный анализ этого термина. Так, Чандракирти в своем комментарии на „Муламадхьяма-ка-карики” выделяет три значения термина svabhāva: а) значение внутренней сущности или особого признака объекта (dṛavya). Например, огонь есть субстанция, а тепло — его внутренняя сущность, или „своебытие”. В этом случае svabhāva определяется как „тот признак, который сопровождает „этот” объект, так как ни с чем больше он не связан”; б) значение существенного свойства, или качества дхармы. Здесь svabhāva — носитель своего „знака” (svalakṣaṇa). Каждая дхарма как отдельная сущность (prthagdharma) „несет” один-единственный знак. В определенном смысле поэтому svabhāva и svalakṣaṇa — синонимы (ср. также [Vsm., VIII, 2, 46] Буддагхоши, где svabhāva выступает синонимом дхармы: dhammā ti sabhāvā); в) в собственно мадхьямическом определении — это противоположность „иногобытия” (parabhāva), то, что направлено на себя как „таковость”, по сравнению с которой все остальные дхармы лишь эмпирически реальны (samvṛttisat). Знаком этого „своебытия” является то, что оно не обусловлено и ни к чему, кроме себя, не относится. В системе праджняпарамиты svabhāva есть śūnya (пустота) не как умозримая концепция, а как результат йогического сосредоточения на „причинно-зависимом возникновении” (pratītyasamutpāda) (см. [Mvṛ., с. 241, 263; Conze, 1953, с. 119]).

Этот комментарий Чандракирти дает ключ к пониманию того, почему тибетские переводчики интерпретировали svabhāva как rañ bñin и ño bo ñid. В техническом

смысле *ño bo ñid* не является термином абхидхармической системы, поскольку он передает специфически махаянское значение „своебытия” в противоположность „линобытию” как чему-то причинно-обусловленному. *Rañ bñin* всегда соответствует значениям (а) и (б) комментария Чандракирти и определяется через *rañ gi mtshan ñid* как индивидуализирующий признак, благодаря которому объект есть то, что он есть. Оба тиб. перевода могут употребляться и как синонимы; так, в данном случае в тексте АКВ *ño bo ñid* не имеет технического значения.

Что касается кит. переводов, то в „новой школе” санскр. *svabhāva* всегда передается как 自性, а *svalakṣaṇa* — как 自相.

18.3. *набор разнородных элементов* — *saṃgrahavastu*. В тиб. тексте *bsdu ba'i dños po bñi po dag*; в переводе Сюань-цзана: 四攝事, что букв. означает „четыре средства привлечения”.

В хиньянской прагматике этот термин представляет в определенном смысле типологический аналог первых махаянских парамит и описывает такие доктринальные нормы добродетельно-благого поведения (*śīla*), как великодушие, приветливость, целенаправленная деятельность и неослабевающий интерес. См. [Vyā., с. 41]. Несколько иную интерпретацию термина *saṃgrahavastu* дают Н. Датт [Dutt, 1930, с. 116, 259] и Е. Е. Обермиллер [Obermiller, 1931, I, с. 141].

18.4. *условное обозначение* — *sāmketika* = *brdar btags pa*; в переводе Сюань-цзана: 俗 — букв. „обычный, распространенный”, что более соответствует санскр. *vyavahārika*.

19.1. *родовая характеристика* — *jāti = rigs* = 類. В техническом смысле этот термин обозначает общий признак ряда вещей или явлений, на основании которого их можно выделить в отдельный класс или категорию. В зависимости от контекста термин *jāti* можно интерпретировать поэтому как родовой признак (в данной карике) или как общее (*śabdhāga*) в противоположность единичному (в этом случае *jāti* синонимичен *gotra*).

19.2. *один из классов элементов* — *ekadhātutā = khamṣ gcig ñid*; в переводе Сюань-цзана: 界體; здесь иероглиф 體, как и тиб. *ñid*, служит формальным показателем предельной степени абстрактности определяемого слова.

19.3. *общее* — *sāmānya* = 同, в тиб. тексте *'dra ba*, что является скорее эквивалентом санскр. *saṁśaya* или *sāṁbūya*. В классическом тиб. *sāmānya* = *spyi* (*ñid*).

19.4. *сфера функционирования* — *gosara* = *spyod yul* = 境, здесь в значении „объект”. В специально-техническом смысле *gosara* обозначает сферу деятельности ли, точнее, границу, за пределами которой органы чувств не функционируют.

Весь комментарий Васубандху на эту карикю представляет явную попытку разграничить семантическое поле ключевого слова (термина) *indriya*.

20.1. *группа* — *skandha* = *phuñ po* = 蘊; в старой переводческой школе и у Парамартхи этот классификационный термин передается иероглифом 陰.

20.2. *источник сознания* — *āyatana* = *skye mched* = 處; у Парамартхи: 人 [ТТ. 165a].

Это ключевое слово образовано от *ā-yat* — „распространять, расширять” или от *yat* — „входить”. Как справедливо заметил Э. Конзе, „этимология слова *āyatana* представляется в высшей степени неясной, но его использование в буддийских

кстах становится вполне очевидным из объяснения его как *āyadvāra*, букв. „дверь прибытия”, „дверь вступления в существование”... Возможно, „источник”

будет приемлемым эквивалентом, поскольку „дверь” передает значение „причины” или „средства” [Conze, 1962, с. 108; Мвт., с. 552]).

20.3. *класс элементов* – dhātu = khamṣ = 界. То же у Парамартхи.

О техническом значении термина см. с. 168.

20.4. *заблуждение* – moḥa = gmoṅ pa = 愚 – букв. „тупость, невежество”.

В данном контексте доктринальное понятие moḥa соответствует термину avidyā – „отсутствие знания” или „пребывание вне знания” (avidyā = ma rig pa = 無明, ср. также [АКВ. I, 1], где avidyā = ajñāna). Здесь термин moḥa не несет специально-психологической семантической нагрузки („аффективное упорство в заблуждении”). В этом специальном значении имплицитно „неблагая” – в религиозно-доктринальном смысле – установка, блокирующая „вступление на путь”.

20.5. *способность* – indriya = dbaṅ po = 根.

Яшомитра трактует indriya только как grajñā, в данном контексте – в значении „способность умозрения”. См. [Vyā., с. 47].

20.6. *склонность* – ruci = 'dod pa = 樂.

Яшомитра объясняет этот термин через adhimokṣa в общем, но не в психологическом значении „решимость” в смысле фиксации сознания на объекте, значимость которого уже определена [Vyā., с. 47]. Ср., однако, [Vyā., с. 127], где adhimukti имеет значение „склонность”, или „привязанность”.

21.1. *привязанность к чувственным наслаждениям* – kāmādhyaṣānam, букв. „упорство в преследовании чувственных удовольствий”. Яшомитра трактует adhyāṣānam как abhiṣaṅga – „страстная привязанность к объектам чувственного мира”. Тиб.: lhaḡ paḡ ṣen pa, где lhaḡ pa обозначает высшую степень чего-либо и соответствует, таким образом, санскр. префиксу adhi. В переводе Сюань-цзана: 著諸欲 – „выраженное стремление, жажда”.

22.1. *вершина существования* – bhāvāgṛa – в контексте описания психотехнической процедуры данный термин передается как „вершина опыта”.

23.1. *направлены на наличный объект* – vārtamānārthyāḍ = da lta'i don phyir; в переводе Сюань-цзана: 境唯現 – „только наличный объект”; ср. 現量 = pratyakṣam – не в значении „восприятие”, а как „существующий в данный момент объект” [Розенберг, 1916, с. 323].

Artha (тиб. don) передает в данном контексте техническое значение goṣaḡa или viṣaya (ср. [АКВ. I, 29]).

23.2. *от расстояния и быстроты действия* – dūrāśutaravṛtṭyā = ches rgyaṅ rin ba daṅ myur ba 'jug pa'i phyir; в переводе Сюань-цзана: 用遠速明 – „[действие] раскрывается по расстоянию и скорости”.

23.3. Эту фразу автокомментария можно интерпретировать как в том смысле, что орган разума нематериален (см., например, перевод Л. Валле Пуссена [L'AK, I, с. 45]), так и в том, что он не связан с каким-либо физическим органом или частью тела (ср. концепцию hadaḡavattṭhu в палийской Абхидхамме). Во втором смысле manas как орган разума (manodhātu) представляет нематериальный аналог органов чувств, введенный в список восемнадцати классов элементов из соображений симметричности (см. [АКВ. I, 16]).

24.1. *с целью выделения* – viśeṣanāṛtham = bye brag gi don du = 為差別. Основное значение термина viśeṣa в страхе – „различие, характерная особенность”. Так, Vaiśeṣika, название одной из систем классической индийской философии, всегда калькируется в тиб. переводах как bye brag pa (см. [ВВ. т. XX, ч. 2, с. 171]),

но не *khyad par smra ba*, чего можно было бы ожидать с равной степенью вероятности, если исходить из того, что *bye brag* и *khyad par* – логические синонимы (см. [Рудой, 1971]). Для классического тибетского, видимо, характерна жесткая привязка *bye brag* к своему санскр. аналогу в случаях его терминологического употребления, тогда как во всех остальных случаях выбор соответствующего эквивалента остается свободным. Отсюда *viśeṣaṇa* – „акт различения, выделения, обособления” – также передается посредством *bye brag*.

24.2. По аналогии с чувственно-эмоциональным и перцептуально-понятийным комплексами абхидхармики стремились также особо выделить категорию объектов зрительного восприятия (*gūṛāpi* – цвет-форма). Можно предположить, что это стремление определялось чисто прагматическими, внутрисистемными требованиями дхьянической, т. е. созерцательно-медитативной практики, на первых ступенях которой визуализация объектов играла огромную роль. Но поскольку при классификации по группам (или комплексам) элементов в *gūṛa-skandha* включаются еще четыре категории „объективных” элементов (звук, запах, вкус и осязаемое), то построить иерархическую систему для материальных объектов оказывается возможным только по уровню источников сознания (*āyatanāni* = *skye mched gnams* = 處), где каждый из источников занимает отдельное место в числовом списке (*mātrkā*).

24.3. *органами чувств* – *viśayin* – букв. „имеющий, или обладающий объектом”. В контексте интерпретации источников сознания этот термин имеет значение органа чувств, соответствующего определенному объекту (*viśaya*), а не значение субъекта определенного вида сознания (по толкованию Л. Валле Пуссена, см. [L'AK, I, с. 45]), как его можно было бы понимать в том случае, если бы имелась в виду классификация дхарм по восемнадцати классам элементов. Ср. интерпретацию Парамартхи [ТТ, с. 166в], обнаруживающую аналогичное понимание этой терминологической пары: санскр. *viśayin* он передает иероглифом 根, имеющим значение *indriya* „орган чувств”, а *viśaya* – иероглифом 塵 – букв. „пыль”, обозначающим у него чувственно-воспринимаемый объект в противоположность 境界 = *ālambana* – идеальному объекту. Так, 9 материальных источников сознания (см. [Vyā., с. 51]) определены как органы зрения и т. д.

24.4. См. интересное пояснение Яшомитры: „Так, например, если среди множества коров, отмеченных определенным клеймом (*añkāṭāsu*), встречается одна неотмеченная, то именно это и является ее отличительным признаком (*añkanam*)” [Vyā., с. 51].

24.5. См. также перевод Л. Валле Пуссена, который трактует *gūṛuyate* как „il est détérioré”, что едва ли приемлемо в данном контексте [L'AK, I, с. 45]. В тиб. переводе *bstan du ruṇ pa'i* [pʰyui] не является калькой в строгом смысле и может быть истолковано как „то, что может быть видимо”, или как „то, что может быть определено”. Здесь имеется в виду второе значение, поскольку то же сочетание используется в следующем предложении автокомментария для передачи санскр. *nirupanāt*.

24.6. Этот же самый принцип иерархичности в построении числовых списков (*mātrkā*) определяет стремление абхидхармистов особо выделить дхармический источник сознания.

25.1. *группа дхарм* – *dharmaskandha* = *chos kyi phui po* = 法蘊.

В данном контексте этот термин употребляется в специфическом значении высказывания (*kathā*, ср. [AKB, I, 26 и 7]) или темы (беседы в сутрах) об элементах Дхармы, т. е. буддийского учения (Е. Е. Обермиллер трактовал термин *dharmaskandha* как „анализ бесчисленных элементов существования” или букв. как „классификацию”. См. [Obermiller, 1931, с. 184]).

25.2. провозглашены [Шакья] муні – jagau munih = thub pas gsuñs = 牟尼說.

Ср. реконструкцию Л. Валле Пуссена [L'AK, I, с. 46], которая очень близка по смыслу к оригиналу.

25.3. Поскольку в абхидхармике списки дхарм., т. е. элементарных состояний сознания, являются замкнутыми, то отсюда вполне естественным представляется стремление комментаторов включить „наборы высказываний” в логическую схему пяти групп.

Что касается самих вайбхашиков, то, согласно Яшомитре, они рассматривают учение Будды (buddhadeśanā) одновременно как слово и как имя [Vyā., с. 52]. Ср., однако, [Stcherbatsky, 1923, с. 24], где дается иное отождествление абхидхармистских школ.

26.1. В санскр. оригинале *grāmāṇam* (соответственно тиб. *tshad*; у Сюань-цзана: 量).

26.2. В кит. традиции этот трактат приписывается Шарипутре; см. колофон кит. перевода, где говорится также, что этот текст „наиболее важный из всех трактатов Абхидхармы и служит источником системы сарвастивада” [Dutt, 1940, II, с. 134].

27.1. В онтологической концепции абхидхармики количество дхарм как элементарных единиц описания процесса развертывания психики было конечным (в разных школах насчитывается от 56 до 124 таких элементарных единиц, но список дхарм всегда оказывается закрытым, т. е. описания и определения дхарм не экстраполируются на объекты, не являющиеся дхармами в техническом смысле), поэтому любое психическое состояние или акт поведения могут быть включены в традиционную классификацию по группам, источникам и классам постольку, поскольку они рассматриваются в их внутренней сущности (*svabhāvataḥ* = *svalakṣaṇataḥ*), т. е. на дхармическом, а не объектном уровне.

28.1. Определение акаши (пространства психического опыта), как одной из трех безусловных дхарм, было дано в [AKB, I, 5]. Здесь же Васубандху снова возвращается к вопросу о пространстве в связи с абхидхармистской классификацией, по которой *ākāśa-dhātu* (элемент акаши), чувственное пространство, не является дхармой, т. е. в закрытом списке дхарм нет такого объекта, который назывался бы „чувственным пространством”. Элементом акаши, т. е. чувственным пространством, называется пустота (*chidram*, букв. „полость”) в двери, окне, в носу, во рту и т. д. В переводе Сюань-цзана: „Элемент пространства – это внутренняя и внешняя пустота” [ТТ, с. 6с].

28.2. Согласно вайбхашикам, элемент акаши – это свет и темнота (*ālokatamasī*). Вайбхашики, таким образом, трактуют пустоту как одно из производных, т. е. вторичных свойств категории материи (см. [AKB, I, 10]). Яшомитра отмечает, что саутрантики не могут согласиться с этой концепцией, так как для них полное, т. е. чувственное пространство, это всего лишь отсутствие объектов, обладающих свойством сопротивления: „Пустота никогда не воспринимается как нечто, отличающееся от света и темноты. Поэтому элемент пространства, отличительным свойством которого, согласно традиции, является свет и темнота, следует рассматривать как реальную сущность – *vastu*, обладающую природой дня и ночи” [Vyā., с. 51]. Согласно Фу-гуану, „элемент акаши называют светом и темнотой для того, чтобы показать, что этот элемент есть определенный вид света (ср. [AKB, I, 10]) и реальная сущность (事). Автор шастры не считает, что элемент пространства есть реальная сущность; вот почему он вводит определение: 傳說” [ТТ, с. 37a].

Л. Валле Пуссен приводит фрагмент из кит. перевода „Вибхаши”, энциклопедического комментария на „Джнянапрастхану”: „Каково различие между пространством и элементом акаши (т. е. пустотой)? – Первое – нематериально (*agūṇin*),

невидимо (*anidaršana*), лишено свойства противодействия (*apratigha*), чистое (*anāśrava*), безусловное (*asaṃskṛta*), второе – материально...” [L’AK, I, с. 50, примеч. 1].

28.3. *ограничена* – следует, видимо, понимать в том смысле, что пустое пространство представляет вместительность для материальных объектов и как бы очерчивает их формы, устанавливая тем самым их границы, т. е. в данном случае акаша является понятием обыденного сознания и само по себе в список дхарм не включается. Однако как вторичное свойство материальных объектов элемент акаши подводится в абхидхармической классификации под категорию цвета-формы, т. е. зрительно воспринимаемых объектов.

28.4. Поскольку элемент сознания является одним из шести фундаментальных элементов, образующих одушевленное существо, то тем самым он служит „опорой рождения” (*janma*).

29.1. *видимое* – *sanidaršana* = 有見; в тиб. переводе санскр. префикс *sa* (= *dañ* *bcaṣ*), указывающий на обладание свойством, опущен: *bstan* (*du*) *yod* (*pa*); здесь в значении „проявление”. Ср. комментарий Яшомитры: „Каково значение [термина] „проявление”? Проявлением называется то особое свойство (*viśeṣa*), благодаря которому можно указать на объект (как „это”, „здесь”, „там”)” [Vyā., с. 58].

В специально-психологическом контексте Абхидхармы, т. е. при классификации категорий объективных элементов, выступающих внешними коррелятами психических процессов, термин *sanidaršana* имеет значение „видимое” или „зрительно-воспринимаемое”. Ср. комментарий автора ADV на 17-ю карикку (*sanidaršana ādyārthaḥ*): „Тот объект непосредственно предшествующего (*ādyat* [состояния] органа зрения, который относится к классу зрительно воспринимаемых объектов, называется „видимым” [или проявляющимся]... или же [он называется] „видимым” [потому, что] можно установить его связь (*sambandhi*) с актом видения” [ADV, с. 15]; см. также [Asm., с. 26].

В кит. комментаторской традиции термин 有見 (= *sanidaršana*) также обозначает одно из основных свойств категории цвета-формы. См. у Фу-гуана: „Этот класс зрительно воспринимаемых объектов (色界) можно определить (可示 – букв. „можно указать на”) как „существующий в данный момент”, „находящийся здесь”. Он обладает отличительными особенностями (差別, здесь соответствует санскр. *viśeṣa*, ср. приведенный выше фрагмент из комментария Яшомитры [Vyā., с. 58]), [т. е.] различиями (不同), на которые можно указать. Поскольку о нем говорят: „[существующий] в данный момент”, „это”, то он получает название „зрительно воспринимаемого” [КТ, т. 84, тетр. 1, цз. 1, с. 38в].

Таким образом, согласно Васубандху, только категория цвета-формы (*gūra-dhātu*) является „видимой”. Все остальные категории элементов зрительно не воспринимаются (*anidaršana* = *bstan du med pa* = 無見).

30.1. Остальные категории элементов, т. е. 7 классов психических дхарм (*cit-tadhātavaḥ* = *sems kham* = 心界, см. [AKB, I, 16]), класс дхармических объектов (*dharmadhātu* = *chos kham* = 法界) и классы цвета-формы и звука, интерпретируются в абхидхармике как благие (*kuśala* = *dge ba* = 善), неблагие (*akuśala* = *mi dge ba* = 不善) и кармически неопределенные (*avyākṛta* = *lun du ma bstan pa* = 無記).

30.2. *чувственный мир* – *kāmadhātu* = *’dod kyi kham* = 欲界.

В буддийской психологии термином „чувственный мир” обозначается мир чувственных объектов, которому соответствует тип сознания, полностью детерминированный влечением (*kāmaśāsaścitta*, см. [Govinda, 1961, с. 88]). Все восемнадцать категорий элементов бытия существуют только на уровне чувственного мира.

30.3. *мир форм* – *rūpadhātu* = *gzugs kyi kham*s = 色界 – букв. „мир, или сфера, [чистой] формы”. Это „объективный коррелят” первых ступеней медитативного сосредоточения (*dhyāna* = *bsam gtan* = 靜慮).

В буддийской психологической традиции сферу „чистых” форм определяют пять факторов: избирательное мышление (*vitarka*), рефлексия (*vicāra*), восторг (*prīti*), счастье (*sukha*) и сконцентрированность сознания (*ekāgratā*). Этот последний фактор присутствует в каждом психическом акте как имманентная тенденция направленности сознания, но только при медитации и в особенности на ее высших ступенях он повышается до определенного состояния концентрации. Взаимодействие этого фактора с четырьмя остальными обуславливает устранение пяти „препятствий” (*pāvaṇā*), детерминирующих сознание „обыкновенного” человека (*prthag-jana*. См. [Govinda, 1961, с. 84–85]).

31.1. *мир не-форм* – *āṅrūpa* = *gzugs med* = 無色.

В „Энциклопедии Абхидхармы” мир не-форм описывается как не существующий в пространстве, но представляющий четыре вида в связи с практикой его реализации (см. [АКВ, III, 3]). По существу, это является указанием на то обстоятельство, что ряд значимых объектов и состояний психического опыта, постулируемых в буддийской психологии, не может быть определен обычным логико-дискурсивным способом. И действительно, три вида „бесконечности” (*anantya*), выступающие в системе описания мира не-форм, – это скорее операциональные указатели, относящиеся к методу его реализации, а четвертый термин – „ни-понятийное формулирование-ни-неформулирование” (*naivasaṃjñānāsaṃjñā*) – лишь указывает на природу психологического процесса. (Об этом подробнее см. [Guenther, 1956, с. 191–218].)

32.1. *направленность и содержательность* – *vitarka* (= *rtog pa* = 尋; у Парамартхи: 覺) и *vicāra* (*dpyod pa* = 伺; у Парамартхи: 觀 [ТТ. с. 168a]) – в буддийской психологии фундаментальные свойства сознания, обнаруживаемые как на чувственном, так и на рациональном уровнях. Подробный анализ этих терминов приводится в [АКВ, II, 28 и 33], где *vitarka* описывается как „грубое” состояние сознания (*cittasāyudārikatā*), а *vicāra* – как „тонкое” (*sūkṣmatā*, см. также определение Асанги в [Asm., с. 14]). В плане психологии сознания *vitarka* может быть истолковано как свойство „избирания” объекта, т. е. направленность, а *vicāra* – как рефлексия, связанная с фиксацией сознания на объекте, т. е. содержательность (ср. [Stcherbatsky, 1923, с. 103] и [Conze, 1962, с. 191]).

33.1. *ментальное конструирование* – *vikalpa* = *nam par rtog pa* = 分別. В абхидхармистской психологии этот термин обозначает дискурсивную способность сознания, проявляющуюся только на рациональном уровне (*manovijñāna*), т. е. это деятельность разума (*manas*), анализирующего и синтезирующего данные органов чувств (*sakṣurvijñāna* и т. д.). В наиболее элементарной форме *vikalpa* может быть, по-видимому, представлена суждением восприятия или наличного бытия. Так, Яшомитра, объясняя, почему чувственное сознание не является дискурсивным (*avikalpaka*), говорит: „Зрительное сознание воспринимает синее и т. д., но не различает (*bhāti*) это – синее и т. д.” (см. [Vyā., с. 64; Мвт., с. 74]).

В чисто операциональном плане термин *vikalpa* можно трактовать как ментальное конструирование или продуктивное воображение.

33.2. Вайбхашики различают 3 вида *vikalpa*: 1) спонтанное воображение (*svab-*

hāvavikalpa = ño bo ñid kyī nām par rtog pa = 自性分別), 2) предидирующее конструирование (abhinīrūpaṇavikalpa = ñes par rtog pa'i nām par rtog pa = 計度分別) и 3) конструирование на основе памяти (т. е. „вспоминание” — anuśaraṇavikalpa = rjes su dran pa'i nām par rtog pa = 隨念分別).

Пять типов чувственного сознания характеризуются только „спонтанным воображением”, т. е. прирожденным ментальным конструированием, и называются поэтому недискурсивными, так как, согласно абхидхармикам, этот вид vikalpa лишен устойчивости и определенности (см. [Vyā., с. 64–65]), существующих на ментальном уровне сознания (подробно о термине vikalpa см. [АКВ, II, 33]).

33.3. постижение — prajñā = śes rab = 慧.

Употребляется в данном контексте в значении одного из свойств ментального сознания. См. [АКВ, I, 2].

33.4. память — smṛti = dran pa = 念.

В абхидхармистской психологии термин smṛti обозначает два различных аспекта памяти как психического феномена (caitasika). Прежде всего это собственно „вспоминание”, т. е. мысленное воспроизведение элементов прошлого опыта или ситуации в целом. Но этот термин имеет и другое значение, которое, по-видимому, в контексте Абхидхармы является основным; это — „внимательное рассмотрение” или просто „внимание”. Такое „внимательное рассмотрение” само по себе не может быть названо памятью, поскольку оно не относится к прошлому, а лишь описывает проявленное свойство его объективных составляющих. Однако такое объективное составляющее очень часто выступает элементом „существующей” с ним ситуации „вспоминания” и поэтому в общем случае smṛti может рассматриваться как психический феномен или, точнее, функция, позволяющая „удерживать” ситуацию восприятия как можно более неизменной, с тем чтобы полнее охватить ее объективное содержание.

34.1. присвоенное — upātta (пал. upādinna) = zin pa = 執受.

В широком смысле upātta можно трактовать как организм, т. е. тело, наделенное сознанием (yaḥ loke sacetanam iti sajjīvam ity arthaḥ [Vyā., с. 66]), однако следует отметить, что в абхидхармических текстах нигде не ставится вопрос о природе генетической связи между материей и сознанием. В специально абхидхармическом смысле upātta — это условный термин (поскольку он входит в список дхарм) для обозначения соматических комплексов (rūpakāya), доминирующее положение (indriya = dbaṅ po = 根, ср. [АКВ, II, 1]) в которых занимают пять органов чувств. Васубандху говорит об этих органах чувств, что они представляют „организованные” структуры, но это относится лишь к „настоящему моменту” (pratyuṭpanna) их функционирования. Их прошлые и будущие состояния не являются „организованными”. Ср. также [AD, I, 35].

Наиболее краткое определение термина upātta приводит Асанга: „Что такое upātta? Upātta следует понимать как материю, которая является субстратом, порождающим ощущение (vedanopatyaśraya; здесь vedanā не имеет специального терминологического значения чувственно-эмоционального комплекса)” [Asm., с. 48].

неприсвоенное — anūpātta = ma zin pa = 無執受. Категории психических элементов, факторы, связанные с сознанием, и звук не обладают свойством чувствительности, т. е. они не являются „органическими”.

35.1. осязаемое — spraṣṭavya = reg bya; в переводе Сюань-цзана: 觸界 — „категория осязаемого”.

По абхидхармистской классификации эта категория включает первичные и вторичные, т. е. производные, элементы (*bhūtāni bhautikam sa* = "byuñ ba dag dañ 'byuñ ba las guñt pa; у Сюань-цзана: 大種及所造 – „великие элементы и производные”; 所造 передает скорее санскр. *upādāya* – см., например, [АКВ, I, 11] в значении „производное” или „обусловленное”. Ср. также перевод этого термина у Парамартхи, который представляет аналог тиб. кальки: 四大所造 [ТТ, с. 168в]). Первичные элементы – это „великие элементарные качества”: земля и т. д. Производные элементы – это вторичные качества: мягкость и т. д. (см. [АКВ, I, 10]), которые возникают из первичных элементов (в тиб. переводе, однако, 'byuñ ba dag la yod pa'i phyir – „благодаря их существованию в первичных элементах”. У Сюань-цзана: 大種生故).

35.2. Пять категорий органов чувств и четыре категории чувственных объектов представляют только вторичные качества. К ним относится также и непроявленное, которое при классификации по категориям элементов включается в дхармическую категорию (см. [АКВ, I, 20]). Остальные семь категорий элементов сознания и дхармическая категория, за исключением *avijjāpāṭi*, не связаны ни с великими элементарными качествами, ни с вторичными элементами, поскольку они нематериальны. См. [Vyā., с. 66–67].

Из автокомментария Васубандху можно заключить, что проблема первичных и вторичных элементов (качеств) вызывала разногласия среди абхидхармиков, поскольку при субстанциалистской интерпретации психофизического бытия (которая была характерна прежде всего для вайбхашики) и несводимости одних элементов к другим обоснование их „первичности” или „вторичности” вызывало непреодолимые трудности чисто логического порядка.

35.3. В комментарии Яшомитры термин *dravya* опущен, что, впрочем, не меняет смысла фразы. Согласно Яшомитре, „это следует понимать (*iti coduam*) в том смысле, что... в эмбриональном состоянии (*kalalādayavasthāyām*) существуют лишь великие элементарные качества, но не производные элементы (*na bhautikam*)” [Vyā., с. 67].

35.4. В автокомментарии Васубандху опущен весь ход промежуточных рассуждений в связи с этим последним возражением. Их смысл, однако, легко восстанавливается по тексту Яшомитры, где говорится, что в данном случае сутра не дает исчерпывающего определения объектов бытия, а имеет в виду лишь шесть опор некоторой психической дхармы, называемой „контакт как источник сознания” (*sprāṣāyatana* = *reg pa'i skye mched* = 觸處. Здесь этот технический термин употребляется в значении органов чувств, см. [АКВ, II, 24; АКВ, I, 9]). Если понимать слова сутры в буквальном смысле, то отсюда следует вывод о несуществовании психических элементов, так как они не входят в состав сознания (*viññāna*), рассматриваемого как шестой фундаментальный элемент (см. [Vyā., с. 67]).

35.5. В строгом смысле эти свойства принадлежат не самим категориям „внешних” элементов, а их комбинациям на эмпирическом уровне, так как они обнаруживаются только в вещественных объектах. Другими словами, эти свойства следует трактовать в том смысле, что в списке дхарм как фундаментальных единиц описания потока психофизического бытия с абхидхармической точки зрения, т. е. так, как он мыслится в буддийской психологии и философии, нет таких дхарм, как *chedaka* („то, что расчленяет”), *dāhaka* („то, что сжигает”) и т. д. Эта мысль имплицитно присутствует в автокомментарии Васубандху, где говорится, что топор, т. е. вещественный предмет, представляющий определенную комбинацию таких элементов, как цвет-форма, запах, вкус и осязаемое, обладает свойством рассекал другие предметы, состоящие из тех же самых четырех категорий „внешних” элементов, но организованных другим способом (например, дерево и т. д.). Это свойство рассе-

кость (расчленять) и быть расчленным (расчлененным) обнаруживается в массе объектов, существующих на эмпирическом уровне, но абхидхармистов интересуют не столько объекты, как таковые, сколько общее свойство объектов само по себе, т. е. как нечто, обусловленное тем фактом, что все объекты представляют комбинацию четырех категорий „внешних” элементов.

36.1. *свойство* – в санскр. тексте здесь употребляется слово *dharma* в своем общелексическом значении.

37.1. *порожденное созревaniem* – *vipākaja* = *gnam par smin pa las byuñ ba* (*skyes pa* – в тиб. тексте АКВ) = 熟 – вместо: 異熟生, что вызвано необходимостью сохранить пятисложный размер стиха. Как можно заметить, перевод Сюань-цзана является калькой, причем иероглиф 異 *yi* („отличный”, „несходный”) фонетически передает санскр. префикс *vi*, который усиливает значение, выражаемое корнем *ras* – („варить”, „печь”), и не имеет в данном случае обычного значения разделения или отличия (см. [Heimann, 1951, с. 7, 23–24, 60]). Ср., например, формальную кальку *vijātiyañ* – 異類 [Розенберг, 1916, с. 332].

Парамартха передает термин *vipākaja* как 從果報生 – букв. „рожденный воздаянием плодов” [ТТ, с. 169а]; ср. обычное 報果 для *vipāka-phala* [ТТ, с. 100].

Таким образом, термин *vipāka* обозначает как процесс, так и его конечный результат, т. е. плод.

В концепции абхидхармики термин „рожденное прошлым действием” описывает кармическое следствие, которое проявляется опосредованно, в медленном и постепенном „созревании” благого или неблагоприятного действия (см. [АКВ, I, 30]), причем развитие благого действия может быть задержано влиянием загрязняющих элементов (*kuśalāsāgrava*, см. [АКВ, II, 57]). *Vipāka* как конечный продукт кармического действия (которое в буддийской традиции рассматривается не как внешняя сила, а как имманентная активность любого процесса) может быть более сильным или более слабым, но его „получение” (*prāpti* = *thobs pa* = 得) является абсолютно автоматическим, т. е. независимым от волевого усилия (см. [Stcherbatsky, 1923, с. 32]); а также [Guenther, 1959, с. 84–85]).

37.2. *накапливающееся* – *aṃśasauka* = *gyas pa las byuñ ba* (*gyas pa* = санскр. *ci* „увеличиваться в объеме или количестве”; „распространяться”) = 所長養 (где бином 長養 – „увеличивать” и „растить” – также передает санскр. *ci* = *śau*); у Парамартхи: 從增長生 [ТТ, с. 169а].

Этот термин описывает форму причинности на физиологическом уровне, т. е. на уровне *gūṇa-skandha*, представляющей формальное условие функционирования любого организма. Этим прежде всего он отличается от термина *vipākaja*, описывающего кармическую причинность, существующую на уровне целостной организации пяти скандх, т. е. на „личностном” уровне.

В махаянистской Абхидхарме *uṃśasau* трактуется как накопление потенциальной энергии теми категориями элементов, которые обладают свойством сопротивления (*śarpatigha*), т. е. являются вещественными, и только в одном случае Асанга отмечает, что термин *uṃśasau* означает также процесс образования „над-атомных” (букв. *paramānōrurdhva*), т. е. чувственно воспринимаемых форм материи. См. [Asm., с. 27].

37.3. Согласно вайбхашике, звук не является результатом кармического действия. Этот тезис обосновывается тем соображением, что звук (точнее, речь, см. [АКВ, I, 10]) всегда вызывается волевым актом (*ṭhāṭah*, тиб. 'dod dgru 'byuñ pa'i phyir – „потому что он возникает по свободному желанию”, что совпадает с

интерпретацией Сюань-цзана: 隨欲轉故) и, следовательно, не может быть результатом кармического действия, которое не оставляет места для „свободы воли“. Васубандху приводит в автокомментарии некоторые аргументы абхидхармиков, проясняющие смысл этой весьма специфической концепции причинности.

37.4. *естественно-вытекающее* – *naiḥṣyandika* = *rgyu mthun pa byuñ ba* = 等流性, в переводе Парамартхи: 從等流生 [ТТ. с. 169a].

Термин обозначает естественный поток мгновенных состояний бытия, определяемый в Абхидхарме двумя причинными типами: *sabhāgaḥetu* (= *skal pa mñam pa'i rgyu* = 同類因 – „однородная причина, обуславливающая эмпирическое тождество (точнее, гомогенность) ряда состояний“. Подробно см. [АКВ. II, 52]) и *saṃvataṃsaḥetu* (= *kul tu 'gro ba'i rgyu* = 遍行因 – „всеобщая причина, влияющая на весь ряд состояний“. См. [АКВ. II, 54]). Такой поток является в известном смысле автоматическим, т. е. каждое его данное состояние сменяется аналогичным состоянием, не приводя к коренному изменению потока в целом. По определению Ф. И. Щербатского, этот тип причинности характерен для неживой природы: „... материя не только состоит из сложных атомов, она состоит из мгновенных проявлений атомов. В мертвой, неорганической материи один момент следует за другим, подчиняясь исключительно закону однородности или гомогенного производства (*sabhāgaja*). Каждый момент автоматически следует (*niṣyanda*) за предыдущим. Нет ни роста, ни разложения. Этот однородный поток представляет буддийский аналог того, что мы могли бы назвать вечностью материи. Хотя та же самая материя присутствует и в органическом теле, тем не менее термин „однородное течение“ (*sabhāga-hetu*) не может быть применен к ней в этом состоянии. Он зарезервирован для тех случаев, где нет других в дополнение к однородной последовательности моментов, обуславливающих неорганическую материю“ [Stcherbatsky, 1923, с. 33].

В абхидхармике, однако, термин *naiḥṣyandika* („естественно-вытекающее“) служит также единицей описания категорий сознания и дхармических элементов, как это видно из текста. В форме *niṣyandaphala* – „естественно вытекающий результат“ (тиб. *rgyu mthun pa'i 'bras bu*, букв. „результат, подобный своей причине“) – этот термин синонимичен термину *sabhāga* („однородный“), фиксирующему тот факт, что результат принадлежит к тому же самому уровню, что и причина.

38.1. Согласно Яшомитре, эти четыре категории элементов называются „кармическим следствием“, т. е. порожденными созреванием, в том случае, когда они являются „неотъемлемой частью органов чувств“ (*indriyāviniṣbhāgīna*), так как в абхидхармике *vipākaja* – это неопределенная дхарма, принадлежащая живому существу (*sattvākhyā*), что, видимо, следует понимать в том смысле, что *vipākaja* не может быть следствием волевого акта, ср. [АКВ. I, 37]). Эти же четыре категории элементов названы накапливающимися и естественно-вытекающими, что в данном случае представляет свойства только тех вещественных элементов, которые „не являются неотъемлемой частью органов чувств“: „Так, эти свойства можно наблюдать в течение некоторого времени даже у мертвого тела (*mṛtasyūṇi*). Что касается неодушевленного предмета (*asaṭtvā*), то он никогда не возникает благодаря кармическому следствию“ (см. [Vyā., с. 71]).

38.2. *обладает абсолютно-реальным* – *dravyavān* = *rdzas dan ldan pa* = 有實.

В данном контексте термин *dravya* употребляется в необычном для Абхидхармы значении абсолютно-реального, т. е. выходящего за пределы действия закона причинности, за пределы эмпирически реального. В этом смысле чаще употребляется термин *paramārtha-sat*, хотя он также не характерен для абхидхармических текстов, в центре внимания которых находится причинно-обусловленное и конкретное бы-

тие (тиб. *ñhos po*). Только в махаяне интерес перемещается на абсолютно-реальное, хотя чаще всего оно определяется (точнее, описывается) апофатически.

Dravya в специально-абхидхармическом смысле — это сущность или единичная (несводимая на другие) субстанция, обладающая онтологическим бытием *per se* в противоположность *grājāpti*, номинальному как некоторому принципу интерпретации. Интересно, что в палийских суттах и даже канонической Абхидхамме этот термин не встречается вообще (во всяком случае, в техническом смысле). В системе вайбхашики, однако, он почти полностью вытесняет термин *дхарма*. Здесь все реальные *дхармы* получают статус *dravya*. П. Джайни, специально занимавшийся изучением *viprayukta-saṃskārah* (факторов, не связанных с сознанием) в абхидхармике, отмечает сильное влияние вайшешики на эту специфически буддийскую концепцию. „Из девяти *dravya* вайшешики только пять имеют соответствующие им *дхармы* в *тхераваде* (*mahābhūta* и *citta*). *Ākāśa* считался в *тхераваде* лишь видом (производной) материи, но не *mahābhūta*. В школе вайбхашики четыре *mahābhūtas* начинают рассматриваться как *dravya-parāmāṇu*, т. е. такими же неделимыми, как и атомы вайшешики. Из остальных трех *dravyas* (*kāla*, *dik*, *ātman* — время, пространство и душа. — В.Р.) две первых признаются йогачарами как номинальные (*grājāpti*) *дхармы*. Таким образом, все *dravya* вайшешики, за исключением *ātman*, были признаны поздними школами абхидхармики” [Jaini, 1959].

38.3. *мгновенные* — *ksāṇikāh* = *skad cig ma* (*gnams*); в переводах Парамартхи [ТТ, с. 169a] и Сюань-цзана транскрипция: 刹那 .

Как видно из комментария Васубандху, термин *ksāṇika* употребляется здесь в специально-техническом смысле мгновенности как качественно нового состояния, не обусловленного однородным потоком предшествующих гомогенных состояний сознания (в терминологии абхидхармики *anāpīśyandika* — букв. „не-вытекающее”). Это узкопрагматическое (в смысле: описывающее состояние сознания адепта, находящегося внутри системы) значение термина следует отличать от его обычного значения мгновенности или непостоянства в фундаментальной концепции абхидхармической психологии и философии, согласно которой бытие как нечто статическое не существует, есть только становление как постоянное изменение состояний (подробное изложение буддийской концепции мгновенности см. [Stcherbatsky, 1932]).

38.4. *обретение (...)* *по отдельности, а также вместе* — *prthag lābhaḥ sahā'pi* *ca* = *so so dañ lhan cig tu yañ thob pa yod*; в переводе Сюань-цзана: 獨俱得非等 (значение двух последних иероглифов не вполне ясно).

В автокомментарии на последнюю часть карики Васубандху приводит ряд выдержек из „Вибхаши” (комментария на „Джнянапрастхану”), из которых становится ясно, что в данном случае имеется в виду буддийская психокосмологическая система как описание идеальных уровней и миров, соответствующих определенным состояниям медитативного сосредоточения. Термин *sakṣurdhātu* (= *miḡ gi kham*s = 眼界) имеет здесь поэтому значение не органа зрения, а психической способности зрительного восприятия (см. также [L'AK, I, с. 71–73]).

39.1. *внутренний* — *ādhyatmika* = *nañ gi* = 丙; у Парамартхи: 我依 [ТТ, с. 169c].

В комментарии Васубандху дает суммарное изложение проблемы „внутреннего” и „внешнего”, вызывающей немалые сложности чисто логического порядка в абхидхармике, так как при субстанциалистской интерпретации *дхарм* как элементарных единиц описания психофизического бытия все они представляются в одинаковой степени „внешними” по отношению друг к другу.

39.2. *именуемый дхармическим* — *dharmasaṃjñakāh* = *chos ṣes bya ba*; у Сюань-цзана: просто 法; у Парамартхи: 法界 [ТТ, с. 170a].

Dharmadhātu, класс дхармических элементов в узком смысле, включает в себя объекты ментального сознания. С точки зрения вайбхашиков, эти объекты не являются конструктами (*vikalpa* = *nam paṅ rtoṅ pa* = 分別 или 思惟), они обладают онтологическим бытием, т. е. существуют как отдельные субстанции (*dravya* = *rdzas* = 質). Помимо элементов психики в этот класс входят также формирующие факторы, не связанные с сознанием (*citta-viprayuktāsaṃskārāḥ*), и непроявленное (см. [AKB, I, 15]).

39.3. *сопричастный* — *sabhāga* = *bsten pa dañ bcas* (pf. от *sten pa* — „служить; принимать участие” = санскр. *bhaja*, 7 кл.); у Сюань-цзана: 同分 — букв. „часть общего” (в смысле „причастности”); то же значение передает Парамартха: 有等分 [ТТ, с. 169с].

В данном контексте термин *sabhāga* употребляется в узкоспециальном значении причастности к действию, т. е. функционирования или активности. Весьма показательно, что это значение передается тиб. калькой в отличие от чисто семантических кит. переводов, которые схватывают лишь обычное и наиболее распространенное в абхидхармических текстах значение термина *sabhāga*. — „однородное” и выводимое из него значение — „общее”. В этом втором смысле *sabhāga*, включенное в список так называемых „формирующих факторов, не связанных с сознанием” (*citta-viprayuktā saṃskārāḥ*), является эквивалентом *sāmānya*, термина философской номенклатуры вайшешики. Так, подобно *parāsattā* и *aparāsattā* вайшешики, *sabhāga-tā* также подразделяются на *sattvā-sabhāgatā* („общее для одушевленных существ”) и *dharma-sabhāgatā* („особенное, т. е. характерное для классов одушевленных существ”). См. [ADV, 134].

39.4. *схожий с сопричастным* — *tatsabhāgāḥ*; в тиб. тексте: *de dag mtshuñs pa dag* — букв. „подобные тем”) — редкий случай, когда ключевое слово (термин) карики передается в классическом тибетском языке не калькой, а описательно. Впрочем, корректность такой передачи (*mtshuñs pa* соответствует санскр. *sama* или *sādṛṣya*) находит подтверждение в комментарии Яшомитры: „*sabhāgāḥ sad-ṛṣāḥ...*” [Vyā., с. 77]. Тиб. калька термина *tat-sabhāga* может быть реконструирована как *de'i bsten pa dañ bcas*.

В своем переводе Сюань-цзан не выносит этот термин в кит. текст карики (в отличие от Парамартхи, у которого 非等分 [ТТ, с. 170а] соответствует скорее санскр. *asabhāga*), а дает его только в комментарии как 彼同分 („причастный ему”).

39.5. *не осуществляет свою деятельность* — *yo na svakarmakṛt* = *gañ sig rañ gi las mi byed*, букв. „которые не делают своего действия” (перевод Сюань-цзана несколько отличается от текста оригинала: 餘二不作攸自業 — „Остальные [классы элементов] — двух [видов]: выполняющие и не выполняющие свое действие”).

39.6. Первое значение термина *sabhāga* определяется в АКВ как „участие” или „взаимное оказывание услуг” (*anyonyabhaṇam*). У Сюань-цзана, однако, 已作用 — „выполнение собственного действия”, что вполне согласуется с комментарием Яшомитры: „Действие органов зрения и т. д. — это видение, слышание и пр. Действие сознания — это функционирование в качестве субъекта познания (*vijñāṭṛ-tvam*). Действие классов объектов — функционирование в качестве объектов познания (*tad viśayālambanabhāvah*). „Сопричастными” [поэтому называются те классы элементов, которые] обладают свойством участия в действии” [Vyā., с. 77].

Второе определение наиболее интересно, поскольку в нем имплицитно связана с конкретной ситуацией „сознания”, обозначаемой в абхидхармической психологии термином *sparśa* (reg-pa = 觸). Обычно этот термин переводится буквально как

„контакт”, что абсолютно неадекватно тому техническому значению, которое передается ключевым словом *sparṣa*. Ф. И. Щербатской был, по-видимому, единственным буддологом, кто более полувека тому назад вообще отказался от буквального перевода термина *sparṣa* и интерпретировал его как „определенное ощущение” [Stcherbatsky, 1923, с. 15]. „Было бы заблуждением переводить *sparṣa* словом „контакт”, поскольку оно представляет явление сознания (*caitta-dharma*)” [Stcherbatsky, 1923, с. 55, примеч. 1]. Согласно Яшомитре, *sparṣa* – это явление сознания (*caitasika* = *sems las ’byuñ ba* = 所心), трактуемое как результат действия органов чувств, их объектов и соответствующих видов сознания (см. [Vuā., с. 77]), т. е. *sparṣa* – это конкретная ситуация „сознания”, обусловленная пересечением ряда условий, относящихся к психосоматическому уровню организации данного эмпирического субъекта.

Этот термин, таким образом, можно интерпретировать как обозначение некоторого статического отношения, существующего до тех пор, пока различные факторы, участвующие в „создании” данной конкретной ситуации, остаются тождественными. Однако, согласно психологической концепции Абхидхармы, ни одно состояние не может длиться дольше одного мгновения (*kṣaṇa*), оно сменяется последующим однородным или (при особых обстоятельствах) неоднородным состоянием, и эта мгновенная смена состояний обуславливает видимость статического бытия. В этой связи становится понятной связь терминов *sparṣa* и *sabhāga* как единиц описания непрерывного потока сознания, где *sparṣa* обозначает прерывность и статику процесса, а *sabhāga* – его однородность (непрерывность) и динамику.

40.1. *устраняются* – *heya* = *sprañ bya* = 所斷, букв. „долженствующее быть устраненным”.

Логико-семантическая переменная *heya* вводится Васубандху с целью интерпретации прекращения потока дхарм применительно к классификации по классам элементов. Указание на созерцание как на специальный метод остановки потока дхарм разъяснено здесь именно как нейтрализация, т. е. последовательное выведение классов, объединяющих дхармы, из актуальной динамики психической жизни. Дополнительное о семантике термина *heya* см. [АКВ, V, 28].

40.2. *родовая характеристика „обычный человек”* – *prthagjanatva* = *so so’i skye bo* = 界生.

Имеется в виду родовая характеристика индивида, „пребывающего вне пути”, т. е. индивида, в актуальную структуру психики которого не включена возможность обретения „благородных” (*ārya*) с доктринальной точки зрения дхарм.

40.3. Согласно буддийской доктрине, к „неблагим” формам существования (*durgati*) относятся три типа: нараки (обитатели адов), животные и преты (голодные духи). См. [АКВ, III, 4]. О психологической интерпретации типологии живых существ в буддизме см. [Guenther, 1966, с. 4–8].

41.1. *воззрения* – *satkāyadrṣṭi* = *’jig tshogs la lta ba* = 有身見.

Эта композита в абхидхармистской интерпретации истолковывается как догматическая вера в „Я” и „мое”, причем слово *kāya* имеет здесь специфическое значение „совокупность”, поскольку подразумевает концепцию пяти групп привязанности. См. [АКВ, V, 7].

42.1. Весь автокомментарий к этой карике следует рассматривать в рамках религиозной прагматики системы, которая предполагала радикальную перестройку сознания таким образом, чтобы очистить его от малейших примесей субъективности.

На уровне философского дискурса проблема смыслообразования разрабатывалась теоретиками Абхидхармы особенно детально, вплоть до описания первичной генерализации данных чувственного восприятия. Такие первичные различия по модальностям именовались соответственно видами чувственного сознания (напри-

мер, зрительное сознание, слуховое сознание и т. п.). Эта последняя классификация дхарм, по сути дела, является теоретическим обоснованием динамического подхода к проблеме описания сознания в классической буддийской философии.

43.1. ...отчетливость зрения – *vyaktadarśanāt* = *gsal bar mthon phyir*; в кит. переводе: 色分明故 – букв. „благодаря ясному различению формы”.

В автокомментарии Васубандху вновь возвращается к вопросу о том, почему зрительное сознание не является двойственным (*viccheda* = *gnas paḥ chad pa* – букв. „разделенным”, в переводе Сюань-цзана: 二分 – „разделенным на два”), хотя его вещественный субстрат – орган зрения – состоит из двух компонентов (см. [АКВ, I, 19]). Целостность (неделимость) сознания объясняется тем, что, не будучи материальным (*amūrtatvāt* [Vyā., с. 83], о термине *mūrta* в значении *gūṇa* см. также [ADV, с. 15]), оно непространственно (*deśāpratiṣṭhita* = *yul na mi gnas pa*; в переводе Сюань-цзана: 住無方故. О некоторых технических значениях 住 см.: [Розенберг, 1916, с. 27]) и поэтому не может быть разделено на части.

43.2. достигающий [свой] объект – *prāptaviśayaṃ* = *yul dañ ma phrad pa* = 境至.

43.3. не достигающий [свой] объект – *apṛāptaviśayaṃ* = *yul dañ ma phrad pa* = 境不至. В переводе комментария санскр. *prāpto viśaya* передается как: 所取境; у Парамартхи: 不至塵 [ТТ, с. 171в.] (следует отметить, что иероглиф 塵 – „пыль” – санскр. *rajaḥ* употребляется в старой переводческой школе в терминологическом значении *artha* – „объект” и соответственно – *gosaḥ* – „объект, или сфера, органов чувств”, т. е. *viśaya*. См. также [Розенберг, 1916, с. 101]).

Дискуссия абхидхармистов, приведенная в АКВ, о способах взаимодействия органов чувств и объектов представляет большой интерес, поскольку далее она вводит атомистическую концепцию вайбахашики (см. [АКВ, II, 22; Ssṣ, с. 146, 347]).

Обсуждение способа функционирования органов чувств с неизбежностью приводит к вопросу о том, как взаимодействуют вещественные атомы, из которых состоят как внешние объекты, так и материальные субстраты органов чувств. Дискуссия между вайбахашиками и саурантиками представляет большой интерес в плане сравнительного исследования натурфилософских идей в буддизме и классических системах индийской философии (прежде всего в вайшешике).

44.1. возникают ... одновременно – *śahajāḥ* = *lhan cig skyes pa*; в переводе Сюань-цзана: 俱 – „вместе, совместно”, то же у Парамартхи: 共 [ТТ, с. 172а]. В обоих кит. переводах опущен 2-й компонент санскр. сложного слова – *jaḥ* от *jal* – „возникать, рождаться”.

45.1. правила – в санскр. тексте здесь *adhikāra* – технический термин, заимствованный, по всей вероятности, из грамматики Панини, где он имеет значение „установочное правило” (букв. „область управления”, „компетенция”). См. [Катенина, 1980, с. 81].

45.2. специфичность – *asādhāraṇatva* = *thun moñs ma yin (pa) phyir* = 不共因.

В отличие от органов чувств внешние объекты не обладают собственной специфичностью (в переводе Сюань-цзана: 不共), т. е. присущностью только данному потоку дхарм. Отсюда все шесть видов сознания называются по соответствующему органу чувств, так как именно орган чувств, согласно абхидхармистам, служит опорой сознания и обуславливает его специфичность. Таким образом, сознание специфицируется как бы по вторичному основанию – в зависимости от спецификации своих опор.

Концепция „специфичности сознания” интересна для нас в первую очередь тем,

что она в значительной степени проясняет исходную рационалистическую установку вайбхашики в подходе к анализу становления индивидуального сознания и собственно смыслообразования. Содержательный материал сознания, согласно Васубандху, может быть получен только через посредство органов чувств данного „индивида”. Иными словами, ни „чужие” органы чувств, ни „чужое” сознание не могут представить данному „индивиду” такого материала. Таким образом, философская психология классической вайбхашики, как она зафиксирована в „Энциклопедии Абхидхармы”, базировалась во многом на материалистических представлениях о генезисе индивидуального сознания.

48.1. ...*восприятые* — *anubhūta* = *ñams su myoñ ba* = 所證 .

Логико-семантическая переменная *anubhūta* генетически связана с техническим термином *vedanā* („чувствительность”), определяемым как *anubhāva* [АКВ, I, 14], т. е. чувственный опыт в его актуальной динамике. Процесс смыслообразования в акте получения чувственного опыта опосредуется соответствующей модальностью сознательного различения (*pañcaviññānākāyāñ* — в номенклатуре Васубандху). Пять внешних классов элементов выступают здесь содержательным материалом смыслообразования как чувственная апостериорность. На этом основании логико-семантическая переменная *anubhūta* и передается нами как „восприятые”, т. е. ставшие данными чувственного опыта.

48.2. *познаются* — в санскр. оригинале *vijñāyante*. Включение ментального сознания, согласно Васубандху, представляет собой завершающий этап актуального смыслообразования, т. е. собственно акт познания в его целостной форме.

48.3. *психические способности* — так мы передаем самое общее инвариантное значение термина *indriya*, по отношению к которому „орган чувств” выступает в качестве логико-семантического переменного значения.

В начале второго раздела „Энциклопедии Абхидхармы” Васубандху разъясняет инвариантное значение термина *indriya* как „доминирующий фактор” (*raṅgataññavaṅga* — букв. „высшее господство”). Это определение чрезвычайно существенно. Вайбхашики, как это следует из текста автокомментария к данной карике, признавали 22 доминирующих фактора психической жизни и психофизической индивидуальной организации. *Indriya* как органы чувств, т. е. как психические способности чувственного постижения, выступают доминирующими факторами в актуальном генезисе индивидуального сознания и представляют собой, следовательно, в плане языка описания логико-семантическое переменное значение относительно инвариантного.

**ИСТОРИКО-
ФИЛОСОФСКОЕ
ИССЛЕДОВАНИЕ**

РЕКОНСТРУКЦИЯ СИСТЕМЫ

Карика 1

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

Доктринальный авторитет определяется в данной карике как „учитель истины, тот, кто полностью рассеял всякую тьму”. В автокомментарии Васубандху разъясняет, что под учителем истины (*yathārthaśāstr*) имеется в виду Бхагаван Будда, т. е. конкретная личность, стоявшая у истоков буддийской доктрины. Это указание принципиально важно, поскольку оно характеризует систему как неортодоксальную, отвергающую авторитет ведических высказываний и постулирующую единство доктрины для буддизма как популярной религии и как религиозно-философской системы.

Определение учителя истины как „полностью рассеявшего всякую тьму” (*sarvathāsarvahatāndhakāra*) и „вытащившего живые существа из трясины сансары” (*samsārapaṅkājjagaduñjāhāra*) содержит два крайне важных для философского дискурса аспекта. „Полностью рассеял всякую тьму” означает установку на принципиальную познаваемость (*jñeyatva*), присущую буддийской философии. В автокомментарии эта познаваемость определяется как „видение вещей такими, каковы они в действительности” (*yathābhūtaadarśana*), т. е. внесубъективное, лишненное какого-либо аффективно-окрашенного оценочного момента созерцание, предполагающее переструктурирование индивидуального сознания таким образом, чтобы навсегда устранить принцип эгоцентрации как в восприятии внешнего мира, так и в отношении индивида к самому себе.

Таким образом, утверждение опыта по типу *yathārtha*, как уже имевшего место в йогической практике основателя доктрины, демонстрирует нам буддизм как религиозно-философскую систему, базирующуюся

на логико-дискурсивной интерпретации индивидуального преобразования сознания.

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

Определение „вытащил живые существа из трясины сансары” есть определение совершенств доктринального авторитета, обретенных им „для пользы других” (*parahita*). Помощь, исходящая от него, обусловлена принципом сострадания как ведущей религиозной интенцией. Эта помощь трактуется Васубандху как „изложение истинного учения” (*saddharmadeśana*), что указывает, в свою очередь, на место и роль дискурса в рассматриваемой системе.

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

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

Карика 2

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

Абхидхарма в абсолютном смысле (*pāramārthika*) определяется как пребывание в состоянии чистой (незагрязненной) мудрости (*prajñā 'malā*). На то, что это именно пребывание в состоянии, указывают слова карики: „чистая мудрость вместе с сопровождающими [ее (*sānucara*)

дхармами]”, интерпретируемые в автокомментарии как связь мудрости с „пятью чистыми группами”. „Пятью чистыми группами” характеризуются психофизические состояния, лишенные аффективной окрашенности.

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

Абхидхарма как шастра есть, согласно Васубандху, словесное изложение чистой мудрости, способствующее обретению высших незагрязненных, т. е. аффективно не окрашенных, состояний. Это второе определение Абхидхармы в относительном смысле указывает на значение языка описания в абхидхармистской философии: язык описания выступает также и инструментом обретения высших незагрязненных состояний.

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

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

Определения Абхидхармы исключительно важны для понимания предмета философии в системе вайбхашики. Предмет философии здесь доктринально детерминирован — это чистая мудрость как различение (*prāṇīśa*) дхарм, а не только логико-дискурсивное осмысление учения. Поскольку мудрость определяется именно как состояние, то на первый план в философствовании выдвигается анализ психологии. Вторая по важности философская задача — это изложение мудрости в языке описания. Ключевой термин метаязыка этой системы — дхарма — вводится Васубандху непосредственно в определение Абхидхармы. Необходимо отметить, что Абхидхарма служила наставлению высокопродвинутых учеников, уже знакомых с этим важнейшим термином буддийской философии. Определение Абхидхармы как высшей дхармы призвано показать специфическую цель данного трактата, выходящую за границы собственно философии, — обретение нирваны. Это прагматическая, доктринальная цель *Абхидхармакоши* и автокомментария к ней.

Следует подчеркнуть, что приведенные определения Абхидхармы отчетливо демонстрируют полиморфизм данной системы: определение Абхидхармы как дхармы, направленной на постижение нирваны, описыва-

ет доктринальный уровень системы; определение Абхидхармы как мудрости-состояния, возникающего в процессе духовной практики, указывает на психотехнический (йогический) уровень; последнее определение Абхидхармы как шастры, т. е. философского трактата, призвано отграничить логико-дискурсивный, собственно философский, уровень системы от двух предыдущих.

Все три выделенных уровня едины в своем религиозно-прагматическом назначении: автокомментарий на первую карикю определяет изложение истинного учения (*saddharmadeśanā*) как акт сострадания Будды Бхагавана живым существам, увязшим в трясине круговорота бытия (*saṃsāraṇka*), и практическое постижение этого учения — как единственно радикальный способ (*abhyupāya*) преодоления сансары. Подчинение этой прагматике и обеспечивает целостность абхидхармистского мировоззрения как мировоззрения именно буддийского.

Карика 3

В карике указаны доктринальные цели анализа человеческой психики: аффективно-окрашенное сознание, как отмечает Васубандху, выступает причиной пребывания живых существ в сансаре, и устранение аффектов (*kleśānāṃ upaśānti*) есть единственный метод (*upāya*) освобождения.

Устранение аффектов трактуется Васубандху как различение дхарм, т. е. чисто когнитивистским, если так можно выразиться, образом. Это положение характеризует принципиальную рационалистическую установку системы вайбхашики. В автокомментарии Васубандху отмечает, что в традиции вайбхашики Абхидхарма, как третий раздел буддийского канонического комплекса, освящена авторитетом Учителя, и подчеркивает, что без наставления Абхидхарме адепты не были бы в состоянии достичь чистой мудрости. Это последнее положение определяет место собственно философии в данной системе.

Карика 4

Четвертой карикой *Абхидхармакоши* открывается традиционный анализ психики, как таковой. Здесь дается классификация дхарм относительно возможности присовокупления к ним аффектов.

Разделение дхарм на два базовых класса — „с притоком аффективности” (*sāsrava*) и „без притока аффективности” (*anāsrava*) — характеризует исходное, эмпирическое, т. е. не измененное посредством йоги, состояние сознания индивида. Это разделение принципиально важно, поскольку существование класса дхарм без притока аффективности выступает основным условием для обретения нирванических состояний, и наличие

дхарм этого класса характерно как для эмпирических состояний психики, так и для пребывания в состоянии чистой мудрости. Выделение этого класса дхарм призвано преодолеть логический и содержательный разрыв в истолковании неизменных и измененных (растождествленных с иллюзорным Я) состояний сознания.

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

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

Именно поэтому причинно-обусловленная дхарма „истина пути” входит в класс дхарм „без притока аффективности”. Четвертая „благородная истина”, таким образом, выступает мотивационной предпосылкой йогического изменения состояний сознания. Это содержательный объект мотивации, переориентирующий индивида с сансарного уровня существования к освобождению.

Карики 5 и 6

Эти карики содержат изложение концепции нирваны посредством абхидхармистской классификации дхарм. Доктринальное понятие „нирвана” раскрывается здесь через систему ключевых слов — философских технических терминов. Содержание этих карик отчетливо демонстрирует преломление доктрины на логико-дискурсивном уровне.

В карике 5 рассматривается класс дхарм „без притока аффективности”, включающий мотивационный фактор (истину пути) и дхармы, определяемые Васубандху как „три вида необусловленного” (*asaṃskṛta*).

„Три вида необусловленного” представляют терминологическое раскрытие понятия нирваны в системе вайбхашики. Нирвана здесь определяется как „акаша и два [вида] уничтожения”. Два вида уничтожения суть способы прекращения потока причинно-обусловленных дхарм, сопровождающихся аффектами. Разделение этих способов на два вида происходит на функциональной основе.

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

Таким образом, в этой карике и автокомментарии к ней нирвана раскрывается посредством четырех опорных технических терминов: „истина пути” (*mārga-satya*), „пространство психического опыта” (*ākāśa*), „уничтожение, вызываемое знанием” (*pratisaṃkhyānirodha*), „уничтожение, не вызываемое знанием” (*apratisaṃkhyānirodha*). Эти термины функционируют в тексте шастры уже не в доктринальном аспекте, а как философские термины метапсихологического анализа.

В автокомментарии к карике 6 дается развернутое определение двух видов уничтожения аффективно-окрашенных состояний сознания. „Уничтожение, вызываемое знанием”, есть актуальное постижение четырех доктринальных истин. Необходимо отметить, что речь здесь идет не об интеллектуальном разумении, но о радикальной смене основополагающей жизненной установки индивида. Установка, образовавшаяся благодаря постижению „благородных истин”, не является системой ценностных ориентаций, замкнутых на индивидуальное Я как интимное ядро личности. Состояние психики, которое Васубандху обозначает как *pratisaṃkhyānirodha*, можно охарактеризовать как установку на внеличностное бытие.

Далее Васубандху отмечает, что постижение „благородных истин” должно быть приурочено к различению и „отделению” сознания (*viśamyoḡa*) от каждой конкретной аффективно-окрашенной дхармы. В качестве инструмента такого постижения выступает йогическое сосредоточение. Иными словами, прекращение потока аффективно-окрашенных дхарм, вызываемое знанием, определяется здесь в двух аспектах – в аспекте связи с религиозной доктриной (содержательный аспект) и в аспекте связи с психотехническим уровнем системы. Поскольку этот вид прекращения потока дхарм самотождествен, Васубандху подчеркивает в определении отсутствие его причинной обусловленности.

Второй вид уничтожения (*apratisaṃkhyānirodha*) осуществляется посредством устранения полноты условий (*pratyayaavakalyāt*) для развертывания потока аффективно-окрашенных дхарм. Это чистая психотехника, устраняющая предпосылки возникновения аффективных состояний.

В связи с двумя видами уничтожения Васубандху дает в автокомментарии четырехчленную классификацию аффективно-окрашенных дхарм, в качестве основания которой выступает способ прекращения их развращения. Эта „четырёхальтернативная” (*catuskoṭika*) классификация дхарм и завершает концепцию нирваны на логико-дискурсивном уровне.

Карика 7

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

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

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

Такое определение причинной обусловленности содержит скрытую полемику с ведущей установкой индийского философского реализма, постулировавшего онтологический статус универсалий и их причинную необусловленность.

Васубандху маркирует причинно-обусловленные дхармы посредством четырех базисных характеристик: форма времени (*adhvan*), предмет высказывания (*kathāvastu*), потенциальная способность к прекращению („имеющая выход” – *saṇiḥsara*) и обладание реальностью как реальной референцией (*savastuka*). Эти характеристики выступают фундаменталь-

ными для дальнейшего философского дискурса в данной системе и на них следует остановиться подробнее.

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

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

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

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

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

Карика 8

В автокомментарии к ней Васубандху дает определение личностных групп („групп привязанности” — *upādāna-skandha*), к которым относятся все причинно-обусловленные дхармы с притоком аффективности (*sāsrava*). Здесь дается также соотношение пяти психофизических индивидуальных групп с группами привязанности: набор дхарм, входящих в группы привязанности, уже, — в него не входят те дхармы из группы форми-

рующих факторов (*saṃskāra-skandha*), которые не подвержены притоку аффективности.

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

Далее Васубандху разъясняет *upādāna* как аффективность. Дхармы, подверженные притоку аффективности и входящие в набор групп привязанности, определяются в автокомментарии и как конфликтные (*saṅga*). Это весьма существенно, поскольку в данном контексте речь идет не столько об актуальной конфликтности эмпирической психики, сколько о скрытой предрасположенности к возникновению интрапсихических конфликтов.

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

Причинно-обусловленные дхармы с притоком аффективности (*sāsaṅga*) могут быть описаны как страдание (*duḥkha*), поскольку они не имеют места в трансформированной психике („неприемлемы для святых”). Они в то же время есть источник страдания, потому что страдание возникает благодаря тому, что этим дхармам сопутствуют аффекты. И поэтому такие дхармы могут быть метафорически определены как возникновение (*samudaya*). К ним применима также метафора „мир” (*loka*), поскольку, согласно буддийской доктрине, пребывание в сансарном мире и определяется этим видом дхарм.

Причинно-обусловленные дхармы с притоком аффективности выступают в гностической сфере базой (*sthāna*) для формирования взглядов, или воззрений (*drṣṭi*). Остановимся на этом подробнее. Под доктринальное понятие *drṣṭi* могут быть подведены не только профанические мнения (в философиях средиземноморского ареала это противоречие описывалось оппозицией гноза — докса), но также и любые небуддийские системы умозрения, признававшие существование атмана, пракрити и т. д. Таким образом, понятие *drṣṭi* покрывает собой значительную область, начиная от ошибочных положений до религиозно-философских систем-оппонентов.

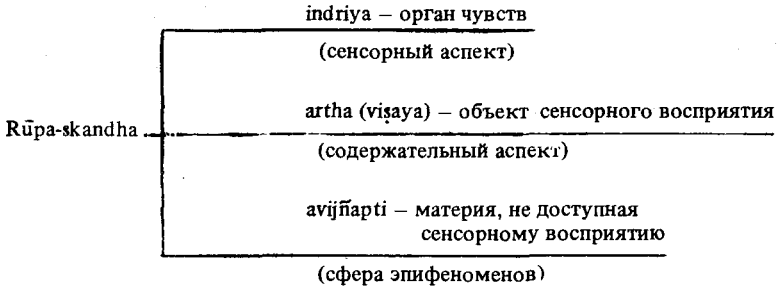
Описание причинно-обусловленных дхарм с притоком аффективности через понятие существования (*bhava*) связывает доктринальный и логико-дискурсивный уровни: из этого вида дхарм, „неприемлемых для

святых”, возникает страдание (*duḥkha*) — фундаментальная характеристика сансарного мира, — и в то же время они обладают онтологическим статусом и могут быть подвергнуты философскому анализу.

Карик 9 и 10

В 9–13 кариках Васубандху дает экспозицию группы материи.

Группа материи (*gūpa-skandha*) первоначально определяется экстенсивно:



Вайбхашики различали пять органов чувств (*indriya*): зрения (*cakṣu*), слуха (*śrotra*), обоняния (*ghrāṇa*), вкуса (*jihvā*) и осязания (*kāya*). Васубандху отмечает материальную природу субстрата сенсорных способностей: „Пять тончайших [образований], обладающие материальной природой (*gūparprasāda*) и являющиеся субстратами сознания цвета-формы, звука, запаха, вкуса и осязаемого, соответственно и должны пониматься как глаз, ухо, нос, язык и тело”.

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

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

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

1. Зрительные данные (*gūpa*).

Данные, поступающие через зрительный анализатор — „видимое”, — это цвет и форма (*varṇaḥ samsthānam ca*). Выделяется четыре основ-

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

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

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

2. Слуховые данные (*śabda*).

Звук подразделяется по способу возникновения на четыре вида; классификационный принцип основан на соотношении одушевленность — неодушевленность (*sattvāsattvākhyā*). Звуки, производимые одушевленными существами, в частности людьми, осмысливаются как соотносённые с сознанием — „присвоенные” (*upātta*). Так, например, звуки, производимые рукой или голосом, определяются как „присвоенные [сознанием в качестве своей физической опоры]”, а звуки ветра — как „неприсвоенные” (*anupātta*). Свойство „присвоенности” вводится для того, чтобы отчленить функциональный аспект возникновения звука от его материально-генетического аспекта, поскольку оба эти класса „присвоенных” „неприсвоенных” звуков порождены, согласно представлениям вайбхашиков, великими элементами (*mahābhūta*).

Артикулируемая речь (*vāgvijñapti*) выделяется в отдельный класс и определяется как звуки, „произносимые одушевленными существами”.

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

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

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

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

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

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

Если термин *artha* фиксирует в данном контексте интенциональный аспект восприятия, то термин *viṣaya* — содержательный. Таким образом, объект как подкласс группы материи суть отражение внешнего мира в психике индивида.

4. Данные тактильного анализатора (*spraṣṭavya*).

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

ке описания внешнего мира — через свойства объектов, отражающиеся в психике индивида посредством тактильного анализатора.

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

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

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

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

Закономерно возникает вопрос, почему абхидхармисты не занимались анализом собственно ощущений и начинали свои теоретические построения именно с восприятия. Для правильного понимания этого обстоятельства необходимо в процессе истолкования данного подраздела системы оставаться на позициях строгого историзма. Традиционный анализ никогда не был и не мог быть самоцелью, ибо он предопределялся доктринальной прагматикой, ориентировавшей буддийского философа на логико-дискурсивную интерпретацию изменения именно состояний сознания, а не на разработку психологической проблематики в духе естествоиспытательской установки.

Карика 11

В карике и автокомментарии к ней Васубандху рассматривает последний класс группы материи — не проявленное (*avijjāpatti* — букв. „неинформативное”). Под не проявленным понимается непрерывность психического, психофизические эпифеномены, как таковые, причем Васубандху подчеркивает их материальный генезис: „Обусловленная великими элементами, благоприятная или неблагоприятная непрерывная последовательность [дхарм] индивида”.

Не проявленное как класс группы материи характеризует особый вид материальной причинности психических состояний, имеющих потенциальное кармическое значение. Именно для прояснения этого последнего значения Васубандху и вводит в определение не проявленного оппозитивную пару „благоприятное” (*śubha*) — „неблагоприятное” (*aśubha*), которая разъясняется в автокомментарии через соответствующие доктринальные понятия „благое” (*kuśala*) и „неблагое” (*akuśala*).

Проявленное действие (*vijñāpatti*) или определенные виды йогического сосредоточения (*aśaṃjñīnirodhasamāpatti*) выступают, согласно Васубандху, обуславливающим фактором своих материальных аналогов, которые именуются *avijjāpatti*. Эти материальные аналоги опираются на свою собственную тетраду (*catuṣka*) великих элементов и в силу этого не тождественны в материальном аспекте факторам, обусловившим их возникновение.

Как входящее в состав группы материи, не проявленное, раз возникнув, уже не может быть уничтожено и детерминирует поток дхарм (*pravāha*), описывающий на логико-дискурсивном уровне психофизическое бытие индивида. Этот эпифеноменальный класс материального демонстрирует связь воззрений вайбхашиков на материальность с буддийской религиозной доктриной — через технический термин *avijjāpatti* осмысливается на логико-дискурсивном, собственно философском, уровне психофизическая субстратность кармы.

Карика 12

Великие элементы (*mahābhūtāni*) — земля, вода, огонь и ветер, или воздух, — выступают основой всех проявленных форм материи (*upādāyagūṇa*) и связывают воедино все многообразие физических объектов внешнего мира, существующих как совокупность земли, воды, огня и ветра. Васубандху отмечает активный характер великих элементов — им свойственны действия поддержания, или сохранения (*dhṛti* как гомеостатическая характеристика), притяжения, или сцепления (*saṃgraha*), изменения (*prakti*) и движения (*vyūhana*), причем последнее понимается как развитие (*vrddhi*) и перемещение (*prasaṅgaṇa*). Фундаментальный эле-

мент (dhātu) земля характеризуется твердостью (khara), вода — влажностью (sneha), огонь — теплотой (uṣṇatā), а ветер — движением (īraṇā). Васубандху указывает, что движение как базовая характеристика фундаментального элемента ветер ответственно за воспроизведение непрерывного потока состояний (bhūtasrota), возникающих в смежных точках пространства (deśāntarotpādana).

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

Великие элементы характеризуют не собственно группу материи, но качественно определенную базу чувственных данных (viśaya). Таким образом, в карике и автокомментарии на нее производится дедукция онтологии из психологии и психофизики, поскольку о существовании великих, или фундаментальных, элементов можно заключить лишь благодаря свойствам действия и качества, которые, в свою очередь, определяются здесь как собственная сущность (svalakṣaṇa или svabhāva) и имманентный функциональный аспект (vṛtti) великих элементов.

Карика 13

Васубандху разделяет обыденное и техническое употребление слов „земля”, „вода”, „огонь” и „ветер” и подводит итог рассмотрению трочной классификации группы материи.

Необходимо сразу же отметить, что здесь разграничение общеязыкового и технического словоупотреблений преследует важную гносеологическую цель: обыденное словоупотребление фиксирует реальные объекты сансарного мира, которые, согласно общеправославной философской

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

Завершая анализ группы материи, Васубандху дает в автокомментарии эксплицитное представление о материальном, как таковом. Все три вида (класса) — органы чувств (indriya), сенсорные данные (viśaya) и кармические эпифеномены (avijñapti). — относятся к группе материи на том основании, что как модальности материального они обладают свойством проявлять, обнаруживать себя (gūpyata iti ... gūpa). Указывая на это общее свойство всех видов gūpa-skandha, Васубандху ссылается на доктринальный авторитет, цитируя соответствующую сутру. Свойство обнаруживаемости трактуется в автокомментарии как причинение страдания (bādhana). Такая трактовка опирается на известную сутру из *Кишудрака-агамы* и, следовательно, также освящена доктринальным авторитетом. Тем не менее Васубандху прибегает здесь к логико-дискурсивной разработке положений доктрины: он разъясняет „причинение страдания” как подверженность материи непрерывному изменению (vipariṇāmotpādanā).

Вторым важным свойством материальности выступает ее способность к предметному проявлению (gūraṇa). В этой связи Васубандху приводит дискуссию абхидхармистов относительно материальности атомов. Отдельный атом (dravyaṛaṅgamāṇu) не обладает свойством предметного проявления, но так как атомы никогда не существуют в изолированном состоянии (na... prthagbhūtam), то, говоря о материальности атомов, следует иметь в виду их совокупности, или скопления (saṃghāstham), в которых и обнаруживается их свойство предметного проявления.

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

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

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

Карика 14

Здесь представлена новая классификация двух видов материального, входящих в группу материи: органов чувств (*indriya*) и объектов сенсорного восприятия (*viṣaya*). Органы чувств и объекты как источники сознания (*āyatana*) делятся на 10 видов. Пять из них представляют собой органы чувств как инструментальные источники сознания, а другие пять — объекты как собственно сенсорные данные (содержательный источник сознания).

Эти же самые органы чувств и объекты делятся также на 10 видов, обозначаемых как классы элементов (*dhātu*). Под классами элементов имеются в виду органы чувств как отдельный класс чувственных анализаторов, разделенный по пяти модальностям, и классы модальностей сами по себе. Проиллюстрируем это на схеме (см. с. 161).

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

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

Группа чувствительности характеризует собой ощущения (*anubhava*), разделенные по пяти модальностям („порождаемые контактом” чувст-

венного анализатора со своим объектом — *saṃsparśajā vedanā*), к которому добавляется шестой вид — ощущения, „порождаемые контактом „органа” разума” (*manāḥ saṃsparśajā vedanā*) с соответствующими объектами. Трактовка разума, или интеллекта (*manas*), как органа чувств (*indriya*) особого вида вообще характерна для индийских религиозно-философских систем. Разум, или ментальный орган чувства (*manas*, или *manendriya*), имеет генерализующую функцию, результатом которой и выступают когниции. Фиксация того обстоятельства, что когниции сопровождаются определенным катексисом, позволила ввести в группу чувствительности особый, шестой вид ощущения, исходящий от *manendriya*. Ощущение, как результат действия разума, порождается контактом этого особого „органа чувств” (*indriya*) с данными сенсорных анализаторов.

**Классификация материального по источникам сознания
и по классам элементов**

Десять источников сознания (<i>āyatana</i>)	
Органы чувств (<i>indriya</i>)	Объекты сенсорного восприятия (<i>viśaya, artha</i>)
Зрительный (<i>cakṣu</i>)	Видимый (<i>rūpa</i>)
Слуховой (<i>śrotra</i>)	Слышимый (<i>śabda</i>)
Обонятельный (<i>ghrāṇa</i>)	Обоняемый (<i>gandha</i>)
Вкусовой (<i>jihvā</i>)	Вкусовой (<i>rasa</i>)
Осязательный (<i>kāya</i>)	Осязаемый (<i>spraṣṭavya</i>)

Десять классов элементов (<i>dhatu</i>)	
Классы органов чувств	Классы объектов
Зрение (<i>cakṣu</i>)	Цвет-форма (<i>rūpa</i>)
Слух (<i>śrotra</i>)	Звук (<i>śabda</i>)
Обоняние (<i>ghrāṇa</i>)	Запах (<i>gandha</i>)
Вкус (<i>jihvā</i>)	Вкус (<i>rasa</i>)
Осязание (<i>kāya</i>)	Осязание (<i>spraṣṭavya</i>)

Всем шести видам ощущений свойственно распределение по шкале „приятное — неприятное — нейтральное” (*sukho duḥkho ’duḥkhāsukha*). Это психофизическая предпосылка субъективной эмоциональности.

Группа понятий (*saṃjñā-skandha*) определяется как группа, ответственная в индивидуальной психике за различение, „схватывание” (*udgra-*

напа) свойств объектов окружающего мира (*nimitta*) и формирование когний, фиксирующих эти различия. Необходимо отметить, что возникающие на этом уровне рассмотрения когнии выражены в форме экзистенциальных суждений, или суждений наличного бытия: „[Это] — женщина, мужчина, друг, враг, счастье, страдание...”. Нужно пояснить, что указательное местоимение „это” вводится нами здесь чисто номинально и подразумевает указующий жест, т.е. остенсивность.

Группа понятий, подобно группе чувствительности, также подразделяется на шесть видов. Первые пять из них образуют остенсивные спецификации свойств внешних объектов по пяти чувственным модальностям (Это — синее, желтое...). Шестой вид группы понятий дает генерализованные понятия (счастье, страдание, друг, враг). Таким образом, понятийная группа ответственна как за вербальное различение свойств единичных объектов, так и за формирование первичных понятий или представлений.

Карика 15

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

В автокомментарии Васубандху указывает, что в группе формирующих факторов в качестве определяющих выступают шесть санскар, именуемых на доктринальном уровне *cetanākāyā*. Это шесть видов мотиваций, формирующих в психике и поведении индивида все причинно-обусловленное (*abhisamkaroti*). Васубандху определяет эти шесть видов мотиваций как кармические по своей внутренней природе и поэтому главенствующие (*prādhānya*) в формировании потока дхарм. Здесь же он цитирует соответствующую сутру с целью указать на то обстоятельство, что шесть *cetanākāyā* и выступают формативной причиной в образовании группы привязанности (*upādāna-skandha*): „[Мотивация] формирует [все] причинно-обусловленное. Отсюда формирующие факторы и называются группой привязанности”. Из этого указания можно заключить, что шесть видов *cetanākāyā* выступают структурирующим фактором в формировании личности индивида.

В группу формирующих факторов (*saṃskāra-skandha*) наряду с шестью основными мотивациями включаются остальные психические образования (*citta-saṃprayukta*) и дхармы, непосредственно с сознанием

не связанные (*citta-viprayukta*). Под остальными психическими образованиями, связанными с сознанием, имеются в виду диспозиции либо преимущественно эмоционального плана (набор фундаментальных и вторичных аффектов), либо очищенно-гностического (спонтанно возникающее состояние знания как „ответ” на ситуацию „слушания” и т. д.). Таким образом, связанные с сознанием дхармы выступают как вторичное мотивирующее начало.

Дхармы, не связанные с сознанием, — это очень широкий класс психических и психофизических диспозиций, характеризующих психику индивида с точки зрения ее содержательной стабильности (*prāpti*—*apṛāpti*), предуготовленность к определенным видам йогического сосредоточения (*asamjñika*, *asamjñīsamāpatti* и *nirodhasamāpatti*), установку на генерализацию (*sabhāgatā*) и осмысленную вербализацию опыта (*pāmakāya*, *padakāya* и *vyañjanakāya*), жизненное чувство как установку на психофизическую целостность (*jīvitā*) и четыре тотальные психофизические диспозиции-характеристики: возникновение, длительность, разрушение, непостоянство (*jāti*, *sthiti*, *jarā*, *anityatā*).

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

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

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

Карика 16

Эта карика дает определение группы сознания (*vijñāna-skandha*). Сознание (*vijñāna*) осмысливается как результат процесса получения информации (*vijñāpti*) о каждом объекте (*viṣayaṃ viṣayaṃ prati*): „Сознание есть сознание каждого [объекта]”. Здесь словом „сознание” мы передаем технический термин *vijñāpti*, который означает „делание известным”, т.е. результат становления известным. *Vijñāpti*, в свою очередь, определяется как „получение” представления о наличной целостности объекта. Словом „получение” передается технический термин *upalabdhi*, значение которого — „схватывание только объекта” (*vastu-mātra-grahāṇam*). Здесь логико-семантическая переменная *mātra* указывает на то обстоятельство, что предмет сознания — именно целостный объект, а не его парциальные свойства. Под объектом в данном и аналогичных контекстах понимается только внешний объект, который всегда обозначается техническим термином *vastu*, но не *viṣaya* (отражение внешнего объекта в данных сенсорных восприятий).

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

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

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

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

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

Карика 17

В этой карике определяется разум и соответствующие классы элементов как опора (*āśraya*) разума — шестого вида сознания.

Разум интерпретируется как любой из шести видов сознания, утративший свою временную актуальность (*anantarāṭīta*). Поскольку психика

понимается как непрерывно протекающая процессуальность, то любое представление, зафиксированное в момент, предшествующий данному, рассматривается в буддийской психологии как содержательная опора разума.

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

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

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

Карика 18

Карика вводит обоснование тернарной классификации дхарм. Как подчеркивает Васубандху, основанием для включения дхармы в соответствующую группу, источник сознания и класс элементов служит собственная природа (*svabhāva*) этой дхармы, отличная от чего-либо другого (*parabhāvaviyogataḥ*). Никакая дхарма не может быть включена в две различные группы, два различных источника сознания или класса элементов, поскольку это противоречило бы определению дхармы как носителя единственной самотождественной природы и самотождественного признака (*svalakṣaṇa*). В качестве иллюстрации этого положения Васубандху приводит пример с органом зрения, который в списке дхарм носит название „орган зрения” (*caṅsurindriya*). В данной тернарной классификации эта дхарма подводится под группу материи (*gīra-*

skandha), зрительный источник сознания (cakṣurāyatana) и класс органов зрения (cakṣurdhātu). Основанием для такого подведения служит то обстоятельство, что глаз, как таковой, включен в сферу сансарного существования как часть психофизического целого, а именно эта сфера и описывается посредством истин страдания и возникновения (duḥkhasamudayasatya), внутренней сущности которых соответствует дхарма „орган зрения”.

Таким образом, классификация по группам, источникам сознания и классам элементов обретает свое онтологическое обоснование, с одной стороны, и доктринальное — с другой.

Карика 19

Здесь рассмотрены парные органы чувств: зрения, слуха, обоняния. Васубандху выделяет три основных свойства, на базе которых каждый из трех видов парных органов чувств составляет именно один класс элементов: каждый парный орган обладает единой общей родовой характеристикой (jāti), единой сферой функционирования (gocara) и обуславливает возникновение только одного вида сознания.

На этом Васубандху закрывает анализ тернарной классификации дхарм по группам, источникам сознания и классам элементов и переходит к рассмотрению сущности этих классификационных понятий.

Карика 20

Эта карика в определенном смысле является ключевой для понимания процесса становления философского языка системы вайбхашика. Первая часть карики (rāṣyāyadvāragotrārthaḥ) не является определением технических значений терминов „группа” (skandha), „источник сознания” (āyatana) и „класс элементов” (dhātu); в ней ставится иная цель — дать метафорическое истолкование этих базовых понятий.

Понятия „группа”, „источник сознания” и „класс элементов” функционируют не только на логико-дискурсивном уровне системы, но также и на доктринальном, где их техническое значение представляет собой нечто факультативное, а сами они являются понятиями синкретическими; их виртуальный смысл разъясняется в сутрах для сравнительно широкой аудитории, не обязательно фиксирующей строгое значение термина. Васубандху объясняет данное обстоятельство становления языка описания системы в автокомментарии на эту карикю. Он приводит определение „группы материи”, как оно дается на доктринальном уровне в одной из сутр канонического корпуса, где rūpa-skandha репрезентируется

простым перечислением видов материи. Именно факт простого перечисления, факт тотальной конъюнкции и фиксируется в сутре посредством доктринального понятия „группа” (*skandha*).

Однако на логико-дискурсивном, собственно философском, уровне системы Васубандху уже определил *gūpa-skandha* путем структурной классификации материального (см. реконструкцию к карике 9), давая, таким образом, техническое — строгое — значение термина. Теперь же в автокомментарии на 20-ю карикку перед ним стоит задача связать доктринальное определение с техническим значением термина. Он решает эту задачу путем выведения метафорического смысла доктринального определения *gūpa-skandha*, и этот метафорический смысл передается словом „груда” или „куча” (*gāṣi*). На этом примере отчетливо прослеживается герменевтика доктринальных понятий внутри философской традиции: синкретический смысл понятия, функционирующего на доктринальном уровне, передается метафорически — через слово быденного языка, но это передача именно смысла, а не дополнительное определение. Точно таким же образом Васубандху разъясняет и смыслы понятий „источник сознания” и „класс элементов”.

Установив смысловую связь доктринального и логико-дискурсивного употребления терминов, Васубандху переходит затем к анализу соотношений внутри материального, зафиксированных на уровне доктрины. Разъясняя такое соотношение материи, как прошедшее (*atīta*), будущее (*anāgata*) и настоящее (*pratyutpanna*), он проясняет связь временных модусов существования материи с доктринальным понятием „возникновение”, описывающим мир сансары.

Соотношение „внутренняя” — „внешняя” также является принципиальным: „внутренняя” (*ādhyātmiṃkā*) определяется как поток состояний, характеризующих психофизическое бытие индивида, „внешняя” (*bāhya*) — как противоположное, т.е. как все то, что в этот поток дхарм не входит. Одновременно это же самое соотношение может быть обосновано как различие между источниками сознания — инструментальным (*indriya*) и содержательным (*viśaya*), который, в свою очередь, выступает коррелятом объектов внешнего мира (*vastu*). Первое истолкование этого соотношения есть философское обоснование для дедукции онтологии, второе характеризует предмет психологического анализа и гносеологических интерпретаций.

Соотношение „грубая” (*audārika*) — „тонкая” (*sūkṣma*) фиксирует свойство обладания непроницаемостью (*sapratigha*). Соотношение „низкая” — „высокая” связано с установлением факта способности материи „загрязняться” притоком аффективности (*saṃkleśa*). И наконец, последнее соотношение — „далекая” — „близкая” интерпретируется опять же через временные модусы — прошедшие и будущие формы материи определяются как „далекая”, а настоящие — как „близкая” материи.

Васубандху отмечает, что все перечисленные выше качественные

определения материи, данные в сутре, важны не сами по себе, но именно как определения соотношений, ибо „то, что является грубым относительно [определенного объекта], не может быть тонким относительно того же [объекта]”.

Завершая логико-дискурсивную интерпретацию соотношений внутри материального, зафиксированных в сутре (т.е. на доктринальной основе), Васубандху вводит дополнительное различие внутри соотношения „грубая” — „тонкая” уже применительно к психотехническому уровню системы: если на логико-дискурсивном уровне „грубое” в гносеологическом аспекте понимается как опора пяти органов чувств, а „тонкое” — как опора разума, то в плане психотехнической процедура это различие проводится „в зависимости от уровней и сфер существования” (bhūmitaḥ). Васубандху отмечает также, что все вышеперечисленные соотношения экстраполируются и на остальные четыре группы.

Источник сознания (āyatana) метафорически осмысливается как „входная дверь” (āyadvāra — букв. „дверь появления, прибытия”). На логико-дискурсивном уровне эта герменевтическая метафора разъясняется следующим образом: „Источники сознания суть то, что вызывает появление [дхарм] сознания и психики (cittacaitta) и их развертывание”. Иными словами, источники сознания обуславливают инструментально и содержательно существование потока дхарм в его целостном индивидуальном качестве. Метафора „входная дверь” представляет собой тотальную классификацию всех дхарм, как причинно-обусловленных (saṃskṛta), так и необусловленных (asaṃskṛta), поскольку в состав этой классификации как подвид входит дхармический источник сознания (dharmāyatana).

Класс элементов (dhātu) как доктринальное понятие истолковывается через метафору „род”, или „семейство” (gotra). „Восемнадцать классов элементов” — логико-дискурсивная интерпретация этой метафоры. Это означает, что в состав непрерывного индивидуального психофизического потока дхарм включены восемнадцать родов, или семейств, элементов.

Для дополнительного прояснения технического значения термина „класс элементов” вводится еще одна метафора: род, или семейство, отождествляется с месторождением, шахтой (ākara). Это поясняется на примере: орган зрения и другие органы выступают как бы месторождением элементов своего собственного класса (svasya jāteḥ), поскольку, согласно Васубандху, здесь действует закон гомогенной, или однородной, причинности (sabhāgahetu) — „подобное обуславливается подобным”. Васубандху отмечает также, что необусловленные дхармы следует истолковывать как месторождение дхарм сознания и психики.

В автокомментарии приводится и иной взгляд на понятие „класс элементов”, согласно которому термин dhātu интерпретируется как родовая характеристика (jāti). В таком случае восемнадцать классов

элементов могут быть осмыслены как восемнадцать родовых характеристик или видов дхарм.

В экспозицию системы Васубандху включает различные точки зрения на сущность термина „группа”, бытовавшие среди абхидхармистов и зафиксированные в *Махабхишасе*, комментарий на ключевой текст канонической Абхидхармы. Согласно одной из точек зрения, термин „группа” (*skandha*) не имеет реальной референции и представляет лишь номинальное обозначение (*prajñapti*). Такое истолкование базировалось на аналогии с атомистической концепцией: „Атом (*paramāṇu*) представляет составную часть (*pradeśa*) одного класса элементов, одного источника сознания, одной группы. Если же он (абхидхармист. — *B.P.*) не рассматривает [группу как нечто номинальное], то он говорит, что атом — это один класс элементов, один источник сознания, одна группа”. Васубандху разъясняет это различие в воззрениях как различие по преимуществу в языке описания и отмечает в этой связи: „[Нередко] в переносном смысле (*upasāga*) часть обозначается через целое”.

Во второй части карики проясняется целевое назначение тернарной классификации дхарм как языка описания применительно к типологическим характеристикам живых существ. Поскольку язык описания приурочивается к реализации высшей доктринальной цели — обретению чистой мудрости (*prajñā 'malā*) — и сам по себе есть адекватное ей изложение, постольку этот язык с необходимостью учитывает типы заблуждений (*moḥa*), а также субъективные характеристики индивидов, склонных к такого рода заблуждениям.

Васубандху отмечает три вида заблуждений: относительно психических явлений (признание существования атмана), относительно материи и относительно материи и сознания. По субъективным характеристикам способностей (*indriya*) ученики, склонные к перечисленным заблуждениям, делятся соответственно на три типа: с высокоразвитыми (*tikṣṇa*), средними (*madhya*) и слабыми (*mṛdu*) способностями. Вторая субъективная типологическая характеристика касается специфики восприятия наставлений: ученики с высокоразвитыми способностями склонны воспринимать краткие наставления, со средними способностями — средние по пространности наставления, слабые способности требуют пространных наставлений.

Соответственно этой трюичной типологии индивидов и свойственных им заблуждений в языке описания и разработана тернарная классификация дхарм — по группам, источникам сознания и классам элементов.

В текстах собственно философских, характеризующих логико-дискурсивный уровень системы, эта первичная, освященная общепбуддийской доктриной тернарная классификация получила дальнейшее развитие и претерпела определенное преформирование (например, абхидхармическая классификация дхарм на материальные, сознание, как таковое,

связанные с сознанием, не связанные с сознанием и необусловленные дхармы). Однако специфика позднейших философских классификаций дхарм состоит в том, что любая из них может быть возведена к первоначальной тернарной классификации.

Доктринальная классификация интересна еще и тем, что на ее базе сформировалось специфическое буддийское философское самосознание, не признававшее абстрактного философствования и требовавшее соответствия языка описания психическому и личностному типу ученика. Это соответствие и выступало индивидуальным критерием истинности философии.

Карика 21

В этой карике и автокомментарии на нее Васубандху дает доктринальное обоснование классификации явлений сознания (*caitta*, или *caitasika*), которые в своей всеобщности могут быть описаны посредством четырех групп (*vedanā*, *saṃjñā*, *saṃskāra* и *vijñāna*). Группа сознания (*vijñāna-skandha*) объединяет внутри себя такие виды сознания, по отношению к которым все остальные психические проявления сознания выступают его модусами, или зависимыми переменными. Явления сознания, входящие в группу формирующих факторов (*saṃskāra-skandha*), объединены диспозиционностью, как своим общим признаком, что уже отмечалось при описании данной группы. Разделение остальных *caitasika* на две различные группы — *vedanā* и *saṃjñā-skandha* — объясняется Васубандху как разделение сугубо доктринальное, а не психологическое по преимуществу.

Явления сознания, относимые к группе чувствительности, обуславливают потенциальную привязанность индивида к чувственным наслаждениям и выступают причиной этой привязанности. Васубандху конкретизирует в автокомментарии этот вид привязанности как привязанность к объектам чувственного мира (*kāmadhyavasāna*). Термин „чувственный мир” (*kāmadhātu*) не только есть синоним сансарного мира, но и кодирует собой противопоставление эмпирических состояний сознания измененным, т.е. состояниям сознания, достигаемым в процессе психотехнической процедуры (*rūpa-dhātu* и *arūpa-dhātu*). Именно поэтому истолкование группы чувствительности как ощущений, бытующее в современной буддологической литературе, не может рассматриваться как исторически адекватное, поскольку такое истолкование исчерпывает классификацию по пяти группам исключительно психологией и не учитывает ее доктринального генезиса.

Явления сознания, входящие в группу понятий, характеризуют привязанность к определенным воззрениям, которые в силу своей частичности и неполноты рассматриваются вайбхашиками как ложные

(*dr̥ṣṭi*). Это эмоционально-окрашенные восприятия, служащие основой ложных представлений.

Таким образом, группа чувствительности включает в себя не только ощущения, но и эмоционально-окрашенные первичные восприятия, обеспечивающие смыслообразование, а группа понятий содержит такие явления сознания, которые мы можем интерпретировать одновременно и как восприятия, и как актуальные представления, служащие основой универсальных понятий. Иными словами, и группа чувствительности, и группа понятий включают в себя модусы сознания (условно называемые здесь явлениями сознания). На это обстоятельство указывает присутствие в анализе обеих групп (приводимом Васубандху в автокомментарии) термина *manendriya*, характеризующего инструментальный аспект разума (*manas*).

Исходя из вышеизложенного, следует отметить важную специфику буддийской метапсихологии, как она предстает в изложении Васубандху: психические процессы, такие, как ощущение, восприятие, представление, анализируются не сами по себе, но как различные проявления именно сознания (*caitasika*), опосредованное присутствие которого всегда фиксируется. В этом состоит особенность трактовки психологической проблематики в буддийской философии в отличие от философии европейской. Такая особенность детерминирована доктринальной приуроченностью метапсихологических построений, что характеризует буддийскую философию именно как систему религиозно-философских воззрений.

Карика 22

Здесь разъясняется соотношение необусловленного (абсолютного) с пятью группами, а также дается обоснование доктринальной последовательности их перечисления.

Необусловленное (*asaṃskṛta*), как указывалось выше, включает в себя три причинно-необусловленных дхарм: акашу и два вида прекращения потока дхарм (*pratisaṃkhyā-nirodha* и *apratisaṃkhyā-nirodha*). Классификация дхарм по группам — это классификация причинно-обусловленных (*saṃskṛta*) дхарм, поэтому Васубандху отмечает в автокомментарии, что термин *asaṃskṛta* не связан со смыслом (*arthāyoga*) понятия „группа” (*skandha*).

Необусловленные дхармы не могут быть также объединены в отдельную, шестую группу, поскольку они не соответствуют данному в сутре доктринальному определению понятия „группа”. Они не соответствуют также техническому значению термина „группа”, так как применительно к необусловленному не существует тех формальных различий, которые и обобщаются в определении группы.

Разделение причинно-обусловленных дхарм по группам представляет собой определенный метод психологического анализа, обусловленный религиозной прагматикой учения: это выражается соотношением терминов „группа привязанности” (*upādāna-skandha*) — „группа” (*skandha*). „Группа привязанности” указывает на источник загрязнения (*saṃkleśa*), „группа” — на источник загрязнения и очищения (*saṃkleśa-vyavadāna*). Абсолютные, т.е. причинно-необусловленные, дхармы не подвержены притоку аффективности (*anāśrava*), и в силу этого в языке описания термин *asaṃskṛta* не может быть поставлен в связь с терминами „источник загрязнения” и „источник очищения”. Это — чисто философское, логико-дискурсивное обоснование отсутствия смысловой связи между необусловленным и классификацией причинно-обусловленных дхарм по группам.

Доктринальная последовательность перечисления групп объясняется Васубандху в соответствии с общерационалистической установкой абхидхармистов. Он приводит здесь такие качественные обоснования, как степень „грубости” (*audārikatva*), загрязненность аффектами (*saṃkleśa*), внутреннесмысловая связь, а также характеризует эту последовательность в аспекте йогической (психотехнической) процедуры изменения состояний индивидуального сознания (*dhātutah*).

Последовательность групп может быть обоснована, согласно Васубандху, по степени убывания их „грубости”, т.е. элементарности свойств проявления. Здесь материя характеризуется свойством непроницаемости (*sapratighatva*), группа чувствительности — „привязанностью” ощущений к физической структуре индивида и т.д., до самых тонких проявлений сознания, наименее связанных с материальным.

Пятичленная последовательность групп может быть установлена также через аффективность психики как фундаментальную характеристику сансарного бытия индивида. То обстоятельство, что пять групп представляют собой именно асимметрическую последовательность, а не произвольный транзитивный набор, проясняется Васубандху посредством метафоры, вскрывающей смысловую связь, существующую в данной последовательности. Здесь прослеживается принцип метафорической смысловой опосредованности философского истолкования доктринальных положений: техническому истолкованию доктринальных понятий и положений предшествует их синкретическое осмысление в метафоре обыденного языка. Последовательность материя — чувствительность — понятия — формирующие факторы — сознание (*gūpa — vedanā — saṃjñā — saṃskāra — vijñāna*) истолковывается метафорически как сосуд — пища — приправа — повар — тот, кто наслаждается едой.

Указанная последовательность обладает также своим коррелятом и на психотехническом уровне: она соответствует трем сферам буддийского психокосма, или трем сферам существования, — чувственному миру, миру форм и миру не-форм (*kāma-dhātu, rūpa-dhātu* и *ārūpya-dhātu*).

Эмпирические состояния сознания определяются приматом в психике (prabhāṇita) чувственных качеств материи (kāmaguṇagūṇa), и поэтому в плане психологического анализа по группам этим состояниям сознания соответствует группа материи как преобладающая в первой сфере существования — чувственном мире (kāma-dhātu).

Измененные состояния сознания, описываемые общим термином „мир форм” (rūpa-dhātu), представляют собой четыре ступени йогического сосредоточения (dhyāna), при котором преимущественной является группа чувствительности.

Следующие три ступени йогического сосредоточения (samāpatti) описываются общим термином „мир не-форм” (ārūpya-dhātu), и определяющее здесь — группа понятий.

Вайбхашики в согласии с классической буддийской психотехнической традицией различали восемь ступеней йогического сосредоточения. Восьмая, последняя ступень в их списке — „вершина опыта” (bhavāgā — букв. „вершина существования”) — определялась как состояние paivasaṃjñānāsaṃjñāyatana, т.е. сфера неприсутствия чувственных и ментальных различений. Однако поскольку речь идет именно о сосредоточении, то психическая диспозиция, обеспечивающая такое йогическое сосредоточение, сохраняется, и поэтому группа формирующих факторов (saṃskāra-skandha) является здесь определяющей.

Единство этих психокосмических миров, или сфер существования, детерминировано сознанием, и именно поэтому группа сознания (vijñāna-skandha) и завершает пятичленную классификацию по группам. Смысловая метафора, истолковывающая доктринальную последовательность групп применительно к психотехническому уровню системы, — поле и семя (kṣetra-bīja). И на этом Васубандху заканчивает анализ классификации причинно-обусловленных (saṃskṛta) дхарм по группам.

Карика 23

Два следующих типа тернарной классификации дхарм — по источникам сознания (āyatana) и по классам элементов (dhātu) — определяются последовательностью перечисления шести органов чувств, характерной для всех традиций индийской философской мысли. В карике дается логико-дискурсивное обоснование принятой последовательности такого перечисления.

Пять органов чувств — зрения, слуха, обоняния, вкуса, осязания. — перечисляются первыми, как отмечает Васубандху, в силу того что они направлены на наличный объект, т.е. здесь важна временная характеристика интенциональности чувственных анализаторов. Семантически это передается в тексте оригинала формой vārtamānārthya, которая может

быть осмыслена и как наличный объект, т.е. объект, актуально воспринимаемый, и как направленность на этот объект.

Присутствие логико-семантической переменной ārthya (объектность) указывает на связь органов чувств с их объектами и в то же время — опосредованно — с видами сознания, опирающимися (āśrita) на органы чувств и соответственные чувственные данные (viśaya).

Разум как шестой орган чувств противопоставлен пяти предыдущим, поскольку его объект не имеет однозначной временной детерминации (anīyata). Направленность разума может определяться как актуально присутствующим объектом (vārtamānaviśaya), так и объектами в любых других модусах времени (tryadhvā) или вообще без временной привязки (anadhvan).

Следующее важное обоснование последовательности перечисления органов чувств — материальная характеристика их объектов. Первых четыре чувственных анализатора воспринимают объекты, существующие в форме производной (bhautika) материи. Им противопоставлен пятый анализатор — орган осязания, объекты которого в своей материальности неоднозначны — это и великие элементы (mahābhūtāni), и производная материя, и то и другое одновременно.

Для обоснования установленного в *Абхидхармакоше* порядка перечисления органов чувств Васубандху использован принцип необходимости и достаточности введения характеристик, устанавливающих эту последовательность. Противопоставив разум пяти органам чувств на основании временной модальности объектов, Васубандху объяснил завершающую позицию разума в принятом перечислении. Затем он ввел характеристику материальности объектов и зафиксировал пятую позицию последовательности — орган осязания — как противопоставленную четвертым первым.

Однако при дальнейшем рассмотрении последовательности Васубандху вводит такие дополнительные характеристики органов чувств, как дистанционность и быстрота действия (dūrāśūtaravṛtti). Фиксация позиций в последовательности на основании этих дополнительно введенных характеристик осуществляется теперь уже в прямом, а не в обратном порядке, т.е. начиная с органа зрения. (Формально-синтаксически это отличие вводится в карики словом anuāt). Орган зрения воспринимает объекты на более далеком расстоянии, чем орган слуха, и скорость (быстрота) зрительного восприятия, согласно Васубандху, также выше. Органы обоняния и вкуса обладают малой дистанционностью, причем вкусовые ощущения в отличие от обонятельных требуют непосредственного контакта со своим объектом.

Васубандху, кроме того, вводит обоснование этой последовательности посредством локализации органов чувств. Орган зрения расположен выше, чем остальные четыре. Орган осязания (kāya) локализуется во всем теле. Особенно важно отметить, что хотя разум рассматривается

как особый орган чувств, тем не менее в тексте автокомментария Васубандху указывает, что он не имеет пространственного расположения (*adeśastha*). Таким образом, трактовка разума как органа чувств должна рассматриваться не как наивно-механистическая натурфилософская трактовка психофизиологии, но как определенная формализация функционального аспекта психики в плане метапсихологического анализа.

Карика 24

В карике и автокомментарии Васубандху дает разъяснение относительно двух специфических источников сознания — цвета-формы (*gūṛāyatana* — „видимое”) и дхармического (*dharmāyatana*).

Глазу как инструментальному источнику сознания соответствует видимое (содержательный источник), в сферу которого входит отражение актуально присутствующих материальных объектов, производных от великих элементов (*bhautika*). Видимое, как таковое, характеризуют *viśaya*, т.е. данные зрительного анализатора. Содержательно эти данные суть цвет и форма, и поэтому видимое как источник сознания и может быть обозначено в терминах внешнего, объектного мира.

Разъясняя в автокомментарии на 13-ю карикку соотношение словопотребления в обыденном языке и в техническом смысле, Васубандху отметил, что цвет и форма в обычном смысле всегда подразумевают материю, а не что-либо иное. Эта же самая материя, обладающая свойством непроницаемости (*sapratigha*), обнаруживается также в акте осознания, но только благодаря своему свойству быть видимой (*sanidarśana*) она и может быть зафиксирована в экзистенциальных суждениях типа: „Это — синее и т.п.". В силу этого цвет-форма как видимый источник сознания занимает особое, главенствующее положение (*prādhānya*) среди остальных.

Эти разъяснения Васубандху весьма ценны именно в аспекте истории психологии и осмысления ее специфического языка описания. Важнейшей заслугой буддийской метапсихологии было то, что она впервые сформулировала парадокс описания психических процессов: описание данных зрительного анализатора (*viśaya*) характеризует процесс зрительного восприятия, однако само описание не может быть развернуто иным образом, кроме как в терминах объектов внешнего мира. Непонимание этого ключевого обстоятельства приводит к тому, что в специальной буддологической литературе сплошь и рядом происходит подмена терминов: там, где речь идет о данных органов чувств (*viśaya*), исследователь усматривает рассуждения о внешнем мире и его объектах (*vastu*) и на этом основании делает вывод, что в предмете дискурса лежит онтология, как таковая, а не метапсихологический анализ.

Параллельно с видимым источником сознания, отражающим „грубые” материальные формы, Васубандху отмечает особое положение

дхармического источника сознания. Он подробно останавливается на разъяснении термина *dharmāyatana*: все источники сознания есть дхармы, но внутри *dharmāyatana* нет однородности, поскольку этот источник сознания включает в себя множество дхарм, которые имеют только одно общее: все они суть дхармы. Это общее и дает название *dharmāyatana*. В состав дхармического источника сознания входят не только причинно-обусловленные дхармы (*saṃskṛta*), но и необусловленное (*asaṃskṛta*), которое в тексте автокомментария обозначается доктринальным понятием „высшая дхарма”, т.е. нирвана (*agra sa nirvāṇadharmā*). Включение „высшей дхармы” только в один источник сознания, а именно в *dharmāyatana* и обуславливает его особое положение в списке двенадцати источников сознания.

Карика 25

В этой карике проявляется соотношение языка доктрины применительно к классификации дхарм и технического употребления терминов в зависимости от лингвофилософской концепции, принятой в данной школе буддийской философии.

В завершающем фрагменте автокомментария на предыдущую карикку Васубандху указывает, что в сутрах упоминаются иные референции (*saṃśabdhitāni*) понятий „группа”, „источник сознания”, „класс элементов”, и отмечает в этой связи, что все эти референции не существуют самостоятельно, но выступают логико-семантическими соответствиями классификационных категорий *skandha*, *āyatana*, *dhātu*.

Вся доктрина (*buddhadeśanā*) в совокупности может быть рассмотрена как „80 тысяч „групп дхарм”, провозглашенных [Шакья] муни”. Однако в зависимости от того, придерживается ли истолкователь доктрины (абхидхармист) трактовки понятия „группа дхарм” как слова (*vāk*) или как имени (*pāṃ*), эти „группы дхарм” могут быть включены либо в группу материи, либо в группу формирующих факторов. Термин „слово” подразумевает артикулируемую речь как совокупность физических звуков в момент их произнесения. Таким образом, *vāk* фиксирует онтологический статус речи, а значит, и те „80 тысяч групп дхарм, которые провозглашены Шакьямуни”, и поэтому эти группы дхарм включаются на основании такого истолкования в группу материи.

Те из абхидхармистов, для которых сущность учения есть „имя” (*pāṃ*), т.е. понятие, могущее быть зафиксированным письменно, включают эти „группы дхарм” в группу формирующих факторов. Это объясняется тем обстоятельством, что имя, или понятие, выступает объектом формирования определенной индивидуальной психической диспозиции, поскольку для вайбхашиков образование понятий неразрывно связано

с соответствующими им представлениями и связь между понятием и представлением, а значит, и объектом референции понималась как связь неразрывная.

Подводя итог сказанному, необходимо подчеркнуть, что лингво-философия как раздел буддийской философии ни в коей степени не является чем-то автономным. Этот раздел философского знания возник в русле герменевтики общевуддийской доктрины применительно к ее логико-дискурсивной интерпретации и служил целям религиозной прагматики, как другие разделы абхидхармической философии. Функция лингвофилософии состояла в специфицировании языка описания, позволяющего унифицировать разнородные доктринальные положения в рамках логико-дискурсивного уровня системы.

Карика 26

Далее Васубандху раскрывает социально-психологический смысл доктринального положения о „80 тысячах групп дхарм, провозглашенных Шакьямуни”. Анализ эмпирически наблюдаемого поведения позволил отождествить 80 тысяч типологических классов поведенческих реакций (*carita*), обусловленных такими формирующими факторами (*samskāra*), как влечение (*rāga*), ненависть (*dveṣa*), заблуждение (*moḥa*), высокомерие (*māna*) и т.п. „80 тысяч групп дхарм” и представляют собой способы нейтрализации (*pratipakṣa*) соответствующих им сансарных поведенческих стереотипов. Из этого фрагмента автокомментария можно заключить, что Васубандху придерживался трактовки доктринального положения о „80 тысячах групп дхарм” как „имени” (*nāma*), т.е. включал их в группу формирующих факторов, а следовательно, в объяснении эмпирически наблюдаемого поведения он исходил из мотивационной сферы индивида.

Васубандху отдельно рассматривает вопрос о критериях выделения (*pramāṇa*) каждой из этих „80 тысяч групп дхарм”. Наряду со своей преимущественно социально-психологической установкой он приводит и другие воззрения: некоторые абхидхармисты усматривали в качестве такового критерия соответствующий канонический текст *Дхармаскандха*, т.е. сводили критерий к канонической догматике; другие в качестве критерия выдвигали единицы языка описания, представленные в логико-дискурсивном анализе.

Таким образом, доктринальное положение о „80 тысячах групп дхарм” может быть обосновано тремя способами — через каноническую

догматику, через философский дискурс (опосредованные критерии) и непосредственно через социально-психологический анализ типов поведенческих реакций эмпирического индивида.

Карика 27

Далее разъясняется соотношение употребления терминов „группа” (*skandha*), „источник сознания” (*āyatana*) и „класс элементов” (*dhātu*) как классификационных категорий и как специфических единиц языка описания.

Как специфические единицы языка описания эти термины обозначают комбинаторные соединения дхарм, приуроченные в доктринальных целях к описанию йогического (психотехнического) уровня системы, и, следовательно, их употребление в этом смысле предполагает иные, нежели классификационные, контексты. Тем не менее эти комбинаторные образования следует рассматривать в составе первичных классификационных категорий — пять групп, двенадцать источников сознания и восемнадцать классов элементов. В каждом конкретном случае корреляция осуществляется в соответствии с внутренними свойствами (*sva-lakṣaṇa*) дхарм, входящих в эти комбинаторные образования, поскольку именно эти внутренние свойства и положены в основу первичной доктринальной классификации.

Это положение Васубандху разъясняет в автокомментарии на примере языка описания психотехнического уровня системы. Пять „чистых” групп — группы нравственности (*śīla*), созерцания (*saṃādhi*), мудрости (*prajñā*), освобождения (*vimukti*) и видения, характеризующегося знанием освобождения (*vimuktijñānadarśana*), — описывают психофизическую структуру „очищенного” от эгоцентриции (*upādāna*) индивида, и, следовательно, эти пять „чистых” групп по своему объему не совпадают с пятью группами как классификационной категорией, поскольку группа нравственности по природе входящих в нее дхарм включена в группу материи, а остальные „чистые” группы суть комбинации дхарм, представляющие собой определенные психические диспозиции, и именно поэтому Васубандху подчеркивает их принадлежность к группе формирующих факторов.

В автокомментарии затем рассматривается корреляция терминов применительно к анализу языка описания конкретных психотехнических процедур. Десять сфер, обозначаемых как десять источников всеобщности (*kṛtsnāyatana*), характеризуют ступени йогического сосредоточения. Внеэмпирические состояния психики на каждой из них описываются с привлечением терминов „группа”, „источник”, „элемент”, и в то же время эти специальные значения терминов могут быть подведены (*saṃgrhita*) посредством содержательного анализа дхарм под установленные классификационные категории.

На основании текста автокомментария и логики изложения можно сделать вывод о принципиальном единстве языка описания — касается ли это доктринального, психотехнического или собственно логико-дискурсивного уровней системы. В каком бы отношении либо контекс-

те ни употреблялись термины „группа”, „источник сознания” и „класс элементов”, посредством содержательного анализа дхарм, описываемых с их помощью, можно всегда установить эксплицитную связь этих терминов как специфических единиц языка описания с фундаментальными классификационными категориями „пять групп”, „двенадцать источников сознания”, „восемнадцать классов элементов”. Важно отметить также, что эти классификационные категории с необходимостью включают числовую индексацию, которая и показывает, в каком значении употребляется термин — в узкотехническом (как специфическая единица языка описания) или как классификационная категория.

Далее Васубандху объясняет употребление термина „элемент” (dhātu) в неклассификационном значении — как это, в частности, представлено в *Бахухатутка-сутре* из первого раздела буддийского канонического комплекса. В этой сутре перечисляется 62 элемента, шесть из которых — земля, вода, огонь, ветер, акаша и сознание — определяются как фундаментальные. Васубандху ставит вопрос: тождествен ли элемент акаши (ākāśadhātu) одной из трех необусловленных дхарм (asaṃskṛtā) — акаше, а элемент сознания — всему сознанию. Этот вопрос разъясняется в карике 28.

Карика 28

В буддийской доктрине зафиксировано 62 типа ложных воззрений (dṛṣṭi) на объекты внешнего и внутреннего мира. 62 элемента *Бахухатутка-сутры* и представляют собой список доктринальных оппозигов, предназначенных для нейтрализации соответствующих ложных воззрений. Отсюда следует, что термин dhātu употребляется в упомянутой сутре не как классификационная категория, но как специфическая единица языка описания.

Элемент акаши не тождествен дхарме акаша, так как посредством первого термина передается идея полого пространства (chidra). Необходимо отметить, что в буддийской философии геометрическое пространство (dīś) не признавалось в качестве отдельной дхармы. Пространственные характеристики в философском дискурсе подводятся под определение материи (rūpa), поскольку никаким иным способом в процессе зрительного восприятия они не могут быть учтены. Поименование пространства посредством термина ākāśadhātu („элемент пространства”) и имеет своей целью элиминировать из языка описания геометрическое пространство как таковое.

Элемент акаши определяется как полость, сопряженная с плотной материей (aghaṣāmantakarūpa). Свет и темнота, выступающие условиями зрительного восприятия плотной материи, одновременно определяют собой перцептивную сущность полого пространства, так как помимо

света и темноты оно не может восприниматься. Плотная материя обладает свойством непроницаемости (*sapratighatva*), поскольку она состоит из атомных агломератов (*saṃcita*), а не отдельных атомов, каждый из которых сам по себе, согласно вайбхашикам, таким свойством не обладает. Плотная материя, таким образом, ограничивает полное пространство, и именно поэтому элемент акаши определяется как сопряженный (*sāmantaka*) с этой материей.

На основании такого анализа Васубандху и соотносит термин „элемент акаши” (*ākāśadhātu*) с классификационной категорией „восемнадцать классов элементов”: элемент акаши, сопряженный с плотной материей и воспринимаемый посредством света и темноты, относится к классу видимого, т.е. цвета-формы.

Элемент сознания не тождествен чистому (*anāśrava*) сознанию, так как термином *vijñāna-dhātu* описывается сознание, подверженное притоку аффективности (*sāśrava*). И, следовательно, элемент сознания, как специфическая единица, соответствует семи классам элементов сознания (*cittadhātavaḥ*), входящих в список восемнадцати классов элементов.

Корреляция употребления термина „элемент” (*dhātu*) как специфической единицы языка описания с его употреблением в качестве классификационной категории (восемнадцать классов элементов) осуществляется, таким образом, через отождествление родовых характеристик (*jātyatva*) дхарм.

Карика 29

Здесь рассматриваются такие свойства восемнадцати классов элементов, как видимое (*sanidarśana*) и невидимое (*anidarśana*), обладание сопротивлением и необладание сопротивлением (*sapratigha-apratigha*) и благое, неопределенное, неблагое (*kuśala, avyākṛta, akuśala*).

Видимое (*rūpa-dhātu*) определяется как цвет-форма, по поводу которой возможны остенсивные дескрипции „это”, „здесь”, „там”. Соответственно свойством видимости обладает только класс цвета-формы (*rūpa-dhātu*). Все остальные из восемнадцати классов элементов — невидимые (*anidarśana*).

Десять классов элементов, которые включают дхармы, одновременно входящие в другую классификационную единицу — группу материи, — это классы материальных элементов (*rūpinah*), и они определяются как обладающие свойством сопротивления (*sapratigha*). Необходимо отметить, что поскольку этим свойством обладают классы, то и дхармы, входящие в них, рассматриваются различными абхидхармистскими школами либо как обладающие этим же свойством, либо как обладающие родовой характеристикой сопротивляемости (*sapratighatva*).

Соппротивление (*pratigha*) как свойство десяти классов материальных элементов определяется через столкновение или непроницаемость (*pratighāta*). В автокомментарии Васубандху оно подвергается тернарной классификации: сопротивление как столкновение с физическим препятствием (*āvagaṇapratighāta*); сопротивление как столкновение органов чувств со своими объектами (*viṣayapratighāta*); сопротивление как столкновение сознания и явлений сознания (*cittacaitta*) со своими генерализованными объектами (*āḷmbanapratighāta*).

Первый вид сопротивления — столкновение с физическим препятствием — дает нам имплицитное представление о локусе объекта, поскольку определяется как невозможность появления объекта на месте, которое уже занято другим объектом. Иными словами, термин *āvagaṇapratighāta* может быть осмыслен как ограничение физической и психической активности индивида, причем под последней мы подразумеваем исключительно сенсорную сферу психического.

Второй вид сопротивления — столкновение с чувственными объектами (*viṣayapratighāta*) — касается именно сенсорной сферы психического. Термин *viṣaya*, как уже отмечалось, может быть передан словами „чувственный объект” или „объект органов чувств” с той существенной оговоркой и постольку, поскольку мы будем иметь в виду, что актуально он обозначает отражение внешнего физического объекта в сенсорной сфере психического и что это, прежде всего, данные органов чувств. Столкновение с чувственным объектом определяется как столкновение органов чувств с соответствующими сферами их деятельности (*gocara*), причем если чувственный объект обозначается термином *viṣaya*, то адекватный ему сенсорный анализатор — термином *viṣayin*. Представляется немаловажным отметить, что сопротивление как столкновение в других текстах, в частности в канонической *Праджняптишастре*, к которой здесь апеллирует Васубандху, передается глаголом *pratihan(yate)*, означающим действие соударения или противодействие. Этот чисто гносеологический нюанс интересен в связи с классификацией органов чувств, приводимой Васубандху в обширной цитате из *Праджняптишастры*. Органы зрения разделяются здесь по признаку возникновения противодействия „в воде, на суше, и в воде, и на суше”, а также выделяются те органы зрения, которые не встречают противодействия ни в воде, ни на суше. Закономерно возникает вопрос: если глагольная форма *pratihanyate* означает здесь простое условие зрительного восприятия в соответствующей среде (стихии), то органы зрения, не встречающие сопротивления ни в воде, ни на суше, должны были бы интерпретироваться как неспособные к зрительному восприятию. Однако Васубандху отмечает, что это именно те органы зрения, которые объединены в отдельный вид, и не относятся к упомянутым выше. Следовательно, речь идет об определенном виде зрительного восприятия, а не о слепоте. Таким образом, посредством глагола *pratihanyate* передается

не только и не столько психофизическое условие зрительного восприятия, а именно встреча (*pirāta*) органа чувств со своим объектом, но и характеристика объекта как ограничителя психической способности видения (*pravṛtti*). Поскольку особые (риддхические) способности паранормального видения (*divya-cakṣu*) признавались всеми школами буддизма, то выделение органов зрения, не встречающих ограничения зрительного восприятия ни в воде, ни на суше, имеет в виду не фиксацию слепоты как опозита этому виду восприятия, а отдельный тип абсолютного зрения, доступный высокопродвинутому адепту учения. Аналогичным образом следует понимать и классификацию органов зрения по признаку возникновения противодействия днем, ночью, ни днем и ни ночью.

Такая своеобразная классификация органов зрения, учитывающая и риддхические способности, вполне соответствует религиозно-доктринальной прагматике системы: в предмете учения стояло описание психофизической трансформации индивида, и язык описания подчинялся, таким образом, принципу тотального смыслового единства; т.е. в данном случае диапазон классификации с необходимостью учитывал психофизические свойства как низших живых существ, так и совершенных йогингов, пребывающих во внеэмпирических состояниях психики.

Третий вид сопротивления — столкновение сознания со своим объектом (*ālabhanapratighāta*) — определяется Васубандху как „столкновение” сознания (*citta*) и явлений сознания (*caitta* или *caitasika*) с соответствующим генерализованным объектом. Здесь же он обосновывает различие понятий „чувственный объект” (*viśaya*) и „объект сознания” (*ālambana*). Термин „чувственный объект” фиксирует два аспекта деятельности органа чувств — содержательный (*viśaya* как чувственные данные) и интенциональный (*viśaya* как объект направленности действия сенсорного анализатора). Термин „объект сознания” также фиксирует оба эти аспекта применительно к сознанию и явлениям сознания. Различие здесь, однако, состоит в том, что *viśaya* („чувственный объект”) выступает коррелятом внешнего относительно психики объекта, обозначаемого термином *vastu*. Это чувственный образ внешнего объекта. *Ālabhana* же как объект сознания состоит с *vastu* (внешним объектом) в отношении опосредованной корреляции. Если, согласно метапсихологическому учению вайбхашиков, смыслообразование обнаруживается уже на уровне чувственного объекта, то объект сознания представляет собой собственно высокогенерализованный ментальный объект.

Что же такое свойство сопротивления (*sapratighatva*) применительно к этим ментальным объектам? Это свойство обозначает ограничение деятельности разума (*manas*) тем объектом, на который направлена его познающая интенция. Васубандху распространяет это представление о свойстве сопротивления и на деятельность органов чувств, которая также характеризуется направленностью по отношению к своим объектам.

Именно поэтому, определяя в автокомментарии понятия „чувственный объект” и „объект сознания”, Васубандху фиксирует интенциональный аспект деятельности как органов чувств, так и сознания.

Подводя итог описанию сопротивления как свойства десяти классов материальных элементов, необходимо отметить, что термин *sapratigha*, передающий идею непроницаемости как свойства предметного мира и одновременно идею „столкновения” органов чувств и сознания с соответствующими их деятельности объектами, фиксирует, таким образом, важное гносеологическое обоснование оппозитивности, имеющей место в классификации дхарм по восемнадцати классам элементов. Эта оппозитивность представляет оппозитивное же соответствие родовых характеристик (*jaṭiyatva*) дхарм в классификации последних по классам элементов (*dhātu*). В данной логико-семантической разработке находит свою дальнейшую философскую конкретизацию (применительно к десяти классам материальных элементов) первичная доктринальная метафора „род, семейство” (*gotra*), передающая на базовом уровне системы смысл классификационного понятия „восемнадцать классов элементов”.

В связи со свойством сопротивления, присущим десяти классам материальных элементов, встает вопрос о дхармах, входящих в упомянутые классы и соответственно обладающих этим свойством. Васубандху формулирует его следующим образом: тождественны ли дхармы „с сопротивлением” (*sapratigha*), обусловленным столкновением с чувственными объектами (*viśaya*), дхармам „с сопротивлением”, обусловленным столкновением с физическими препятствиями (*āvāraṇapratighāta*), т.е. непроницаемостью?

Поскольку дхармы благодаря своей родовой характеристике сопротивляемости объединены в соответствующие классы, то решение вопроса о тождестве дается посредством четырехчленной классификации дхарм, обладающих свойством сопротивления.

1) Семь классов сознания (*cittadhātavaḥ*) и та часть дхармического класса (*dharmadhātu*), которая связана с сознанием (*samprayukta*), обладают свойством сопротивления, обусловленным столкновением с чувственными объектами, и соответственно включают дхармы „с сопротивлением”, обусловленным столкновением только с чувственными объектами.

2) Пять классов чувственных объектов (*viśaya*) обладают свойством сопротивления, обусловленным столкновением с физическими препятствиями (*āvāraṇapratighāta*), и соответственно включают дхармы „с сопротивлением”, обусловленным только непроницаемостью.

3) Пять классов органов чувств (*indriya*) обладают свойством сопротивления, обусловленным как столкновением с чувственными объектами, так и столкновением с физическими препятствиями, т.е. включают дхармы „с сопротивлением”, обусловленным столкновением и с чувственными объектами, и собственно непроницаемостью.

4) Та часть дхармического класса, которая не включает дхармы, связанные с сознанием, вообще не обладает свойством сопротивления. Таким образом, вопрос о тождестве дхарм „с сопротивлением”, обусловленным столкновением с чувственными объектами, дхармам „с сопротивлением”, обусловленным непроницаемостью, решается положительно только в одном из четырех случаев. Это означает, что свойство сопротивления как родовая характеристика дхарм не является гомогенным свойством.

Аналогичный вопрос Васубандху ставит применительно к дхармам „с сопротивлением”, обусловленным столкновением с чувственными объектами, и дхармам „с сопротивлением”, обусловленным столкновением с объектами сознания (*ālamkāra*). Здесь в отличие от предыдущего случая имеет место бинарная классификация: дхармы „с сопротивлением”, обусловленным столкновением с объектами сознания, тождественны дхармам „с сопротивлением”, обусловленным столкновением с чувственными объектами, но это тождество неполное, поскольку дхармы пяти органов чувств обладают свойством сопротивления, обусловленным столкновением только с чувственными объектами, но не с объектами сознания.

На этом Васубандху заканчивает характеристику дхарм, обладающих и не обладающих свойством сопротивления. Цитируя Кумаралату, Васубандху подводит окончательный итог определению дхарм „с сопротивлением”: сопротивление, как таковое, есть препятствие для возникновения сознания. Эта характеристика свойства сопротивления представляет его нам в аспекте интеграции психической деятельности.

Далее Васубандху определяет такие свойства восемнадцати классов элементов, как благое (*kuṣāla*), неопределенное (*avyākṛta*), неблагое (*akuṣāla*). Из десяти классов материальных элементов, обладающих свойством сопротивления, восемь (за исключением цвета-формы и звука) всегда неопределенные в плане созревания кармического следствия (*vipākaṃ pratyavyākaraṇāt*). Иными словами, пять классов органов чувств и классы запаха, вкуса и осязаемого нейтральны относительно своего влияния на карму, поскольку они не могут быть определены как заведомо благие или неблагие. Соответственно и дхармы, конституирующие эти восемь классов, с кармической точки зрения неопределенные. К этому же виду неопределенных в плане кармического следствия дхарм относятся дхармы, не подверженные притоку аффективности (*anāśrava*).

Карика 30

Обсуждение тернарной схемы благое — неопределенное — неблагое применительно к восемнадцати классам элементов и входящим в них дхармам находит свое завершение в первой части карики.

Если восемь классов элементов, перечисленные выше, характеризуются свойством неопределенности как относительно созреваания кармического следствия, так и по шкале благое — неблагое — неопределенное, то остальные десять классов всегда могут быть рассмотрены с точки зрения тернарной схемы.

Семь классов сознания (*cittadhātavaḥ*), связанные с невлечением (*alobha*), незаблуждением (*amoha*), невраждебностью (*adveṣa*) и подобным, рассматриваются как благие (*kuśala*), поскольку они фиксируют такую установку индивида по отношению к себе и к миру, которая не связана с эгоцентрацией (*upādāna*). Если же дхарма, входящая в эти классы, связана с такими фундаментальными аффектами (*kleśa mahābhūmikā*), как влечение, заблуждение и прочее, то эти классы сознания рассматриваются как неблагие (*akuśala*). Однако поскольку характеристика благое—неблагое относится только к формированию кармических следствий, то классификация с необходимостью включает неопределенность, так как сознание обслуживает более широкую сферу жизнедеятельности индивида, включающую решение простейших операциональных задач, не имеющих отчетливо выраженной ценностной окрашенности.

Дхармический класс включает дхармы, неопределенные относительно свойства благое—неблагое; это прежде всего два вида необусловленного (акаша и уничтожение потока дхарм за отсутствием условий) и дхармы, не связанные с сознанием (*cittaviprayukta*). К благому в дхармическом классе относятся четыре вида дхарм: дхармы, внутренняя сущность (*svabhāva*) которых — невлечение (*alobha*) и подобное, дхармы, связанные с ними (*samprayukta*), дхармы, возникшие на их основе (*saṃuttha*), а также прекращение посредством знания как вид необусловленного. К неблагому в дхармическом классе относятся только три рода дхарм: дхармы, внутренняя сущность которых — влечение и подобное (т.е. фундаментальные и производные аффекты), дхармы, связанные с ними, и дхармы, возникшие на их основе.

Оставшиеся два класса — класс цвета-формы и класс звука — определяются как благие либо неблагие в зависимости от ценностной характеристики соответствующих телесных и речевых актов (*vijñapti*), обусловленных благими или неблагими помыслами. Если же помыслы ценностно-нейтральны, а следовательно, нейтральна и деятельность, возникающая на их основе, то дхармы, входящие в классы цвета-формы и звука, рассматриваются как неопределенные (*avyākṛta*).

Далее Васубандху переходит к логико-дискурсивной интерпретации йогического (психотехнического) опыта в терминах восемнадцати классов элементов.

Если чувственный мир (*kāma-dhātu*) как низшая сфера психокосма (*loka*) конституируется всеми дхармами, входящими в восемнадцать классов элементов, то следующая сфера — мир форм (*rūpa-dhātu*) —

неотделимо связана только с четырнадцатью классами элементов, т.е. исключая классы запаха, вкуса и соответствующие им два класса сознания, представленные обонятельными и вкусовыми восприятиями-представлениями (*vuñjāna*).

Поскольку в плане психотехнической процедуры миру форм соответствуют четыре ступени йогического сосредоточения (*dhyāṇāni*), цель которого состоит в успокоении (*upāśama*) „жажды деятельности”, присущей шести органам чувств, то с необходимостью возникает вопрос, устраняется ли в мире форм одновременно с органом чувств как способностью (*indriya*) материальный субстрат (*adhiṣṭhāna*)?

Коль скоро сферы психокосма (чувственный мир, мир форм и мир не-форм) не являются для буддийской философии некоторыми спекулятивными постулатами, но представляют собой язык описания апостериорной фиксации психотехнического опыта, мы не можем рассматривать поставленный Васубандху вопрос как схоластический в оценочном смысле. Этот вопрос имеет отчетливый метапсихологический характер и связан, с одной стороны, с уровнем философского дискурса системы, а с другой — с психотехнической интерпретацией доктрины.

Наличие материального субстрата органа чувств, говорит Васубандху, обусловлено тем обстоятельством, находит ли данный орган чувств свое применение (*prauḷjana*). Однако в этой связи возникает вопрос чисто доктринального характера, поскольку в соответствующей сутре сказано, что те, кто достиг мира форм, обладают всеми органами без каких-либо изъянов (*avikalendriya*). В приводимой в автокомментарии дискуссии Васубандху цитирует анонимного оппонента, который интерпретирует это доктринальное положение таким образом, будто бы речь идет только об органах, имеющих свое применение в мире форм. Позиция вайбхашиков тяготеет, однако, к целостному психологическому анализу, исключающему казуистические возможности решения вопроса: субстраты органов чувств (*adhiṣṭhāna*) имеют место, поскольку возникновение этих субстратов обусловлено не только функциональным аспектом (применением), но также и действием закона причинности (*hetutva*).

Если предполагать, что отсутствие объектов восприятия соответствующих органов чувств влечет за собой устранение материального субстрата этих органов, то с необходимостью напрашивается следующий вывод: объекты восприятия суть причины чувственных влечений, и если объекты отсутствуют, то и влечения не возникают. Но такой вывод с неизбежностью приводил бы к тотальной профанации психотехнического уровня системы. По этому поводу Васубандху в третьей части „Энциклопедии Абхидхармы” („Анализ психокосма”) цитирует слова Шарипутры: „Если чувственные объекты мира есть влечение. . . , то даже учитель будет подвержен ему, видя приносящие наслаждение формы” [АКВ, III, 3]. Таким образом, источник влечения рассматривается вай-

бхашиками в непосредственной связи с аффективно окрашенным ментальным конструированием (*kalpana*), присущим эгоцентрированной психике.

Чувственные же объекты сами по себе нейтральны. Это положение не следует рассматривать как отрицание объективной детерминации психической жизни, поскольку чувственный объект становится объектом влечения только благодаря опосредующей роли индивидуальной мотивации субъекта, вне которой этот объект и не может быть рассмотрен как объект удовлетворения потребности или объект влечения. А поскольку цель психотехнической практики в целом, а также ее отдельных ступеней состоит в устранении влечений и, шире, аффективности вообще, то и внимание направляется прежде всего на трансформацию индивидуальной психики и перестройку мотивационной сферы.

В мире форм, говорит Васубандху, пребывают те, кто не испытывает влечения к запаху и вкусу, и сам этот мир как особая форма психокосма (*gūpa-dhātu*) характеризуется всем набором психофизических стимулов, за исключением тех, которые по своей природе есть материальная пища (*kavaḍḍikārāhāra*). Следовательно, эта сфера психокосма не связана с классами элементов запаха и вкуса. Поскольку запах и вкус не существуют здесь как чувственные объекты и, с другой стороны, индивид, достигший этой сферы психокосма в процессе своей психотехнической практики, уже не испытывает влечения к запаху и вкусу, то в мире форм запах и вкус отсутствуют также в качестве объектов сознания (*ālambana*). Поэтому в этом мире не могут возникнуть и соответствующие виды сознания (обонятельное и вкусовое). Из всего вышеизложенного и следует утверждение, что мир форм конституируется только четырнадцатью классами элементов.

Автокомментарий на эту карикку дает материал для рассмотрения сфер психокосма с точки зрения их онтологического статуса. И хотя подробный анализ этих сфер приводится Васубандху в третьей части „Энциклопедии Абхидхармы”, нам представляется необходимым именно здесь высказать некоторые предварительные историко-философские соображения о двойственном характере истолкования сфер психокосма в буддийской религиозной доктрине в целом и применительно к логико-дискурсивному и психотехническому уровням системы в частности.

Для последователя буддийской доктрины как популярной религии мир форм и мир не-форм обладают таким же несомненным онтологическим статусом, как и внешний, чувственный мир, с той лишь разницей, что онтологический статус двух высших сфер психокосма постулируется. В этом сказывается специфика буддизма как религии. Религиозно-мифологические образы населяют все три формы психокосма, и эта религиозная мифология находит свое богатейшее выражение в буддийской иконографии. В процессе развития буддизма как популярной религии онтологизация мифологических образов сверхъестественного имела

тенденцию к укреплению и расширению, в то время как в собственно философских системах буддизма идея онтологизации божественного начала отсутствует на всем протяжении их истории. Здесь онтологизируется не сверхъестественное, как таковое, а самое психика, что приводит на более поздних ступенях к появлению идеи сознания-сокровищницы (*ālaya-vijlāna*) как совокупности психических кодов.

Однако хотя буддизм как философия и буддизм как религия не представляют содержательного тождества, тем не менее нельзя выпускать из виду тот факт, что в основе обоих лежала единая доктрина, не допускавшая коренных расхождений в истолковании своих ведущих положений, которые детерминировали одновременно и религию, и весь ход философского дискурса. И именно поэтому необходимая для популярной религии онтологизация сверхъестественного обретала свою философскую рефлексию в онтологизации психотехнического опыта.

Для буддийского философа и религиозного практика сферы психокосма обретают свою метапсихологическую топографию, обнаруживающую строгий параллелизм с собственно религиозной иконографией как наглядной интерпретацией доктрины для профанического сознания и с религиозной персонологией как учением о сверхъестественных существах, населяющих сферы психокосма.

Становление иконографической религиозной символики было обусловлено потребностью наглядной интерпретации измененных состояний сознания, достигавшихся на различных ступенях йогического сосредоточения и строго приуроченных к реализации высшей религиозной прагматики учения. Но если для популярного религиозного сознания эта символика наделялась трансцендентным онтологическим статусом, то для теоретического сознания она носила характер проекций индивидуальной психики. Однако поэтапная реализация в ходе психотехнической процедуры всех ступеней йогического сосредоточения предполагала определенное психическое отождествление индивида с этими символическими образами.

Единство доктрины для популярной религии и для философии привело, в частности, к тому, что язык описания измененных состояний сознания с неизбежностью коррелировал субъектным языком иконографии, что выражалось в его высокой мифологичности. Так, например, первой ступени йогического сосредоточения (*prathama dhyāna*) соответствуют три уровня (*bhūmi*) мира форм: Сонмище Брахмы (*brahmakāyika*), Жрецы Брахмы (*brahmapurohitā*) и Великие Брахманы (*mahābrahmanāḥ*) [АКВ, III, 1].

Эта специфика языка описания психотехнического уровня системы должна всегда учитываться при истолковании соотношения мифологии и философии в буддизме. Онтологизация религиозно-мифологической символики безусловно связана с наличием элементов мифологического мышления в буддизме как религиозном мировоззрении. Но поскольку

единство доктрины с необходимостью требовало единства языка описания для религии и философии, то на собственно логико-дискурсивном уровне системы эта религиозно-мифологическая символика выступает уже не как реликт мифологического мышления, но как дериват. Это набор определенных единиц языка описания, приспособленных для реализации собственно философских задач, имеющих весьма опосредованное отношение к религиозной мифологии.

На основании этого можно с уверенностью утверждать, что язык описания логико-дискурсивного уровня системы не является синкретическим языком мифопоэтической традиции, а присущие ему мифологемы представляют собой метапсихологические корреляты религиозной доктрины.

Карика 31

Эта карика продолжает тему истолкования сфер психокосма в терминах классификации дхарм по восемнадцати классам элементов.

В третьей части „Энциклопедии Абхидхармы” Васубандху характеризует мир не-форм (*ārūpya-dhātu*) как не имеющий местоположения (*asthāna*). Там же он разъясняет это утверждение применительно к дхармам, конституирующим данную сферу психокосма: „Нематериальные дхармы (*āgūṛiṇaḥ*) не обладают местоположением. Прошедшие и будущие [материальные дхармы], непроявленное (*avijjāpṭi*) и нематериальные дхармы не имеют пространственного расположения (*adeśasthā*)” [АКВ, III, 3].

Если в мире форм пребывают те, кто лишен влечения (*kāma-vītarāga*) к запаху и вкусу как ведущим характеристикам материальной пищи (*kavaḍḍikārāhāra*), то в мире не-форм отсутствует влечение ко всему материальному вообще (*gūṛavītarāga*), и именно это обстоятельство объясняет отсутствие здесь десяти классов материальных элементов (*daśa gūṛiṇaḥ*) и пяти классов чувственного сознания.

Классы разума (*manodhātu*), дхармических элементов, (*dharmad-hātu*) и ментального сознания (*manovijjānadhātu*), конституирующие мир не-форм, включают как дхармы, подверженные притоку аффективности (*sāsrava*), так и дхармы, этому притоку не подверженные (*anāsraṇa*). Три вида необусловленного (*asaṃskṛta*) и дхармы, связанные с истиной пути, — безаффективные. Все прочие характеризуются как дхармы с притоком аффективности.

Карика 32

В автокомментарии на эту карикю Васубандху анализирует два определяющих свойства сознания — направленность (*vitarka*) и содержательность (*vicāra*).

Направленность и содержательность как отдельные дхармы относятся к явлениям сознания (*caitta* или *caitasika*). При классификации дхарм по группам направленность и содержательность включаются в группу формирующих факторов. Это обстоятельство чрезвычайно важно учитывать для более полного психологического истолкования анализируемых терминов. Будучи по своей сути формирующими факторами (*saṃskāra*), *vitarka* и *viśāra* характеризуют диспозиционность сознания, т.е. связывают пласт сознания с пластом бессознательного.

Vitarka описывает интенциональный аспект сознания, его избирательность по отношению к своим объектам. Во второй части „Энциклопедии” Васубандху определяет *vitarka* как „грубость” сознания (*audārikatā* [АКВ, II, 33]), поскольку при ее посредстве осуществляется простое, грубое различение объекта сознания от всего остального. *Vitarka* как определенная функция сознания служит основой оценочных суждений об объекте, и поэтому применительно к чувственному миру *vitarka* непосредственно связана со сферой индивидуальной мотивации.

Viśāra — дхарма, обуславливающая содержательный аспект сознания. Эта функция сознания служит для уяснения целостности объекта и его внутренних свойств. Иными словами, посредством *viśāra* осуществляется тонкое ментальное оперирование с объектом, и именно поэтому Васубандху называет ее „тонкостью” сознания (*sukṣmatā* [АКВ, II, 33]). Связь содержательности как особого свойства сознания со сферой индивидуальной мотивации весьма опосредованна, и поэтому суждения, возникающие на базе этого ментального свойства, не носят оценочного характера.

Рассмотрение дхарм направленности и содержательности в связи друг с другом позволяет нам судить о сугубо диалектическом подходе Васубандху к психологической проблематике. Действительно, эти два фундаментальных свойства сознания не могут быть адекватно поняты без рассмотрения их взаимосвязи. Пять классов чувственного сознания, на базе которого и формируются когниции (*vijñāna*), связанные с восприятиями-представлениями, с необходимостью обладают обоими этими свойствами, что вполне очевидно с психологической точки зрения.

В плане классификации дхарм следует говорить о направленности и содержательности не как о свойствах сознания, а как об отдельных дхармах, сущность (*svalakṣaṇa*) которых и есть направленность и содержательность.

В отличие от пяти классов чувственного сознания классы разума (*manodhātu*), дхармических элементов (*dharmadhātu*) и ментального сознания (*manovijñānadhātu*) могут быть рассмотрены относительно дхарм направленности и содержательности трояким образом. В связи с этим Васубандху употребляет логико-семантическую переменную „тип” (*prakāra*), что применительно к комбинаторному характеру наполнения этих классов может быть осмыслено как таксон, который принимает в зависимости от состояния сознания три различных вида.

При эмпирических состояниях сознания, соответствующих чувственному миру (*kāmadhātu*), а также на первой ступени йогического сосредоточения (*prathama dhyāna*) классы разума, ментального сознания и связанные с сознанием (*samprayukta*) элементы дхармического класса (исключая дхармы *vitarka* и *viśāga*) содержат в своем комбинаторном наполнении дхармы *vitarka* и *viśāga*.

Психотехническая процедура фиксирует наличие между первой и второй ступенями йогического сосредоточения особой, переходной, промежуточной стадии — состояние сознания, лишенное свойства направленности и характеризующееся только содержательностью (*avitarka viśāgamātra*). Это особое состояние сознания именуется *dhyānāntara*, или промежуточная ступень йогического сосредоточения. Выделение такого промежуточного состояния обусловлено спецификой подхода к анализу психики, принятого в буддийской философии. Традиционный анализ рассматривает индивидуальную психику в ее динамике, и именно в силу этого здесь делается акцент не на моментах количественной статики в описании психических процессов, а на моменте качественного перехода. Как мы показали при описании процессов ощущений, восприятий и представлений, Васубандху нигде не рассматривает их сами по себе, как отдельные психические процессы, но всегда в их связи с сознанием, детерминирующим целостность индивидуальной психики. Целостный, динамический анализ дается Васубандху в первую очередь за счет того, что он фиксирует свое внимание на смыслообразовании, как таковом, на участии ощущений, восприятий и представлений в едином процессе психической жизни.

Чтобы подчеркнуть эту особенность буддийского традиционного подхода, мы стремились не „подтягивать” анализ соответствующих санскритских терминов к принятым в современной научной психологии понятиям, но использовали эти понятия таким образом, чтобы описать динамику развертывания психики, как она представлена в тексте „Энциклопедии Абхидхармы”. Именно поэтому, например, термин *vedanā* мы и передавали не научными психологическими понятиями „ощущение” или „восприятие”, что принято в современной буддологической литературе, но как „чувствительность” (*anubhāva*), поскольку в тексте Васубандху термин *vedanā* описывает динамический процесс перехода от ощущений к восприятиям. Аналогичным образом и термин *sapīṭhā-skandha* мы передаем как „группа понятий”, так как речь идет здесь о переходе от восприятий-представлений к понятийному мышлению.

В этой связи особого внимания заслуживает термин „чувственное сознание” (*raśa vijñāna-kāya*). Из современного научно-психологического аппарата здесь ближе всего к оригинальному стоит термин „восприятие”. Тем не менее этот термин европейской научной психологии не охватывает в полном объеме тот психический процесс, который описывается Васубандху, поскольку в качестве объекта чувственного созна-

ния здесь выступает определенный мыслеобраз, или конструированный ментальный объект — *ālambana*, что и позволяет нам передавать *vijñāna* как „сознание”, а райса *vijñāna-kāyāḥ* — как пять классов чувственного сознания, объединяющие в себе восприятие-представление и интеллектуальную операцию.

Динамический подход к описанию неизменных состояний сознания закономерно распространяется и на психотехническую процедуру, что еще более отчетливо видно при описании йогического сосредоточения, „начиная со второй ступени и до вершины опыта” (*dvitīyādhyānāt prabhṛtyābhavāgram. .*).

Индексал *prabhṛti* („начиная от”) означает здесь фиксацию второй дхьяны как качественно-определенного состояния сознания, характеризующегося отсутствием свойств направленности и содержательности (*avitaraka — avicāra*), и дальнейшее динамическое развитие процесса до состояния *citta ekāgratā* („концентрация сознания в одной точке”). Реализация этого процесса возможна лишь при устранении свойств направленности и содержательности.

Что касается элементов дхармического класса, не связанных с сознанием, и свойства содержательности, то на промежуточной ступени йогического сосредоточения эти дхармы не сопровождаются направленностью и содержательностью (*avitaraka — avicāra*).

Это объясняется тем, что элементы дхармического класса, не связанные с сознанием, представляют собой бессознательные психические диспозиции, направленность которых задается только посредством сознания и в его неизменных состояниях.

Анализ дхарм *vitarka* и *vicāra* Васубандху заканчивает четырехчленной классификацией комбинаторных типов дхарм (*ṣṭakāra*), имеющих место при реализации тех состояний сознания, которым присущи свойства направленности и содержательности.

Десять классов материальных элементов (*daśa rūpinaḥ*) не связаны с сознанием (*cittāsaṃprayukta*), поэтому свойства *vitarka* и *vicāra* на них не распространяются.

Карика 33

Далее Васубандху переходит к проблеме ментального конструирования (*vikaṣa*), обуславливающего смыслообразование.

В общем списке дхарм системы вайбхашики ментальное конструирование не выделяется в качестве отдельной дхармы; таким образом, за эту операцию ответственны различные дхармы, и в частности *vitarka* (направленность). Пять классов чувственного сознания неизменно связаны с направленностью и содержательностью и, следовательно, со-

держат элементы ментального конструирования, но почему же тогда они называются *avikalpa* (неконструирующие)?

Васубандху в своем комментарии дает этому следующее разъяснение. Ментальное конструирование в общем случае делится на три вида: прирожденное (*svabhāva-vikalpa*), предидирующее (*nirūpaṇa-vikalpa*) и связанное с памятью (*anusmāṇa*). Только наличие всех этих трех видов обуславливает полное ментальное конструирование. Пяти классам чувственного сознания свойствен только первый вид конструирования — *svabhāva-vikalpa*, который и есть направленность (*vitarka*) чувственного сознания на свой объект. В силу отсутствия двух других видов конструирования эти пять классов и называются неконструирующими (*avikalpa*).

Прирожденное ментальное конструирование (*svabhāva-vikalpa*) — это первичная способность чувственного сознания различать те или иные характеристики объекта и формулировать на базе этого различения остенсивные суждения. В суждениях такого типа предикат, как таковой, не вычленяется; это „указующие” суждения наличного бытия, различающие то свойство объекта, на которое направлен данный вид чувственного сознания. Именно поэтому прирожденное ментальное конструирование и есть „направленность” (*vitarka*).

Здесь представляется уместным отметить, что способность к различению выделяется вайбхашиками как прирожденное свойство психики, которое в дальнейшем — в ходе высокоформализованной психотехнической процедуры — получает свое полное и законченное развитие. Иными словами, эта система направлена на культивирование (*bhāvanā*) присущих психике различающих способностей, которые рассматривались именно как присущие, а не как нечто сверхъестественное или трансцендентное. Исходя из этого, можно с уверенностью утверждать, что концепция вайбхашиков содержала значительные и весьма существенные элементы материалистических воззрений, которые совместно с ориентацией на динамическую целостность психики и позволили создать совершенную систему философской психологии, находившую свое опытное подтверждение в практическом развитии психических способностей.

Два других вида ментального конструирования, как уже говорилось выше, — это предидирующее ментальное конструирование (*nirūpaṇa-vikalpa*) и память как ментальное конструирование (*anusmāṇa-vikalpa*). Предидирующее ментальное конструирование определяется как эмпирическое различающее постижение (*grāhā*). Термин *grāhā* мы передаем здесь словом „постижение”, чтобы вычленить именно эмпирический

характер „мудрости”, о которой говорит в данном контексте Васубандху. Это не та высшая, „незагрязненная” *grāhā*, как мудрость-состояние, которая и есть цель учения, но простое, интеллектуальное постижение сознанием своего объекта. Результат этого постижения — предикативные суждения, и поэтому Васубандху называет такой тип постижения

рассеянным (vyāgṛa) ментальным постижением. Рассеянное означает несконцентрированное (asamāhita), т.е. не связанное с йогическим сосредоточением.

Память (smṛti) как тип ментального конструирования (anusmaraṇa-vikalpa) классифицируется Васубандху как сконцентрированная (sa-māhita) или несконцентрированная (asamāhita). Он подчеркивает, что всякая память ментальна (mānasī), т.е. память содержит свой объект как исключительно ментальный конструкт, ментальный образ.

Отсюда становится совершенно очевидным, что пять классов чувственного сознания чужды по своей природе двум последним типам ментального конструирования и в силу этого характеризуются как неконструирующие (avikalpaka).

Карика 34

Первый вопрос, рассматриваемый в данной карике, это вопрос о наличии объекта сознания (ālambana), на который направлена деятельность семи классов сознания и части дхармического класса, представленной явлениями сознания (caitta).

Пять классов чувственного сознания — зрительное и т.д. — имеют в качестве своих объектов объекты чувственные (viṣaya), т.е. парциальные характеристики внешних объектов, которыми и обуславливаются сферы деятельности этих видов сознания. Однако поскольку речь идет здесь не только о восприятиях, но также и о представлениях, то чувственные объекты обретают в сознании свой целостный образ (ālambana), появление которого и обусловлено ментальным конструированием (vikalpa).

Ментальное сознание (manovijñāna) и разум (manas) имеют в качестве своей сферы функционирования совокупные данные органов чувств (viṣaya) как объект ментального опыта. Процесс смыслообразования передается в тексте автокомментария посредством логико-семантической переменной grahaṇa („схватывание“). „Схватывание“ здесь есть схватывание целостного смысла, и именно поэтому переменная grahaṇa может интерпретироваться как смыслообразование.

Та часть дхармического класса, которая включает дхармы, связанные с сознанием (saṃpratyukta), или явления сознания (caitta), называется „имеющей объект“ (sālambana) по своей природе (svabhāva).

Элементы дхармического класса, не связанные с сознанием (viprayukta), получают название „безобъектных“ (nirālambana) по определению (iti siddham). К „безобъектным“ относятся также десять классов материальных элементов (daśa gūṇaḥ).

В этой же карике и автокомментарии к ней Васубандху рассматривает два новых спецификатора — „присвоенное“ (upātta) и „неприсвоенное“

(anupātta), характеризующие соотношение психического и материального. Логико-семантическая переменная upātta вводится в первой части „Энциклопедии Абхидхармы” в тех случаях, когда необходимо раскрыть взаимоотношение материального субстрата (adhiṣṭhāna) и соответствующей ему психической способности (indriya). „Присвоение сознанием и явлениями сознания” определяется Васубандху как наличная взаимосвязь (anuvīdhāna) между материальным субстратом и сознанием. Эта взаимосвязь реально фиксируется посредством того обстоятельства, что „польза” (anugraha) или „вред” (upaghāta), приносимые организму как материальному субстрату, находят свое непосредственное отражение в функционировании сознания и связанных с ним явлений.

Пять классов чувственного сознания, класс ментального сознания, разум, определявшиеся как „имеющие объект” (sālabana), а также та часть дхармического класса, которая включает явления сознания, получают название „неприсвоенное” (anupātta), поскольку эти классы элементов, по определению, не могут выступать в качестве материального субстрата. Именно по этой причине и класс звука (śabda-dhātu) также описывается посредством спецификатора „неприсвоенное”. Таким образом, спецификатор „неприсвоенное” определяет девять классов элементов.

Остальные классы элементов специфицируются как посредством upātta, так и anupātta. Классы органов чувств в их актуальном функционировании (pratyutpanna) определяются как „присвоенные”, т.е. сознание и связанные с ним явления отождествляются с органами чувств в момент их функционирования. Здесь необходимо иметь в виду, что в буддийской психологии каждому органу чувств соответствует определенный вид сознания. Каждый из этих видов сознания „присваивает” себе в качестве материального субстрата соответствующий актуально функционирующий орган чувств. Когда же речь идет о деятельности органа чувств в прошлом или будущем, то имеются в виду дхармы в соответствующем модусе времени, и они не могут рассматриваться как „присвоенные”; поэтому классы органов чувств в прошлом или будущем описываются как „неприсвоенные” (anupātta).

Классы материальных элементов — цвет-форма, запах, вкус и осязаемое, — составляющие „неотъемлемую часть” (avinirbhāgini), т.е. материальную основу органа чувств, существующего в настоящем времени, специфицируются как „присвоенные”. Когда элементы этих же самых классов структурируют все то в человеческом организме, что не входит в схему тела („волосы на голове и теле, ногти и зубы, за исключением их корней. . . и т.д.”), то они рассматриваются как „неприсвоенные”.

Здесь важно отметить, что ментальное сознание в качестве своего субстрата „присваивает” (upagrh) все тело целиком, поскольку разум как соответствующий орган чувств (manendriya) локализуется во всем

теле, а не где-либо конкретно, и, таким образом, под субстратом (*adhiṣṭhāna*) сознания подразумеваются как материальные органы чувств, так и все то в человеческом организме, что входит в схему тела и связано с ощущением эмпирического Я. Именно такая материя, согласно Васубандху, в обыденном словоупотреблении (*loke*) называется живой (*sacetanam*).

Введение спецификаторов *upātta* и *anupātta* имеет определенную нагрузку в аспекте религиозной прагматики. Системы: если сознание „присваивает” себе материальный субстрат только в момент актуального функционирования органов чувств и существования последних в настоящем времени, то нет никакого основания для субстанциального рассмотрения индивидуальной психики. Введение спецификаторов *upātta* и *anupātta* служит цели элиминировать представление об индивидуальном атмане. То, что в ортодоксальных системах индийского философского реализма рассматривается как индивидуальный, „невыйсший” атман, определяется Васубандху как „живая” (*sacetana*, или *sañña*) материя, как классы элементов, существующие актуально и в этот настоящий момент (*praty-utpanna*) „присвоенные” сознанием (*upagrhita*). Но поскольку те же самые классы элементов в модусах прошедшего и будущего времени не могут быть в настоящий момент „присвоены” в качестве своего материального субстрата, то для защиты субстанциалистских представлений об индивидуальной психике не остается никакой валидной аргументации.

Карика 35

В карике и автокомментарии Васубандху рассматривает соотношение классификационной категории „восемнадцать классов элементов” и понятий „великие элементы” (*mahābhūtāni*) и „производная материя”

(*bhautika*), а также касается вопросов атомарной структуры десяти классов материальных элементов (*daśa rūpināḥ*).

Десять классов материальных элементов включают производную материю и великие элементы, как таковые. Четыре великих элемента, как указывает Васубандху, ссылаясь на доктринальный авторитет, могут быть включены только в класс осязаемого (*spraṣṭavya*), поскольку единственно осязаемое в качестве источника сознания (*āyatana*) дает представление о четырех великих элементах, как таковых. Остальные девять классов включают только производную материю. Семь видов производной материи (мягкость, твердость и т.д.), будучи свойствами великих элементов, могут также познаваться посредством осязания, и поэтому класс осязаемого включает наряду с великими элементами производную материю. Родовая характеристика (*jātyatva*) элементами, входящих в класс осязаемого, — осязаемость (*spraṣṭavyatva*), и, следова-

тельно, классу осязаемого соответствует только одна дхарма (*spraṣṭavya*).

Остальные девять классов элементов характеризуются как производные (*bhautika*). Единственный материальный элемент дхармического класса — непроявленное (*avijñapti*) — также относится к производному, и поскольку непроявленное по своей внутренней природе (*svabhāva*) едино, то оно полностью совпадает со своей родовой характеристикой — дхармой *avijñapti*.

Семь классов сознания и дхармический класс, за исключением непроявленного, по определению, не имеют соотношения ни с великими элементами, ни с производной материей. Здесь особенный интерес представляет то обстоятельство, что дхармы, связанные с сознанием (*cittasamprayukta*), и дхармы, не связанные с сознанием (*citta-viprayukta*), будучи характеристиками психического, находятся в том же отношении к материи, что и сознание, хотя Васубандху подчеркивает, что сознание (*citta*) не может быть отождествлено с явлениями сознания (*caitta*, или *caitasika*).

Десять классов материальных элементов — пять классов органов чувств и пять классов чувственных объектов — представляют по своей материальной структуре атомарные агломераты (*saṃcita*), однако Васубандху ничего не говорит относительно материальной структуры непроявленного (*avijñapti*). Особенного внимания заслуживает характеристика чувственных объектов как скоплений „в силу агломерированности атомов” (*paramāṇusaṃghatavāt*). Пять классов чувственных объектов есть данные пяти органов чувств, или пяти сфер их функционирования (*gocara*). В силу того что внешние объекты состоят из агломератов атомов, пять классов чувственных объектов рассматриваются как скопления (*saṃcita*). Здесь достаточно эксплицитно представлено отражение материальной структуры внешнего мира в индивидуальной психике. Однако поскольку для описания и внешнего мира, и психики существует единый язык, то и о чувственном объекте (*viśaya*) вполне закономерно говорить в терминах внешнего объекта (*vastu* или *dravya*), коррелятом которого он является.

В плане историко-философском указание на атомарную структуру пяти органов чувств является материалистическим по своей сути решением проблемы субстрата сенсорных способностей.

Карика 36

Здесь Васубандху ставит вопрос о соотношении практического оперирования с внешними материальными объектами и отражения этого оперирования в индивидуальной психике. Он выделяет три свойства операциональной деятельности по отношению к материальным объектам: расчленение, сжигание-сгорание и взвешивание.

Расчленение (*cheda*) — это разделение потока (*srota*) агломератов атомов, из которых состоят материальные объекты. Но эти объекты, „называемые „топор“, „дерево“ и т.д.“, становятся известными субъекту через сферы функционирования органов чувств, т.е. как четыре класса материальных элементов: цвет-форма, запах, вкус и осязаемое. Именно поэтому данные четыре класса описываются в карике посредством логико-семантической переменной *bāhu* (внешнее). Отношение (*sambandha*) „расчленять — расчленяться“ таково, что его члены могут меняться местами в зависимости от того, из каких агломератов атомов состоят внешние объекты, являющиеся членами данного отношения. Таким образом, расчленение есть расчлененный носитель, и поэтому в тексте автокомментария Васубандху называет расчленение дхармой, подчеркивая в противовес установке философского реализма неразрывность носителя и свойства.

Свойство расчленения полностью отсутствует применительно к органам чувств, хотя они суть материальные образования. Но органы чувств не исчерпываются своей материальной структурой, поскольку они и есть сенсорные способности (*indriya*). При нарушении физической целостности организма психические способности прекращают свое существование: „Часть тела, отделенная [от целостного организма], не обладает психическими способностями (*anindriya*)“. В этом положении содержится нечто неизмеримо большее, нежели наивное, основанное на практике физиологическое наблюдение, — здесь мы имеем эксплицитное указание на принципиальную целостность психики, на нерасчленимость психических способностей в момент расчленения субстрата психики.

Психические способности ввиду связи со своим материальным субстратом определяются как „тонкая“ материя, „подобная сиянию драгоценного камня“ (*maniprabhāvat*); поэтому такая тонкая материя и не расчленяет (*na schindati*) агломераты атомов. Она также не имеет веса и не сгорает.

Что же касается сжигания и взвешивания, то относительно этих свойств, как отмечает Васубандху, существуют разногласия. Некоторые абхидхармисты полагают, что сжигает только огонь как фундаментальный элемент (*tejodhātu*), а взвешивается только тяжесть, как таковая. Другие же утверждают, что эти операциональные действия происходят в предметных сферах, известных как четыре класса материальных элементов (цвет-форма и т.д.).

Подводя итог сказанному здесь, необходимо отметить, что четыре класса материальных элементов рассматриваются в „Энциклопедии Абхидхармы“ не только как сферы функционирования (*gocara*) органов чувств, но также и как сферы реализации практической деятельности. Таким образом, четыре класса внешних элементов (цвет-форма, запах, вкус и осязаемое) выступают в буддийском метапсихологическом анализе как инвариантные характеристики материальных объектов, а в языке

описания, используемом при этом анализе, термин *visaya* („чувственный объект“) представляет концептуальный коррелят термина *vastu* (реже *dravya*).

Десять классов материальных элементов адекватно описывают сенсорные способности психики, сферы функционирования этих способностей и материальный субстрат органов чувств. Психика в своей целостности обладает относительной автономностью по отношению к своему материальному субстрату.

Эти развитые эксплицитные представления, сложившиеся на базе диалектического подхода к анализу психической жизни, обладали большой эвристической ценностью и в то же время служили теоретическим оружием в борьбе с теистическими представлениями, предопределившими психологический анализ в ортодоксальных системах.

Карика 37

В кариках 37 и 38 Васубандху рассматривает восемнадцать классов элементов в аспекте причинности, обуславливающей как психофизическую структуру индивида, так и соотношение индивид — психокосм.

В автокомментарии к 37-й карике эксплицируются первые три вида причинности: „порождение созревaniem [кармического следствия]“, „накопление“ и „естественное вытекание“. Соответствующие этим трем видам классы элементов определяются как „порожденные созреванием“ (*vipākaja*), „накапливающиеся“ (*aupasaṃyika*) и „естественно-вытекающие“ (*naiḥsyandika*).

Пять классов органов чувств детерминируются двумя видами причинности, соответственно которым они описываются как „порожденные созреванием“ и „накапливающиеся“.

Порождение созреванием как вид причинности связано с доктринальными представлениями о карме и ее воздействии на психофизическую структуру индивида. Возникновение органов чувств определенного качества, соответствующих той сфере психокосма, в которой протекает сансарное бытие индивида, детерминировано совокупностью прежних действий, влияющих на кармическое следствие. Разъясняя этот вид причинности по отношению к качественному характеру пяти классов органов чувств, Васубандху апеллирует к доктринальному авторитету, определяя их как „следствие прежней деятельности“. Иными словами, выделение этого вида причинности замыкает философский дискурс непосредственно на религиозно-доктринальные представления.

Эти же пять классов органов чувств именуются Васубандху *aupasaṃyika* („накапливающиеся“). „Накопление“ (*upasaṃyika*) — это употребление соответствующей чистой пищи, уход за телом, сон и в особенности практика йогического сосредоточения. Благодаря всему этому органы

чувств, которые представляют собой одновременно и материальный субстрат, и психическую способность, приобретают должную качественную определенность. Васубандху отмечает, что „процесс накопления служит „защитой” для процесса созревания”; отсюда следует, что на уровне психофизической структуры между двумя этими видами причинности существует тесная взаимосвязь. Здесь мы отчетливо прослеживаем влияние полиморфизма системы на каузальные представления: если причинение как „порождение кармического следствия” характеризует доктринальный уровень системы, то непосредственно связанное с ним причинение как „накопление” — по преимуществу психотехнический, поскольку предписания относительно „накопления” определяются целями религиозной прагматики.

Пять классов органов чувств определяются в карике посредством логико-семантической переменной „внутреннее” (*adhyātma*). Введение этой переменной способствует истолкованию доктринального положения: „Эти шесть источников контакта надо понимать как [следствие] прежней деятельности”. Данное доктринальное положение подлежит истолкованию в связи с типом причинности *virāka*ja, о которой говорилось выше. Но поскольку в сутре речь идет об источниках контакта (*spraṣṭyātanaṇi*), то применительно к пяти классам органов чувств это интерпретируется как внутренние источники сознания. Именно поэтому Васубандху и вводит в карике логико-семантическую переменную „внутреннее”.

Класс слышимого — звук (*śabda-dhātu*) — в аспекте причинности определяется как „накапливающееся” и „естественно-вытекающее”, причем Васубандху подчеркивает, что звук не порождается созреванием кармического следствия. Это последнее положение Васубандху подкрепляет цитатой из *Праджняптишастры*: „Божественное сладкозвучие (*brahmasvaratā*), один из признаков великого человека, возникает благодаря сознательному отказу от грубой [речи]”. В плане истолкования причинности здесь содержится крайне важный показатель. Религиозная доктрина учитывает наряду с кармической причинностью мотивационную установку на реализацию религиозной прагматики. Сознательный отказ от грубой речи и представляет собой один из видов этой реализации — праведную речь (*samyagvāc*) как одно из предписаний „восьмеричного благородного пути”. Таким образом, соотношение *aurasauika* — *virāka*ja есть диалектическое соотношение противоположных типов причинности. Кармическая причинность в данный конкретный момент не зависит от субъекта, поскольку она связана с прошлым действием. Причинность же по типу „накопление” определяется исключительно сознательной мотивацией. Диалектика этих типов причинности отчетливо демонстрирует взаимосвязь доктрины и методов субъективной реализации предписанных доктриной целей. Наличие диалектики в представлениях о причинности способствует элиминации жесткого де-

терминизма, и поэтому система в целом не может истолковываться в духе религиозного фатализма.

Звук, дискретный по своей природе, не порождается созревaniem кармического следствия и связан только с сознательной установкой на „праведную речь”; поэтому класс звука (т.е. „слышимое”) определяется как „накапливающееся”, но в то же время звук есть материальный процесс, обусловленный однородной, внутренне тождественной причиной, в силу чего класс звука определяется как „естественно-вытекающее”.

Восемь классов элементов, не обладающих сопротивлением (*aragatīgha*), описываются в каузальном отношении как „естественно-вытекающие” (*naiḥṣyandika*) и „порожденные созреванием” (*virākaḥ*). Эти восемь классов включают пять классов чувственного сознания, класс разума, класс ментального сознания и ту часть дхармического класса, которая связана с сознанием (*citta-samprayukta*). Данные классы элементов нематериальны, и в своем существовании они определяются как однородной, самотождественной причиной (*sabhāgaḥetu*), так и причиной универсальной (*sarvatragahetu*), причем последняя целиком детерминирует качественную определенность сознания, так такового. Указание на универсальную причину специфицирует „естественное вытекание” применительно к сознанию и его явлениям. Эти же восемь классов элементов детерминированы кармической причинностью, но не являются „накапливающимися”, поскольку элементы, входящие в данные классы, лишены свойства сопротивления, т.е. нематериальны.

Карика 38

Четыре класса материальных элементов (цвет-форма, запах, вкус и осязаемое) — „порожденные созреванием”, „накапливающиеся” и „естественно-вытекающие”. Эти классы представляют собой сферы функционирования органов чувств и, следовательно, определяются как *virākaḥ* в силу своей функциональной связи с соответствующими им чувственными анализаторами. В то же время цвет-форма, запах, вкус и осязаемое суть метапсихологические корреляты материальных объектов, и именно поэтому они определяются как *aurasaṃyika* и *naiḥṣyandika*.

Васубандху выделяет абсолютно реальное как вид нулевой причинности: „Один [класс] обладает абсолютно реальным”. Класс дхармических элементов включает три причинно-необусловленные дхармы (*asaṃskṛta*), которые определяются как абсолютно реальные в силу своей непреходящести (*sāratvāt*), беспричинности. Поэтому дхармический класс специфицируется как „обладающий абсолютно реальным” (*dravyavan*).

Далее Васубандху описывает пятый, последний вид психологической причинности, обуславливающий прерыв инерциальности в реализации

личностной установки на сансару. Совокупность дхарм, именуемая „принятие дхармического знания страдания” (*duḥkhe dharmajñānakṣānti-kalāra*), имплицитно классифицировалась Васубандху в 4-й карике как причинно-обусловленная (*saṃskṛta*). Под нее подводятся дхармы, имеющие причины, но не подверженные притоку аффективности (*anāśrava*). „Принятие дхармического знания страдания” есть первый момент (*kṣāpa*) реализации пути видения (*darśanamārga*) „благородных истин”, т.е. мгновенный инсайт, „высвечивающий” принципиальную неудовлетворительность сансарного бытия индивида и способы его преодоления. В доктринальном отношении такое внеэмоциональное видение знаменует собой сознательный отказ от установки на сансару (которая в плане личности выражается через эгоцентрацию — *upādāna*).

Дхармы, структурирующие совокупность „принятие дхармического знания страдания”, включены в классы разума, ментального сознания и дхармических элементов. Следовательно, причинность, обуславливающая эту совокупность, одновременно определяет и эти три класса. Васубандху называет данный тип причинности *kṣāpika* („мгновенный”). Отсюда и три упомянутых выше класса также получают наименование мгновенных.

Но прежде, рассматривая семь классов сознания и часть класса дхармических элементов в аспекте причинности, Васубандху называл их „естественно-вытекающими”. Такой тип причинности характерен для реализации эмпирических состояний психики, но в момент „принятия дхармического знания страдания” совокупность дхарм, структурирующая это новое, неаффективное (*anāśrava*) состояние, детерминирована причинностью типа „мгновенной” (*kṣāpika*), и поэтому *duḥkhe dharmajñānakṣānti* „не суть естественно-вытекающие”. Все прочие причинно-обусловленные дхармы (*saṃskṛta*) — „естественно-вытекающие”.

На этом Васубандху заканчивает анализ пяти видов психологической причинности.

В последней части карики и автокомментария рассматривается вопрос о генетическом соотношении органа чувств (*indriya*) как сенсорной способности и соответствующего ему вида сознания на примере органа зрения и зрительного сознания.

Ранее Васубандху уже касался проблемы соотношения сознания и соответствующего ему субстрата (*adhiṣṭhāna*), отмечая то обстоятельство, что в фундаментальном аспекте сознание „присваивает” свой материальный субстрат. Но поскольку орган чувств есть материя, по отношению к которой собственно сенсорная способность выступает атрибутом, то с необходимостью следует вывод, что материя обладает потенцией психического, причем последняя актуализируется как „тонкая” материя (*gūḥya-praśāda*), структурирующая органы чувств. Таким образом, классы сознания, разума и дхармических элементов противопоставляются десяти материальным классам, пять из которых характеризуют

психофизическую основу сознания. Следовательно, генезис различных видов сознания и должен рассматриваться в непосредственном соотношении с генезисом органов чувств как опор (aśṛaya) сознания.

Согласно Васубандху, „обретение” (pratilābha) определенного вида сознания может происходить как одновременно с обретением соответствующей опоры, т.е. органа чувств, так и независимо от наличия опоры. Это положение оставалось бы совершенно непонятным, если бы в предмете был только эмпирический индивид и чувственный мир (kāmadhātu). Но поскольку логико-дискурсивный уровень системы имеет своей целью истолкование не только психотехнической практики адепта учения, но также и всей религиозной персонологии, то Васубандху рассматривает генезис сознания и его опор также и применительно к существам психокосма, подвергшегося в популярной религии прямой онтологизации (см. с. 215-216). Аналогичным образом интерпретируются и генетические соотношения между классами сознания и классами чувственных объектов (viśaya), классами органов чувств и классами, представляющими сферы их функционирования (gosaṅga).

Карика 39

Далее Васубандху переходит к рассмотрению свойств материальных элементов в их отношении к классам сознания, разума и дхармического класса. Первый вопрос, на который в связи с этим дается разъяснение, формулируется как введение в карикку: сколько классов элементов могут быть определены как внутренние (adhyātmika) и сколько — как внешние (bāhya).

Соотношение внутреннее — внешнее уже вводилось имплицитно посредством логико-семантических переменных adhyātmika — bāhya, однако развернутого истолкования оно не получило. Но как вообще возможна оппозиция внутреннее—внешнее в системе, отрицающей существование субстанциального атмана? Васубандху отвечает на это с помощью интерпретации употреблений личного местоимения „я” в различных текстах религиозно-доктринального уровня.

Поскольку сознание, „присваивая” весь организм в целом в качестве своей опоры (aśṛaya), создает на базе этого самоотождествления эгоцентрированные (upādāna) представления, то именно сознание и выступает опорой эгоцентрации. И поэтому, как отмечает Васубандху, в переносном смысле (upasāṅga) сознание может быть названо атманом, предикатом которого в обычном словоупотреблении выступает местоимение „я” (aham, ср. ahamkāra в различных религиозно-философских системах). Такова интерпретация Васубандху синонимичности употребления личного местоимения „я” и понятия сознания в текстах религиозно-доктринального уровня. Исходя из рассмотренного в автокомментарии ис-

толкования доктринальных высказываний, мы можем понять принцип введения дихотомии *adhyātmika* – *bāhya* для классификационной категории „восемнадцать классов элементов”.

Итак, двенадцать классов – шесть видов сознания и шесть опор – определяются как внутренние, а шесть классов чувственных объектов – как внешние. В дискуссии, приводимой в автокомментарии, задается вопрос: могут ли шесть классов сознания называться внутренними, если они служат опорой сознания, только обретая статус разума (родовую характеристику этого класса)? Васубандху разъясняет, что, по определению, все восемнадцать классов элементов существуют в трех формах времени, поэтому любой вид сознания уже в момент своего возникновения обретает родовую характеристику класса разума. Если бы это не соответствовало реальному процессу развертывания сознания, то было бы невозможно определить признак класса разума.

Далее Васубандху рассматривает такие спецификации классов элементов, как „сопричастные” (*sabhāga*) и „схожие с сопричастными” (*tatsabhāga*).

Свойство сопричастности указывает на включение дхарм в индивидуальный психофизический поток (*saṁtāna*). „Схожесть с сопричастным” означает потенциальную возможность такого включения. Класс дхармических элементов обладает свойством сопричастности во всех без исключения случаях, поскольку любой чувственный объект (*viśaya*), понимаемый как совокупность сенсорных данных, непреложно выступает объектом для сознания, т.е. по его поводу с неизбежностью возникает дистрибутивная когниция (*vijñāna*).

Сам по себе класс дхармических элементов есть объект безграничного (*anāṇṭa*) ментального сознания. Это последнее положение Васубандху иллюстрирует примером: „У всех благородных (*āryapudgala*) с необходимостью возникает мысль: все – дхармы, не атман”, т.е. безграничное ментальное сознание, имеющее в качестве своего объекта класс дхармических элементов, не предполагает существование индивидуальной субстанции психики, но только потоков дхарм.

Словом „мысль” мы передаем здесь термин *citta*, который в определенном смысле противостоит термину *vijñāna*, обозначающему в узкоспециальном значении дистрибутивное знание. *Citta*, *manas* и *vijñāna* тождественны только в одном отношении – они участвуют в образовании когниций на базе чувственных данных, ибо вся психика рассматривается в буддийской метапсихологии в аспекте аккумуляции осознания. Если отдельные виды сознания (*vijñāna*) имеют своим результатом простейшие различения, то разум ответствен за генерализацию этих различений, а *citta* высокопродвинутых адептов учения представляет собой мысль, способную к диалектическим обобщениям высокой степени абстрагирования. Такая мысль абстрагируется от субстанциального характера вещей, редуцируя последние к отношениям.

Одновременно сознание есть отдельная дхарма, которую можно обозначить как единицу мышления (*cittakṣaṇa*), и в этом смысле каждая предыдущая единица мышления выступает объектом для последующей. Так Васубандху определяет содержательную континуальность мышления, подчеркивая, что в языке описания она может быть передана только дискретным образом.

Если класс дхармических элементов всегда определяется как сопричастный (*sabhāga*), то остальные классы могут рассматриваться и как сопричастные, и как схожие с сопричастными в зависимости от актуального развертывания потока дхарм, образующего каждый индивидуальный поток сознания.

Характеризуя классы органов чувств, Васубандху устанавливает их сопричастность или схожесть с сопричастностью на основе факта их функционирования в составе данного психофизического потока (*eka-santāna*). Так, например, орган зрения определяется как сопричастный, если он „видел, видит или будет видеть цвета-формы”. Аналогичным образом рассматривается свойство сопричастности и применительно к разуму.

Классы чувственных объектов есть одновременно и сферы функционирования (*goṣaṅga*) соответствующих органов чувств, и поэтому они определяются как сопричастные или схожие с сопричастными в зависимости от деятельности коррелирующих с ними сенсорных анализаторов.

Здесь Васубандху останавливается на уточнении сугубо гносеологического характера: сопричастность органов чувств определяется индивидуально для каждого отдельного психофизического потока, поскольку орган чувства предполагает свой индивидуальный материальный субстрат. Относительно же чувственных объектов свойство сопричастности означает вхождение определенных дхарм одновременно во многие психофизические потоки (*ānekasantāna*); поэтому данное свойство устанавливается не индивидуально.

Это „участие” (*bhāga*) дхарм в индивидуальных психофизических потоках разъясняется Васубандху метафорически как „принятие доли” (*bhājanam*) или „долевое участие в деятельности” (*kāritrabhajanam*). Свойство „схожести с сопричастным” устанавливается через общее в родовой характеристике (*jātisāmānyena*).

Карика 40

В этой карике и автокомментарии к ней Васубандху определяет классы элементов в аспекте реализации ведущей религиозной прагматики системы — отказа от аффективной эгоцентрированной личностной установки.

В автокомментарии дается развернутое изложение методологичес-

кого наставления относительно содержательного аспекта психотехнической процедуры. Здесь мы имеем логико-дискурсивное обоснование психотехнического уровня системы применительно к индивидуальному психофизическому потоку, изложенное в терминах восемнадцати классов элементов.

Нейтрализация (prahāṇa) эгоцентрированной аффективной установки на сансарное бытие осуществляется посредством „видения (darśanamārga) [благородных истин]” и практики йогического сосредоточения (bhāvanāmārga).

Десять классов материальных элементов и пять классов чувственно-го сознания содержат дхармы, действие которых может быть нейтрализовано не одномоментно, но только посредством разветвленной и систематизированной психотехнической процедуры (bhāvanā). Результат такой процедуры — устранение аффективности по отношению к чувственному миру, трансформация эгоцентрированной установки в области контакта с чувственным миром в план объективации, характеризующийся опытом „видения вещей, как они есть” (yathābhūta).

Классы разума, ментального сознания и дхармических элементов содержат дхармы, „работа” с которыми предполагает тройкий подход в процессе психотехнической процедуры.

Дхармы без притока аффективности (anāśrava) не требуют нейтрализации, согласно определению.

Дхарма „обретение” (prāpti) конституирует психофизический поток (santāna) в его качественно-количественной определенности. Наименование этой дхармы связано с представлением о действии кармической причинности в сфере формирования индивидуального потока дхарм: тот или иной тип данного потока задается посредством prāpti. „Сопровождение” (sāpūsāra) характеризует индивидуальный поток в аспекте фундаментальных свойств (возникновение, длительность и т.д.). К этой же группе дхарм относятся 88 потенциальных аффектов (apūsāra), выделяемых в абхидхармистской психологии, и сосуществующие с ними (sahabhū) явления сознания (caitta). Таким образом, эта группа дхарм представляет собой совокупное психическое образование, нейтрализация которого может быть осуществлена посредством видения (darśana), т.е. эта нейтрализация достигается одномоментно в акте „принятия дхармического знания страдания” (duḥkhe dharmajñānakṣānti).

Остальные дхармы с притоком аффективности (sāśrava), входящие в классы разума, ментального сознания и дхармических элементов, нейтрализуются только посредством практики йогического сосредоточения (bhāvanā), т.е. не одномоментно, а процессуально.

Нейтральная по своему кармическому характеру установка на родовую характеристику „обычный человек” (prthagjanatva) свойственна, согласно Васубандху, как высокопродвинутым адептам учения (vītagāga), так и тем, „у кого полностью устранены корни благого” (samucchi-

paṇḍitaśālamūla); будучи, по доктринальному определению, „незагрязненной” (akliṣṭa), она не может быть устранена посредством „видения истины”.

Телесная и словесная деятельность (kāyavākkarma), отнюдь не безразличная в кармическом аспекте, также не может быть нейтрализована посредством одномоментного видения, поскольку она представляет материальные дхармы (gūṇaḥ).

Таким образом, согласно Васубандху, одномоментное „принятие дхармического знания страдания” само по себе не влечет нейтрализацию аффективной окрашенности психики, но только устраняет ядро эгоцентризации, обусловленное потенциальностью аффектов (anuśaya). Относительно прочих дхарм с притоком аффективности (sāgrava) доктринально постулируется необходимость применения психотехнической процедуры (bhāvanā).

Карика 41

В следующих двух кариках и автокомментарии к ним Васубандху разъясняет значение термина *drṣṭi* („воззрение”, или „взгляд”) применительно к классификации по восемнадцати классам элементов. Термин *drṣṭi* определяется как результат суждения (*saṃtīraṇa*), обусловленный предварительным размышлением (*upanidhyāna*). Следовательно, по определению, *prañā* как мудрость-состояние никогда не является „воззрением”. Это кардинальное отличие в трактовке мудрости буддийскими философами от того, что принято понимать под этим словом в философиях стран средиземноморского ареала, уже отмечалось нами в реконструкции к карике 2.

Что касается рассматриваемой карики, то в ней термин *prañā* заменен логико-семантическим эквивалентом *dhi*, по-видимому, только ради сохранения метрики стиха. Мудрость-состояние, возникшая одновременно с пятью видами чувственного сознания, как и всякая другая, „загрязненная” (*kliṣṭa*) и „незагрязненная” мудрость, не есть результат суждения (*saṃtīraṇa*) и поэтому не является „воззрением” (*drṣṭi*).

Орган (психическая способность) зрения и часть дхармического класса связаны с формированием воззрений, описываемых далее в автокомментарии.

Васубандху выделяет восемь типов воззрений, пять из которых квалифицируются как ложные, поскольку они так или иначе замыкаются на эгоцентризацию (*satkāyadrṣṭi*). Среди последних главное место занимает догматическая вера в субстанциональное существование Я. Три типа воззрений характеризуются как мирское истинное видение (*laukikī samyagdrṣṭi*), чистое видение „обучающихся”, т.е. еще не достигших

состояния архата (*śaikṣī dṛṣṭi*) и чистое видение „более не обучающихся”, т.е. архатов (*aśaikṣī dṛṣṭi*).

Отметим, что Васубандху оценивает „воззрение” (применительно к первым шести типам) как определенный вид индивидуальной деформации в восприятии действительности. Воззрения шравиков (обучающихся Дхарме) и архатов, как уже говорилось, получают название чистого видения, а поскольку воззрения тождественны суждениям (*saṃtīraṇa*), то представляется логичным сделать вывод, что это чистое видение ответственно за истинностные суждения.

Карика 42

Но почему же класс органов зрения также определяется как *dṛṣṭi*? Васубандху дает на это лаконичный ответ: „Цвета-формы (*gūrāṇi*) видит орган зрения. . . ,а не „опирающееся” на него (*tadāśṛitam*) сознание”. Он поясняет, что акт видения свойствен не всякому органу зрения, но только такому, который есть *sabhāga* (сопричастный), т.е. глаз видит только в том случае, если он функционирует одновременно со зрительным сознанием (*caḥsurvijñāna*). Таким образом, класс органов зрения также определяется как *dṛṣṭi*, поскольку он служит материальной опорой при формировании воззрений. Определяющим условием здесь выступает наличие синхронно функционирующего зрительного сознания.

В связи с этим Васубандху приводит развернутую дискуссию о соотношении органа зрения и, шире, органов чувств с соответствующими видами чувственного сознания. Он излагает взгляды кашмирских и западных вайбхашиков, саутрантиков и теоретические положения виджнянавады, согласно которым именно чувственное сознание ответственно за акт зрительного восприятия.

Орган зрения воспринимает цвет-форму только в том случае, если нет препятствия для света (*ālokaśyāpratibandha*). Это главное условие зрительного восприятия выступает одновременно и условием возникновения зрительного сознания. И действительно, объекты как сфера функционирования (*gocara*) органов зрения являются одновременно и опорами зрительного сознания. Орган зрения воспринимает свой объект даже в том случае, если он заслонен (*āvṛtam*) таким материальным препятствием, которое не мешает проникновению света: „Он видит то, что находится за стеклом, облаком, прозрачным покрывалом, хрусталем или под водой”. Сознание же, будучи нематериальным (*agūri*), вообще индифферентно по отношению к непроницаемости, и если бы видело именно сознание, а не орган зрения, то условие зрительного восприятия не было бы одновременно условием возникновения зрительного сознания.

Перед Васубандху, однако, стояла задача дать логико-дискурсивную интерпретацию авторитетным доктринальным высказываниям касательно акта видения (например, *saṅsuṣā gūṛāṇi dṛṣṭvā* — „увидев цвета-формы органом зрения”). Такого рода высказывания давали значительный простор для философского дискурса, поскольку содержали возможность как буквальной, так и метафорической интерпретации. Это последнее в конечном счете и стало решающим обстоятельством в разведении гносеологических позиций различных школ буддийской философии. Виджнянавадины делали акцент именно на метафорической трактовке, выдвигая на первый план акт различающего осознания чувственных данных (*viññapti*), который осуществлялся синхронно с актом видения. Другие теоретики буддийской философии сосредоточивали свое внимание на доктринальном определении глаза как „двери для видения цвета-формы” (*dvāraṃ yāvadeva gūṛāṇāṃ darśanāya*), истолковывая орган зрения только как инструмент и отождествляя чувственное сознание с его инструментальной причиной (*kāraṇa*).

„Но если сознание видит, то что же тогда выступает субъектом (*kartr*) различения?”

Васубандху дает на это следующий ответ: „Осознание цвета-формы и есть ее видение”. Он говорит: „Сказать, что некоторое различающее постижение видит, — значит сказать, что оно также и различает”. Но орган зрения не есть орган осознания, а только его опора. И Васубандху дополняет свою позицию цитатой из *Вибхашы*: „Увиденным называется то, что „получено” (*saṃprāptam*) органом зрения, то, что воспринято (*anubhūtam*) зрительным сознанием”. Иными словами, орган зрения видит, но не познает, а сознание познает благодаря лишь одному факту своего наличия.

В автокомментарии Васубандху приводит оригинальную позицию саутрантиков, решающих эту проблему посредством редукции ее к базовому понятию буддийской философии — дхармам. Об акте видения и акте зрительного осознания саутрантики говорят: „Что здесь видит и что является видимым? Здесь нет [никакого] действия (*nirvyāpāram*), только дхармы, только причины и следствия (*hetuphalamātram*)”. В практических целях, согласно саутрантике, можно пользоваться метафорами типа „Орган зрения видит, сознание осознает”. Однако реальный психофизический поток есть поток дхарм, и он является целостным вне зависимости от того, в каких терминах осуществляется философский дискурс.

Карика 43

В карике и автокомментарии Васубандху касается проблем дистанционности функционирования органов чувств. Органы зрения и слуха,

а также разум воспринимают объект дистанционно и поэтому определяются как „не достигающие его (объект) непосредственно” (arṅgāṭa-visayaṃ). Васубандху коротко останавливается на соотношении парных органов чувств и возникающего на основе их функционирования единого чувственного сознания. Согласно его концепции, парность органа зрения обуславливает отчетливость (parisuddha) зрительных восприятий. Зрительное сознание не является двойственным на том основании, что имеет двойную опору (āśraya), поскольку „в отличие от материи сознание непространственно” (deśāpratiṣṭhita).

Орган зрения как дистанционный анализатор воспринимает объекты на расстоянии, но в то же время не воспринимает „введенное в глаз лекарство”. Это последнее утверждение призвано доказать, что непосредственный контакт с органом зрения не является необходимым условием для зрительного восприятия.

В связи с интерпретацией функционирования слуха Васубандху отмечает также и иную точку зрения, принимаемую некоторыми абхидхармистами: поскольку орган слуха воспринимает звуки и внутри самого уха, то он может быть определен также и как „достигающий объект непосредственно” (prāṭaviṣayaṃ).

Разум, будучи нематериальным (amūrta), не может „достигать свои объекты”.

Органы обоняния, вкуса и осязания недистанционны и поэтому называются „непосредственно достигающими свой объект” (prāṭaviṣayaṃ). „Достижение”, согласно Васубандху, есть состояние нераздельности (nirantaratva). В связи с этим определением он вводит в текст автокомментария фрагменты атомистических представлений, характерных для ряда школ хинаяны. Если объект воспринимается в непосредственном контакте с органами чувств, то, естественно, возникает вопрос о материальной структуре внешнего объекта (vastu). Поэтому при анализе этих фрагментов необходимо всегда иметь в виду, что речь идет именно о vastu.

При интерпретации понятия prāṭaviṣayaṃ возникает вопрос: соприкасаются ли между собой атомы органа чувств и атомы внешнего объекта? В приводимой дискуссии Васубандху делает акцент на позиции кашмирских вайбхашиков, утверждавших, что такое соприкосновение не имеет места. Если бы атомы соприкасались полностью, то произошло бы механическое „слипание” материальных структур. Если же допустить, что атомы соприкасаются отдельными сторонами, то неизбежным следствием такого допущения станет утверждение, что атомы состоят из частей. А это неверно, согласно определению.

Позиция кашмирских вайбхашиков связана со специфическими представлениями о роли фундаментального элемента ветра (vāyudhātu) в структуре производной материи (bhautika). Поскольку сущностным свойством этого элемента является движение (īpaṇā), то его функ-

ция состоит в рассеивании (*vikīrṇāya*) и соединении (*saṃdhāraṇāya*) атомов. Именно эта функция и положена вайбхашиками в основу объяснения происхождения звука.

Относительно непосредственной контактности (*niruttaratva*) органа чувств и объекта они придерживались позиции здравого смысла: непосредственная контактность состоит в том, что между объектом и органом нет ничего промежуточного. Соприкосновение происходит не между отдельными атомами органа чувств и объекта, но между атомарными совокупностями (*saṃghāta* — корпускула), которые, по определению, состоят из частей и, следовательно, могут соприкасаться этими частями.

Затем Васубандху переходит к анализу количественных соотношений атомов органов чувств и соответствующих воспринимаемых объектов.

Карика 44

Согласно концепции вайбхашиков, три класса органов чувств — обоняния, вкуса и осязания — „воспринимают объекты, равные им по величине” (*tulyaviśaya*). Вайбхашики полагали, что количество атомов органа обоняния равно количеству атомов объекта и эти атомы в момент соприкосновения в акте восприятия порождают соответствующий вид сознания. Аналогичным образом возникают вкусовое и осязательное сознания.

Относительно органов зрения и слуха, осуществляющих дистанционное восприятие, нет установленной закономерности (*anīyamaḥ*) — иногда количество атомов органа чувств и объекта одинаково, иногда нет. Разум, нематериальный по своей природе, в таком соотношении со своим объектом не рассматривается.

Отдельная проблема возникает в связи с расположением атомов органов чувств в человеческом теле. В автокомментарии Васубандху дает подробную топографию расположения атомов сенсорных анализаторов и излагает взгляды вайбхашиков на атомарный аспект функционирования органов чувств. Из внимательного рассмотрения приводимой топографии можно сделать вывод, что то, что Васубандху называет атомами органов чувств, находится в прямом соответствии с современными научными представлениями о расположении рецепторов.

Известный интерес представляет то обстоятельство, что атомы органов чувств, материальных по своей природе, есть атомы психических способностей (*indriya*). Таким образом постулируется материальный характер субстрата психики на атомарном уровне. Васубандху отмечает, что не все атомы органа чувств функционируют одновременно — в то время как функционирует одна часть, другая может и не функционировать (это относится по преимуществу к органу осязания). Согласно Васубандху, один атом органа чувств, входя в соприкосновение с одним

атомом объекта (для недистанционных анализаторов), не способен породить соответствующий вид чувственного сознания: „Пять видов чувственного сознания [возникают], имея в качестве опоры и объекта только скопления [атомов] (*saṃghātaparamāṇu*)”.

Отдельно Васубандху ставит вопрос о том, что представляет собой опора (*aśraya*) сознания в аспекте ее обуславливающего влияния на возникновение этого сознания. Объекты пяти видов чувственного сознания могут существовать в трех формах времени (*trikāle*), однако существование опор сознания отлично от существования его объектов.

Опора ментального сознания — разум (*manas*), т.е. состояние сознания, прекратившее свое актуальное существование (*aṭīta*). Что касается опор пяти классов чувственного сознания, то они двойственны: актуальная опора — это орган чувств (*indriya*) в его синхронном функционировании; одновременно разум также выступает опорой пяти классов чувственного сознания. Но поскольку разум — это состояние сознания, утратившее свою актуальность, „ставшее прошлым” (*aṭīta*), то разум как опора чувственного сознания получает наименование *aṭītaśraya* (прошедшая опора).

На примере зрительного сознания Васубандху рассматривает опоры наряду с условиями (*pratyaya*) возникновения этого сознания. Он выделяет четыре условия: 1) наличие органа зрения (*cakṣu*) как синхронно возникающей опоры зрительного сознания; 2) часть дхармического класса, представляющая собой явления сознания (*caitasika*), прекратившие свое актуальное существование в прошлом: (*samanantarāṭīta*), как однородное и предшествующее условие возникновения зрительного сознания; 3) разум, который выступает одновременно и опорой, и однородным предшествующим условием; 4) дхармы, не относящиеся к уже определенным условиям.

Другие четыре вида чувственного сознания в своем возникновении должны, согласно Васубандху, рассматриваться аналогичным образом. Применительно к ментальному сознанию разум, представляющий его опору, есть предшествующее условие возникновения этого вида сознания. Однако часть дхармического класса, включающая явления сознания (*citta-saṃprayukta*), переставшие существовать в предыдущий момент (*samanantarāniruddhaṃ*), рассматривается как однородное и предшествующее условие возникновения ментального сознания, но не как его опора.

Карика 45

Почему опорой сознания выступают именно органы чувств, но не чувственные объекты, от которых также зависит возникновение сознания?

Васубандху указывает здесь две причины. Во-первых, от состояния органа чувств (как материального субстрата и как психической способности) непосредственно зависит как сам факт возникновения сознания, так и качество этого сознания. Изменения же в чувственных объектах не влияют ни на качество, ни на процесс возникновения сознания. Во-вторых, сознание по своей природе специфично (*asādhāraṇa*). Если чувственные объекты выступают одновременно объектами для возникновения чувственного и ментального сознания, то орган чувств специфицирует возникновение только соответствующего вида сознания. Кроме того, орган чувств одного индивида не может служить опорой для возникновения соответствующего вида сознания у другого индивида. Что же касается чувственных объектов, то они детерминируют возникновение сознания у любого индивида и поэтому также не могут определяться как опоры.

Далее Васубандху предлагает развернутую спецификацию видов сознания и соответствующих им органов чувств, чувственных объектов и материального субстрата в целом (тело как организм) применительно к различным ступеням йогического сосредоточения и сферам психокосма.

Определенное затруднение здесь представляет интерпретация описаний типа „орган зрения первой ступени йогического сосредоточения” (*prathamadhyānacakṣu*). Для правильного понимания стоящего за этой описательной характеристикой необходимо постоянно иметь в виду, что речь идет не о „субстантивированном” индивиде, но о психофизическом потоке дхарм (*pravāha*). В процессе психотехнической процедуры происходит качественное изменение этого потока, и поэтому философская интенция Васубандху фиксируется прежде всего на функциональном аспекте органа чувств, а не на его субстратности, т.е. на психической способности, как таковой. Эта психическая способность, согласно смыслу психотехнической процедуры, подвергается качественному изменению, что и отражается в языке описания соответствующей описательной характеристикой „орган зрения первой ступени йогического сосредоточения”. Аналогичным образом следует интерпретировать описательные характеристики, относящиеся к телу как организму, также представляющему составную часть потока дхарм.

Сознание же специфицируется как бы вторичным образом — в зависимости от спецификации своих опор.

Объекты в этой связи следует рассматривать, по-видимому, в двух смыслах — как качественно изменяющиеся сферы функционирования модифицирующей сенсорной способности и как специфическое наполнение сфер психокосма в аспекте религиозной мифологии.

Карика 46

В следующих двух кариках и автокомментарии к ним Васубандху дает развернутый анализ специфики функционирования органов чувств в различных сферах психокосма.

Орган зрения, объекты, или, точнее, сферы его функционирования (*viśaya* в значении *gosaṅga*), а также тело в целом „могут принадлежать к пяти уровням существования (*pañcabhūmikāḥ*): к чувственному миру (*kāmāvacara*) и другим [ступеням], до четвертой ступени йогического сосредоточения включительно (*yāvaccaturthadhyānabhūmikāni*)”. Таким образом, в процессе психотехнической практики, согласно Васубандху, происходит не только трансформация зрения как психической способности, но и изменение сферы функционирования этой способности. Здесь необходимо отметить доктринальный аспект истолкования термина *viśaya* применительно к различным сферам психокосма. Утверждается, что цвета-формы (*gūṛāṇi*) как объект зрительного восприятия могут принадлежать к различным сферам, но возможность стать чувственными данными зависит от уровня развития органа зрения, и поэтому орган зрения, обладающий психической способностью, соответствующей определенной ступени йогического сосредоточения, не может видеть объекты, принадлежащие к более высокой сфере. Именно это обстоятельство и отражено в тексте карики формулой „Объект не выше, чем орган зрения” (*ūrdhvaṃ gūṛaṃ na cakṣuṣaḥ*).

Поскольку орган зрения выступает опорой зрительного сознания, то и в плане сфер психокосма уровень зрительного сознания соответствует ступени трансформации зрительной способности. Здесь имеется существенное ограничение: зрительная способность трансформируется до четвертой ступени йогического сосредоточения (*caturthadhyāna*) включительно, а зрительное сознание функционирует только в чувственном мире (*kāma-dhātu*) и в первой дхьяне. В дальнейшей процедуре трансформации психики зрительное сознание, как таковое, не участвует.

Зрительная способность (*cakṣurindriya*) принадлежит либо к той же самой сфере психокосма, что и тело в целом, либо к более высокой. Это означает, что трансформация психической способности в процессе психотехнической процедуры осуществляется быстрее, чем трансформация физического субстрата. Именно это и отражено в формуле Васубандху: „Орган зрения не ниже, чем тело” (*na kāyasyādharmaṃ cakṣuḥ*).

Относительно объектов зрительного сознания утверждается, что они, как и само сознание, по отношению к телу могут принадлежать как к более высокой, так и к более низкой сфере существования.

Карика 47

Аналогичным образом рассматривается и орган слуха (*śrotra*).

Что касается органов обоняния, вкуса и осязания, недистанционных по своей природе (*argārtaviśayaṃ*), то в аспекте трансформации эти способности определяют ступень трансформации тела, чему в тексте соответствует дескрипция *svabhūmikam* („собственная сфера существования”). Обонятельное, вкусовое и осязательное виды сознания функционируют в той же самой форме, что и их опоры. То же самое говорится и об объекте. Относительно осязательного сознания делается уточнение: оно может функционировать также и в более низкой сфере.

Для класса разума (*manas*) закономерность этих корреляций не установлена (*anīyatam*). Иногда разум функционирует в той же самой сфере существования, что и тело, ментальное сознание и дхармический класс. Иногда — в более высокой или более низкой сферах (*kadācidūrdhārdho bhūmikam*).

Васубандху отмечает в этой связи: „Когда тело принадлежит к [одному из] пяти уровней существования, разум и прочее, [то есть класс ментального сознания и дхармический класс], существуют на всех этих уровнях (*sarvabhūmikāni*) в зависимости от времени пребывания в йогическом сосредоточении и рождения [на соответствующем уровне] (*saṃpāpattipurāpattikāle yathāyogam*)”. Пять сфер существования, как говорилось выше, включают чувственный мир (*kāma-dhātu*) и четыре ступени йогического сосредоточения, известные в доктрине под названием „мир форм” (*rūpa-dhātu*). За пределами этих пяти сфер, т.е. в мире не-форм (*āgūrya-dhātu*), тела как такового не существует по определению, и поэтому разъяснение Васубандху касается только чувственного мира и мира форм.

Особого внимания заслуживают термины *saṃpāpatti* и *upapatti*. Первым термином в общем случае описывается вхождение адепта в состояние йогического сосредоточения и пребывание на определенной его ступени, т.е. этот термин касается собственно психотехнической процедуры и принадлежит ко второму, психотехническому уровню системы.

Термин *upapatti* характеризует так называемые формы рождения религиозно-мифологических существ, которые, согласно доктрине и ее интерпретации в популярной религии, населяют сферы онтологизированного психокосма. Таким образом, термин *upapatti* в своем специальном значении всецело принадлежит к доктринальному уровню системы. Но поскольку Васубандху дает в „Энциклопедии Абхидхармы” полный анализ, то в область логико-дискурсивного истолкования с неизбежностью должны были войти и религиозно-мифологические представления, обусловленные доктриной.

Метапсихологический анализ в буддийской философии развился в процессе логико-дискурсивной интерпретации психотехнического

уровня системы, однако понятия и идеологемы доктринального уровня послужили базой для развития собственно философского языка описания. Философский дискурс не элиминировал доктрину и не ставил целью подменить эту доктрину философией. Именно в силу этого обстоятельства на область религиозной мифологии с неизбежностью экстраполировались все метапсихологические интерпретации, предметом которых выступала человеческая психика.

Абхидхармисты строго различали собственную сферу метапсихологического анализа, а именно описание процесса трансформации индивидуальной психики в ходе реализации религиозной прагматики системы, и в этой связи употребляли термин *saṃpatti*. Когда же речь шла об экстраполяции метапсихологических представлений на объекты религиозно-мифологической персонологии, то вводился термин *upapatti*.

Карика 48

В последней карике первого раздела „Энциклопедии Абхидхармы” Васубандху завершает анализ классификации дхарм по восемнадцати классам элементов.

Первый вопрос, который ставится в этой карике, касается познавательной способности сознания: какими из шести видов сознания познаются восемнадцать классов элементов. Такая постановка проблемы интересна прежде всего тем, что по восемнадцати классам элементов классифицируются дхармы, входящие в индивидуальный психофизический поток (*saṅkhāra*), и, следовательно, сознание познает только то, что входит в состав этого потока как коррелят внешнего объекта. Таким образом, в сферу познавательного функционирования сознания вводятся не внешние объекты сами по себе, но только *viśaya*; наряду с этим сознание осуществляет свою познавательную интенцию по отношению к явлениям, сопровождающим сознание (*saṃprayukta*).

Эта характерная для абхидхармистской философии гносеологическая установка может быть определена как принципиально интравертивная, т.е. направленная исключительно на познание психики, и в известной степени абстрагирующая себя от внешнего мира. Такая специфическая ориентация гносеологии только и могла развиваться именно в рамках религиозно-философской системы, весь философский дискурс которой был подчинен целям анализа психической деятельности в измененных и неизмененных состояниях.

Пять классов элементов, определенные как внешние — цвет-форма, звук, запах, вкус и осязаемое, — познаются двумя видами сознания: соответствующий вид чувственного сознания фиксирует ощущение и восприятие, а ментальное сознание (*manovijñāna*) осуществляет генерализацию и целостное смыслообразование.

Остальные тринадцать классов элементов могут быть познаны только одним видом сознания — ментальным.

Здесь же Васубандху вводит такую характеристику классов элементов, как „вечное” и „невечное” (*nitya* и *anitya*). Поскольку абсолютные, необусловленные дхармы (*asaṃskṛta*) выступают единственным неизменным элементом психофизического потока, то часть дхармического класса, представленная этими дхармами, определяется как вечная (*nitya*). Все прочие классы элементов — проходящие, или не вечные (*anitya*).

Завершается анализ классов элементов введением предикации „психическая способность”. Введение этой предикации как „доминирующего фактора” обусловлено тем, что именно психические способности в своем функционировании определяют психофизический статус индивида.

В освященном доктриной списке психических способностей содержится 22 названия, включающие наряду с элементарными сенсорными способностями способность завершеного знания (*ājñātāvindriya*). Васубандху относит эти 22 способности к части дхармического класса и к двенадцати классам элементов, определяемым как внутренние.

В аспекте архитектоники „Энциклопедии Абхидхармы” введение списка психических способностей представляет переход к ее второму разделу — „Анализ психических способностей” (*indriya-nirdeśa*).

НЕКОТОРЫЕ ПРОБЛЕМЫ ОБЪЯСНЕНИЯ СИСТЕМЫ

Dhātu-nirdeśa („Анализ по классам элементов”), первый раздел „Энциклопедии Абхидхармы”, представляет собой экспозицию понятийного аппарата и структурных связей внутри системы абхидхармистской философии. Исходя из этого обстоятельства, было бы преждевременным создавать объясняющую буддологическую концепцию только на основе данной экспозиции. Разработка такой концепции требует исследования и историко-философского истолкования всего корпуса „Энциклопедии”. Тем не менее уже на нынешнем этапе работы мы имеем возможность подвергнуть достаточно обоснованной интерпретации центральный термин системы — *dhamma*.

Истолкование этого ведущего технического термина ставило в тупик не одно поколение профессиональных буддологов. Объяснение этому следует искать не столько в трудности понимания — для европейского исследователя — значения этого термина, сколько в характере подхода к изучению буддизма. Конфессиональный принцип деления при изучении религиозно-философских систем имел своим следствием то, что эти системы, и в частности язык их описания, изучались изолированно одна от другой и применение системно-генетического метода к исследованию целостного историко-философского процесса в древней и раннесредневековой Индии было практически невозможным. Однако, рассматривая процесс становления языка описания философии Абхидхармы не изолированно, но в ходе идейной борьбы с ортодоксальными религиозно-философскими системами, прежде всего с системами реалистическими, мы и получили актуальную возможность установить содержательное наполнение технической терминологии в связи с теми ведущими идеологическими задачами, для разрешения которых эта терминология и создавалась.

Системы индийского философского реализма, и в частности синкретическая ньяя-вайшешика, выступали протагонистами ведущего доктринального положения брахманизма о существовании единого высшего атмана — психической субстанции, свободной от какой-либо качественной определенности. Вся психотехническая практика брахманизма строилась таким образом, чтобы трансформировать индивидуальную психику (*jīvātman*) путем ее „очищения” от любой субъективной определенности.

Качество и действие (*guṇa* и *karma*) как философские понятия рассматривались как нечто отдельное от своего носителя и связывались с последним асимметричным отношением внутренней присущности (*saṃavāya*). Иными словами, носитель трактовался как вместилище (*ādhāra*), а качества и действия — как вмещаемое (*ādheya*). Принципиальная нетождественность чистого носителя, взятого вне своих качеств, носителю качественно определенному получила свое закрепление в ведущем постулате философского реализма, выраженного формулой *dharma—dharmin*. Последняя часть этой формулы — *dharmin* — обозначает чистый носитель, термином же *dharma* выражается свойство, которым этот носитель обладает благодаря отношению *saṃavāya*. Таким образом, асимметричное отношение внутренней присущности и фиксирует эту принципиальную нетождественность.

Принцип *dharma—dharmin*, разработанный в рамках синкретической школы, имел своей целью обоснование на логико-дискурсивном уровне возможности существования высшего атмана (*paramātman*). Реализация религиозной прагматики брахманизма — идеал мокши (*mokṣa*) — и предполагала отождествление — путем психотехнической процедуры — индивидуального атмана с высшим атманом. В этом смысле *jīvātman* рассматривался как *dharma*, а *paramātman* — как *dharmin*. Субъективные психические качества, составляющие определенную группу в списке двадцати четырех гун, признаваемых ньяя-вайшешикой, связываясь отношением внутренней присущности с субстанцией *ātman*, образовывали индивидуальную субстанциальную психику (*dharma*), не тождественную субстанции *ātman*, как таковой.

Идея высшего атмана, занимавшая центральное место в религиозной прагматике реалистических систем, обусловлена ортодоксальным характером брахманистского мировоззрения, признававшего безусловный авторитет ведических высказываний. Доктринальные основы индийского философского реализма нашли свое выражение в завершающем разделе ведического комплекса. Становление и развитие собственно философского дискурса было направлено к строгому логико-семантическому истолкованию этих доктринальных положений. Учет данного обстоятельства и позволяет правильно расставить смысловые акценты при интерпретации значения той либо иной философской проблематики, нашедшей свое развитие в рамках ортодоксальных систем. Весь язык описания, созданный синкретической ньяя-вайшешикой, был детерминирован важнейшей идеологической потребностью в философской аргументации в защиту доктринальных положений брахманизма против натиска неортодоксальных систем, и прежде всего буддийской философии.

Идея субстанциальности, получившая свое всестороннее развитие в ортодоксальных системах индийского философского реализма, всецело базировалась, таким образом, на доктринальных положениях о су-

ществовании атмана как некой „чистой” психической субстанции. Иными словами, ортодоксальные системы защищали субстанциальность постольку, поскольку их философский дискурс выступал апологетической рефлексией на брахманистскую доктрину. Историки философии, не учитывающие это обстоятельство, рассуждают, как правило, прямо противоположным образом: они полагают, что ортодоксальные системы защищают идею субстанциальности „чистого” атмана потому, что принципиально стоят на позициях субстанциальности. Это рассуждение, однако, не находит подтверждения на конкретном материале, ибо доктрина никогда не обогащалась в своих положениях за счет логико-дискурсивного уровня той или иной системы: философский дискурс развивался, доктрина же пребывала неизменной. Последнее и представляется нам одним из важнейших диалектических противоречий, обусловивших характер развития идеологических процессов на индийском континенте.

Ведущие положения буддийской доктрины были разработаны вне ведической традиции и если и упоминали идею атмана вообще, то трактовали ее как простую языковую метафору, приспособленную для обозначения индивидуальной психики. Психика, в свою очередь, рассматривалась в единстве со своей физиологической основой как поток качественно-определенных состояний. Вне этой качественной определенности психика никогда не выступала, и, следовательно, идея чистого атмана подлежала элиминации. Об этом, в частности, свидетельствует ведущая идеологема буддизма — *anātma (anattā)*, т.е. отрицание бытия субстанциального атмана.

Философский язык описания строился таким образом, чтобы полностью уничтожить идею чистого атмана, а следовательно, разрушить поддерживающие эту идею философские принципы, и прежде всего принцип *dharma—dharmaṇa*. На всем протяжении первого раздела „Энциклопедия Абхидхармы” мы нигде не сталкиваемся с термином „внутренняя присущность” (*samavāya*), кодирующим логико-дискурсивную концепцию ингеренции. Свойство (дхарма) не является чем-то внутренне присущим носителю, поскольку не существует носителя, свободного от свойств. Таким образом, полностью элиминируется представление о субстанциальности, тем более что в доктрине оно также отсутствует.

Термин *dharma* функционирует на всем протяжении *Абхидхармакоши* Васубандху не как оппозиция термину *dharmaṇa*, но абсолютно самостоятельно. В этом и состоит фундаментальная отличительная особенность языка описания буддийской философии. Дхарма определяется как *svalakṣaṇa*, *svagūṇa* и *svabhāva*. Эти три существенных дефиниции характеризуют данное понятие именно как внеопозитное, базовое понятие доктрины. Иначе говоря, дхарма вводится как понятие, определяемое через себя самое.

Дефиниция *svalakṣaṇadharmaṇaḥ* [АКВ, I, 2] характеризует дхарму как то, что может быть определено только через свой собствен-

ный признак. Таким образом, признак по объему и содержанию совпадает с сущностью определяемого понятия. Каждая дхарма уникальна, и в этом смысле она представляет собой родо-видовой класс с единичным наполнением; следовательно, svalakṣaṇa есть одновременно родовая характеристика (jāti) каждой отдельной дхармы. Но поскольку существование дхарм распределено во времени (atīta — прошедшее, pratyutpanna — настоящее, anāgata — будущее), то для характеристики этого распределения вводится спецификация второго порядка — jātyavata, т.е. актуальное обладание родовой характеристикой в трех модусах времени (tryādhvan). Это последнее обстоятельство напрямую связывает дефиницию дхармы как svalakṣaṇa с ее второй дефиницией как svabhāva.

Определение svabhāva подразумевает постоянство бытия дхармы в ее собственном и неизменном качестве, и в силу этого svabhāva может быть осмыслена как „[имеющее] свою собственную природу”. Формальное проявление этой природы неотлично от ее сущности, и поэтому дхарма определяется как svaṅga.

Особого внимания заслуживает осмысление префикса *sva* („свой”, „собственный”). Этот префикс передает важную философскую семантику: дхарма есть актуальность бытия, формы, признака. Префикс *sva*, таким образом, полностью устраняет идею какого бы то ни было отношения — симметричного (*saṃyoga*) или асимметричного (*saṃavāya*) — между свойством и его носителем, так как свойство и носитель совпадают в своей тотальности.

Долгое время в буддологической литературе существовала традиция передачи термина *dharma* словом „элемент”. Такую передачу можно признать относительно удовлетворительной. в том смысле, что она подразумевает неотрывность качества от своего носителя, т.е. качество не „повисает” как нечто бессубстратное. Однако слово „элемент”, на наш взгляд, чрезмерно акцентирует именно аспект субстратности. Необходимо отметить, что европейская историко-философская традиция не содержит в своем обширном терминологическом инвентарии понятия, которое имело бы историю, типологически сходную с процессом формирования индийского термина *dharma*. Поэтому даже близкие по актуальному смыслу европейские понятия, передающие в языке перевода этот важнейший термин, с неизбежностью ведут к утрате спектра собственно историко-философских коннотаций и в конечном счете затрудняют понимание истории его становления и синхронного функционирования.

Среди профессиональных буддологов и в настоящее время широко распространено мнение о многозначности употребления термина *dharma* в буддийских канонических источниках. Нам представляется, что решение вопроса, многозначен ли термин или однозначен, зависит не столько от осмысления синхронных контекстов его употребления, сколь

многочисленными бы эти контексты ни были, но прежде всего от тщательнейшего изучения доктринальной нагрузки этого термина в диакронической истории его становления на логико-дискурсивном уровне. И здесь первостепенную роль следует отвести анализу идеологических процессов, влиявших самым непосредственным образом на формирование языка описания буддийской философии.

Уже на настоящем этапе исследования можно утверждать, что термин *dharma* всегда функционирует на логико-дискурсивном уровне именно как философский термин, с тем лишь уточнением, что он имеет более общую и узкоспециальную сферы употребления. В широком смысле термином *dharma* может быть обозначено все, что имеет самоидентификационную качественно-количественную определенность. Философская прагматика употребления термина *dharma* в этом смысле направлена на элиминацию представлений о чистой субстанции и специфицирующем ее отношении ингерентности. Ситуации такого употребления термина особенно отчетливо демонстрирует нам буддийский номинализм, не отделявший родовые характеристики от бытия вещей, как таковых. В узком смысле термин *dharma* выступает одновременно и как единица описания функционирования психики в неразрывном единстве как с ее субстратом, так и с внешним миром, и как бытие качественно-определенных элементарных психофизических состояний.

Из сказанного можно сделать вывод, что в философской прагматике своего употребления термин *dharma* выступает как принципиально однозначный и как всякий инвариант системы должен передаваться в языке перевода одним и тем же словом. В предлагаемом переводе мы предпочли оставить этот термин в транслитерации, т.е. как „дхарма”, имея в виду сохранение историко-философской логической консистентности.

Другим фундаментальным термином, который подлежит объяснению уже на данном этапе исследования, является термин *vijñāna*. На всем протяжении истории как ортодоксальных, так и неортодоксальных религиозно-философских систем этот термин функционировал как идеологически нейтральный и не выступал в качестве доктринального понятия. *Vijñāna* — специфический технический термин логико-дискурсивного уровня. Отсутствие философской полемики вокруг значения этого термина между представителями буддийской и ортодоксальной брахманистской философии сказалось в том, что семантика этого термина практически не обогащалась.

В языке перевода мы передаем термин *vijñāna* ключевым словом „сознание”, что полностью соответствует сложившейся в научной буддологии традиции. Однако морфолого-семантическое сопоставление санскритского *vi-jñāna* и русского „со-знание” требует определенных предварительных оговорок. Санскритский префикс *vi* имеет значение, прямо противоположное русскому префиксу „со”. Основы же в этих

словах семантически совпадают (jñā(na)=знание). Таким образом, буквальная передача термина vijñāna может быть осуществлена только посредством слова „распознавание”. И действительно, концепции, которые стоят за этим важнейшим инвариантом системы, могут быть истолкованы только как концепции различающего знания: говоря, например, о зрительном сознании (cakṣur-vijñāna), абхидхармисты имеют в виду различающее знание (распознавание), возникающее на базе зрительной психической способности (cakṣur-indriya).

Какой бы модальности ни соответствовало различающее знание (cakṣur-vijñāna, śrotra-vijñāna и т.д. до mano-vijñāna включительно), по своим фундаментальным характеристикам оно качественно едино у разных индивидов и в соответствии с этим подводится под единую классификационную группу — vijñāna-skandha. В абхидхармистской концепции это качественное тождество отражено в формуле cittaṃ mano'tha vijñānam ekārthaṃ [АКВ, II, 34], т.е. „Сознание, разум и распознавание — одно и то же”. В этой формуле распознавание, или различающее знание, характеризует связь сознания с соответствующими психическими способностями, разум — генерализующая функция сознания, развернутая во времени, а собственно сознание (citta) связано с накоплением благих и неблагих дхарм (доктринальный аспект сознания). В данном триединстве, следовательно, сопоставляются разные аспекты сознания, как оно представлено на логико-дискурсивном уровне. Здесь необходимо отметить, что различающее знание вне зависимости от его модальности всегда анализируется как одна дхарма, в языке описания этому соответствует термин citta.

Все вышеизложенное и послужило для нас основанием передавать технический термин vijñāna в языке перевода словом „сознание”.

Заканчивая предварительное объяснение двух важнейших инвариантов системы, мы считаем необходимым еще раз подчеркнуть неадекватность чисто филологических методов интерпретации, перевода и объяснения технической терминологии. Эти методы в конечном счете оказываются бессильны вскрыть те ведущие идеологические противоречия, которые выступали движущей силой историко-философского процесса на индийском субконтиненте в древности и раннем средневековье. Но именно следствием этих противоречий и явилась детальная разработка сложнейших философских концепций, нашедших свое выражение в „Энциклопедии Абхидхармы” Васубандху.

ПРИЛОЖЕНИЯ

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- ПП и ПИКНВ — Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. М.
- AO — Acta Orientalia. Leiden.
- BB — Bibliotheca Biddhica.
- BEFEO — Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient. Paris—Saigon.
- BI — Bibliotheca Indica. Calcutta.
- BSOAS — Bulletin of the School of Oriental and African Studies. L.
- GOS — Gaekwad's Oriental Series. Baroda.
- IHQ — Indian Historical Quarterly. Calcutta.
- IJ — Indo-Iranian Journal. The Hague.
- JA — Journal Asiatique. P.
- JAOS — Journal of the American Oriental Society. New York—New Haven.
- JBBRAS — Journal of Bombay Branch of the Royal Asiatic Society. Bombay.
- JBORS — Journal of the Bihar and Orissa Research Society. Patna.
- JIPh — Journal of the Indian Philosophy. Dordrecht.
- JPTS — Journal of the Pali Text Society. L.
- MCB — Mélanges Chinois et Bouddhiques. Bruxelles.
- PEFEO — Publications de l'École Française d'Extrême-Orient. Paris—Saigon.
- PTS — Pali Text Society. L.
- SOR — Serie Orientale Roma. Roma.
- TJ — Tibet Journal. Dharmasala.
- TSWS — Tibetan Sanskrit Works Series. Patna.
- WZKSA — Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens. Wien.

ЛИТЕРАТУРА*

Источники

- Тибетский перевод АК. — Тибетский перевод Abhidharmakośakārikāh и Abhidharma-kośabhāṣyam сочинений Vasubandhu. Изд. Ф.И. Шербатской. Пг., 1917 (BB, XX, вып. 1).
- A — Aṅguttara Nikāya. Ed. R. Morris and E. Hardy. 1885—1900 (PTS, vols. I—V).
- AD — Abhidharmadīpa. См. ADV.
- ADV — Abhidharmadīpa with Vibhāṣāprabhāvṛtti. Critically ed. by P.S. Jaini. 1959 (TSWS, vol. IV).
- AK — Abhidharmakośa — Kārikās of Vasubandhu. Ed. by C.V. Gokhale—JBBRAS. 1946, vol. 22.

*Настоящий список не является исчерпывающей библиографией вопроса и охватывает лишь непосредственно использованные источники и исследования.

- AKB – Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu. Ed. by P. Pradhan. 1967 (TSWS, vol. VIII).
- Asm. – Abhidharmasamuccaya of Asaṅga. Ed. by P. Pradhan. Santiniketan, 1950 (Visva-Bharati Studies, 12).
- Bodhicaryāvatāra. – Bodhicaryāvatāra. Edition du Texte avec le Commentaire (pañjikā) de Prajñākaramati par L. de la Vallée Poussin. 1901–1914 (BI. Nos. 983, 1031, 1090, 1126, 1139, 1305, 1399).
- D – Dīgha Nikāya. Ed. T.W. Rhys Davids and J.E. Carpenter. 1889–1911 (PTS, vols. I–III).
- DhSA – Aṭṭhāsalinī (Dhammasaṅgaṇi Aṭṭhakathā). Ed. P.V. Bapat and R.D. Vadekar. Poona, 1942.
- DhS – Dhammasaṅgaṇi. Ed. P.V. Bapat and R.D. Vadekar. Poona, 1942.
- Dva. – Divyāvadāna. Ed. B. Cowell and R.E. Neil. Cambridge, 1886.
- Jñānaprasthānaśāstra. – Jñānaprasthānaśāstra by Kātyāyanīputra. Ed. and tr. S.B. Śāstri. Vol. 1. Santiniketan, 1955.
- GM – Gilgit Manuscripts, Vol. 1. Ed. by N. Dutt, 1939.
- Kāśyapaparivarta. – Kāśyapaparivarta. A Mahāyānasūtra of the Ratnakūta Class. Ed. in the original Sanskrit, in Tibetan and in Chinese by A. von Staël-Holstein. Shanghai, 1926.
- Laṅkāvatārasūtra. – Laṅkāvatārasūtra. Ed. by B. Nanjio. Kyoto, 1926.
- M – Majjhima Nikāya. Ed. V. Trenkner and R. Chalmers. 1888–1899 (PTS, vols. I–III).
- Mahāparinirvāṇasūtra. – Mahāparinirvāṇasūtra. Bd. 1. Ed. E. Wäldschmidt. B., 1950.
- MMK – Mūlamadhyamakakārikās (Madhyamikasūtrās) de Nāgārjuna avec le Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti (Madhyamakavṛtti). Publié par L. de la Vallée Poussin. St.-Petersbourg, 1903 (BB, IV).
- Mśā. – Mahāyāna-sūtrālamkāra. Ed. par S. Lévi. T. 1. Texte. P., 1907.
- Mvb. – Madhyāntavibhāga-bhāṣya. Ed. by G. Nagao. Tokyo, 1967.
- Mvṛ. – Madhyamakavṛtti. См. MMK.
- Pañcaskandhaprakaraṇa. – Pañcaskandhaprakaraṇa of Vasubandhu. Ed. by Shanti Bhikṣu Śāstri. – IHQ. 1956, vol. 32, N° 4.
- Pramāṇavārttikam. – Pramāṇavārttikam of Dharmakīrti. Ed. by R. Gnoli. 1960 (SOR, XXIII).
- S – Saṃyutta Nikāya. Ed. L. Feer. 1884–1904 (PTS, vols. I–VI).
- Sdp. – Saddharma-puṇḍarīka-sūtra. Ed. N. Dutt. Calcutta, 1953.
- Ssś. – Satyasiddhiśāstra of Harivarman. Vol. 1. Sanskrit Text. 1975 (GOS, N° 159).
- Tsp. – Tattvasaṅgraha of Śāntarakṣita with the Commentary of Kamalaśīla. Vols. 1–2. Ed. by Krishnamacharya. 1926 (GOS, nos. 30–31).
- Tvb. – Vijñaptimātratāsiddhi. Deux Traités de Vasubandhu: Viṃśatikā (la Vingtaine) et Trīṃśikā (la Trentaine) avec le commentaire de Sthiramati. Original sanskrit publié par S. Lévi. I Pt. – Texte. P., 1925.
- Viṃśatikā vijñaptimātratāsiddhi. – Viṃśatikā vijñaptimātratāsiddhi. Ed. by Sastri A. Gangtok, Sikkim, 1964 (Namgyal Institute of Tibetology).
- Vsm. – Visuddhimagga of Buddhaghosha. Ed. D. Kosambi. Bombay, 1940.
- Vyā. – Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā by Yaśomitra. Ed. by U. Wogihara. Tokyo, 1932–1936.
- KT – 俱舍論記. – Kyoto Tripitaka. T. 84 (I). Kyoto, 1902–1905.
- TT – 阿毘達磨俱舍論. 一大正新脩大藏經
(Заново составленная Трипитака годов Тайсё). Т. XXIX, № 1558. Токио, 1962.
- 阿毘達磨俱舍論. 一大正新脩大藏經
(Заново составленная Трипитака годов Тайсё). Т. XXIX, № 1559. Токио, 1962.

- Аннамбхатта. — *Аннамбхатта*. Тарка-сантраха (Свод умозрений), Тарка-дипика (Разъяснение к Своду умозрений). Пер. с санскрита, введ., комментарий и историко-философское исследование Е.П. Островской. М., 1989.
- Веккер, 1974. — *Веккер Л.М.* Психические процессы. Т. 1. Л., 1974.
- Горский, 1981. — *Горский В.С.* Историко-философское истолкование текста. Киев, 1981.
- Катенина, Рудой, 1980. — *Катенина Т.Е., Рудой В.И.* Лингвистические знания в древней Индии. — История лингвистических учений: Древний Мир. Л., 1980.
- Розенберг, 1916. — *Розенберг О.О.* Введение в изучение буддизма по японским и китайским источникам. Ч. 1. Свод лексикографического материала. Токио, 1916.
- Розенберг, 1918. — *Розенберг О.О.* Введение в изучение буддизма по японским и китайским источникам. Ч. 2. Проблемы буддийской философии. Пг., 1918.
- Рудой, 1971. — *Рудой В.И.* О тибетском эквиваленте термина *Vaibhāṣika*. — VII годичная научная сессия ЛО ИВ АН СССР. М., 1971.
- Рудой, 1973. — *Рудой В.И.* *Adhvān* в системе Абхидхармики. — ПП и ПИКНВ. IX. М., 1973.
- Рудой, 1974. — *Рудой В.И.* Описание типов причинности в Абхидхарме. — ПП и ПИКНВ. X. М., 1974.
- Рудой, 1981. — *Рудой В.И.* К философии языка в Абхидхармике. — ПП и ПИКНВ. XV, ч. 1 (2). М., 1981.
- Рудой, 1983 (I). — *Рудой В.И.* К реконструкции матриц (числовых списков) Абхидхармы. — История и культура Центральной Азии. М., 1983.
- Рудой, 1983 (II). — *Рудой В.И.* К методологии интерпретации буддийских философских текстов. — Актуальные проблемы философской и общественной мысли зарубежного Востока. Душ., 1983.
- Рудой, Островская, 1987. — *Рудой В.И., Островская Е.П.* О специфике историко-философского подхода к изучению индийских классических религиозно-философских систем. — Методологические проблемы изучения истории философии зарубежного Востока. М., 1987.
- Спирин, 1976. — *Спирин В.С.* Построение древнекитайских текстов. М., 1976.
- Ah. — *Abhidharmahrdaya*. The Essence of Metaphysics. Tr. Ch. Willemen. Brussels, 1975.
- L'AK — *L'Abhidharmakośa* de Vasubandhu. Traduit et annoté par L. de la Vallée Poussin. Chap. 1—9. P., 1923—1931.
- Aronson, 1980. — *Aronson H.B.* A Translation of the Sixth Chapter of the First Dalai Lama's Path of Liberation. — TJ, 1980, vol. V, N° 3.
- Ath. — *The Expositor (Atthasālinī)*. Vol. 1, 2. Tr. Maung Tin. L., 1920—1921 (PTS).
- Banerjee, 1956. — *Banerjee A. Ch.* *Pratītyasamutpāda*. — IHQ, 1956, vol. 32, Nos. 2—3.
- Banerjee, 1957. — *Banerjee A. Ch.* *Sarvāstivāda Literature*. Calcutta, 1957.
- Bapat, 1956. — *Bapat V.P.* Review of *Buddhist Sanskrit Dictionary*. Poona, 1956 (Annals of Bhandarkar Oriental Research Institute, vol. XXXV).
- Bareau, 1950. — *Bareau A.* Les Origines du Śāriputrābhidharmaśāstra. — Le Muséon. T. 63, Nos. 3—4. Louvain, 1950.
- Bareau, 1955 (I). — *Bareau A.* Les Premiers Conciles Bouddhiques. Annales du Musée Guimet. Bibliothèque d'études. T. LX. P., 1955.
- Bareau, 1955 (II). — *Bareau A.* Les Sectes Bouddhiques du Petit Véhicule. 1955. (PEFEO, vol. 38).
- BD — *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*. F. Edgerton. New Haven, 1953.
- Burnouf, 1844. — *Burnouf É.* Introduction à l'histoire du Bouddhisme Indien. P., 1844.
- Le Compendium. — *Le Compendium de la Super Doctrine (Philosophie) (Abhidharmasamuccaya)* d'Asaṅga. Traduit et annoté par W. Rahula. P., 1971.
- Conze, 1951. — *Conze E.* Buddhism. Its Essence and Development. L., 1951.
- Conze, 1953. — *Conze E.* The Ontology of *Prajñāpāramitā*. — Philosophy East and West. Honolulu, 1953, vol. 3, N° 2.

- Conze, 1960. — *Conze E. The Prajñāpāramitā Literature*. Gravenhage, 1960 (Indo-Iranian Monographs, vol. VI).
- Conze, 1962. — *Conze E. Buddhist Thought in India*. L., 1962.
- Conze, 1968. — *Conze E. Thirty Years of Buddhist Studies. Selected Essays*. Oxf., 1968.
- Conze, 1975. — *Conze E. List of Buddhist Terms*. — TJ. 1975, vol. 1, N° 1.
- Dahlke, 1926. — *Dahlke P. Der Buddhismus*. Lpz., 1926.
- Demiéville, 1932. — *Demiéville P. L'Origine des sectes bouddhiques d'après Paramartha*. — MCB. 1932, vol. 1.
- Documents d'Abhidharma. — Documents d'Abhidharma. Traduit et annoté L. de la Vallée Poussin. — MCB. 1937, vol. 5.
- Dutt, 1930. — *Dutt N. Aspects of Mahāyāna Buddhism and its Relation to Hīnayāna*. L., 1930.
- Dutt, 1940. — *Dutt N. Early Monastic Buddhism*. Vol. 1, 2. Calcutta, 1940.
- EB — Encyclopaedia of Buddhism. Vols. I—III. Colombo, 1961—1972.
- Emeneau, 1969. — *Emeneau M.B. Sanskrit Syntactic Particles* — kila, khalu, nūnam. — IJJ. 1969, vol. XI, N° 4.
- Frauwallner, 1951. — *Frauwallner E. On the Date of the Buddhist Master of the Law Vasubandhu*. 1951 (SOR, III).
- Frauwallner, 1956 (I). — *Frauwallner E. The Earliest Vinaya and the Beginnings of Buddhist Literature*. 1956 (SOR, VIII).
- Frauwallner, 1956 (II). — *Frauwallner E. Die Philosophie des Buddhismus*. Wien, 1956.
- Frauwallner, 1963. — *Frauwallner E. Abhidharma-Studien*. — WZKSA. 1963—1964, Bd. 7, 8.
- Govinda, 1961. — *Govinda Anagarika. The Psychological Attitude of Early Buddhist Philosophy*. L., 1961.
- Guenther, 1957. — *Guenther H.V. Philosophy and Psychology in the Abhidharma*. Lucknow, 1957.
- Guenther, 1972. — *Guenther H.V. Buddhist Philosophy in Theory and Practice*. Baltimore, 1972.
- Guenther, Kawamura, 1975. — *Guenther H.V., Kawamura L.S. Mind in Buddhist Psychology*. Emeryville, 1975.
- Heimann, 1951. — *Heimann B. The Significance of Prefixes in Sanskrit Philosophical Terminology*. Hertford, 1951.
- History of Buddhism. — History of Buddhism (Chos-'byun) by Buston. Pts. 1—2. Tr. E. Obermiller. Heidelberg, 1931—1932.
- History and Culture. — History and Culture of Indian People. Vol. 3. The Classical Age. Bombay, 1954.
- Höbögirin. — Höbögirin. Fasc. Annexe: Tables du Taisho Issaikyo. Tokyo, 1931. Fasc. 4. Paris—Tokyo, 1967.
- Jaini, 1958. — *Jaini P.S. On the Theory of two Vasubandhus*. — BSOAS. 1958, vol. 21, pt. 1.
- Jaini, 1959. — *Jaini P.S. The Development of the Theory of Viprayukta Saṃskāras*. — BSOAS. 1959, vol. 22, pt. 3.
- Jayatilleke, 1963. — *Jayatilleke K.N. Early Buddhist Theory of Knowledge*. L., 1963.
- Jennings, 1948. — *Jennings J.S. Vedantic Buddhism of the Buddha*. Oxf., 1948.
- Johansson, 1979. — *Johansson R.E.A. The Dynamic Psychology of Early Buddhism*. London—Malmö, 1979 (Scandinavian Institute of Asian Studies. Monograph Series, N° 37).
- JOL — *sGam-po-pa. Jewel Ornament of Liberation*. Tr. by H.V. Guenther. L., 1959.
- Kajiya, 1977. — *Kajiya Yūichi. Realism of Sarvāstivāda School*. — Buddhist Thought and Asian Civilization. Emeryville, 1977.
- Ktv. — Points of Controversy (Kāthāvatthu). Tr. S.Z. Aung and C.A.F. Rhys Davids. L., 1915 (PTS).
- Lamotte, 1958. — *Lamotte É. Histoire du Bouddhisme Indien*. Louvain, 1958 (Bibliothèque du Muséon, vol. 43).

- Lindtner, 1984. — *Lindtner Ch.* Marginalia to Dharmakīrti's Pramāṇaviniścaya I–II. — WZKSA. 1984, Bd. 28.
- Masuda, 1925. — *Masuda J.* Origin and Doctrines of Early Indian Buddhist Schools. — Asia Major. 1925.
- Mdv. (transl.). — Madhyānta-Vibhaṅga. Discourse on Discrimination Between Middle and Extremes Ascribed to Bodhisattva Maitreya and Sthiramati. Tr. by Th. Stcherbatsky. Moscow–Leningrad, 1936 (BB, XXX).
- Mhvt. — Mahāvūyutpatti. Ed. Sakaki. Kyoto, 1916.
- Migot, 1954. — *Migot A.* Un grand Disciple du Buddha Śāriputra. — BEFEO. 1954, t. 46, fasc. 2.
- Mochizuki. — *Mochizuki.* Bukkyō daijiten. T. 1–10. Tokyo, 1961–1964.
- Mukherjee, 1935. — *Mukherjee P.K.* The Dhammapāda and the Udānavarga. — IHQ. 1935, vol. 11.
- Murti, 1955. — *Murti T.R.V.* The Central Philosophy of Buddhism. L., 1955.
- Narasimhe, 1968. — *Narasimhe K.S.* Studies in Abhidhamma. Colombo, 1938.
- Nyanatiloka, 1938. — *Nyanatiloka.* A Guide through the Abhidhamma-Pitaka. Colombo, 1938.
- Nyāya-Tarkatīrtha, 1956. — *Nyāya-Tarkatīrtha A.K.* Nirodha-Satya. — IHQ. 1956, vol. 32, nos. 2–3.
- Obermiller, 1931. — *Obermiller E.* The Sublime Science of the Great Vehicle to Salvation. A Translation of Uttaratantra of Bodhisattva Maitreya with the Commentary of Asaṅga. — AO. 1931, vol. 9.
- Potter, 1970. — *Potter K.* Realism, Speech-acts and Truth-gaps. — JIPh. 1970, vol. 1, pt. 1.
- de la Vallée Poussin, 1925. — *Poussin L. de la Vallée.* Nirvāṇa. P., 1925 (Etudes sur l'histoire des Religions 5).
- Przyluski, 1926. — *Przyluski J.* Le Concile de Rajagrha. Introduction à l'histoire des Canons et des Sectes Bouddhiques. P., 1926.
- Rahula, 1956. — *Rahula W.* Duḥkha-Satya. — IHQ. 1956, vol. 32, nos. 2–3.
- Rhys Davids, 1936. — *Rhys Davids C.A.F.* The Birth of Indian Psychology and its Development in Buddhism. L., 1936.
- Robinson, 1967. — *Robinson R.* Early Mādhyamika in India and China. Madison–London, 1967.
- Ruegg, 1962. — *Ruegg D.S.* À propos of a Recent Contribution to Tibetan and Buddhist Studies. — JAOS. 1962, vol. 82, N° 3.
- Ruegg, 1969. — *Ruegg D.S.* La Théorie du Tathāgatagarbha et du Gotra. Études sur la Sotériologie et la Gnoséologie du Bouddhisme. — PEFEQ. 1969, vol. 70.
- Śāṃkṛtyāyāna, 1937. — *Śāṃkṛtyāyāna Rahula.* Second Search of Sanskrit Palm-Leaf MSS in Tibet. — JBORS. 1937, vol. 23, pt. 1.
- Shastri, 1964. — *Shastri D.N.* Critique of Indian Realism. Agra, 1964.
- Siddhi. — Vijñaptimātratāsiddhi. La Siddhi de Hiuan-Tsang. Tr. par L. de la Vallée Poussin. T. 1–2. P., 1928–1929.
- Simonsson, 1957. — *Simonsson N.* Indo-tibetische Studien I. Uppsala, 1957.
- Śrāder, 1933. — *Śrāder F.O.* On some names of the Buddha. — IHQ. 1933, vol. 9, N° 1.
- Ssś (transl.). — Satyasiddhiśāstra of Harivarman. Vol. 2. English Translation by N. Aiyaswami Sastri. 1978 (GOS, N° 165).
- Staal, 1968. — *Staal J.F.* Indian Semantics, I. — JAOS. 1968, vol. 86, N° 3.
- Stcherbatsky, 1923. — *Stcherbatsky Th.* The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word «Dharma». JL., 1923.
- Stcherbatsky, 1927. — *Stcherbatsky Th.* The Conception of Buddhist Nirvāṇa. JL., 1927.
- Stcherbatsky, 1930. — *Stcherbatsky Th.* Buddhist Logic. Vols. 1, 2. JL., 1930–1932 (BB, XXVI).
- Takakusu, 1904. — *Takakusu J.* On the Abhidharma Literature. — JPTS. 1904.
- Takasaki, 1966. — *Takasaki J.* A Study on the Ratnagotravibhāga. Roma, 1966 (SOR 33).

- Taranatha's History. — Taranatha's History of Buddhism in India. Tr. from Tibetan by Lama Chimpa and Alaka Chattopadhyaya. Simla, 1970.
- Tarka-saṃgraha. — Tarka-saṃgraha of Annambhaṭṭa with the Author's Dīpīka. Ed. by B.N. Bahulikar. Poona, 1903.
- Wayman, 1955. — *Wayman A.* Notes on the Sanskrit Term Jñāna. — JAOS. 1955, vol. 75, N° 4.
- Wayman, 1958. — *Wayman A.* The Rules of Debate according to Asaṅga. — JAOS. 1958, vol. 78, N° 1.
- Wayman, 1961. — *Wayman A.* Analysis of the Śrāvakabhūmi Manuscript. Berkeley — Los Angeles, 1961.
- Wezler, 1983. — *Wezler A.* Philological Observations on the So-Called Pātañjalayoga-sūtrabhāṣyavivarāṇa. — IJ. 1983, vol. 25, N° 1.
- Yamakami, 1912. — *Yamakami Sogen.* Systems of Buddhist Thought. Calcutta, 1912.

«Анализ по классам элементов»
Санскритский, тибетский*, китайский тексты карик

- (1) yaḥ sarvathāsarvathatāndhakārah
 saṃsārapaṅkājjagadujjahāra
 tasmai namaskṛtya yathārthaśāstre
 śāstraṃ pravakṣyāmyabhidharmakośaṃ//

gañ zhig kun la mun pa gtan bcom zhiñ
 'khor ba'i 'dam las 'gro ba drañs mdzad pa
 don bzhin ston pa de la phyag 'tshal nas
 chos mñon mdzod kyi bstan bcos rab bshad bya //

諸一切種諸冥滅
 按衆生出生死泥
 敬禮如是如理師
 對法藏論我當說

- (2) prajñā 'malā sā 'nucarā 'bhidharmas
 tatprāptaye yā 'pi ca yac ca śāstram/
 tasyā 'rthato 'smin samanupraveśāt
 sa cāśrayo 'syetyabhidharmakośaḥ//

chos mñon shes rab dri med rdzes 'brañ bcas
 de thob bya phyir gañ dañ bstan bcos gañ
 'dir de don du yañ dag chud phyir ram
 'di yi gnas de yin pas chos mñon mdzod//

淨慧隨行名對法
 及能得此諸慧論
 攝彼勝義依彼故
 此立對法俱舍名

* В тибетском тексте карик допущено отступление от принятой в данном издании системы транслитерации: буква śa соответствует sha, буква ṣa – zha.

- (3) dharmānām pravacayam antareṇa nā 'sti
kleśānām yata upaśāntaye 'bhyupāyah/
kleśaiśca bhramati bhavā 'ṛṇave 'tra lokas
taddhetor ata uditāḥ kilaisa śāstrā//

chos rnams rab tu rnam 'byed med par ñon moñs rnams
gañ phyir ñe bar zhi bar bya ba'i thabs med la/
ñon moñs pas kyañ 'dzig rten srid mtsho 'dir 'khyams te
de bas de phyir 'di ni ston pas gsuñs so lo//

若離擇法定無餘
能滅諸惑勝方便
由惑世間漂有海
因此傳佛說對法

- (4) sāsravā 'nāsravā dharmāḥ saṃskṛtā mārgavarjitāḥ
sāsravā āsravās teṣu yasmāt samānuṣerate//

zag bcas zag pa med chos rnams
lam ma gtogs pa'i 'dus byas rnams/
zag bcas gañ phyir de dag la
zag rnams kun tu rgyas par 'gyur//

有漏無漏法
除道餘有為
於彼漏隨增
故說名有漏

- (5) anāsravā mārgasatyam trividham cāpyasaṃskṛtam
ākāśam dvau nirodhau ca tatṛākāśamanāvṛtiḥ//

zag med lam gyi bden pa dañ
'dus ma byas rnam gsum yañ ste
nam mkha' dañ ni 'gog pa gñis
de la nam mkha' mi sgrib pa //

無漏謂道諦
及三種無為
謂虛空二滅
此中空無礙

- (6) pratisaṃkyānirodho yo viśaṃyogaḥ pṛthak pṛthak/
utpādātyantavighno 'nyo nirodho 'pratisaṃkhyayā//

so sor brtags pas 'gog pa gañ
bral ba so so so so yin/
skye la gtan du gegs byed pa
'gog gshan so sor brtags min pas//

擇滅謂離繫
隨繫事各別
畢竟礙當生
別得非擇滅

- (7) te punaḥ saṃskṛtā dharmā rūpādiskandhapañcakam/
ta evādhvā kathāvastu saniḥsārāḥ savastukāḥ//

'dus byas chos rnams de dag kyañ
gzugs la sogs pa'i phuñ po lña/
de dag ñid dus gtam gzhi dañ
ñes par 'byuñ bcas gzhi dañ bcas//

又諸有為法
謂色等五蘊
亦世路言依
有離有事等

- (8) ye sāśravā upādānaskandhāste saraṇā api/
duḥkhaṃ samudayo loko dṛṣṭisthānam bhavaśca te//

gañ dag zag bcas ñer len pa'i
phuñ po 'aṅ de dag 'thab cas kyañ/
sdug bśnal kun 'byuñ 'jig rten dañ
lta gnas srid pa 'aṅ de dag yin//

有漏名取蘊
亦說為有諍
及苦集世間
見處三有等

- (9) rūpaṃ pañcendriyāṇyarthāḥ pañcāvijñaptir eva ca/
tadvijñānāśrayā rūpaprasādāścakṣurādayaḥ//

gzugs ni dbaṅ po lña daṅ don
lña daṅ rnam rig byed min ṅid/
de dag rnams kyi rnam ces rten
mig la sogs gzugs daṅ ba rnams//

色者唯五根
五境及無表
彼識依淨色
名眼等五蘊

- (10) rūpaṃ dvidhā viṃśatidhā śabdaṣṭvastavidho rasaḥ/
śoḍhā caturvidho gandhaḥ spṛśyamekādaśātmakam//

gzugs rnam gñis daṅ rnam ṅi cu
sgra ni rnam pa brgyad yod de
ro ni rnam drug dri rnam bzhi
reg bya bcu gcig bdag ṅid do//

色二或二十
聲唯有八種
味六香四種
觸十一為性

- (11) vikṣiptā 'cittakasyā 'pi yo 'nubandhaḥ śubhā 'śubhaḥ
mahābhūtāny upādāya sa hy avijñaptir ucyate //

gyeṅs daṅ sems med pa yi yaṅ
dge daṅ mi dge rjes 'brei gaṅ
'byuṅ ba che rnams rgyur byas pa
de ni rnam rig byed min brjod

亂心無心等
隨流淨不淨
大種所造性
由此說無表

- (12) bhūtāni prthivīdhātur aptejovāyudhātavaḥ
dhṛtyādikarmasamsiddhāḥ kharasnehoṣṇateranāḥ//

'byuñ ba dag ni sa khams dañ
chu dañ me dañ rluñ khams rnams
'dzin pa la sogs las su grub
sra gsher dro ñid gyo ba rnams

大種謂四界
即地水火風
能成持等業
堅濕煖動性

- (13) prthivī varṇasamsthānaṃ ucyate lokasaṃjñayā
āpas tejaś ca vāyus tu dhātur eva tathā 'pi ca //

'jig rten gyi ni tha sñad du
kha dog dbyibs la sa zhes brjod
chu me yañ rio rluñ tshogs khams
ñid yin de dañ 'dra ba 'añ yin

地謂顯形色
隨世想立色
水火亦復然
風即界亦爾

- (14) indriyā 'rthās ta ev eṣṭā daśāyatanadhātavaḥ
vedaṇā 'nubhavaḥ saṃjñā nimittodgrahaṇātmikā //

dbañ don de dag kho na la
skye mched dañ ni khams bcur 'dod
tshor ba myoñ ba'o 'du shes ni
mtshan mar 'dzin pa'i bdag ñid do

此中根與境
許即十處界
受領納隨觸
想取像為體

- (15) caturbhyo 'nye tu saṃskāraskandha ete punas trayah
dharmāyatanadhātāvākhyāḥ sahā 'vijñaptyaṣaṃskṛtaiḥ//

'du byed phun po bzhi las gzhan
de gsum rnam rig byed min dan
'dus ma byas rnams bcas pa ni
chos kyi skye mched khams shes bya

四餘名行蘊
如是受等三
及無表無為
名法處法界

- (16) vijñānaṃ prativijñaptir manāyatanam ca tat
dhātavaḥ sapta ca matāḥ śaḍ vijñānāny atho manah//

rnam shes so sor rnam rig pa
yid kyi skye mched kyan de yin
khams bdun dag tu'añ 'dod pa ste
rnam par shes pa drug dan yin

識謂各了別
此即名意處
及七界應知
六識轉為意

- (17) saṃṇāṃ anantārā 'titaṃ vijñānaṃ yad dhi tan manah
saṣṭhāśrayaprasiddhyartham dhātavo 'ṣṭādaśa smṛtāḥ//

drug po 'das ma thag pa yi
rnam shes gañ yin de yid do
drug pa'i rten ni rab bsgrub phyir
khams ni bco brgyad dag tu 'dod

由即六識身
無間滅為意
成第六依故
十八界應知

- (18) sarvasaṃgraha ekena skandhenāyatanena ca
dhātunā ca svabhāvena parabhāvavīyogataḥ//

phuñ po dañ ni skye mched dañ
khams gcig gis ni thams cad bsdus
rañ gi ño bo ñid kyis te
gzhan gyi dños dañ mi ldan phyir

總攝一切法
由一蘊處界
攝自性非餘
從離他性故

- (19) jātigocaravijñānasāmānyād ekadhātutā
dvitve 'pi caṣṣurādīnām śobhā 'rthaṃ tu dvayodbhavaḥ//

mig la sogs pa gñis mod kyi
rigs dañ spyod yul rnam par shes
'dra ba'i phyir na khams gcig ñid
mdzes bya'i phyir na gñis 'byuñ ño

類境識同故
雖二界體一
然為令端嚴
眼等各生二

- (20) rāśyāyadvāragotrā 'rthāḥ skandhāyatanadhātavaḥ
mohendriyarucitraidhāt tisraḥ skandhādideśanāḥ//

spuñs dañ skye sgo rigs kyi don
phuñ po skye mched khams rnam yin
rmoñs dbaṃ 'dod rnam gsum gyi phyir
phuñ po la sogs gsum bstan to

聚生門種族
是蘊處界義
愚根樂三故
說蘊處界三

- (21) vivādamūlasaṃsārahetutvāt kramakāraṇāt
caittebhyo vedanāsaṃjñe pr̥thak skandhau niveśitau//

rtsod pa'i rtsa bar gyur pa dañ
'khor ba'i rgyu phyir rim rgyu'i phyir
sems byuñ nmams las rtshor ba dañ
'du shes logs shig phuñ por bzhag

諍 根 生 死 因
及 次 第 因 故
於 諸 心 所 法
受 想 別 為 蘊

- (22) skandhesv asaṃskṛtaṃ noktaṃ arthā 'yogāt kramaḥ punaḥ
yathaudarikasaṃkleśabhājanādyarthadhātutah//

phuñ po dag tu 'dus ma byas
don du mi ruñ phyir ma bshad
rim ni rags dañ kun ñon moñs
snod sogs don khams ji bzhin no

蘊 不 攝 無 為
義 不 相 應 故
隨 魔 染 器 等
界 別 次 第 立

- (23) prāk pañca vārtamānārthyāḍ bhautikārthyāc catuṣṭayam
dūrāśutaravṛttyā 'nyad yathāsthanaṃ kramo 'tha vā//

da lta'i don phyir dañ po lña
'byuñ ba las gyur don phyir bzhi
gzhan ni ches riñ myur 'jug phyir
yañ na ji ltar gnas bzhin rim

前 五 境 唯 現
四 境 唯 所 造
餘 用 遠 速 明
或 隨 處 次 第

- (24) viśeṣanā'rtham prādhānyād bahudharmā 'grasaṃgrahāt
ekam āyatanam rūpam ekam dharmākhyam ucyate//

bye brag don dañ gtso ba'i phyir
chos mañ ba dañ mchog bsdus phyir
gcig ni gzugs kyi skye mched dañ
gcig ni chos shes bya bar brjod

為差別最勝
攝多增上法
故一處名色
一名為法處

- (25) dharmaskandhasahasrāṇi yāni aśītiṃ jagau munih
tāni vān nāma vety eṣāṃ rūpasamskārasaṃgrahaḥ//

chos kyi phuñ po brgyad khri dag
gañ nmams thub pas gsuñgs de dag
tshig gam miñ yin de nmams ni
gzugs dañ 'du byed dag tu 'dus

牟尼說法蘊
數有八十千
彼體語或名
此色行蘊攝

- (26) śāstrapramāṇa ity eke skandhādīnām kathaikaśaḥ
caritapratipakṣas tu dharmaskandho 'nuvarṇitaḥ//

kha cig bstan bcos tshad ces zer
phuñ po la sogs gtam re yin
spyod pa nmams kyi gñen por ni
chos kyi phuñ po mthun par gsuñs

有言諸法蘊
量如彼論說
或隨蘊等言
如實行對治

- (27) tathā 'nye 'pi yathāyogaṃ skandhāyatanadhātavaḥ
pratipādyā yathokteṣu saṃpradhārya svalakṣaṇam//

de bzhin gzhan yañ ci rigs par
phuñ po skye mched khamś rnamś ni
rañ gi mtshan ñid legs dpyad de
ji skad bshad par bsdu par bya

如是餘蘊等
各隨其所應
攝在前說中
應審觀自相

- (28) chidram ākāśadhātvākhyam ālokatamasi kila
vijñānadhātur vijñānam sāsraṇam janmaniśrayaḥ//

bu ga nam mkha'i khamś shes bya
snañ dañ mun pa dag yin lo
zag dañ bcas ba'i rnam shes ni
rnam shes khamś yin skye ba'i rten

空界謂竅隙
傳說是明闇
識界有漏識
有情生所依

- (29) sanidarśanam eko 'tra rūpaṃ sapratighā daśa
rūpiṇo 'vyākṛtā aṣṭau ta evā 'rūpaśabdakāḥ//

bstan yod 'dar ni gzugs gcig pu
thogs dañ bcas pa gzugs can bcu
luñ ma bstan brgyad de dag ñid
gzugs sgra ma gtogs [gzhan rnamś gsum]

一有見謂色
十有色有對
此除色聲八
無記[餘三種]

- (30) tridhā 'nye kāmādhātuvāptāḥ sarve rūpe caturdaśa
vinā gandharasaghrāṇajihvāvijñānadhātubhiḥ//

'dod khamṣ gtogs pa thams cad do
gzugs kyi khamṣ na bcu bzhi'o
dri dañ ro dañ sna dañ ni
lce'o mam shes khamṣ ma gtogs

欲界繫十八
色界繫十四
除香味二識
[無色繫後三]

- (31) ārūpyāpta manodharmamanovijñānadhātavaḥ
sāsravā 'nāsravā ete trayāḥ śeṣās tu sāsravāḥ//

gzugs med gtogs pa yid dañ ni
chos dañ yid kyi rnam shes khamṣ
de gsum zag bcas zag pa med
lhag ma rnams ni zag bcas so

意法意識通
所餘唯有漏

無色界相應
意法意識界
諸有流無流
是三餘有流

- (32) savitarkavicārā hi pañca vijñānadhātavaḥ
antyās trayas triprakārāḥ śeṣā ubhayavarjitāḥ//

rtog dañ dpyod dañ bcas pa ni
rnam par shes pa'i khamś lña yin
tha ma gsum ni rnam gsum mo
lhag ma nmams ni gñis ka spañs

五識唯尋伺
後三二餘無

有覺亦有觀
定是五識界
後三有三義
餘界二所無

- (33) nirūpaṇā 'nusmaraṇavikalpenā 'vikalpakāḥ
tau prajñā mānaśi vyagrā smṛtiḥ sarvaiva mānaśi//

ñes par rtog dañ rjes dran pa'i
rnam par rtog pas rnam mi rtog
de dag yid kyi shes rab gyeñ
yid kyi dran pa thams cad ñid

說五無分別
由計度隨念
以竟地散慧
意諸念為體

- (34) sapta sālambanāś cittadhātavo 'rdham ca dharmataḥ
navā 'nupāttās te ca 'ṣṭau śabdaś cā 'nye nava dvidhā//

dmigs bcas sems kyi khams bdun no
chos kyi phyed kyañ ma zin dgu
brgyad po de dag rnams dañ sgra
dgu po gzhan ni rnam pa gñis

七心法界半
有所緣餘無
前八界及聲
無執受餘二

- (35) spraṣṭavyaṃ dvividhaṃ śeṣā rūpiṇo nava bhautikāḥ
dharmadhātvekaśeṣaś ca saṃcitā daśa rūpiṇaḥ//

reg bya rnam pa gñis yin te
lhag ma gzugs can dgu po ni
'byuñ gyur chos khams phyogs gcig kyañ
gzugs can bcu ni bsags pa'o

觸界中有二
餘九色所造
法一分亦然
十色可積集

- (36) chinatti cchidyate caiva bāhyaṃ dhātucatuṣṭayam
dahyate tulayaty evaṃ vivādo dagdhṛtulyayoh//

gcod byed gcad par bya ba ñid
phyi rol kyi ni khams bzhi yin
de bzhin bsreg bya 'jal byed pa'o
sreg dañ gzhal la mi mthun smra

謂唯外四界
能斫及所斫
亦所燒能稱
能燒所稱諍

- (37) vipākajaupacayikāḥ pañcā 'dhyātmaṃ vipākajāḥ
na śabda 'pratigha astau naisyandikavipakajah//

rnam par smin las byuñ ba dañ
rgyas las byuñ ba nañ gi lña
sgra ni rnam smin las skyes min
rgyu mthun las byuñ rnam smin skyes
thogs pa med bryad

內五有熟養
聲無異熟生
八無礙等流
亦異熟生性

- (38) tridhā 'nye dravyavān ekaḥ kṣaṇikāḥ paścimās trayah
cakṣurvijñānadhātvoḥ syāt prthag lābhah sahā 'pi ca//

gzhan rnam gsum
rdzas dañ lhan gcig tha ma gsum
skad cig ma ste mig dañ ni
rnam shes khams dag so so dañ
lhan cig tu yañ thob pa yod

餘三實唯法
剎那唯後三
眼與眼識界
獨俱得非等

- (39) dvādaśādhyātmikā hitvā rūpādīn dharmasaṃjñakāḥ
sabhāgas tatsabhāgāś ca śeṣā yo na svakarmakṛt//

nañ gi bcu gñis gzugs la sogs
ma gtogs chos shes bya ba ni
bsten pa dañ bcas lhag ma ni
de dag mtshuñs pa dag kyañ yin
gañ zhig rañ gi las mi byed

內十二眼等
色等六為外
法同分餘二
作不作自業

- (40) daṣa bhāvanayā heyāḥ pañca cā 'ntyās trayas tridhā
na drṣṭiheyam akliṣṭam na rūpaṃ nā 'py aśaṣṭhajam//

bcu ni bsgom pas spañ bya yin
lña yañ tha ma gsum rnam gsum
ñon moñs can min mthoñ spañ min
gzugs min drug pa min skyes min

十 五 唯 修 斷
後 三 界 通 三
不 染 非 六 生
色 定 非 見 斷

- (41) cakṣuṣ ca dharmadhātoṣ ca pradeśo drṣṭir aṣṭadhā
pañcavijñānasahajā dhīr na drṣṭir atīraṇāt//

mig dañ chos kyi khamṣ phyogs ni
lta ba yin te rnam pa brgyad
rnam shes lha dañ mtshuñs skyes blo
ñes rtog med phyir lta ma yin

眼 法 界 一 分
八 種 說 名 見
五 識 俱 生 慧
非 見 不 度 故

- (42) cakṣuḥ paśyati rūpāṇi sabhāgaṃ na tadāśritam
vijñānaṃ drīṣyate rūpaṃ na kilā 'ntaritaṃ yataḥ//

mig gis gzugs rnams mthoñ bsten bcas
de la bsten pa'i rnam shes min
gañ phyir bar du chod pa ni
gzugs ni mthoñ ba min phyir [ro]

眼 見 色 同 分
非 彼 能 依 識
傳 說 不 能 觀
彼 障 諸 色 故

- (43) ubhābhyām api cakṣurbhyām paśyati vyaktadarśanāt
cakṣuṣrotramano 'prāptaviśayaṃ trayaṃ anyathā//

mig ni gñis ka dag gis kyañ
mthoñ ste gsal bar mthoñ phyir ro
mig dañ yid dañ rna ba ni
yul dañ ma phrad gsum gzhan du

或二眼俱時
見色分明故
眼耳意根境
不至三相違

- (44) tribhir ghrāṇādibhis tulyaviśayagrahaṇam matam
caramasy āśrayo 'tītaḥ pañcānāṃ sahajaś ca taiḥ//

sna la sogs pa gsum gyis ni
yul ni mñam pa 'dzin par 'dod
tha ma'i rten 'das lña rnam kyī
de dag lhan cig skyes pa'n yin

應知鼻等三
唯取等量境
後依唯過去
五識依或俱

- (45) tadvikāravikāritvād āśrayāś cakṣurādayaḥ
ato 'sādhāraṇatvāc ca vijñānaṃ tair nirucyate//

de dag gyur pas 'gyur ñid phyir
rten ni mig la sogs pa yin
de phyir thun moñs ma yin phyir
de dag gñis ni rnam shes bstan

隨根變識異
故眼等名依
彼及不共因
故隨根說識

- (46) na kāyasyā 'dharaṃ cakṣur ūrdhvaṃ rūpaṃ na cakṣuṣaḥ
vijñānaṃ cā 'sya rūpaṃ tu kāyasyobhe ca sarvataḥ//

lus la 'og ma'i mig ma yin
mig gi goñ ma'i gzugs ma yin
rnam par shes pa de mi gzugs
lus kyi 'aṅ gñis ka thams cad du

眼不下於身
色識非上眼
色於識一切
二於身亦然

- (47) tathā śrotram trayāṇaṃ tu sarvaṃ eva svabhūmikam
kāyavijñānaṃ adharasvabhūmy aniyataṃ manaḥ//

rna ba'n de bzhin gsum dag ni
thams cad rañ gi sa pa űid
lus kyi rnam shes 'og dañ ni
rañ gi sa yid ma ñes te

如眼耳亦然
次三皆自地
身識自下地
意不定應知

- (48) pañca bāhyā dvivijñeyā nityā dharmā asaṃskrtāḥ
dharmā 'rdham indriyaṃ ye ca dvādaś ādhyātmikāḥ smṛtāḥ//

gñis kyis rnam shes phyi yi lña
'dus ma byas chos rtag pa 'o
chos kyi phyed dañ gañ dag ni
bcu gñis nañ gir bshad dbaṅ po

五外二所識
常法界無為
法一分是根
并內界十二

**Санскритско-тибетско-китайский
Index verborum***

akuśala = mi dge ba = 不善	8,20
akliṣṭa = ñon moñs (pa) can ma yin (pa) = 無染	13,29,40,30
akliṣṭam ajñānam = ñon moñs pa can ma yin pa'i mi śes pa = 不染無知	1
akṣi-tārakā = mig gi 'dras bu = 眼星	33
akṣi-stha = mig la yod pa = 眼中	32
agni = me = 火	6
agrasya nirvāṇa dharmasya = chos kyi mchog mya ñan las 'das pa = 增土法所謂涅槃	17
agha = thogs pa, thogs med = 礙	18
agha-sāmantakam rūpam = thogs pa'i ñe ba'i 'khor gyi gzugs = 隣阿伽色	18
aṅga = yan lag, cha lag = 支	24
aṅguṣṭhavat = mthe boñ lta ba = 如指韜	33

*Прямые цифры указывают на страницы по изданию санскритского оригинала: Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu. Edited by P. Pradhan. Patna, 1967 (Tibetan Sanskrit Works Series, VIII). Курсивная цифра означает номер карик.

acittaka = sems med pa = 無心等	8
acodya = klan kar mi ruñ (ba) = 不應難	31
accha-carmāvacchāḍita = kha dog dañ bas bkab pa = = 清徹膜覆	33
acchatva = dañ ba ('i phyir) = 淨妙	24,25,33
ajāṭi-puṣpa-vat = go sñod kyi me tog bñin du = = 如香菱花	33
ajñāna = mi šes pa, mi mkhyen pa = 不知	1
añjana = mig sman = 眼藥	32
atideśa = bñin tu bsgre, mthun par bsgres pa, ston pa = = 說	28
atibahu-grantha-bhāra-parihārārtham = ha cañ mañs pa tshig gi khur yoñs su spañ ba'i phyir = 爲捨繁文	36
ativiprakriṣṭa-deśa-kāla = yul dañ dus šin tu bskal pa = = 極遠時處	1
ativartate = 'da' ba = 越	27
atī (Vī) atyante = 'das par 'gyur = 謝	4
atīta = 'das, 'das pa = 過去	4,9,11,12,13, 27,34,44
atītam adhvānam = 'das'i dus = 過去	27
atīta-anāgata = 'das dañ 'oñs pa = 去來	9,13,23
atīta-pratyutpanna = 'das dañ da ltar byuñ ba = = 去來今	13

atīta-ādi = 'das la sogs pa = 過去等	13
atīta-bheda-bhinna = 'das 'i bye brag gi tha dad = = 過去等品類差別	15
atīta-rūpa = gzugs 'das = 過去等色	13
atīta-tva = 'das yin pa ('i phyir) = 過去	30
atīta-utpatti-dharma = 'das dan 'byuñ ba'i chos can = = 過現生法	4
atīraṇa = nes rtog med = 不度	29,41
atyanta = gtan du = 畢竟	4,6
atyantam = gtan du, śin tu, ye; yañ dag par = = 永, 極	1,4
atyanta-vigama = - bral ba = 畢竟斷	1
atyanta-vighna-bhūta = gtan du gegs su gyur ba = = 能永礙	4
atyartha (m) = śin tu, mtshar cig = 極	18
atrāṇa = skyabs med pa = 無數	1
√ad - adyante = za ba = 所吞食	5
adarśana = ma thoñ ba, mi thoñ ba, mi lta ba, mi snañ ba = = 不見	30
aduhkha-asukha = bde ba yañ ma yin sdug bśñal (ba) yañ ma yin pa, sdug bśñal yañ ma yin bde ba yañ ma yin pa = 不苦不樂	10
adeśa-stha = yul na mi gnas (pa) = 無方處	16

adoša = ñes pa med (pa) = 無失	7,32
adršya-tva = mi mthoñ ba ('i phyir) = 不可見	34
adršya-deša = yul mi snañ ba can = 不可見處	13
adrsta = ma mthoñ ba = 未見	28
advaidhī-karaṇa = gñis su gyur med pa = 非可	24
adhara = 'og (ma); 'og ma pa = 不地	35,46,36
adhara auttarya = bla 'og = 重累	33
adhara-bhūmika = sa 'og ma pa = 下地	35,36
adhara-svabhūmi = 'og ma pa dañ ni rañ gi sa = = 自下地	36,47
adhas = 'og na, man chad (na) = 下	36
adhika-bhūmika = sa 'og ma pa = 下地	35
adhikṛtyāha = dbaṇ du byas nas, dbaṇ du mdsad nas = = 依...說	1
adhiṣṭhāna = (b)rten, gñi, byin gyis rlob pa = 依止	13,16,21
adhiṣṭhāna-bhāva = rten gyi dños po = 爲依處	29
adhīna-tva = rag lus pa = 依	34
adhyavasāna = lhag par chags pa, lhag par šen pa = = 耽著	14
adhyātma = nañ gi = 內	25,37

adhyātman pañca dhātavaḥ = nañ gi khams lña po =	
= 內五界	25
adhvan = dus = 世路, 時	5,7,27
anadhvan = dus ma yin pa = 無爲	16
ananta = mtha' yas pa, mtha' yod pa ma yin pa =	
= 無邊	1,27
ananta-prabheda = rab tu dbye ba mtha' yas pa =	
= 無邊	1
anantara = mjug thogs su, bar chad med par =	
= 無間	37
anantara-atīta = 'das ma thag pa = 無間滅	11,17
anantara-ukta = bśad ma thug pa = 如是	36
anāgata = ma 'oñs (pa) = 未來	4,5,9,13
anāgata-pratyutpanna = ma 'oñs (pa) dañ da ltar	
byuñ ba = 未來現在	27
anajñātam-ājñāsyāmīndriya = mi šes pa kun šes par	
byed pa'i dbaṅ po = 未知當知根	37
anātman = bdag med (pa), bdag ma yin pa =	
= 非我	27
anādimat = thog ma med pa can = 無始	15
anādr̥tya = ma gus pa = 越	37
anālambana = dmigs pa med pa = 無所緣	22,23
anāvaraṇa-svabhāva = mi sgrib pa'i rañ bñin =	
= 以無礙爲性	3

anāvṛt = mi sgrib pa = 無礙	3
anāsrava = zag (pa) med (pa), dri ma med pa = = 無漏	2,3,4,5, 5,18,20,21,29
anāsravā dṛṣṭi = zag pa med pa'i lta ba = = 無漏見	29
anāsravo dharma = zag pa med pa'i chos = = 無漏(法)	3,18
anāsravaḥ pañca-skandha = zag pa med pa'i phuñ po lña po = 無漏五蘊	2
anitya = mi rtag pa = 無常	37
anityatā = mi rtag pa ñid = 無常	5
anidarśana = bstan du med (pa) = 無見	18,19,24,34
aniyata = ma ñes (pa); ñes pa med pa = 不定	15,16,36,47
aniyata-viśaya = yul ma ñes pa can = 境不定	15
aniyama = ma ñes pa = 不定	33
anirodha = mi 'gag pa = 不隨滅	10
anukampamāna = thugs brtse ba dañ ldan pa = 哀愍	1
anukrama = go rims = 次第	15
anu-√grāh = phan 'dogs pa = 爲益	21
anugrāhaka = phan ('dogs) par byed pa = 饒益	7
anutpatti = mi skye ba, mi skye bar bya ba = 不生	1,4,30

anutpatti-dharmaka = mi skye ba'i chos = 不生法	4,28
anutpatti-dharmin = mi skye ba'i chos can = 不生法	28
anutpanna = ma skyes pa, ma byuñ ba = 不生	13,30
anutpanna-tva = ma skyes pa'i phyir, ma byuñ ba'i phyir = 不生(故)	30
anupaghāta-mātra = mi gnod pa tsam du zad = 未被損	25
anupāṭta = ma zin pa, ma mños pa = 無執受	6,23,34
anupāṭta-mahābhūta-hetuka = ma zin pa'i 'byuñ ba chen po'i rgyu las byuñ ba = 無執受大種為因	6
anubandha = rjes su 'brel pa = 隨流	8,11
anubhava = (ñems su) myoñ ba = 領納	11,14
anubhūta = ñams su myoñ (ba) = 所證	31,36
anuvāṇita = mthun par gsuñs = 隨...言	17
anuvidhāna = rjes su byed pa, mthun par byed pa = = (相)隨	23,34
anuvṛta = mthun pa = 順	6
astāśīty anuśayāḥ = phra rgyas brgyad cu rtsa brgyad = = 八十八隨眠	29
anuśaya-nirdeśa = phra rgyas bstan pa = 隨眠品	3,27
anuśayana = rgyas par 'gyur ba = 隨增眠	5
anuśayitatva = rgyas par byas pa = 隨增	5

anuṣerate = rgyas par 'gyur ba = 隨 增	3
anusmaraṇa = rjes su dran pa = 隨 念	22
anusmaraṇa-vikalpa = rjes su dran pa'i mam par rtog pa = 隨 念 分 別	22
aneka = du ma = 多	7
aneka-saṃsthāna = kha dog dañ dbyibs du ma = 多 形	7
anaiḥṣyandika = rgyu mthun pa las byuñ ba ma yin pa, rgyu mthun pa las ma byuñ ba = 非 等 流	26
antakriyā = mthar byed pa = 邊 際	10
antara = bar, bar gyi thag = 中	33
antareṇa = med par, med na, ma gtogs par, bar skabs su = = 離	2,3
antarita = bar du chod pa, gṣan du gyur = 所 障	30,42
antarnetum = bsdu pa = 在	14
antarbhavati = nañ du... 'du = 收	22
antarbhūta = nañ du 'dus pa, khoñs su 'dus pa = 所 攝	2,18
antika = ñe ba, druñ = 近	13
antya = tha ma, mtha' (ma), tha šal ba = 後	22,28,40
✓ andhakāra = mun pa = 闇, 冥	1,1,6
anya = gṣan, gṣan pa, ma gtogs pa = 餘	10,15,11,12,23, 26,38

anya-kāraṇa-vaikalya = rgyu gšan ma tshañ ba =	
= 闕餘緣	12
anya-cakṣur-vijñāna = mig gi rnam par šes pa gšan =	
= 他身眼識	34
anya-bhūmika = gšan pa gyi sa pa = 餘地	35
anya-vijñāna-samaṅgin = rnam par šes pa gšan dañ ldan	
pa = 餘識行	30
anya-bhūta-saṃskṛta = 'dus byas gšan, 'dus byas ma	
gtogs pa = 餘有爲法	26
anyatra = gšan pa, gšan ba (las, du, na) = 除, 離	22
anyathā = gšan du, de lta ma yin na = 有異	4
anyathā-bhāva = gšan du (~gyis) gyur pa, de lta ma	
yin na gyur pa = 變異	31
anyo'nyām = phan tshun (du), gcig gis gcig = 互	15,32
anyo'nya-anuvidhāna = phan tshun (du) mthun par	
byed pa = 展轉更相隨	23
anyo'nya-āvaraṇa = phan tshun (du) sgrib pa = 更相障	19
anyo'nya-bhajana = phan tshun (du) brten pa = 更相交涉	28
anvartha-paryāya = rnam grañs doñ dañ mthun pa =	
= 隨義別名	5
ap = chu = 水	8,12,9,13
ap-tejo-vāyu-dhātu = chu dañ me dañ rluñ (gi) khams =	
= 水火風	8,12
ap-dhātu = chu'i khams = 水界	8,18

aparimāṇa = tshad med (pa), dpag tu med pa = 無量	33
apavāda = dmigs kyis bstan pa, dmigs kyis bsal ba = = 遮, 別	36
apādaka = rkañ med = 無足	22
api-śabda = yañ ses bya ba'i sgra, 'aṅ gi sgra = 等言	8
apeksate = bltos pa, lta na = 待, 觀	14
apekṣya = bltos nas, (~ te) = 觀, 待	13
apekṣya-bheda = bltos nas tha dad pa, bltos na'i bye brag = = 所待異	13
apratigha = thogs pa med pa = 無對	13,19,20,26
apratighatva = thogs pa med pa'i phyir = 無對(故)	30
apratighāta = mi thogs pa = 無礙	18
apratibandha = bgegs med pa = 無隔	30
apratisaṃkhyā = so sor brtags min pa = 非擇滅	4,6
apratisaṃkhyā-nirodha = so sor brtags pa ma yin pas 'gog pa, so sor ma brtags pas 'gog pa = 非擇滅	3,4
apramāṇa = tshad med pa = 無量	17
apraṇṭti = mi 'jug pa = 不轉	19
aprasaṅga = thal bar mi 'gyur = 無...過	33
apraheya = spañ bar bya ba ma yin pa = 非所斷	29

aprāpta = ma phrad (pa), ma thob (pa), ma gyur pa =	
= 不至	16,27,31,32
aprāpta-ṣiṣaya = yul dan ma phrad (thob, gyur) pa =	
= 境不至	32,43
abhāva-prasaṅga = med par thal bar 'gyur, mi 'byun	
bar thal bar 'gyur = 應無	20
anabhijñāya = mñon par ma ṣes ṣiñ = 未達	10
abhijñā = mñon par ṣes pa, mñon par mkhyen pa =	
= 通, 神通	17
abhidharma = chos mñon pa = 對法	2,2
abhidharma pāramārthika = don dam pa'i chos mñon	
pa = 勝義阿毘達磨	2
abhidharma-upadeśa = chos mñon pa bstan (pa) =	
= 說對法	2,3
abhidharma-kośa = chos mñon pa'i mdsod = 對法藏	1,1,2,2
abhidharma-bhāṣya = chos mñon pa'i bśad pa = 對法釋論	37
abhidharma-śāstra = bstan chos mñon pa = 對法論	17
abhidhānām; sāmānyena ~ = spyir brjod par byed pa =	
= 應立通名	17
abhidhāvet = mñon par brgyug par bya = 固求	31
abhinirūpaṇā = ñes par rtog pa = 計度分別	22
abhinirūpaṇā-vikalpa = ñes par rtog pa'i nam par	
rtog pa = 計度分別	22

aḥhinirvṛtti = mñon par 'grub pa = 起	21
abhiniviṣeta = mñon par ṣen par bya = 堅執	31
abhiniveṣṭavya = mñon par ṣen par bya = 封著	31
abhiniṣpatti = mñon par 'grub pa = 成辦	32
abhibhvāyatana = zil gyis gñon pa'i skye mched = 勝處	17,18
abhilāṣa-kṛt = 'dod par byed pa = 欲	7
abhivyakta = gsal ba = 顯	8
abhiṣvañj = mñon par ṣen pa = 貪著	14
abhisamṣkāraṇa = mñon par 'du byed pa = (能)造作	10
abhisamṣṭipyā = bsduṣ nas (te) = 略為	13,14
abhisamdhi = dgoṇs pa, bsam pa = 意, 依	30
abhihitatva = bstan pa'i phyir = 說	13
abhyantara = nañ = 中	33
abhyavahāra = zas mid pa = 食	20
abhyavahāra-vitarāga = zas mid pa'i 'dod chags dan	
bral ba = 離食欲	21
abhyāhata = bsnun, ñen pa = 擊	32
abhyuddhṛtavant = draṅs pa = 拔濟令出	1
abhyupagamyate = khas len pa = 許, 名	10

abhyupagantavya = khas blañ bar bya = 應許	11
abhyupagama = khas blañs pa, khas len pa = 敬受	9
abhyupāya = thabs = 勝方便	2,3
abhyupetum = khas blañs pa = 執	24
abhyūhitavya = brtag par bya = 應思	26
abhra = sprin = 雲	6
abhra-pātala = lhañ tsher = 瑠璃	30
amanāpa = yid du mi 'on ba = 非可意	13
amanojñā = yid du mi 'on ba = 可憎	6
amala = dri (ma) med (pa), zag pa med = 淨, 無漏	2,2
amūrttivant = lus can ma yin pa ba = 無質礙	33
amedha = sprin med pa = 無雲	29
ambu = chu = 水	30
amla = skyur (ba) = 酢	7
ayas = lcags = 鐵	32
ayaskānta = khab loñ = 磁石	32
ayas-tāmra-rūpya-suvarṇādi-gotra = lcags dan zañs dhul	
dan gser la sogs pa rigs = 鐵銅金銀等差別	13
aranā = ñon mōns = 無諍	17

arūpatva = gzugs can ma yin pa'i phyir = 無色(故)	32
arūpaśabdaka = gzugs sgra ma gtogs = 除色聲	20,29
arūpaṇa = gzugs su med pa = 無變礙	9
arūpin = gzugs can ma yin pa, gzugs can min = 無色	15
arṇava = (rgya) mtsho = 海	2,3
artha = don, (tha) tshig = 義, 境, 事	1,4,10,14,23,33
artham = phyir, ched du = 為, 為... 故	1,3,11,17
arthāḥ pañca = don lña (po) = 五境	5,9,6
arthāyoga = don du mi ruñ ba, tha tshig du mi ruñ ba = 義不相應	14,22,15
arthatas = don gyis (na), don du = 由義	2,2
arthavargīya = don gyi sre tshan = 義品	9
ardha = phyed = 半	23,31
ardhāṃ dharmataḥ = chos kyi phyed = 法界半	23
ardhavat = zla gam 'dra, zla ba kham pa lta ba = 如半月	33
ardha-nimlita = phyed phye = 半閉一眼	31
arhati, arhanti = 'os pa = 應, 可	15,21
arhant = dgra bcom pa, (dge slon) = 應果	12
arthatas... caramaṃ cittam = dgra bcom pa'i sems tha ma = 無學最後念心	12

alātādivat = mgal me la sogs pa bšin du = 火 槽	33
alobha-saṃprayukta = ma chags pa dañ mtshuñs par	
ldan pa = 與無貪等相應	20
alobha-svabhāva-saṃprayukta-samuttha = ma chags pa'i	
ño bo ñid dañ mtshuñs par ldan pa dañ kun nas	
bslañ ba = 無貪等性相應等起	20
alpa = chuñ ba, chuñ ñu, ñuñ ba = 少	36
alpīyāms, alpīyaḥ = ches ñuñ ñu, chuñ, thuñ = 少, 小	15,33
avadāta = dkar po = 白	6
avadhārana = ñes par gzuñ ba, ñes par 'dsin pa = 決 判	24
avadhāraṇārtham = ñes par gzuñ ba'i phyir = 決 定 故	22
avanata = dma' ba = 下	6
avamagna = byiñ ba = 淪 沒	1
avaśiṣṭa = lhag ma = (所) 餘	29
avasthita = gnas pa = 住	33
avasthitatva = gnas pa'i phyir = 已 住 (故)	12
avikala = ma tshañ (pa) med (pa), dman pa ma yin pa,	
srid pa = 無 缺	21
avikalpaka = rnam par rtog pa med pa, rnam mi rtog =	
= 無 分 別	22,33
avikāra = 'gyur ba med pa = 無 變 礙	9

avikṣipta = ma gyeṅs pa = 不亂	8
avikṣipta-sacittaka = ma gyeṅs pa sems dañ bcas = 不亂有心	8
avicāro vitarka-mātra = dpyod pa med ciñ rtog pa tsam = 無伺唯尋	22
avijñapti = rnam par rig byed ma yin pa, rnam rig (byed) min = 無表	5,5,9,7,8,9, 10,11
avijñapti-āśraya = rnam par rig pa ma yin pa'i rten pa = 所依	10
avijñapti-nivṛtti = rman par rig byed ma yin pa ldog pa, rnam rig (byed) min ldog pa = 無表應滅	9
avijñapti-saṃjñaka = rnam par rig byed ma yin pa śes bya = 無表業色	23
avitarko 'vicāra = rtog pa yañ med (la) dpyod pa yañ med pa = 無尋無伺	22
avitarko vicāra-mātra = rtog pa med la (ciñ) dpyod pa tsam = 無尋唯伺	22
avinirbhāga-varttin = tha mi dad par 'jug pa = 不離	24
avinirbhāgin = tha mi dad pa = 不離	23
aviparītām = phyin ci ma log pa = 無倒	1
avipratipatti = log par mi rtog pa = 非迷	29
aviyukta = ma bral ba, mi ldan pa ma yin = 不...離	20
avirodha = mi 'gal ba, 'gal ba med pa = 不相違	5
aviṣayatva = yul ma yin pa'i phyir = 非...所緣境	36

avaibhāṣikīya = bye brag tu smra ba ma yin pa =	
= 非等順毘婆沙義	9
avodita = gtam = 教	33
avyākaraṇa = luñ bstan du med pa = 不記	20
avyākṛta = luñ (du) ma bstan (pa) = 無記	20
aśakta = mi nus pa, mi spyod pa = 無能	32
aṣṭī-dharmaskandha-sahasra = chos kyi phuñ po brgyad	
khri = 八萬法蘊	17
aśaikṣa = mi slob (pa) = 無學	29
aśobhakara = mi mdses par byed = 為醜陋	21
aśva = rta = 馬	22
aṣaṣṭhaja = drug pa las ma skyes pa = 非六生	29,40
aṣṭāṣṭī-anuśaya = phra rgyas brgyad cu rtsa brgyad =	
= 八十八隨眠	29
aṣṭama-asyārdhena sārdham = brgyad pa'i phyed dan	
bcas = 并第八中半	23
aśaṃskṛta = 'dus ma byas (pa) = 無為	4,11,13,14,22, 15,21,26,37
aśaṃskṛta-skandha = 'dus ma byas kyi phuñ po =	
= 無為蘊	15
aśaṃgrhita = ma bsdus (pa) = 不攝	14
aśaṃgrāha = ma 'dus pa = 非...攝	10
aśaṃcita = bsags pa ma yin pa = 非積集	24

asamjñin = 'du šes med pa = 無想	8
asamjñin-sattva = 'dus šes med pa'i sems can, sems can	
'du šes med pa = 無想天	18
asantfrikatva = rtog par byed pa ñid med pa =	
= 不能決度	30
asabhāga = 'dra ba ma yin, brten pa dañ bcas pa ma	
yin pa = 無類同	4
asamāna = mi 'dra ba, 'dra bar... med pa = 不齊	10
asamāyukta = ldan pa ma yin pa = 無屬	28
asamāhita = mñam par ma bṣag pa = 散	22
asamprayukta = mtshuñ par mi ldan pa, ldan pa ma	
yin pa = 不相應	22,23
asamprayukto dharma-dhātu = chos kyi kham mtshuñs	
par ldan pa ma yin pa = 法界所攝非相應法	22
asamprayogitva = mtshuñs par ldan pa ma yin pa'i	
(phyir) = 不相應	22
asambhava = mi srid pa, mi 'byuñ ba = 無, 不...生	21
asādhāraṇatva = thun moñ ma yin pa ñid, (~'i phyir) =	
= 不共(故)	28,34,45
asiddha = ma grub = 不極成	13
asprīṣṭa = ma reg pa = 非觸	32
asprīṣṭa-hetuka = ma reg pa'i rgyu can = 非觸為因	32,33
asphuṭa = ma khebs = 非為...所遍	33

ahīna = med pa ma yin pa = 不減	21
ahēya = spañ bar bya ba ma yin pa, spañ bya min	
pa = 非所斷	28
ākara = 'byuñ gnas = 生本	13
ākāra = nram pa = 行相	19
ākāśa = nam mkha' = 虛空	3
ākāśa-dhātu = nam mkha'i kham = 空界	18
ākāśa-ākhyā = nam mkha' śes bya = 空界謂	18
ākhyāyate = śes bya, bśad pa = 名, 名爲	11, 36
ākhyā = bya (ba), ston (pa), brjod, miñ = 名, 言	11
ākhyāta = bśad pa, bstan pa, gsuñs pa, bka' tsal ba =	
= 已說	36
ākhyāna = brjod pa = 讚	1
ācārya = slob dpon = 師	2
ācārya-vacana = slob dpon gyi tshig = 師宗言	8
ātapa = ñi ma = 光明	6
ātapa-āloka = ñi ma dañ snañ ba = 光明	6
ātman = bdag = 我	27
ātma-bhūta = bdag du gyur pa = 爲我	27

ātma-hita-pratipatti-sampad = bdag la phan pa sgrub pa	
phun sum tshogs pa = 自利德滿	1
ātmaka = bdag ñid (yin pa) = 爲體	10,14
ādarśita = kun tu bstan pa = 顯示	24
ādhāra = rten, gñi = 能持	20
ādhyātmika = nañ gi = 內	6,13,27
ādhyātmikam āyatanam = nañ gi skyé mched = 內處	24
ādhyātmikatva = nañ gi ñid = 內	27
ādhyātmika-bahya = nañ gi 'am phyi'i 'am = 若內若外	13
ānuṣaṅgika-prasaṅga = ṣar la 'oñs pa'i skabs = 傍論	36
āpāyika = nañ soñ ba = 惡趣	29
āpekṣika = ltos pa pa yin pa, ltos pa can = 相待	13
āpta = gtogs (pa) = 有繫	20
āya = skyé ba = 生長	13
āya-dvāra = skyé sgo = 生門	13,20
āyatana = skyé mched = 處	6,11,12,18,13, 14,17,24
āyatana-artha = skyé mched kyi don = 處義	13
āyatana-tas = skyé mched kyi sgo nas = 約處	13
āyatana-dhātu = skyé mched dañ (ni) khams = 處界	10,14,12,15

āyatana-vyavasthā = skye mched rnam par bṣag pa =	
= 立處界	10,11
āyatana-svalakṣana = skye mched kyi rañ gi mtshan	
ñid = 處自相	7
ārakṣā = kun du bsrūn ba = 能守護	25
ārabhate = rtsom pa, rtsom par byed pa = 起	1,14
ārabhyate = brtsam pa, brtsam par bya ba = 所依止	36
ārūpya = gzugs med (pa), gzugs med (pa) ñid = 無色	17
ārūpyāpta = gzugs med par gtogs (pa) = 無色繫	21,31
ārya = 'phags (pa) = 聖	5
ārya-prajñā cakṣu = 'phags pa'i ṣes rab mig = 聖慧眼	17
ārya-satya = 'phags pa'i bden pa = 聖諦	4
ālambayitum = dmigs pa'i = 緣	4
ālambana = dmigs (pa), spyod yul = 所緣	3,4,11,19,27
ālambana-abhāva = dmigs (pa) med pa, spyod yul med	
pa = 無所緣	20
ālambanatva = dmigs pa yin pa'i phyir, spyod yul yin	
pa'i phyir = 緣... (故)	7
ālambana-pratighāta = dmigs pa la thogs pa, spyod yul	
la thogs pa = 所緣有對	19
ālambanī-bhavati = dmigs par 'gyur ba = 所取	34
āloka = snañ ba = 光明	6,30

āloka-tamas = snañ ba dañ mun pa = 明闇	18,28
ālocana = lta ba = 能明利觀照	30
āvaraṇa-pratighāta = sgrib pa la thogs pa = 障礙有對	19
āvaraṇa-visayālabhāna-pratighāta = sgrib pa dañ yul dañ pa la thogs pa = 障礙境界所緣	19
āvarjitatva = gtad pa ('i phyir) = 引(身...故)	7
āvaha = 'dren = 能引	27
āviṣkaroti = ston pa, 'chags pa = 顯	1
āvṛṇvanti = sgrib pa = 障礙	33
āvṛta = bsgribs pa = 被障	30
āvṛtam rūpam = gzugs bsgribs pa = 障色	30
āśu = myur ba = 速	16,23
āśu-tara-vṛtti = ches... myur ba 'jug pa = 用...速用	16,23
āśu-vṛtti = myur du 'jug pa = 速疾轉	33
āśraya = rten, lus, gnas, bṣi = 所依	2,5,9,9,10,11,17, 12,13,20,30,33,34
āśraya-ālambana = brten pa dañ dmigs pa = 依緣	21
āśraya-bhāva = rten [lus, gnas, bṣi] gyi dños pa = 所依	27,31,34
āśraya-prasiddhy-artham = rab tu bsgrub pa'i phyir = = 為成...依	11

āśraya-bhūta = rten [lus, gnas, bṣi] du gyur ba, gnas	
lta bu yin pa = 為依	2
āśraya-rūpaṇa = rten [lus, gnas, bṣi] gzugs su yod pa =	
= 變礙	9,10
āśraya-vaśa, ~ āt, ~ ena = rten [lus, gnas, bṣi] gyi	
dbañ gyis = 隨根	13
āśraya-viccheda = rten [lus, gnas, bṣi] rnam par chad pa =	
= 所依別	31
āśraya-śobha = rten [lus, gnas, bṣi] mdses pa = 莊嚴身	21
āśrayī-bhavanti = rten du gyur ba = 依	27
āśritya = brten nas = 依	9
āśrita = brten pa = 能依	10,11,30,42
āśrita-karman = brten pa'i las = 能依業	30
āśritatva = brten pa ñid = 依止	9,10
āsaṅga = kun tu 'chags pa = 沈溺	1
āsrava = zag (pa) = 漏	3,4
āsvādayati = ro myañ bar byed pa, myoñ ba = 能味	31
āhāra = zas, za = 食	17
āhāra-saṃskāra-svapna-samādhi-viśeṣa = zas dañ legs par bya ba dañ gñid log pa dañ tiñ ñe 'dsin gyi khyad par = 飲食資助眠睡等持勝緣	25
āhāra-svabhāva = zas kyi rañ bṣin = 段食性	20

āhosvit = ('am) 'on te, de las cir 'gyur	31,35
itara = gṣan, cig ṣes, lhag = 餘	22
itarathā = de lta ma yin na, [~ te], gṣan du na = = 若異此者	21
itaretara-antarbhāva = gcig gi nañ du gcig 'dus pa = = 更相攝	11
itaretara nety āha = smras pa ma yin pa = 不爾云何	34
indriya = dbaṅ (po) = 根	5,10,14,14,20, 21,24,25,37,48
~ na indriyam = dbaṅ (po) ma yin pa = 非根	21
indriya-abhīnirvṛtti = dbaṅ (po) mñon par 'grub pa = = 根生	21
indriya-artha = dbaṅ (po) dañ don, dbaṅ don = = 根境	10,14
indriya-avinirbhāgin = dbaṅ (po) dañ tha mi dad pa = = 不離根	23
indriya-āśrayādhāra-prāvaraṇa-bhāva = dbaṅ (po) 'i rten dañ gṣi dañ bgo pa la sogs pa'i dños po = = 持根衣等	20
indriya-utpatti = dbaṅ (po) skye ba = 根起	21
indriya-dvayāśraya = rten ni dbaṅ (po) gñis gis yin = = 所依各二	34
indriya-dhātu = dbaṅ (po) lña'i) khams = 五色根	23
indriya-paramāṇu = dbaṅ (po'i) rdul phra rab = = 根...極微	33,34

indriya- <i>viṣaya-vijñāna</i> = dbaṅ (po) daṅ yul daṅ rnam	
par śes pa = 根境識	28
indriya-saṭṣṇā = dbaṅ po la sred pa daṅ bcas pa =	
= 於根有愛	21
indhanavat = bud śin bṣin = 如所燒薪	9
indhanābhava = bud śin med pa = 薪非有	9
iṣyate = 'dod pa = 許, 說, 名	7,27
iṣṭa = 'dod (pa) = 許	10,14,20
iṣṭavya = 'dod par bya = 應(...)許	7,33
īryate = gyo bar byed pa = 能引	8
īraṇā = gyo ba, gyo bar byed pa = 動, 吹	8
īraṇā-svabhāva = gyo ba'i raṅ bṣin = 動爲自性	8
īhātas = 'dod dgur = 隨欲	25
ukta-nirmukta = bśad [gsuṅs, 'byuṅ ba] la ma gtogs	
pa = 除所說	34
uccheditva = chad pa yin pa ('i phyir) = 不相續	25
uttara-kṣaṇa = skad cig ma phyi ma = 後念	33
uttara-vijñāna-sambhūti = rnam par śes pa phyi ma	
skye ba = 後識(...)生	12
utpatti = skye (ba), 'byuṅ (ba), skye bar 'gyur (ba), skyes	
pa, bskyed pa chags pa = 生, 起	4,19,21

utpatti-anutpatti-dharmitva = skye (ba) dañ mi skye

ba'i chos yin pa('i phyir) = 生不生法 28

utpatti-dharmin = skye (ba) 'i chos can = 生法 27

utpatti-pratibandha = skye (ba) 'i gegs byed pa =

= 被礙不生 19

utpadyate = skye (ba), skye bar 'gyur ba, skye bar zad

pa = 得生, 所生 7,27,30,31,32

utpatsyate = skye bar 'gyur ba, skye ba, skyes par

'gyur = 應生 27

utpattum = skye bar, skyer, 'byuñ bar = 生, 起 4

utpanna = skyes (pa), skyes zin pa; 'byuñ ba, byuñ zin,

dod = (已)生, 生位 27,31

utpanna-aniruddha = byuñ la ma 'gags pa = 已生未謝 13

utpāda = skye (ba), bskyed pa, 'byuñ ba, kun tu 'byuñ,

dod = 能生, 生起 4,7

utpāda-atyanta-vighna = skye ba la gtan du gegs byed

pa = 畢竟礙當生 4,6

utpādana = bskyed pa, bskyed par bya ba, skye ba,

phyuñ pa = 能生 8,9

utpādin = 'byuñ ba can = 生 24

utpitsu = skye bar 'dod pa = 欲生 20

utsarga-viśeṣa = bye brag du ma phye bar spyi = 無差別 36

utsahate = nus (pa), spro = 能應 34

utsūtra = mdo dañ 'gal ba, mdo las 'das, mdo las thal

ba = 遶經 13

udaka = chu = 水	23
udāna = ched du brjod pa = 鴈 拈南頌	3
udāna-vargīya = ched du brjod pa'i sde tshan = 無常品等	3
udita = gsuñs pa = 說	2,3
udgrahaṇa = 'dsin pa = 取	10,14
uddiṣṭa = bstan pa = 所說	3
ud-dhr̥ (ujjahāra) = drañs (mdsad pa) = 拔...出	1,1
udbhava = skye ba, 'byuñ ba = 生	12,19
udbhūta-vṛtti = bya ba la śas che ba = 增盛	8
unnata = mthon po = 高	6
unmisita-mātra = phye ba tsam = 暫開	33
unmīlita = phye = 開	31
upakāra = phan pa = 恩	20
upagrūta = ñe bar gzuñ ba = 共所執持攝	23
upaghātaka = gnod par byed pa = 能損	7
upacaya-saṃtāna = rgyes pa'i rgyud, rgyas par byas pa'i rgyed, ñe bar sogs pa'i rgyud = 長養相續	25
upacaryate = ñe bar 'dogs (par byed pa), ñe bar btags pa, 'dogs (pa) = 假立	27

upacāra = ñe bar 'dogs pa, (ñe bar) btags = 立...名	7,14,31
upacita = bsags pa, rgyas par byas pa = 增長	25
upajāyate = skye bar ('gyur ba), ñe bar skye ba, 'byuñ ba = 生, 生長	3
upajāyeta = skye bar 'gyur ba = 修生	32
upadekṣyamāna = ston par 'gyur ba = 當說	14
upadiṣṭa = bstan pa, blta bar bya = 成說	2,11
upadeśa = bstan pa, luñ = 說, 教	2,3,24
upanidhyāna = ñes par sems pa, ñe bar rtog pa = 審慮	29
upanidhyāna-pravṛttatva = ñes par sems pa la ṣugs pa, ñe bar rtog pa la ṣugs pa = 審慮爲先	29
upanyāsa = ñe bar bkod pa = 難	9
upapatti = skye (ba), 'byuñ ba = 生, 受生, 有	20,21
upapatti-pratilambhika = skyes nas thob pa (can, ~ 'byuñ), 'byuñ bas thob pa = 生得	2
upapadyate = skye bar 'gyur ba, byuñ ba = 生, 得生	30
upapadyamāna = skye ba, 'byuñ na = 生, 生...時	21
upapanna = skyes pa, skyes nas, byuñ ba = 生, 已生	26
upala = rdo ba = 石	32
upalabdhi = dmigs pa, dmies par bya ba = 了, 能了別	11

upalabhyate = dmigs pa = 可知	17
upaśama = ñe bar ši bar bya = 能滅	2
upaśānti = ñe bar ši bar bya = 能滅	4,3
upātta = zin pa, blaṅs pa = 有執受	23
upātta-anupātta-mahābhūta-hetuka = zin pa dañ ma zin	
pa'i 'byuñ ba chen po'i rgyu las byuñ ba = 有執受或	6
upādāna = ñe bar len pa, ñer len, rgyu = 取, 依	5
upādāna-skandha = ñe bar len pa'i phuñ po, rgyu'i phuñ	
po = 取蘊	5,8
upādāna-vacana = ñe bar len pa šes bya, rgyu šes bya =	
= 言取	15
upādāya = rgyur byas nas, rgyu byas pa, brten nas,	
bzuñ ste = 依, 〈所〉造	7
catvāri mahābhūtāny upādāya = 'byuñ ba chen po bṣi	
dag rgyur byes pa = 四大〈種〉所造	6,24
upādāya-artha = rgyur byas pa'i don = 依義	8
upādāya-rūpa = rgyur byas pa'i gzugs, rgyur byas nas	
gzugs, brten nas gzugs, bzuñ ste gzugs = 〈所〉造色	8
upāya = thabs = 方便	1
upekṣā-indriya = btañ sñoms kyi dbaṅ po = 捨根	37
ubhaye = gñi ga = 二	36,46

ubhābhyām cakṣurbhyām = mig gñis kas, gñi ga ka dag

gis = 眼 31,43

ubhāya-adhīna = gñis ka la rag lus pa = 託二緣 34

ubhaya-varjita = gñi ga spaṁs = 無 22,32

ubhayathā = gñi gar, gñis ka, gñi ga ltar yin pa, rnam

pa gñi pa = 二種 24

ulūka = 'ug pa = 鵠鳥 19

uṣṇa = dro ba, tsha ba = 煖 7

uṣṇatā = dro ñid = 煖性 8

ūrdhva = goṇ (ma, na), steṇ, yan chad = 上, 上地 35,46,36

ūrdhva-bhūmika = sa goṇ (ma) daṇ 'og ma pa = 上下 36

ṛddhi = rdsu 'phrul, rdsu 'phrul byed pa = 神通 1

ṛddhi-vara-pradāna-prabhāva = rdsu 'phrul daṇ dam pa

sbyin pa'i mthu = 威力與願神通 1

eka = gcig, gcig bu, 'ga' ṣig, ñag ma gcig =

= 一 7,10,12,19,26, 28

ekānta, ekāntena = gcig tu, gcig kho nar = 唯一問 27

aikadhya = gcig (tu) = 一聚 13

oṣadhi = sman (ñag) = 藥 6

audārika = rags pa, che loṇ, rtsiṇ ba = 麁 13

audārikatva = rags pa'i phyir = 〈麁〉麁 (故) 8

audārika-rūpa = gzugs rags pa = 麋色	13
audārika-sūkṣmatā = rtsiñ ba dañ phra ba ñid = 麋細	13
aupacayika = rgyas pa las byuñ ba, rgyus byuñ = = 所畏養	25,37,26
kaḥ = su ṣig; nāsti kaś cid = 'ga' yañ med do = 誰,孰	26
kaṭuka = tsha ba = 辛	7
kati = du, du ṣig, du dag cig = 幾	22,23,24,25,27, 37
katham = ji ltar ṣe na, ji lta bu, ji skad du = 云何,何言	22
kathā = gtam, gtam rgyud, brjod pa = 言	5,17,26
kadā cid = res 'ga' (ṣig) = 有時	36
karana = byas pa = 所集	3
karkaśatva = rtsub pa ñid = 澁(性)	7
karna = rna ba = 耳	32
karṭṛ = byed pa po, byed po, byan po = 作者,能爲	15
karman = las = 業	8,12,25
kalala = nur nur po = 羯刺藍	13
kalāpa = tshogs (pa) = 品	26
kaṣāya = sñings ma, bska ba, 'dag pa = 渴	7
kāca-abhrapaṭala-sphatikāmbu = mchiñ bu dañ ltan cher dañ ṣel dañ chu = 頗胝迦瑠雲母水	30

kāthinya-ādi = sra ba (ñid) la sogs pa = 堅, 等	24
kātyāyanīputra = ka tya'i bu = 迦多衍尼子	3
kadācitkatva = res 'ga' ba yin pa'i phyir = 於諸處	12
kānta = yid du 'oñ ba, phañs pa, sdug pa = 愛	30
kāma = 'dod pa, bṣed pa, 'dun pa = 欲	1,9,14
kāma-avacara = 'dod na spyod pa, 'dod na sbyor pa, 'dod pa'i khamś (na spyod pa) = 欲界繫	35
kāma-rūpa-prabhāvitā = 'dod gzugs kyis rab tu phyed ba = 妙欲色相顯了	15
kāma-dhātu = 'dod pa'i khamś = 欲界	15,22,26
kāya = lus, tshogs, sku = 身	16,21,24,35,46
kāraṇa = rgyu, byed rgyu, bya ba, gtan tshigs, las, gnod pa = 因, 因緣	7,12,14
kāritra = bya ba, byed pa = (作)月	19,28
kārya = 'bras bu, bya ba, don = 果	7
kāla = dus = 時	1
kāśmīra = kha che (ba) = 迦濕彌羅國	28
kila = ṣes grag pa, lo = 傳說	2,3,3,5,7,14,18
kūtila = gya gyu = 曲	31
kuḍya = rtsig pa = 壁	30

kuśāla = dge (ba), dge las 'byuñ, dge legs = 善	8,20
krta = byas (pa), bśad = 所作	4
karṣati = 'dren = 吸	32
kalpyate = rtog pa, rtog par byed, brtag = 立	33
keśa = skra, skra ñag ma = 髮	23
kaivartta = ña = 捕魚人	19
kośa = mdsod = 藏	1,2,21
krama = rim (pa), go rim, rkañ = 次第	15,16
kriyā = bya ba, byed pa, las = 業	31
krośanti = 'bod pa = 言聲	30
kliṣṭa = ñon moñs (pa can) = 染	1,13,30
kleśa = ñon moñs = 煩	2,4,5
kṣaṇa = skad cig (ma), dus = 刹那	26,27
kṣaṇika = skad cig ma, skad cig pa = 刹那	25,26
khakkhaṭa = sra ba = 堅性	8
khādyate = ldad pa = 檀掣	31
kheṭa = mchil pa = 漬	23
gata = rdsogs pa, gyur pa, 'ons pa = 已了	10

gati = 'gro (ba), khams, go, rtogs 'gro = 趣, 行	3,33
(Vgaḍ) jagau = gsuñs, bśad = 說, 名	17,25
gandha = dri, dri'i ṇad = 香	4,5,7,10
gacchati = 'gro ba, 'gro bar gyur = 行	13
gardha = chags pa = 耽著	15
garbha = mñal na gnas pa, lhums na gnas pa, skye gnas = 懷	21
garbhāvākṛānta = mñal du 'jug pa = 入胎經	24
guṇa-ākhyāna-pūrvaka = brjod pa 'sñon du 'gro ba = = 先讚德	1
gurutva = lci ba ṇid, gus ṇid = 重性	7,25
grddha = chags par gyur pa = 耽〈著〉	14
gocara = spyod yul, spyod pa = 境緣	1,19,17
gotra = rigs, rigs can, gduñ = 種性	13,20
grantha = gñiñ, tshig, mdud pa = 本論	32,36
grah = 'dsin pa, len par byed pa, blañs pa = (能)取, 受	18,19,24,28
ghaṭa = bum pa = 瓶	15
ghaṭa-uparama = bum pa chag pa = 瓶破	15
ghada = mtshul ba = 鼻頰	33

ghañṭa = dril ba = 鐘 <鼓>	31
ghāta = gnod par bya ruñ ba, bsad = 爲礙	18
ghoṣa = sgra = 音聲	33
ghrā = tshor = 嗅	31
ghrāṇa = sna = 鼻	16,31,32
ca = kyañ, dañ, yañ, 'añ = 或, 等	26,34
cakṣus = mig = 眼	4,6,12,24
catur = bṣi = 四	10,23
candra = zla ba = 月	6,28
caya = bsags pa = 和合	33
carama = tha ma = 最後	12,34
carita = spyod pa = 行, 修	17
carman = kha dog = 膜	33
cita = bsags pa = 聚	32
citta = sems = 心	8,12,15,27
cinta = bsam pa = 思	2
caitasika = sems las byuñ ba, sems kyi = 心所	10,14,34
caitta = sems (las) byuñ (ba) = 心所	14,22,24

chanda = 'dun pa = 欲, 樂欲	9
chāyā = grib ma = 影	6,9
chid = gcod par byed pa, 'chad pa, bcad pa = 能 斫	24,36
chidra = bu ga = 竅	18,28
chinna = bcad pa, chad pa = 支 分離身	24
cheda = chad (pa), gcod pa = 斷	24
ja = skyes pa, byuñ ba, bskyed = 所 生	6,10
jagat = 'gro ba = 衆 生	1,1
janana-hetu = skyed pa'i rgyu = 生	8
janapada = ljoñs, ljoñs kyi mi, mi = 國 士	31
janita = bskyed pa = 所 生	4
janman = skye ba = 生, 所受生	18
jala = chu = 水	19
jāta = skyes (pa), bskyed pa, tshe = 生, 已生	9,25
jāti = skye ba, rigs = 生, 生相	12,19
jātu (na jātu) = nam du yañ... ma yin pa = 未 當	13
jātfiyatva = rigs mthun pa = 類	4
jighatsā = bkres pa = 飢	7

jihvā = lce = 舌	16,31
jñātavya = śes par bya = 應知	12
jñāpana-artham = śes par bya ba'i phyir = 爲顯	1
jñeya = śes (par) bya (ba) = 應知	20
tatas = de nas, de las, de yi = 從	
tatra = dar, de la, de'i nañ du = 於中	
tathā = de bšin, 'dra = 如此	
tanvanti = mched par byed pa = 能生長	13
tapas = dka' thub = 若行	7
tāraka = skar ma = 星	6
tikta = kha ba = 若	7
tiras-kṛ = bar du chod pa = 有障	32
tīksna = mon po, mo (ba) = 利	14
tu = ni = 定	
tulayati = 'jal bar byed pa = 能稱	24,25
tulya = mtshuñ (pa), 'dra ba, mñam (pa) = 同	33
tr̥tīya = gsum pa = 第三	19,26
tr̥ṇa = rtswa, rtsa = 草	5

tr̥snā = sred pa = 愛	21
tejas = me = 火	8,12,9,13
trividha = rnam pa gsum = 三種	3,7,19
traidhātuka = khams gsum pa = 三界	44
traiyadhvika = dus gsum pa = 三世	27
dagdha = tshig pa = 燒	14
dagdhr̥ = sreg par byed pa = 能燒	25
danta = so = 齒	23
damana = 'dul bar byed pa, dul ba = 調伏	27
daršana = mthoñ (ba), mthoñ bar bya ba, snañ (ba), lta (ba) = 見, 觀	1,4,6,30,31
daśa = bcu pa = 十	28,40
dahati = sreg par byed (pa) = 能燒	24
dānta = dul ba = 調	27
dāru = śiñ = 薪	24
dāhaka = sreg par byed pa, sreg byed = 能燒	25
diva = ñiñ po = 晝分	29
divā = ñiñ par, ñiñ mo = 晝	19
divya = lha, lha rdsas = 天	32

dirgha = riñ po = 長	6
duḥkha = sdug bsñal, dka' (ba) = 若	5,8,10
dugdha-indhanavat = 'o ma bñin = 如乳如薪	5
duruttaratva = rgal bar dka' ba('i phyir) = 難可出	1
durgandha = dri ña (ba) = 惡香	7
dūra = riñ ba, thag riñ ba = 遠	13,32
drakṣyāmi = mthoñ bar 'gyur ba, lta bar 'gyur ba, mthoñ ba = 當見	28
dr̥ṣi-kriyā = lta ba'i bya ba = 見用	31
dr̥ṣta = mthoñ (ba), snañ ba, gzigs = 見	31
dr̥ṣti = lta (ba), yoñ dag pa'i lta ba = 見	5,14,29,30
deya = dbul bar bya = 還	13
deśa = yul = 處	1,8
deśanā = bstan pa, ston pa, luñ = 說	1,7,14
dehin = lus can = 人	9
dravya = rdsas, (rdsas kyi) chos = 事, 實	4,6,7,26,32
drākṣā-phala = rgun 'brum = 蒲桃	33
dvaya = gñis (po) = 二, 兩	12
dvāra = sgo = 門, 緣	18,30

dvidhā = mam (par) gñis (su) = 二 (種)	23,34
dvīpin = guñ = 豹	19
dveṣa = ṣe sdañ = 瞋	17
dharma = chos = 法	2,3,3,4
Dharma-trāta = chos skyob = 法教	3
dhātu = khams = 界, 大種	5,8,12,9,13
dhāraṇa = 'dsin pa = 能持	2,8
dhī = blo = 慧	29,41
dhūma = du ba = 煙	6
dhṛti = 'dsin (pa) = 持	8,12
dhyāna = bsam gtan = 靜慮	15,17
dhyāyin = bsam gtan pa = 修靜慮	32
nakha = sen mo = 爪	23
nadati = sgrogs pa = 能鳴	31
naḍī = chu (bo), chu rluñ = 河	6,16
nabha = nam mkha' = 空	6
namas-kṛ = phyag 'tshal nas = 禮	1, 1
nāda = sgrogs pa = 鳴	31

nāman = miñ, sgra = 名	5,17,25
nāsika = sna = 鼻	18
nitya = rtag (pa) = 常(住)	37,48
ni-dr̥ṣ̥ = bstan par = 示現	19
nipāta = gtod pa = 和合	19
niḥprajojana = dgos pa med pa = 無用	21
nimitta = mtshan ma, rgyu mtshan = 因, 相	10
nimīlita = phye, zum gyur = 已開	31
niyata = ñes pa, ñes par 'gyur ba = 定	27
niyama = ñes (pa) = 定	31,35
nirantara = bar chad med pa, 'dab chags pa = 無間	33
niravayava = cha śas med pa = 無細分	32
niravaśeṣa - aṅga = yan lag ma lus par bcad = 全斷	24
nirākṛṣṭa = byuñ ba = 引生	2
nirindriyatva = dbañ po med pa('i phyir) = 無根(故)	24
nirukta = tshig = 言詞	31
nirucchvāsa = dbugs ma brñubs pa = 斷息	32
niruttaratva = 'dab chags pa, gon na med pa = 無間	32

ni-rudh = 'gag pa, 'gag par 'gyur ba = 滅	28
niruddha = 'gags (pa), 'gags zin pa, ši ba = 滅, 過去	10,11,28
nirūpaṇa = brtag tu ruñ ba = 可示	16
nirrodha = 'gog pa, 'gag pa, 'gal ba = 滅	3,4,6,8
nirdiṣṭa = bstan (pa), bstan zin (pa), bṣad pa = 所說	6,11
nirdeśa = bstan (pa), ston, bṣad, gsuñs pa = 說, 釋	3
nirdeśya = bstan pa bya = 說	6
nir-vac = bstan = 說	34
nirvāṇa = mya (ñan) las 'das (pa), ši ba(r gyur pa) = 涅槃	2,5
ni-vṛt = 'grub pa = 起	25
nirvyāpāra = byed pa med pa = 無作用	31
nirhetuka = rgyu med pa (can) = 無因	21
nivartate = 'grub pa, ldog par 'gyur ba, nur ba = 生	21
nivṛtti = ldog pa, log pa = (還) 滅	9
niveśita = bṣag = 爲	14,21
niśrita = brten (pa) = 依	16
niṣprajojana = dgos pa med = 無用	21
niḥsaraṇa = ñes par 'byuñ ba, gdon mi za bar 'byuñ ba = 離	5

niḥsāra = nes par 'byuñ ba = 離	5
nīla = sñon po = 青	6
nīlika = sñon po = 黑	9
nīhāra = lho bur = 地水氣騰	6
naiḥsyandika = rgyu mthun (pa) las byuñ (ba), rgyu mthun pa = 等流	25,26
nyāyya = rigs pa, rigs pa dañ ldan pa = 理	28
pakti = smin pa(r byed pa) = 熟	8
pañka = 'dam = 泥	1,1
paṭa = ras yug, snam bu = 衣	14
paṭiyāms = šes che ba, gsal ba = 強盛	7
path = 'don par byed, 'byuñ = 說	37
paṇḍita = mkhas pa = 智者	27
pada = tshig = 句, 言	4
para = gšan, pha rol po, goñ ma, phan chad = 他, 餘	8
paraśu = dgra sta = 斧	24
pariccheda = yoñs su chad (gcod) pa = 差別	6,33
paribhoga = yoñs (su loñs) spyod pa = 受用	20
parimaṇḍala = zlum po = 圓	6

pariṣiṣṭa = lḥag ma = 所餘	6
parihāṇa = yoṇs su ṇams pa, spaṇ ba = 退	10
parihāṇi = yons su ṇams pa, yoṇs ṇams = 退	7
parihāra = lan, yoṇs su spaṇs, gtan tshigs = 釋	10,36
paryāya = rnam graṇs , lan graṇs = 異門	5
parvata = ri = 山	13,33
parṣad = 'khor = 衆	12
paścāt = physis, 'og nas, mjug tu, 'phyi ba, tha mar = = 後〈時〉	22,37
paścima = tha ma, phyi ma = 後	26
pāṇi = lag pa = 手	9
pāda = rkaṇ pa = 足	15
pāścātya = nub phyogs pa = 西方師	28
piṇḍa = goṇ bu, btsir ba = 團	24
piṇḍī-kr̥ = bsduṣ nas = 結集	3
pitṛ = pha = 父	11
pipāsā = skom pa = 渴	7
piśāca = śa za = 鬼	19
pīta = ser po = 黃	6

putra = bu = 子	11
puruṣa = skyes bu, skyes pa, pho, mi = 男, 〈子〉	24
prṭhak = logs śig (tu, nas), tha dad pa, so so = 別	4,6,14,15
prṭhivī = sa, sa gṣi = 地	8,18,9,13
paurāṇa = sṛion = 昔	25
prakaraṇa = rab tu byed pa = 品類足	8
prakāra = rnam pa = 品	14
prakīrṇā = gsil bur = 處處散說	3
pracaḥana = gyos pa = 動	9
praccheda-artha = yonṣ su chad pa'i don = 可分	13
pracyuta = śi 'phos pa, sbed pa = 沒	26
prajñāpti = btags pa = 施設論	19
prajānāti = rab tu śes pa = 知	31
prajñā = śes rab, śes pa = 慧, 智慧	2,2,18,22
prajñāna = mñion pa = 可知	6
(śirasā) prañipatyā = mgos btud nas = 稽首接足	1
prāṇīta = gya nom (pa) = 妙	13
praṇetu-kāma = byed par 'dod pa = 欲造	1,

prati = la, (gyi, 'i) phyir, ('i) bar du = 約	7
pratighāta = thogs pa = 礙, 對	9,19,20,30
pratipakṣa = gñen po = 泊	1,4,17
pratipatti = sgrub pa, dañ po ñid du = 德	1
pratipādita = bsdus pa = 所攝	17
pratipādyā = bsdu bar bya = 攝在	17,27
pratiprākāra = phyir = 外郭	25
pratibandha = gegs byed (pa) = 障, 障礙	1,19,30
prati-badh = 'gog pa = 障	33
prati-labh = 'thob pa, 'thob par 'gyur = 得	26
pratilambhika = thob pa = 得	2
prativijñapti = so sor mam rig (pa) = 子別	11,16
pratiṣṭhita = gnas pa, (b)rten = 住	15
pratisaṃyukta = ldan (pa) = 繫	20
pratisaṃvid = so so yañ dag par rig pa, so so'i yañ dag rig = 無礙解	17
pratisaṃkhyā = so sor brtags pa = 擇	4
pratisaṃkhyā-nirodha = so sor brtags pa'i 'gogs pa = 擇滅	3,6,4,20
pratisaṃkhyāna = so sor rtog pa = 簡擇	4

prati-han = thogs pa, rdugs śin thogs pa = 礙, 憎	19
pratīta = grags (pa) = 說	16
pratītyasamutpāda = rten ciñ 'brel bar 'byuñ ba = 緣起	17
pratyabhimukha = mñion du phyogs pa = 對諸法	2
pratyaya = rkyen = 緣	4
pratyaya-vaikalya = rkyen ma tshan ba = 緣不具	4
pratyāhata = brgyab = 相繫	32
pratyutpanna = da ltar byuñ ba = 現在	4,13,23
pratyekam = so sor, so so'i, re re śin, re re la = 各	13
pradāna = brkyañ ba, phul ba = 施	1
pradīpa = mar me, sgron ma = 燈	8
pradeśa = phyogs = 一分	6,14
pradeśin = phyogs can bñin = 有分	14
pradhāna = gtso bo = 勝	10
pradhānya = gtso bo (yin pa) = 勝	16,24
prabhā = 'od = 光, 明	6,9,10
prabhāva = mthu = 力	1
prabhāvita = rab tu phyed (ba) = 所顯	15

prabhṛti = la sog pa = 等	3
prabhṛti = (nas) bzuñ ste, (nas) gzuñ ba, phan chad nas = = 從	22
prabheda = rab tu dbye ba = 分別	1
pramāṇa = tshed (ma), boñ tshed = 量	17
prayojana = dgos (pa) = 用	21,36
pra-vac = rab bśad bya = 我嘗說	1,1,2
pravāha = rgyun = 相續	8
pravicaṇa = rab tu rnam (par) 'byed (pa), rab tu byed pa = 擇	2,3
pravacetum = rab tu rnam par dbye bar = 如理簡擇	3
pravṛtta = ṣugs pa, bltas pa = 轉	32
pravṛtti = 'jug (pa), 'jug par 'gyur ba, ṣugs pa, rnam par ṣugs pa, 'byuñ ba = 轉	19,25
praśṇayitva = dris nas = 問	32
praśaṅga = thal ba, thal bar 'gyur ba, sar la ('oñs pa), skabs, 'gres = 應, 應成	3,6,9,15
prasarpaṇa = rgyas par byed pa = 流引	8
praśāda = rab tu dañ (ba), dañ ba, dad pa = 淨	5,19,6
prasiddhi = rab sgrub, rab tu bsgrub pa = 成	11,17
prasrabdhi = śin tu spyañs (pa), śin tu spañs pa = 輕安	21
prāñc-prāk = sñar, dañ por, goñ du = 前	15,23

prāp = 'thob pa(r 'gyur), 'gyur ba = 應 (成)	9,25,27
prāpta = 'thob pa, phrad pa, 'gyur, son pa = = <已>得, 至, 應<許>	7,31,32
prāpti = 'thob ba, 'thob par bya ba, phrad pa, phyin par bya ba = 得, 至	2,2,8,29
prāpya = thob par bya ba = 所得	4
prāya (ena) = phar cher (, che'i) = 多	19
prāvaraṇa = bgo pa = 夜	21
prekṣa = blta ba = 觀	28
phala = 'bras (bu) = 果	11,25
bahu = mañ po, phal cher = 多, 象	13,14,28
bahudhātuka = khams mañ po = 多界經	18
bādhana = gnod pa = 惱壞	9
bāhya = phyi ('i), phyi rol gyi = 外	13,27,36
bīla = bu = 穴	13
bīja = sa bon = 種子	11,15
buddha = sañs rgyas, (bcom ldan 'das) = 佛, 世尊	1,3,7
boddhavya = go bar bya, rig par bya = 應知	12
brāhmaṇa = bram ze = 梵志	30

brū = smra ba, gsuñs pa = 〈所〉說	13
bhagavant = bcom ldan 'das = 世尊	1,3,6,9,10,27,31
bhajana = brten pa, ston pa = 涉	28
bhadanta = btsun pa = 大德	13,33
bhava = srid pa = 有	5
bhavitavya = yin par 'gyur ba, yod par 'gyur ba, 'byuñ ba, dgos pa, bya = 應〈...〉有	12
bhāga = cha, brten pa = 分	28,37
bhājana = snod = 外器	15
bhāra = khur = 重擔	36
bhāva = dños (po), ño bo, yod (pa), 'gyur (ba), 'byuñ ba, bya ba = 性, 體, 有	2,5,7,8
bhāvanā = bsgom pa, bsgoms, 'thob pa = 修	2,4,28
bhikṣu = dge sloñ = 苾芻	6,9,24
bhinna = tha dad (pa) = 差別	15
bhūta = 'byuñ ba = 大, 大種	8,12,9,16,23
bhūtārtha-darśana-pratibandha = yañ dag pa'i don mthoñ ba la bgegs su gyur pa = 能覆實義及障真見	1
bhūmi = sa, sa gṣi = 地	13
bhūyaṃs = mañ (po), phal cher, riñ po = 多	15,33

bherī-katāhavat = rīa'i spubs lta bu = 如鼓鱗	33
bhoktu-kāmatā = za bar 'dod pa = 食欲	7
bhoktr = za ba po = 受	15
bhojana = za ba, zas = 食	7,15
bhojya = zas = 飲食	16
bhautika = 'byuñ (ba) las gyur (pa) = 所造	16,23
bhramati = 'khyams pa = 漂	2,3
mañca = khri'u = 床座	30
mañi = nor bu = 寔	6,7,9
maṇḍalika = zlum po = 團風	9
maṇḍūka = sbal ba = 蝦蟇	19
mata = 'dod (pa), lugs, gsuñ lugs = 說	11,16,33
matsya = ña = 魚	19
madhura = mñar (ba) = 甘	7
manas = yid = 意	4,10,11
manāpa = yid (du) 'oñ (ba) = 可意	13
manuṣya = mi, šed las skyes = 人	19
malla = gyad = 相撲	28

maśaka = sbrañ bu = 蛟	33
mahā, -ānt = chen po, mañ po, śin tu = 大	13,36
mahikā = khug rna = 霧	6
māna = na rgyal = 慢	17
mānasa = yid kyi, yid las byuñ ba = 意	13
mārga = lam = 道	3
mārjāra = byi la = 猫	19
mukha = sgo = 門	21
mūtra = gcin = 小便利	23
mūla = rtsa (ba), gsi = 根	23
mṛdaṅga = rdsa rna = 鼓	6
medha = sprin, 'brug = 大雲	33
moha = gti mug, rmoñs (pa), ma rig pa = 癡	17
yañ = gañ sig = 者	28
yathā = dper na... bñin (lta bu) = 如	25
yukta = ldan (pa) = 成, 相應	1
yugapad = cig car (du), dus gcig tu = 俱時	7
yujiyate = ruñ (ba), ruñ bar 'gyur, rigs par bya, mtshuñ	
par ldan par 'gyur = 應〈理〉	30

yojayitavya = sbyar bar bya, sbyar ba = 應思	35
yojya = sbyar (sbyor) bar bya, sbyar (sbyor) ba = = 如理應思	12,35
rajas = rdul = 塵	6
raṇa = ñon moṅs pa, 'thab pa = 諍	5
ratha = śin rta = 車	4
rasa = ro = 味	4,5,7
rāga = 'dod chags, chags (pa) = 貪	17
rātri = mtshan mo, nub = 夜	19,29
ruci = 'dod (pa), dad pa = 〈愛〉樂	14,20
ruḍha = grags = 同許	31
rūpa = gzugs = 色	3,4,5,6,7
rūpaṇa = gzugs su yod pa = 變礙	9,10
rūpayati, rūpyate = gzugs su ruṅ = 〈能〉變壞	9,10,16
rūpayiṣyamāna = gzugs su yod par 'gyur ba = 當有變礙	9
rūpita = gzugs su yod (zin) pa = 變色名	9
rūpin = gzugs can, gzugs dañ ldan pa = 有色	23,24,28
roman = spu = 毛	23
lakṣaṇa = mtshan ñid = 相	2,18,27

lakṣyate = mñon pa = 作是說	5,18
laghu = yañ ba = 輕	8
lavaṇa = lan tswa = 鹹, 鹽	7
lābha = 'thob (pa), rñed (pa) = 得, 得起	1,26
lujyate = 'jig pa = 可毀壞	5
loka = 'jig rten, ~ (khams) = 世間, 世, 世俗, 界	2,5,9,16
lopa = mi mñon par byas (pa) = 略去	4
lobha = chags pa = 貪, 愛	20
lohita = dmar po = 赤	6
vaktavya = brjod par bya ba, gsuñs par bya ba = = 應說	10,13,15
vac, -ucyate = brjod (pa) = 說	8,11
varjayitvā = ma gtogs pa = 除, 離	3
varjya = ma gtogs pa = 除	3,4,4
varṇa = kha dog = 顯	6,7,9
varṇayati = brjod (pa), zer, gsuñs = 說	17
vartamāna = da ltar, da ltar 'byuñ ba = 現在	34
vaśa, -ena = dbaṅ gis, dbaṅ (ñid) kyi na = 由...力	15
vastu = dños (po) = 事	5

vastra = gos = 衣服	7
vākya = tshig = 言	4
vāc = ŋag = 語	6
vātyā = rluñ = 風	9
vāyu = rluñ = 風	6,8,9
vāla-agra = skra'i rtse mo = 毛端	33
vikalpa = bye brag, rnam par rtog pa = 分別	22
vikāra = 'gyur ba, gyur pa = 變	34
vikāryate = gyes par 'gyur, 'thor bar byed = 分散	33
vikṣipta = rnam par gyeñs pa = 亂	8
vighna = gegas (su) byed (pa) = 障礙	4,6
vicāryate = dpyad par bya = 應思	7,26,36
vicāra = dpyod (pa) = 伺	22
viccheda = rnam par chad pa, 'chad pa = 斷壞	31
vijñāpti = rnam par rig byed = 表(業)	6,8,9
vijānāti = rnam par ṣes pa = 能了	30,31
vijñāta = rnam par ṣes (pa) = 所知	31
vijñāna = rnam (par) ṣes (pa) = 識	5,7,11

viññeya = rnam par šes par bya ba = 所識	36
vitarka = (rnam par) rtog pa = 尋	22
vitṛṣṇā = sred pa dañ bral ba = 離...愛	21
vidyate = yod pa = 有通	6
viddha = gnod par 'gyur = 中	9
vidheyatva = rag lus pa('i phyir) = 屬... (故)	5
vinā = med par, med na, med bñin du, ma gtogs (pa) = = 離, 無〈有〉, 除	2,3,20
vinirbhāgitva = tha dad pa('i phyir) = 相離 (故)	34
vineya = gdul bya, gdul pa = 所化	14
vipakti = rnam par smin pa = 所熟	25
vipacyate = (rnam par) smin par 'gyur ba = 受	25
vipañcita = rnam par phye ba = 釋	6
vipariñāma = (rnam par) 'gyur ba, yonīs su 'gyur ba = = 壞	9
viparyaya = bzlog pa = 相違	6,7,20
viparyāsa = phyin ci log (pa) = 亂倒	15
vipāka = rnam par smin pa, 'bras bu = 異熟	20,25
viprayukta = ldan pa ma yin pa = (心) 不相應	10
vibhakta = rnam par phye ba = 分隔令各	24

vibhāṣā = bye brag tu bśad pa = 毘婆沙	14,31,22
vimukti = rnam (par) grol (ba) = 解脫	18
vimokṣa = rnam par thar pa = 解脫	17
viyukta = mi ldan pa, rnam par phye ba = 〈相〉離	12
viyoga = mi ldan = 離	12,18
virati = spoñ ba, ldog pa, bsdam = 遠離	25
virodha = 'gal (ba), mi mthun = 〈相〉違	21
vivartantī = chags pa'i tshe = 成時	32
vivāda = rtsod, mi mthun smra = 諍	25,36
vivṛta = phye = 開	31
viśīryate = rnam par ſigs pa = 〈離〉散	32
viśeṣa = khyad par, bye brag = 〈差〉別	4,8,13
viśeṣaṇa = bye brag tu bya ba, khyad par = 差別	8
viśeṣita = bye brag tu byas pa, khyad par du mdsad pa = 差別	16
viś(-ṇ)mūtra-kheṭa-simghāṇaka-ṣoṇitādi = phyi sa dan gcin dan mchil ma dan snabs dan khrag la sogs pa = = 大小便利洩唾血等	23
viśama = mi mñam pa, mi mthun pa, log pa = 不等	7,9
viśaya = yul, spyod yul = 〈外〉境〈界〉, 〈所〉緣〈境〉	4,5,7,11

visamyoga = 'bral ba = 離繫	3,6,4
visāta = phyā le (ba) ma yin pa = 不正	6
vistara = rgya cher bśad pa = 乃至廣說	6,13,28
vistrnavanti = rgyas par byed = 能生長	13
vitarāga = 'dod chags dañ bral ba = 〈已〉離	20,29
vrkṣa = śiñ, śiñ ljon pa = 樹	9
vartate = 'jug (pa), 'byuñ (ba), gnas (pa), byed pa, 'gyur, yin pa = 樹	9
vr̥tta = lham pa = 方	6
vr̥tti = 'jug pa, yod pa = 用, 功能	16,23,30
vr̥ddhi = 'phel ba, spel ba, rgyas pa, skye ba = 增, 長	8
vedanā = tshor ba, tshor bar byed pa = 受	10,14,15
veditavya = rig par bya, khoñ du chud par bya = 應知	6,7,12
vaikalya = ma tshañ ba = 不具, 闕	4,12
vaibhāṣika = bye brag tu smra ba = 毘婆沙	3,5,8
vaiyarthya = don med pa = 無用	4
vairūpya = mi mdses pa = 不端嚴	13
vyagra = gyeñ (ba), mi mthun pa, so sor = 散	22,33
vyatireka = tha dad pa = 離	17

vyapadiṣanti = tha sñad 'dogs pa = 世說...言	15
vyabhicāra = 'khrul ba = 改易	27
vyavaccheda = rnam par chad pa, bye brag tu gcod pa = = 分別	7
vyavasthāpyate = rnam par bṣag (pa), rnam par bṣag par bya = 立, 安立	11,27
vyavasthāna = rnam par bṣag (pa) = 立, 安立	16,28
vyavasthāpita = rnam par bṣag (pa), rnam par gnas pa = 立, 立爲	15
vyavahāra = tha sñad, tha sñad 'dogs pa, mñon par brjod pa = 言, 言說	21
vyavahita = chod pa, bsgribs pa = 所障	30
vyābādhana = gnod pa = 損害	5
vyāśakta = yeñs pa = 專	4
vyūha = bśams pa = 衆	7
vyūhana = rgyas par byed pa, gyo ba = 畏	8
śakta = nus pa = 能	3
śakya = nus pa = 可, 能	4,30
śabda = sgra = 聲	4,5,6
śarīra = lus = 身	16
śalākā = thur ma = 等	32

śarīrika vedanā = lus kyi tshor ba = 身受	25
śasti = ston pa = 教授 誠 飭	1
śāsana = bstan pa, ston pa = 正教	1
śāstr = ston (pa) = 師, 大師	1,2
śāstra = bstan bcos = 本論	1,2
śiras = mgo = 首	1
śiṣya = slob ma = 弟子	3
śīla = tshul khriṃs = 戒	17
śubh (na śobheta) = mi mdses par 'gyur = 醜陋	21
śubha = dge (ba) = 善, 淨	8,11
śubha-aśubha = dge ba dan mi dge = 淨不淨	8,11
śūnya = ston pa = 空	33
śṛgāla = lce spyañ, wa = 野干	19
śeṣa = lhag (ma), lus pa = 餘	7,9,16
śaikṣa = slob (pa) = 學	29
śonita = khrag = 血	23
śobha = mdses = 立端	12,19
śraddhā-indriya = dad pa'i dbaṅ po = 信根	37

śrama = ñal ba = 疲	36
śravaṇa = thos pa = 聞	33
śrāvaka = ñan thos = 聲聞	1
śṛṇoti = thos pa = 聞	31,32
śruta = thos pa = 聞, 所聞	2
śruti = rna ba = 耳	36
śrotra = rna ba = 耳(根)	16,31,32
ślakṣṇatva = 'jam pa ñid = 滑性	7
śvan = khyi = 狗	19
samyoga = (mtshuñs par) ldan pa, phrad pa, 'brel ba, red pa = 合, 相應	6
saṃśābdita = ses bya ba, min du gsuñs pa = 說爲	17
samsāra = 'khor ba = 生死	1,14,15
saṃsiddha = yañ dag par 'grub = 能成	8,12
saṃ-sr, -sarati = 'khor ba, 'gro ba = 流轉	14
samskāra = 'du byed = 行	25
samskāra-skandha = 'du byed (kyi) phuñ po = 行蘊	4,10,11
samskrta = 'dus byas = 有爲	3,4,4,7
samstauti = yañ dag par bstod pa = 讚	1

samsthāna = dbyibs, gnas pa = 形	6,7,9
samsparśa = 'dus te reg pa, reg pa (dañ ldan pa) = 觸	10,16
sakala = thams cad, mtha' dag, ril por, gcig tu = 全, 善	37
samkliṣṭa = kun nas ñon moṅs pa can du byas = 染汚	15
samkleśa = kun nas ñon moṅs pa (par byed pa) (par bya ba), kun ñon moṅs = 雜〈染〉	15,22
samkṣepa = mdor bsdu ba = 略說	29
samgrhīta = bsdus (pa) = 〈所〉攝	5,12,16
samgraha = bsdus (pa), bsdu (ba), sdud, gzuñ ba = 攝	8,11,12
samgha = dge 'dun = 僧〈衆〉	7
samghāta = 'dus pa, bsags pa, tshogs, bsdus 'joms, mañ po = 聚, 和合	32,33
sacitta = sems dañ bcas pa = 有心	8
sacittaka = sems dañ bcas pa = 有心者	8
sacetana = sems pa dañ bcas pa = 有覺	23
samcita = bsags pa = 聚	7,24,35
sañj-sajyeta = 'byid par 'gyur, thal bar 'gyur = 應	32
samjñaka = śes bya ba, miñ... btags = 想名	2,16
samjñā = 'du śes, miñ, tha sñad = 想, 名想	9,13,10,14

saṭṛṣṇā = sred pa dañ bcas pa, sred bcas = (有) 愛	21
sattā-artha = yod pa'i don = 有〈境〉義	6
sattva = sems can = 有情	17
sanidarśana = bstan (du) yod (pa) = 有見	18,19,29
sanihsāra = nes par 'byuñ bcas = 有離	5,7
saṃtāna = rgyun, rgyud = 相續, 身	13
santīrika = rtog par byed pa = 決度	29
saṃdarśana = bstan pa(r bya ba), yañ dag pa(r) bstan pa = 顯, 現	15
saṃdrśyante = mthon ba = 見	21
saṃdhāraṇa = (yañ dag par) 'dsin pa = 持	32
saṃdhāritatva = bzuñ ba('i phyir) = 攝持(故)	32
saṃniveśa = gnas (pa) = 安立	33
saparivāra = 'khor dañ bcas, 'khor rnam dañ bcas = = 隨行	2,18
sapratigha = thogs (pa) 'dañ bcas pa, thogs pa = 有對	13,19,20
saprayojana = dgos pa dañ bcas pa = 有用	21
sabhāga = skal ba mñam pa, skal mñam, brten pa dañ bcas pa, 'dra ba = 同分, 同類	4,27,28
sama = mñam (pa), 'dra, mtshuñs pa = 等, 平等	7,33

samagra = tshogs (pa), tshañ ba, mthun pa = 和合	7,14
samanupraveša = yañ dag chud = 攝	2,2
samanuśerate = kun tu rgyas par 'gyur = 隨增	3,4
samanvāgata = ldan (pa), mtshuñs par ldan pa = 成就	26
samanvāgama = ldan pa, kun tu ldan pa = 成就	26,29
samasta = spyi, 'dus pa = 總	7
samādhīyate = mñam par 'jog (par 'gyur) = 〈得〉定	39
samādhi = tiñ ñe 'dsin = 定, 正, 三摩地	8,17,25
samāna = mtshuñs (pa), mñam (pa), 'dra ba = 同, 等	32
samāpatti = sñoms (par) 'jug (pa) = 定, 等至	8,21
samāpanna = sñoms par ŋugs pa, 'jug pa = 在定	8
samāpta = rdsogs (pa), mthar phyin par 'gyur = 竟, 已辯	36
samāhita = mñam (par) bṣag (pa) = 等引	22
sam-i-etya = 'dus nas, phrad nas = 聚集	4,33
samuccaya-artha = bsdus pa'i don = 攝...義	26
samucchinna-kuśala-mūla = dge ba'i rtsa ba kun tu chad pa, (kun tu gcod par byed pa) = 斷善	29
samuttha = kun nas bslañ ba = 所起	20
samudaya = kun 'byuñ (ba), yañ dag par 'byuñ ba = 集	5,8,10

samudācara = kun tu 'byuñ ba, kun tu spyod pa, byuñ	
ba, brgal pa = 現行	21
sam-ud-i, ~ éti = kun 'byuñ ba = 能集	5
samūha = tshogs = 聚	7
samedha = sprin dañ bcas pa = 有雲	29
sampathanti = 'don = 說	6
samṣad = phun sum tshogs pa, 'byor pa = 莊嚴	1
sampradhāryate = dpyad pa, dpyad par bya = 思擇	33
samprayukta = mtshuñs (par) ldan (pa) = 相應	19,20,22
samprāpta = phrad, yin = 至, 所得	31
sambhava = 'byuñ ba = 生, 起	12
sam-bhū, ~ bhavati = 'byuñ ba = 起, 生	5
sambhūta = byuñ ba = 所生	8
sambhūti = skye ba = 生	12
samṃmūḍha = rmoñs pa, kun tu rmoñs pa = 愚	14
sammoha = (kun tu) rmoñs pa = 愚	1
sarāṇa = 'thab bcas = 有諍	5,8
+ sarva = thams cad = 一切	13,14,15
sarvatas = thams cad du (, la, las) = 一切	36,46

sarvatra = thams cad du (, na, la, las), kun (la, na) =	
= 遍行	1
sarvathā = rnam pa thams cad (du), kun la = 一切種	1
savastuka = gṣi dañ bcas (pa) = 有事	5,7
savijñānaka = rnam par šes pa dañ bcas pa = 有識	30
savitarka = rtog pa dañ bcas pa = 有尋	22
saha = (dañ) bcas (pa) = 并, 反, 俱	11,15
sahetuka = rgyu dañ bcas (pa) = 有因	5
sākṣāt-karaṇa = mñon sum du byed pa (bye ba) = 作證	4
sāṃketika = brdar btags pa = 世俗	2,12
sāta = phyā le ba = 正	6
sādhu = legs pa = 善哉	27
sānucara = rjes (su) 'brañ (ba dañ) bcas (pa) = 隨行	2,2,29
sāntara = bar (chad) dañ bcas pa = 有間隙	33
saṃnidhya = yod pa = 現前	31
sāmānya = 'dra ba = 同, 等	12,19
sārdha = bcas pa = 隨	23
sālambana = dmigs pa dañ bcas pa, dmigs bcas = 有所緣	22,23
sāvayava = cha šas dañ bcas pa = 有分	32

sāsrava = zag (pa dañ) bcas (pa) = 有漏	2,3,4
siddha = grub pa = 極成	5,13,21
sukha = bde (ba), sla (ba), phan pa = 樂	7,10
sugandha = dri ṣim pa = 好香	7
sudānta = ṣin tu dul ba = 善調伏	27
subhāvita = ṣin tu bsgoms pa = 善護	25
sūkṣma = phra ba, ṣib pa = 細	13
sūtra = mdo (sde) = 經	8,10,13
sūrya = ñi ma = 日, 光	6,31
senā = dmag = 軍	7
sautrāntika = mdo ste pa = 經部	31
skandha = phuñ po = 蘊	4,5,14
strī-indriya = mo'i dbaṅ po = 女根	37
sthala = skam, thañ = 陸	19
sthānīya = (gnas) lta bu = 順	2
sthāpita = bṣag pa = 立	3
sthita = gnas pa = 〈所〉住	35
sneha = gṣer ba = 濕性	8

sparśa = reg (pa) = 觸	9,21
spr̥ṣati = reg pa(r 'gyur ba) = 相觸	31,32,33
spr̥ṣya = reg bya = 觸	7,10
spr̥ṣta = reg (pa) = 觸	9,16,32
spraṣṭavya = reg bya = 所觸	4,5,7
sphatika = śel = 頗	30
smṛta = bśad (pa), 'dod = 應知	11,17,37
smṛti = dran (pa), sems = 念	22,33
srotas = rgyun, 'pho ba = 流	8
sva = rañ, rañ bśin = 自	1,17
svabhāva = rañ bśin, ~ gi ño bo, ño bo ñid = 自性	3,6,8
svalakṣaṇa = rañ gi mtshan ñid = 自相	2,8,17
svapna = rmi lam, gñid (kyi) log pa = 夢	25
svarga = mtho ris = 天	27
svāda = ro myaṅ ba, śen = 味	14
svāsāmtānika = rañ gi rgyud la yod pa = 自身	13
+ hata = bcom pa, bsad pa, ñen pa = 滅	1,1
hasta = lag pa, phyag, khru = 手	1,6,15

hi = ni = 唯	23,32
hita = phan pa, phan par bya ba, mthun pa, ldan pa = 利	1
hetu = rgyu = 因, 因緣, 生因	4,8,21
hetuka = rgyu (can), rgyu las byuñ ba = 緣因	6
heya = spañ bar bya ba, spañ bya, gñom par bya ba = = (所) 斷, 滅	4,28,40
hrasva = thuh ñu = 短	6

SUMMARY

The 5th century treatise, *The Encyclopaedia of Abhidharma* ('Abhidharma-kośabhāṣya') by Vasubandhu is known in Buddhist studies as a fundamental source for the study of religious and philosophic views of Hīnayāna schools – Vaibhāṣika (Sarvāstivāda) and Sautrantika. A general definition of these schools as a system of Abhidharma philosophy points to their original link with canonical texts of Sarvāstivāda Abhidharma. However, of its seven treatises known in translations, none has survived in the Sanskrit original.

The Encyclopaedia of Abhidharma constitutes a treasury of Abhidharma theoretical thinking; this treatise summarizes the entire wealth, accumulated by the Buddhist thought, and its arguments against the orthodox Brahmanistic religio-philosophic systems of ancient and early medieval India. Remarkably, this historico-philosophic treatise was translated into Chinese (6th and 7th centuries) and Tibetan (9th century). For this reason, the study and translation of the Sanskrit original (found only in 1936 and published in 1967) is of great importance, because thus it is possible to make a comparative study of the Sanskrit, Tibetan and two Chinese versions and to formulate a substantiated idea about ways and results of interpretation of Indian Buddhist religio-philosophic tradition by other cultures.

The Encyclopaedia is a very big treatise comprising eight major and one supplementary section. It offers a comprehensive and detailed picture of the categories of Buddhist culture (ideologems) and ways of their synchronous philosophic conceptualization. In addition, each section contains theoretical constructions, closely linked with gnoseological aspect of Buddhist yoga – a specific mental technique to modify the state of one's consciousness.

This edition includes complete translation of Section One of *Abhidharma*. It was made from the first publication of the Sanskrit original (*Abhidharma-kośabhāṣya of Vasubandhu*. Ed. by P. Pradhan. Tibetan Sanskrit Works Series. Vol. VIII. Patna, 1967). This translation opens with an introductory article which gives a description of the treatise, tells about the history of its study, and shows the importance and role of Abhidharma concepts in the development of classical Indian Buddhist religio-philosophic tradition. The introductory article describes Abhidharma as both formal sample of Abhidharma philosophy which had accumulated virtually the entire conceptual and terminological system of the Hīnayāna schools, and as a text which gives a comprehensive picture of specific techniques and methods and the style of think-

ing which were prevalent in Vaibhāṣika (Sarvāstivāda) and Sautrantika schools. The author of the introductory article also shows how the main ideas of Abhidharma were transformed and interpreted by the scholars of Mahāyāna.

Translation of Section One is supplied with the commentary, historico-philosophic study, word index and the list of Sanskrit-Tibetan-Chinese correspondences. One of the objectives of the commentary is to produce an interpretation of traditional commentaries by comparing them with later explications, in particular, a lengthy Sanskrit commentary by Yaśomitra (9th century), written in the classical Sautrantika style.

The historico-philosophic section entitled, "Reconstruction of a System", is included in the book because *Abhidharma* belongs to a vast body of Indian philosophic texts (Śāstras) written in a very specific, technical language. Thus, understanding of this language demands not only philological, but also philosophic theoretical and methodological preparatory study. Translation of *Abhidharma* is a result of interpretation of a philosophic system fixed in this writing. The reconstruction of the *Abhidharma* ideas made by this translator, makes it possible to assess the degree of understanding of Vasubandhu's ideas and concepts, achieved during this historico-philosophic study. In addition, reconstruction is purported to show the Buddhist material in its authentic sequence of presentation and, in particular, to stress distinctions in its classification and arrangement from those accepted in the ancient Mediterranean philosophic systems.

The problem of historico-philosophic interpretation of Buddhist treatises is solved on the basis of polymorphous structure of Buddhism. In accordance with this approach, the synchronous functioning of any Buddhist religious and philosophic school can be analyzed into three levels: religio-doctrinal, Buddhist yoga, and philosophy as such. The religious doctrine as combination of ideological views predetermines the object of philosophic thinking (enlightenment, nirvāṇa) and its limits. Buddhist yoga, being an integral component of acquisition of philosophic knowledge in Buddhism, considerably expanded and modified the limits of gnoseology by introducing the problem of cognition in the transformed state of consciousness into the sphere of

intellectual analysis. And, finally, philosophy itself integrated various aspects of Buddhist worldview in a single whole by means of theoretical reflection.

Thus, the main premise used in this historico-philosophic interpretation of *Encyclopaedia* is that this book is a synchronous explication of the ideas of Vaibhāṣika and Sautrantika schools. For this reason, we may consider it to be a combined philosophic conceptualization of religious and doctrinal tenets and a theoretical interpretation of the objectives of Buddhist yoga which is a historical system of physical and psychic self-regulation of consciousness. The text of the first section of *Encyclopaedia* makes it possible to establish conceptual and technical correlations of the above levels of polymorphous Buddhist structure in its classical Hīnayāna version.

The proposed approach helped define the initial subject of the Abhidharma philosophy, i.e. indicate the frame of reference within which the material analyzed by Vasubandhu does acquire the form of a theoretical fact. This frame of reference is constituted by scope of consciousness. In looking into the essence of consciousness and the process of comprehension, Vasubandhu limits his deliberations to the sphere of intrapsychic events. Although he does not deny the ontological status of the objects of external world, he focuses primarily on the process of formation of adequate projection of an object in one's consciousness. The basic concept of Abhidharma – the concept of dharma – makes it possible to understand the functional aspect of psychic life and to explicate the mode of transferring from analysis of psyche as a flow of elementary events (dharma) to investigation of discrete constituents of mind (i.e. projection of objects from outside world in the scope of consciousness).

In the first section of *Encyclopaedia* the method of classification is of particular interest. Classification here constitutes both an instrument of learning and a means of keeping information, and the complex attribute serves as a basis for classification.

Differentiation of all functional events of psychic being, i.e. dharmas into conditioned and absolute ones is a central element of contiguity of Buddhist religious doctrine, of yoga being a method of attaining enlightenment and of philosophy as an intellectual propaedeutic for nirvāṇa. The absolute in psyche is a condition for achieving nirvāṇa. Conditioned in turn, constitutes the aspect of psyche should be neutralized, in particular, by yoga. For this reason, the frame of philosophic analysis is constituted by investigation of conditioned mental events in their development. Formation of the contents of consciousness is formation of images of external world which, in turn, are misinterpreted by the subject of cognition who sees them as real objects. An image is not an object, and thus, it is "empty", which suggests that any attachment, caused by images which are believed to be facts of intrapsychic life is only an illusion, a mistake explained by misunderstanding of the functioning consciousness. This is the essential content of interaction between religious doctrine and philosophic discourse in the Abhidharma ideas of Vasubandhu.

Index of Sanskrito-Tibetan-Chinese correspondences (Index verborum) in this book is called to show the need to study the methods of presenting the Indian Buddhist tradition by means of other cultural traditions and serves as a basis for preparing a single philosophic dictionary of the *Encyclopaedia of Abhidharma* after finishing work on the entire nine sections.

Научное издание
Васубандху
АБХИДХАРМАКОША
(Энциклопедия Абхидхармы)

Редактор *С.М.Аникеева*
Младший редактор *Н.Е.Серегина*
Художественный редактор *Э.Л.Эрман*
Технический редактор *М.Г.Гуцина*
Корректоры *Т.А.Кузнецова, П.С.Шин*

ИБ № 16248

Сдано в набор 07.06.89
Подписано к печати 11.04.90
Формат 60×88¹/₁₆. Бумага офсетная № 1
Печать офсетная. Усл. п.л. 20,0
Усл. кр.-отт. 21,0. Уч.-изд.л. 18,45
Тираж 5000 экз. Изд. № 6112
Зак. № 179. Цена 2 р. 70 к.

Ордена Трудового Красного Знамени
издательство "Наука"
Главная редакция восточной литературы
103051 Москва К-51, Цветной бульвар, 21

3-я типография издательства "Наука"
107143, Москва Б-143, Открытое шоссе, 28