

ТРИЦАТЬ СТРОФ
(*Triṃśikā-kārikā, gsum cu pa'i tshig le'ur byas pa*)

འཇམ་དཔལ་གཞན་རྒྱ་ལ་ལྷན་པའ་ཕྱག་འཚལ་ལོ།

Вечно Юному Манджушри (*mañjuśri-kumāra*) кланяюсь!

Стхирмати¹: Данный трактат о проявлении сознания, состоящий из тридцати строф, был написан с целью дать безошибочное объяснение бессущности личности и явлений (*pudgala-dharma-nairātmya, gang zag dang chos la bdag med pa*) для тех, кто этого не понимает.

Объяснение бессущности личности и явлений необходимо для удаления завес аффективности и познаваемого (*kleśa-jñeya-avarāṇa, nyon mongs pa dang shes bya'i sgrub pa*)². Аффекты – это вожделение (страстное влечение) (*rāga, 'dod chags*) и пр.³, которые возникают из “воззрений эго” (*ātma-dṛṣṭi, bdag tu lta ba*)⁴. Понимание бессущности личности (*ātman = pudgala, bdag*) является противоядием (*pratipakṣa, gnyen po*) взгляду относительно неустойчивых скоплений (*satkāyadrṣṭi, 'jig tshogs la lta ba*)⁵, и тот, кто отбрасывает этот взгляд, отбрасывает всякую аффективность. Знание бессущности явлений (*dharma, chos*), будучи противоядием завесы познаваемого, удаляет эту завесу. Удаление завес аффективности и познаваемого ведёт к достижению освобождения (*nirvāṇa=mokṣa, thar pa*) и всеведения (*sarvajñatva, thams cad mkhyen pa*).

Аффекты являются препятствием для достижения освобождения, и если их удалить, достигается освобождение. Завеса познаваемого является не-аффективным незнанием (*ajñāna, mi shes pa*), которое препятствует вхождению в изначальное знание (*jñāna, ye shes*) всего познаваемого. Если это отбрасывается, - достигается не привязывающееся и не отталкивающее⁶ изначальное знание всех аспектов познаваемого. И тем самым достигается всеобъемлющее знание. Кроме того, те, кто увлечён явлениями и самостью, абсолютно не понимают истинной сути только-сознания (*cittamātra, sems tsam*).

Таким образом, данный трактат был написан для того, чтобы объяснения бессущности явлений и личности позволили постепенно подойти к реализации «только проявления сознания» (*vijñapti-mātra, rnam par rig pa tsam*).

Некоторые⁷ считают, что как сознание (*vijñāna, rnam shes*), так и объекты познания одинаково субстанциальны (*dravya, rdzas*). Другие⁸ считают, что подобно познаваемому объекту его сознание⁹ является лишь относительной (*samvṛti, kun*

¹ Избранные комментарии Стхирмати представлены на основе его трактата, который называется *Triṃśikā-kārikā-bhāṣya*.

² Фундаментальные омрачающие факторы, препятствующие просветлению. Более подробно о завесах см. далее по тексту.

³ См. далее развернутую классификацию аффектов в строфах 11-14.

⁴ То есть разнообразные врождённые и культурно-обусловленные (благоприобретенные) представления относительно того, что за объектами и за субъектами восприятия кроется некая реальная субстанция.

⁵ Обычно под неустойчивыми скоплениями понимаются скандхи (*skandha, phung po*), или совокупности дхарм (базовых элементов бытия). Те воззрения, которые здесь надо отбросить – это рассмотрение скандх в качестве субстанционально существующей личности, несводимой к совокупности составляющих её и имеющих мгновенное бытие дхарм.

⁶ То есть здесь речь идёт о знании, которое не связано ни с привязанностью к приятным объектам, ни с отвращением к неприятным.

⁷ Скорее всего, имеются в виду сарвастивадины (*sarvāstivādin*).

⁸ Наверняка здесь подразумеваются мадхьямаки (*mādhyamika*).

⁹ То есть сознание, осознающее объект.

rdzob), но не абсолютной реальностью (*paramārtha, don dam pa*). Данный трактат написан с целью опровергнуть оба этих крайних воззрения (*mtha' gcig tu smra ba*).

། བདག་དང་ཚཱ་སྤྱི་ར་འདོགས་པ། ལྷ་ཚོགས་དག་ནི་གང་གུང་བ།

1а) Приписывание (измышление) [наименований] “самость” и “явление” (*ātma-dharma-upacāra*) возникает по-разному (*vividho yaḥ pravartate*),

Им пользуются как в миру, т.е. в обыденной реальности (*loka, 'jig rten*), так и в комментариях к святым писаниям (сутрам) (*śāstra, bstan bcos*).

དེ་ནི་རྣམ་པར་ཤེས་པར་གྱུར།

1б) ...но всё это относится к трансформации сознания (*vijñāna-pariṇāma*).

Использование [терминов] “самость” и “явления” подтверждает, что эти наименования вымышлены (*kalpita, btags pa*). “Многообразно” (“по-разному”) – означает множество видов (*vividha, rnam pa du ma*). “Приписывание самости” – это самость, жизненная сила (*jīva, srog*), рождённый (*jantu, skye ba po*), рождённый человеком (*manuja, shed las skyes pa*), человек (*mānava, shed bu*) и пр. “Приписывание явления” – это группы (*skandha, phung po*), элементы (*dhātu, khams*), чувственные основы (*āyatana, skye mched*), чувственное (материальное) (*rūpa, gzugs*), ощущение (*vedanā, tshor ba*), узнавание (*sañjñā, 'du shes*), формирующие факторы (*saṃskāra, 'du byed*), сознание (*vijñāna, rnam shes*) и пр. Применение этих двух терминов основывается на “трансформации сознания”, а не на использовании реальных “самости” и “явлений”. И почему так? Потому что явления и самость не существуют вне трансформации сознания. Что же такое трансформация? Трансформация - это трансформация (превращение) в другое. [Это есть] прекращение момента причины и одновременное возникновение отличающегося от неё результата (*kāraṇakṣaṇa-nirodha-samakālah kāraṇa-kṣaṇa-valakṣaṇaḥ kāryasyātmalābhaḥ pariṇāmaḥ, gzhan du gyur pa ste rgyu 'i skad cig 'gag pa dang dus mnyam du rgyu 'i skad cig dang mi 'bral ba 'bras bu 'i bdag nyid thob pa ni gyur pa'o*)

Ментальное конструирование (*vikalpa, rnam rtog*) проявлений самости и пр., а также цвето-формы (*rūpa, gzugs*) и пр., порождается хранящимися в сознании-основе (*ālaya-vijñāna, kun gzhi rnam shes*) отпечатками (привычными тенденциями) идей самости и пр., а также идей цвето-формы и пр. (то есть идей явлений (*дхарм*)). Несмотря на то, что за проявлениями самости и пр., а также цвето-формы и пр., не стоят никакие самостоятельно существующие самости и явления, всё же они представляются как существующие сами по себе. Таким образом, с безначальных времён происходит измышление (*nye bar 'dogs pa*) самости и пр., а также цвето-формы и пр. Также как, например, больной катарактой видит перед собой волосы.

Так называемое “приписывание” – это приписывание существования тому, чего в действительности нет. Также как, например, глупый человек называется “быком”. Таким образом, поскольку сознание самодостаточно (*rnam shes pa 'i rang gi ngo bo*) и на самом деле нет ни внешних явлений, ни самости, являющихся полным измышлением (*kun brtags pa*), крайнее воззрение о том, что как познаваемое, так и познающее являются субстанциональными (*rdzas nyid*), - не подтверждается¹⁰. Приписывание не существует без основы (*gzhi*), и трансформация сознания определённо рассматривается как реальность (сущность) (*dnegos po*), на которую накладываются понятия “явлений” и “самости”. Таким образом, утверждение, будто сознание, подобно познаваемому, является лишь относительной истиной (*saṃvṛti*,

¹⁰ Выше уже отмечалось, что как познаваемое, так и противостоящее ему познающее есть две линии (два пути) процесса трансформации сознания. Поэтому они не обладают самостоятельным субстанциональным существованием.

kun rdzob), а не абсолютной, - не является логичным. Если нет опоры (основы) (*rten*), откуда возьмётся относительная истина. Поэтому два этих крайних воззрения отбрасываются в силу их нелогичности; так сказано Ачарьей [Васубандху].

Следовательно, всё познаваемое является измышляемой сущностью (*parikapita-svabhāva, kun brtags pa'i ngo bo*) и поэтому реально не существует (*abhāva, dngos po med pa*). Тогда как сознание, будучи взаимозависимым возникновением, считается реально существующим. Взаимозависимое возникновение сознания представлено как трансформация.

Поскольку неизвестно, какие имеются подразделения трансформации сознания, и для того, чтобы их объяснить, говорится:

གུར་པ་དེ་ཡང་རྣམ་གསུམ་སྒྲི།

1в) И эта трансформация тройственная.

Приписывание самости и приписывание явлений соответствует различию причинной и результирующей трансформаций¹¹. Причинная трансформация (*rgyur 'gyur pa*) – это соответствующее причине созревание (*vipāka-niṣyanda, mtam par smin pa dang rgyu mthun pa*) в сознании-основе каких-либо из множества отпечатков. Результирующая трансформация (*'bras bur gyur pa*) – это:

- установление сознания-основы как охватывания (вместилища) (*ris mthun pa*) в результате развития «отпечатков созревания» (*vipāka-vāsanā, smin pa'i bag chags*) – полного развития прошлых действий;

- а также установление сознания-основы, из которого возникают результаты развития соответствующих причине отпечатков (*niṣyanda-vāsanā, rgyu mthun pa'i bag chags*) – шесть сознаний и аффективная ментальность (*kliṣṭa-manas, nyon mongs pa can gyi yid*).

Добродетельные и недобродетельные сознания приводят к возникновению в сознании-основе созревающих и соответствующих причине отпечатков. Аффективный же ум приводит к возникновению лишь соответствующих причине отпечатков¹². Сказанное о трёх трансформациях всё же не привело к пониманию, поэтому далее объясняется их классификация.

༡ རྣམ་པར་སྒྲིན་དང་ངར་སེམས་དང་། ཡུལ་ལ་རྣམ་པར་རྟོག་པའོ།

2а) [Тройной трансформацией] являются созревание (*vipāka*), умственная установка (*manana*) и узнавание объектов (*vijñaptir-viśaya*).

“Созревание” – это созревание добродетельных и недобродетельных отпечатков в силу развития результата. “Установка” – это аффективная ментальность, или постоянная [направленность] внимания на самость (*bdag nyid*). “Узнавание объектов” – это шесть сознаний – глаза и пр., – имеющих соответствующие им проявления объекта – видимого и пр. Однако, поскольку сущности каждого вида трансформации не были описаны и поняты, далее они будут последовательно разъясняться.

དེ་ལ་ཀུན་བཞི་རྣམ་ཤེས་ནི། རྣམ་སྒྲིན་ས་བོན་ཐམས་ཅད་པ།

¹¹ Можно предположить, что это связано с тем, что процесс приписывания самости опирается главным образом на сознание-основу, а приписывание явлений – на взаимодействие шести сознаний и их объектов. Причинная трансформация – это динамика на уровне восьмого сознания, а результирующая трансформация – это процесс порождения воспринимающих сознаний и соответствующих им воспринимаемых явлений. Отсюда мы имеем преимущественную связь приписывания самости с причинной трансформацией, а приписывания явлений – с результирующей трансформацией.

¹² Клишта-манас является загрязнённым, но нейтральным. Карму же может породить лишь благое или неблагое сознание.

26) Из них сознание-основа (вместилище) (*ālaya-vijñāna*) – это созревание всех семян (*sarva-bīja*).

“Основа” – это основа сознания¹³. “Сознание” – это трансформация полного созревания (*vipāka-pariṇāma*, *rnam par smin par gyur pa*). Это основа местопребывания для семян всех явлений, подверженных аффективности. Так называемые “основа” и “опора (*rten*)” являются синонимами. “Основа” – это то место, где все явления имеют связь в виде результативных или причинных субстанций. Кроме того, сознание[основа] выполняет функцию сознания.¹⁴ Это “созревание”, поскольку происходит созревание добродетельных и недобродетельных действий во всевозможные сферы существования (3) (*dhātu, kham*s), уделы (5) (*gati, 'gro ba*), виды лона (4) (*yoni, skye gnas*) и рода (семейства) (*jāti, rigs*)¹⁵. “Все семена” – это вместилище (местопребывание) (*gnas*) для семян всех явлений.

Если сознание-основа является отдельным от остальных сознаний, тогда (объектные) опоры и аспекты [восприятия] должны как-то определиться¹⁶. Ведь сознание не может существовать без (объектных) опор и без аспектов [восприятия]. Однако это не подтверждается. Опоры и аспекты совершенно нераздельны [от сознания]¹⁷. И почему же? Потому что сознание-основа возникает как двойственность: внутреннее восприятие (*rnam rig*) причинного субстрата (схватываемого) (*upādāna, nye bar len pa*) и внешнее восприятие нераздельного аспекта мира-вместилища (*snod*)¹⁸. Внутренние причинные субстраты – это привычная тенденция цепляться за сущностную природу воображаемого (*kun brtags pa'i ngo bo nyid*), а также способности органов чувств имени и формы (*gzugs dang ming*). Поскольку эти опоры для восприятия чрезвычайно тонки, далее говорится:

། རིམ་ལེན་པ་དག་དང་གནས། རྣམ་པར་རྟོག་པ་མི་རྟོག་པ།

¹³ Определяющей характеристикой восьмого сознания является основа (вместилище) (*ālaya*).

¹⁴ Также Сюан Цзан называет сознание-основу объектом привязанности для манаса, который воспринимает её как самость (*ātman*) до тех пор, пока она не пресекается Ваджраподобным самадхи (*Vajropamasamādhi*).

¹⁵ Созревание различных кармических действий приводит к рождению в одной из трех “сфер существования” (желания, формы и бесформенности), в одном из пяти “уделов” (боги, люди, животные, голодные духи и адские состояния). Рождение, в соответствии с местом рождения, может происходить из сырости и влаги, из яйца, из чрева, или же чудесным способом. Кроме того, рожденное существо может принадлежать (по праву рождения) к одной из четырех мирских каст (брахманы, кшатрии, вайшьи и шудры), а также к одной из так называемых категорий существ по степени их продвинутости на буддийском пути (отверженные, неопределившиеся, шраваки, пратьекабудды и бодхисаттвы). См. Дже Гампопа. “Драгоценное украшение освобождения.”

¹⁶ Хорошо всем известные шесть сознаний характеризуются наличием объектной опоры и воспринимающего аспекта. Но на уровне первой трансформации шесть сознаний ещё не возникли, и у нас имеется лишь сознание-основа. Если же мы полагаем, что сознание-основа есть сознание, то возникает вопрос: каковы у неё собственные объектные опоры и воспринимающие аспекты?

¹⁷ У пяти чувственных сознаний, как принято считать в саутрантике, объект, отобразивший в сознание свой познаваемый аспект, имеет отдельное по отношению к сознанию существование и отличную от него природу. К тому же процесс восприятия организован так, что воспринимающий аспект сознания видит соответствующий воспринимаемый аспект объекта как нечто внешнее и отличное от себя. Как мы увидим в дальнейшем, сознание-основа воспринимает объекты, традиционно считающиеся объектами чувственного восприятия. Но при этом объектная опора в данном случае не есть нечто отличное и внешнее по отношению к сознанию, как это представляется на уровне функционирования чувственных сознаний. Поэтому Стхирмати и пишет, что «опоры и аспекты совершенно нераздельны от сознания», подчёркивая отличие сознания основы от других сознаний. Этот момент в дальнейшем мы обсудим более подробно.

¹⁸ Здесь подчёркивается, что из субстанции сознания-основы одновременно возникают неразрывно связанные друг с другом воспринимающий и воспринимаемый аспекты, причём как в первом, так и во втором Стхирмати выделяет внутреннюю и внешнюю компоненты.

3а) Это (сознание-основа) непознаваемость (не различение) (*asamviditaka*) проявлений сознания (*vijñāpti*) схватываемого (субстрата) (*upādi*) и местопребывания (*sthāna*).

Если имеет место не узнавание проявлений сознания схватываемого и местопребывания, тогда сознание-основу можно определить как не узнавание проявлений схватываемого и местопребывания¹⁹. “Схватываемое” означает то, что схватывается, присваивается. Оно представляет из себя семена ментального конструирования (*vikalpa-vāsanā, rnam par rtog pa'i bag chags*) как личности (*ātmana*), так и явлений (цвето-формы и пр.).

Схватываемое – это также субстрат базиса (*āśraya, gnas*). Базис – это основа индивидуального бытия (*ātmabhāva*) (т.е. тела), а также органы чувств имени и формы, характеризующиеся местопребыванием²⁰. Так, выделяется субстрат сферы желания (*kāma-dhātu, 'dod khams*) и сферы формы (*rūpa-dhātu, gzugs khams*). В сфере отсутствия формы (*arūpa-dhātu, gzugs med khams*), где нет привязанности к чувственному, нет и созревающего чувственного, и только имя является схватываемым. Однако там есть отпечаток чувственного, но нет его созревания. “Проявление сознания местопребывания” – это проявление сознания мира-вместилища. И, поскольку нет узнавания возникающих нераздельно объектных опор и аспектов, – говорят о “не узнавании”.

Поэтому говорится:

ཅ རིལ་ཚོར་ས་བཏང་སྣོམས་དེ། རི་ནི་ས་བསྐྱབས་ལུང་ས་བསྐྱམ།

4а) Ощущение (*vedanā*) этого (сознания-основы) индифферентно (нейтрально) (*upekṣā*). Оно неомрачённое (*anivṛta*) и неопределённое (*avyākṛta*).

В сознании-основе ощущение является индифферентным. Оно не является ни ощущением счастья, ни не счастья, ни страдания, ни не страдания, поскольку у этих двух должны быть объектные опоры и аспекты, в то время как сознание-основа является исключительно созреванием без объектных опор и аспектов²¹.

Оно также является неомрачённым и неопределённым. Неомрачённое означает отсутствие омрачения, а неопределённое – отсутствие добродетельного и недобродетельного. Оно неомрачённое, поскольку не омрачено аффектами, базирующимися на ментальном (психическом) (*manas*)²². Сознание-основа, имеющее природу созревания прошлых действий, благих или неблагих, не определяется как благое или неблагое, и поэтому называется неопределённым²³.

¹⁹ Здесь Стхирмати говорит, что не узнавание проявлений сознания схватываемого и местопребывания следует рассматривать как сущностную характеристику сознания-основы.

²⁰ То есть специфика тела, органов чувств имени и формы определяется местопребыванием (локой).

²¹ Смысл, стоящий за утверждением об отсутствии у алайи объектных опор и аспектов, уже достаточно подробно обсуждался выше. Сейчас же мы лишь заметим, что ощущение счастья или страдания предполагает наличие двойственной познавательной ситуации, когда познающему субъекту противостоит независимо от него существующий объект. Этот объект воспринимается нами как приятный или же неприятный. Почему, например, некий объект воспринимается нами как неприятный? Потому что в этом случае имеется антогонизм между структурами воспринимающего субъекта и воспринимаемого объекта. В сознании-основе такое в принципе невозможно, так как оно подобно ясности зеркала, а возникающий в нём объект – отражению в зеркале. Разве можно говорить об антогонизме зеркала и отражения? Зеркалу всё равно, что отражать. К тому же на данном примере мы видим, что воспринимающий аспект основы – ясность зеркала – находится в недвойственных отношениях с воспринимаемым аспектом – отражениями в зеркале. Сама же причина возникновения отражений также не находится где-то вне сознания-основы, ведь она – это потенциальности семян, пребывающих в пустоте алайи.

²² Завеса аффективности неразрывно связана с верой в присущее существование личности. Но последняя, как мы это увидим в дальнейшем, возникает вместе с манасом лишь в период второй трансформации.

²³ Кармическая причинность характеризуется тем, что в ней причина и следствие имеют разную природу. Так, в роли «випака-хету» могут выступать лишь определённые дхармы, то есть благие с притоком аффектов или же неблагие. Но все дхармы, являющиеся созреванием (випака-пхала), являются неопределёнными и лишены

རིག་ལ་སོགས་པའང་དེ་བཞིན་ལོ།

4б) Контакт и пр. также [индифферентны].

Поскольку сознание-основа является исключительно созреванием без объектной опоры и аспекта, постоянно обладающим контактом и пр., его ощущение индифферентное и неомрачённое; точно также контакт и пр. имеют природу созревания и не связаны с объектными опорами и аспектами. То же касается и остальных четырёх.

Так продолжает ли сознание-основа пребывать как самодостаточное (*nang du tha dad pa med pa*), пока существует самсара, или же его следует рассматривать как непрерывный поток?

དེ་ནི་རྒྱུ་འབབ་ཚུ་བོ་བཞིན།

4в) Оно (сознание-хранилище) подобно текущему потоку.

“Поток” – это непрерывное развитие (последовательность) (*bar chad med par rgyun*) причин и результатов. “Текущий” – это подобно непрерывному поток воды, без промежутка между предыдущим и последующим. Также как поток воды уносит за собой соломинки, дрова, коровий навоз и пр., сознание-основа, в соответствии с добродетельными, недобродетельными и нейтральными семенами кармы неослабно втягивает в свой поток контакт, внимание и пр. до тех пор, пока не прекращается самсара.

Сознание-основа также не является единичным и отдельным (*gcig pu tha dad pa med pa*), поскольку является моментальным (*kṣaṇika, skad cig pa*).

Когда же этот непрерывный поток разворачивается [к завершению]?

ལ དབྱ་བཅོམ་ཉིད་ན་དེ་ལྗོགས་ལོ།

5а) Он разворачивается (*vyāvṛtti*) [в состоянии] Архата.

Что же такое, это состояние Архата? Это состояние, при котором достигается знание прекращения (*kṣayañāna, zad pa shes pa*) и знание невозникновения [аффектов] (*anutpādajñāna, mi skye ba shes pa*). Поскольку на этой стадии отбрасывают все без исключения негативные тенденции (*gnas ngan*), - сознание-основа разворачивается. Это и есть состояние Архата.

До сих пор проводился анализ трансформации созревания. Теперь же будет обсуждаться вторая трансформация, называемая направленным вниманием (*manana, ngar sems pa*), о которой говорится, что она “основывается и развивается в этом” и пр. До тех пор, пока есть сознание глаза и пр., глаз и пр. общеизвестны как его основа (*āśraya, gnas*), а цвето-форма (*rūpa, gzugs*) и пр. - как объектная опора. Однако для ума (*manas*), подверженного аффективности, такой основы и объектной опоры нет. И в целях объяснения, каковы основа и объектная опора манаса, подверженного аффективности, далее говорится:

དེ་ལ་གནས་ཉེ་རབ་འགྲུང་ཞིང། དེ་ལ་དམིགས་པ་ཡིད་ཅེས་གྲ།

རྣམ་ཤེས་ངར་སེམས་བདག་ཉིད་ཅན།

5б) Сознание (*vijñāna*), которое основывается и развивается в этом (сознании-основе), называется ментальностью (*manas*) и имеет то (сознание-основу) в

качестве опоры для восприятия (*ālabana*). Природой [ментальности] является умственная направленность на самость (мышление эго) (*mananātmā*).

Сознание-хранилище является основой (*āśraya, gnas*) для впечатков. И, опираясь на это, ментальность развивается и возникает в виде потока (*rgyun*). Кроме того, с какими бы элементами и уровнями созревающее сознание-основа не было связано, с тем же связана и ментальность, подверженная аффективности. Таким образом, деятельность ментальности (*manasa*) связана и основывается на сознании-основе. “Имеет его в качестве опоры для восприятия” означает, что таковой является сознание-основа, поскольку оно является опорой для воззрения относительно временных скоплений (*satkāyadṛṣṭi, 'jig tshogs la lta ba*) и пр, а также для идей “Я” и “Мое”.

В ответ на то, какая у манаса природа, сказано: “направленность на самость”.

Будучи, по сути, сознанием, манас обязательно должен быть связан с ментальными факторами. Однако пока неясно, с какими именно ментальными факторами, со сколькими из них и как долго продолжается связь. Поэтому сказано:

ཅ བསྐྱབས་ལ་ལུང་དུ་མ་བསྐྱན་པའི། ཉོན་མོངས་བཞི་དང་ཉལ་དུ་འགྲོགས།

6а) Она (ментальность) всегда связана (*sahita = samprayukta*) с четырьмя омраченными и неопределёнными аффектами (*kleśa*).

Имеется два вида ментальных факторов: аффекты и всё остальное. И всего существует шесть основных аффектов. Однако манас связан не со всеми аффектами, а только с четырьмя. Аффекты подразделяются на два вида: неблагие (*akuśala*) и омраченно-неопределённые (*nivṛtāvyaḅhītā*). «Омраченность» означает подверженность аффектам. «Неопределённость» означает отсутствие определённости относительно того, благие эти дхармы или не благие. «Всегда» означает, что пока существует, загрязнённая ментальность связана с четырьмя клешами. Далее они представлены конкретно:

བདག་དུ་ལྟ་དང་བདག་དུ་ཚོངས། བདག་རྒྱལ་བདག་ཆགས་འདུ་གཤིས་ལ།

6б) Это воззрение эго (*ātma-dṛṣṭy*), заблуждение эго (*ātma-moha*), гордость эго (*ātma-māna*) и вожделение эго (*ātma-sneha*).

Считать, что соответствующие совокупности (*upādāna-skandha*) являются самостью (*ātmadṛṣṭi*) – это ошибочное воззрение относительно временных скоплений. Заблуждение эго – это не знание истинной природы эго. Гордость эго – это мышление о “Я” как о самости и ощущение гордости при мысли о «Я». Вожделение эго – это страстная любовь по отношению к эго. Заблуждаясь относительно сущности сознания-основы, считают, что оно и является самостью. Преисполняясь мыслями при виде самости, гордятся ощущением Эго. Также говорится: манас, который характеризуется умственной нацеленностью на самость, всегда омрачен базовыми аффектами неведения, воззрения эго, гордостью эго, а также жадой (*trṣṇa, sred*)²⁴. Эта подверженная аффективности ментальность является причиной всех заблуждений.

Однако нет определенности, связана ли эта ментальность с клешами, относящимися к тому же уровню (*bhūmi, sa*), или с теми, что относятся к другому уровню. Поэтому говорится:

ལ བང་དུ་རྒྱུས་པ་དེའི་འོ་ཞིས།

²⁴ Здесь, судя по всему, Стхирмати приводит точку зрения по поводу аффектов манаса, в которой вместо вожделения рассматривается жажда (*trṣṇa, sred*).

7а) Где [ментальность] возникает, там есть связь ...

“Там есть связь”, означает, что там, где элементы и уровни (*dhātu-bhūmi, khamś dang sa*) возникают, именно с ними (там) есть связь, а не с какими-то другими элементами и уровнями. На вопрос, связано ли это только с четырьмя аффектами, следует ответ:

རེག་སོགས་ཀྱང་ད་དམ་བཅོམ་མིན།

7б) ... также с контактом и пр.

“С контактом и пр.” означает контакт, внимание, ощущение, концептуализация и намерение. Эти пять явлений, в силу своей вездесущести, связаны со всеми видами сознания. Там, где есть возникновение элементов и уровней, только там и есть связь. “Так же”, означает отличие от связи с коренным сознанием. В коренном сознании контакт и пр. являются неомрачёнными и неопределёнными. Однако в загрязнённой ментальности (*kliṣṭamanas*) они омрачённые и неопределённые.

Если загрязнённая ментальность не дифференцировано развивается на добродетельном, не добродетельном и неопределённом уровнях, тогда нет никакого разворота. И если нет разворота, тогда откуда возьмется освобождение?

འགོག་པའི་སྒྲུབ་པར་འཇུག་ལ་མིན། འཇིག་རྟེན་འདས་པའི་ལམ་ནའང་མིན།

7в) Этого нет ни у Архата, ни в состоянии прекращения (*nirodha-samāpatti*), ни на уровне запредельного пути (*lokottara-mārga*).

Архат, полностью отбросив все аффекты, остаётся без загрязнённой ментальности. Аффективность искореняется с помощью медитации Вершины Бытия²⁵ беспрепятственного пути²⁶ (*ānantarya-mārga, bar chad med pa 'i lam*) вместе с достижением состояния Архата.

Пребывание в состоянии без загрязнённой ментальности достигается также и невозвращающимися²⁷ (*anāgāmin, phyir mi 'ong ba*), когда они находятся в состоянии

²⁵ Здесь идёт речь о бессознательном сосредоточении, называемом сосредоточением «остановки сознания и явлений сознания» (*nirodhacittacāntānam*). Его также называют «погружение прекращения» (*nirodha-samāpatti*). Оно относится к четвёртой сфере мира не-форм, в которой нет ни восприятия, ни невосприятости, и рассматривается как вершина мирского существования (*bhavāgra*), так как ничего выше её в миру нет. Полагается, что данный вид сосредоточения порождается силой благородного пути и возможен только у благородных личностей (*арья*). Последние входят в него посредством ментальной концентрации, которой предшествует мотивация полного успокоения сознания.

²⁶ Согласно Абхидхарме путь просветления имеет два аспекта: беспрепятственный путь и путь освобождения. Беспрепятственный путь – это состояние готовности к принятию знания Благородных истин, а путь освобождения – само состояние знания. Готовность к принятию знания называется беспрепятственным путём, так как в этом состоянии не существует препятствий для отсечения дхарм обладания аффектами. Точнее говоря, само это состояние отсекает аффекты подобно тому, как свет рассеивает тьму. Свет беспрепятственно движется во тьме, уничтожая последнюю в процессе своего движения. Подобным же образом состояние готовности к принятию знания разрушает присутствие аффектов в индивидуальном потоке бытия (*сантана*). Этот путь называется беспрепятственным ещё и по той причине, что отсечение аффектов по самой своей природе есть ничто иное, как устранение препятствий для познания Благородных истин. Важно отметить, что как беспрепятственный путь, так и путь освобождения являются чистыми, то есть без притока аффектов. То, что состояние истинного знания является чистым, достаточно очевидно. Причиной же, по которой беспрепятственный путь также не подвержен притоку аффектов, является его неотделимость от пути освобождения. Как пишет Васубандху, «готовность к принятию знания» есть сопровождение, свита знания. Оно устраняет аффекты подобно тому, как всё сделанное царской свитой считается сделанным царём.

²⁷ Анагамин – это тот, кто уничтожил все девять категорий аффектов (от сильной-сильной до слабой-слабой), обуславливающих существование в чувственном мире. И поскольку они более не воплощаются в кама-локе, то названы “невозвращающимися” (анагаминами).

Прекращения и не имеют никаких желаний. Когда анагамины выходят из этого состояния, то клеши снова возникают из сознания-основы.

Нет загрязнённой ментальности и на “запредельном пути”. “Запредельное” означает отсутствие мирского (*laukika*, ‘*jig rten*) аспекта, связанного с загрязнённой ментальностью. Поскольку на Запредельном пути видение бессущности (личности и феноменов) противодействует воззрению эго, то загрязнённая ментальность не способна возникнуть. Но когда с него возвращаются, клеши снова проявляются из сознания-основы.

५ འདི་ནི་གྲུང་པ་གཉིས་པའོ།

8а) Это вторая трансформация (*pariṇāma*).

Таким образом, была рассмотрена вторая трансформация. И после второй трансформации должна быть изложена третья.

གསུམ་པ་ཡུལ་རྣམ་དུག་པོ་ལ། དམིགས་པ་གང་ཡིན་དེ་དག་སྟེ།

8б) Третья – это восприятие шести видов объектов,

“Третья” – это третья трансформация сознания. “Шесть видов” – это схватывание или восприятие шести таких объектных опор, как цвето-форма (*rūpa*, *gzugs*), звук (*śabda*, *sgra*), запах (*gandha*, *dra*), вкус (*rasa*, *ro*), осязаемое (*sparṣṭavya*, *reg bya*) и умственные явления (*dharma*, *chos*).

На вопрос, являются они благами, неблагами или неопределёнными, далее говорится:

དགེ་དང་མི་དགེ་གཉི་ག་མིན།

8в) [Которые могут быть] благами, неблагами, или ни теми, ни другими (недвойственными) (*kuśalākūśalādvayā*).

Если это соответствует отсутствию страсти (*alobha*, *ma chags pa*), отсутствию ненависти (*adveṣa*, *zhe sdang med*) и отсутствию глупости (заблуждения) (*amoha*, *gti mug med pa*), тогда это благое. Если это соответствует желанию, ненависти и глупости, тогда это неблагое. И если это не соответствует ни благому, ни неблагому, тогда это нейтральное.

В ответ на вопрос, какие умственные факторы связаны с этим и сколько их, далее пишется:

༧ ཀུན་དུ་འགྲོ་དང་བྱེ་བྲག་ངེས། སེམས་ལས་བྱུང་བ་དགེ་བ་དང།

དེ་བཞིན་ཉོན་མོངས་ཉེ་ཉོན་མོངས། ཚེར་བ་གསུམ་དང་དེ་མཚུངས་ལྟན།

9) Они связаны с вездесущими (*sarvatraga*), специфическими (особыми) (*viniyata*) и благами (*kuśala*) умственными факторами (*caittas*), с главными и вторичными аффектами (*kleśa-upakleśa*), а также с тремя видами ощущений (*trivedanā*).

Поскольку неизвестно, что такое вездесущие и пр., далее это разъясняется:

༡༠ དང་པོའི་རེག་ལ་སོགས་པ་དང།

10а) Первое – это контакт и пр.

“Первое”, поскольку с этого начинается изложение. Как уже было прежде сказано, вездесущие факторы – это постоянство контакта, внимания (направленности ума), ощущения, концептуализации и намерения. Контакт следует первым, и поэтому говорится: “контакт и пр.”. Эти пять элементов следуют за

любим проявлением ума. Именно поэтому они называются вездесущими. Кроме того, они возникают вместе с сознанием-основой, загрязнённой ментальностью и функционирующими сознаниями. Что же касается специфических факторов, то далее говорится:

འདུན་མོས་དྲན་དང་བཅས་པ་དང། ཉིང་ངི་འཛིན་སློབ་བྱེ་བྲག་ངེས།

106) Желание (*chanda*), вовлеченность (намерение) (*adhimokṣa*) и память (*smṛti*), сосредоточение (*samādhi*) и мудрость (*prajñā*) – это специфические [умственные факторы].

Они специфические, поскольку связанные с ними сознания и осознаваемые объекты могут быть только определённого типа, а не любые, как у вездесущих.

Желание (*chanda*) – это намеренное стремление к тому или иному объекту. Оно функционирует, обеспечивая основу для приложения усилия по овладению желаемым²⁸.

Вовлечённость (*adhimokṣa*) означает наделение определённой. Она, опираясь на логику, авторитетные свидетельства и т.п., исключает сомнения и приводит к полной определённости относительно того или иного объекта. Вовлечённость позволяет не отвлекаться на другие объекты и мнения, а также твёрдо придерживаться принятого решения²⁹.

Память (*smṛti*) – это сохранение (удерживание) в уме хорошо усвоенного предмета, а также ясность ума. Усвоенный объект – это то, что было пережито прежде. Сохранять в уме – это значит не терять восприятия объектной опоры. Повторное воспоминание формы (аспекта) объектной опоры, исходя из прежнего восприятия, есть ясность ума³⁰. Ясность ума также – это отсутствие рассеянности, неотвлечение на другие объектные опоры.

Сосредоточение (*samādhi*) – это однонаправленность ума на объект рассмотрения³¹. Однонаправленность означает одну и ту же объектную опору. Функцией сосредоточения является установление основы для знания, поскольку верное знание доступно только устойчивому уму.

Мудрость (*prajñā, shes rab*) – это ничто иное, как различающее постижение объекта³². Она может основываться на авторитетных писаниях, умозаключении и непосредственном восприятии. Кроме того, выделяется мудрость, основанная на

²⁸ Асанга даёт следующее определение желания: «Что такое желание? Это жажда деятельности в непосредственной связи с желаемым объектом. Его функция состоит в том, чтобы служить исходной базой для последующего приложения усилия».

²⁹ Васубандху в Абхидхармакоше пишет: «Вовлечённость есть решимость, неуклонное стремление». Следует заметить, что при обсуждении вовлечённости подчеркивается, что некий выбор уже сделан, причём сделан осознанно на основании размышлений, тех или иных учений и т.д. Вовлечённость – это сила решимости, которая возникает уже после сделанного выбора. Её функция заключается в том, чтобы не допустить отхода от сделанного выбора и обеспечить неуклонное осуществление задуманного. Так, Асанга пишет: «вовлечённость есть способность твёрдо придерживаться избранного объекта в соответствии со сделанным выбором. Её функция – устранение возможности отказа от прежнего намерения».

³⁰ Следует отметить, что значение термина «память» (*smṛti*) в буддизме несколько иное, чем в западной психологии. Под ней понимается отнюдь не просто способность запоминать и хранить результаты прежних переживаний. Память в буддизме – это в первую очередь способность актуального удержания в поле осознанного внимания того или иного объекта прошлого опыта. То есть здесь акцент делается не на сохранении на подсознательном уровне с возможностью последующего извлечения той или иной информации, а на поддержании непрерывности состояния её осознания. Особо следует заметить, что память связана с манасом и имеет дело только с ментальными объектами. Память связана с ясностью, так как отчётливое восприятие ментального образа чувственного объекта определяется таким аспектом ума как ясность.

³¹ В Абхидхарме Васубандху сосредоточение определяет следующим образом: «Сосредоточение есть собранность, концентрация сознания в одной точке».

³² В Абхидхарме Васубандху мудрость определяет следующим образом: «Мудрость есть постижение, различение, то есть анализ дхарм». Также весьма часто подчёркивается такая функция мудрости как устранение сомнений.

слушании, размышлении и медитации. Из них слушание - это понимание авторитетных писаний. Размышление – это логические исследования. И медитация – это то, что происходит из сосредоточения (*samādhi*)³³.

Эти пять дхарм возникают независимо друг от друга³⁴. Так были объяснены специфические умственные факторы. Далее разъясняются благие умственные факторы:

དང་དང་ཇོ་ཚ་ཁྲིལ་ཡོད་དང།

10в) Вера (*śraddha*), скромность (*hrī*) и благопристойность (*apatrapā*),

༡༡ མ་ཚགས་ལ་སོགས་གསུམ་བརྗོན་འགྲུས། ཤིན་ཏུ་སྤྲུངས་དང་བག་ཡོད་བཅས།

རྣམ་མི་འཚེ་དགོ་”

11а) Триада отсутствия алчности (*alobha*) и пр., усердие (усилие) (*vīrya*), гибкость (*praśrabdhi*), прилежание (бдительность) (*apramāda*) и ненасилие (*ahiṃsā*) – это благие [умственные факторы].

Благие умственные факторы связаны только с благим умом³⁵.

Вера³⁶ (*śraddha*) – это уверенность относительно закона действия и результата, четырёх Благородных истин и качеств Трёх драгоценностей, а также ясность и чистота ума, желание благого. Есть три аспекта веры: 1) Вера в реалии, - то есть глубокое доверие и понимание *дхарм* как реально существующих вещей или принципов. 2) Вера в качества – это глубокая вера в чистые качества трех Драгоценностей (Будда, Дхарма и Сангха). 3) Вера в способности – это глубокая вера в способности достижения и реализации всех благих мирских и запредельных *дхарм*, а также желание и стремление их обрести. Что касается умственной чистоты³⁷, то вера противоположна обеспокоенности ума (*kāluṣya*) и тем самым освобождает ум от главных и вторичных аффектов, нечистот (*mala*) и обеспокоенности – это и есть умственная чистота. Она функционирует как основа для желания обрести мирское и сверхмирское благо.

Скромность (*hrī*) означает наличие чувства стыда от проступков перед самим собой и Дхармой. Проступки – это то, что порицается учением и приводит к нежелательным результатам. Стыд от того, что такие проступки совершались, а благие дела – нет, и есть скромность. Ее активностью является противодействие **бесстыдству** (нескромности) (*ahri*) и создание основы для полного воздержания от недостойных поступков.

³³ Считается, что объектом мудрости, основанной на слушании, является слово (*nāma*), то есть данная мудрость постигает лишь логическую связь между элементами различных концепций. Объектом мудрости, основанной на умозаключении (размышлении) является как имя (*nāma*), так и значение (*artha*), где под последним понимается та реальная сущность, которая стоит за именем. Объектом же мудрости, основанной на медитации, является только *artha*, то есть она непосредственно постигает реальный объект.

³⁴ Эти пять специфических факторов не обязательно возникают вместе, то есть, когда присутствует один фактор, не обязательно присутствуют и все остальные.

³⁵ При описании благих и неблагих дхарм ввиду общности комментариев и повторяемости в них схожих идей мы объединили комментарии Стхирматы и Сюан Цзана.

³⁶ Как отмечает В.И.Рудой, перевод термина *śraddha* как «вера» весьма условен, поскольку *śraddha* имеет гораздо более широкий спектр значений: доверие, уверенность, отсутствие сомнений, уважение, почтение, благоговение. Вера здесь – это ни в коем случае не «слепая вера», а, скорее, просто уверенность, доверие. Асанга определяет веру как глубокую убежденность, ясность и страстное стремление к тому, что обладает реальным существованием, безусловной ценностью в контексте буддийского учения и возможностью достижения, реализации.

³⁷ Рудой отмечает также, что все буддийские школы сходились на том, что сущностное свойство веры – это придание сознанию ясности и пронизательности. Так, Яшомитра пишет: «Вера есть невозмущаемая ясность сознания. Именно благодаря вере сознание, замутнённое базовыми и вторичными аффектами и эгоцентризмом, обретает чистоту подобно воде, в которую опустили драгоценный камень, устраняющий любую муть». (см. АКВ-2, примечание 25.1).

Благопристойность (*apatrapū*) - это наличие стыда от проступков перед другими (т.е. обществом). Данная дхарма противодействует неблагопристойности (*anapatrāpūya*) и препятствует совершению негативных действий. Это означает, что с усилением страха осуждения и порицания окружающими йогин демонстрирует отвращение от агрессии и ненависти, чувствуя стыд от своих проступков и грехов. Таким образом, его негативные действия пресекаются.

Кроме отсутствия алчности (*alobha*) в эту троицу входят отсутствие ненависти (*adveṣa*) и отсутствие заблуждения (*amoha*). Они называются корнями, поскольку являются сущностными элементами для зарождения благого и поскольку они противоположны трём корням неблагого: алчности (*lobha*), ненависти (*dveṣa*) и заблуждению (*moha*).

Природой **отсутствия алчности** (*alobha*) является пребывание обособленным как от трёх состояний существования (*bhava*) в трёх сферах (*dhātu*), так и от причин этих трёх существований (*bhavopakaraṇeṣu*)³⁸. Активностью *alobha* является противодействие алчности и создание основы для невовлечения в негативную деятельность.

Природой **отсутствия ненависти** (*adveṣa*) является не подверженность воздействию (*anāghāta*) со стороны трёх видов страдания и их причин (*duḥkhopakaraṇeṣu*)³⁹. Активностью *adveṣa* является противодействие ненависти и создание основы для невовлечения в негативную деятельность.

Природой **отсутствия заблуждения** (*amoha*) является ясное понимание в соответствии с истинным положением вещей. Будучи противоположностью заблуждению, отсутствие заблуждения – это правильное понимание закона действия и результата, Благородных истин и Трёх драгоценностей. Активностью *amoha* является противодействие заблуждению и создание основы для невовлечения в негативную деятельность.

Усердие (*vīrya*) противоположно **праздности** (*kauśīdyā*). Это приложение усилий и энтузиазм по отношению к благому. Его активность заключается в противодействии праздности, а также в совершенном и полном осуществлении всего благого⁴⁰.

Гибкость (*praśrabdhī*) противоположна негативным тенденциям и означает работоспособность тела и ума. Негативные тенденции – это как неработоспособность ума и тела, так и наличие семян аффективности. Когда их нет – возникает гибкость. Работоспособность тела означает ощущение лёгкости и готовность к действию, естественному выполнению соответствующих функций. Работоспособность ума – это умственные факторы и явления, являющиеся причиной правильного внимания, умственного счастья и легкости, при наличии которых ум беспрепятственно и естественно обращается к своей объектной опоре. Работоспособность тела воспринимается как приятное телесное ощущение, вызываемое радостью. Как говорится в сутрах, тело становится работоспособным

³⁸ Обособленность – это невовлечённость в бытие трёх сфер. Лишь в этом случае у нас отсутствует алчность, жажда как к «существованию в целом» в трёх мирах, так и ко всем тем конкретным проявлениям, которые с ним связаны и его сопровождают.

³⁹ Дело в том, что ненависть в нас возникает как ответ на те страдания, которые мы испытываем со стороны существ и мира. Лишь в том случае, если мы отстранены от страдания, то есть не допускаем его в свою сущность и не даём ему захватить наш ум, то, хотя и испытываем страдание, тем не менее способны посредством терпения противостоять ему и противодействовать возникновению ненависти. В этом случае мы переживаем страдание как бы внешне, но не внутренне, то есть сохраняем внутреннюю невозмутимость, невзирая на внешне осязаемую нами боль.

⁴⁰ Асанга даёт следующее определение усердия: «Что такое усердие? Это неколебимое ментальное усилие, направленное на всё благое, неотвращающееся в своей увлечённости, неослабевающее, не знающее усталости. Функция его состоит в осуществлении полноты и совершенства всего, что ведёт ко благу».) (См. АКВ-2, ПРИМ. 25.14).

Природа **враждебности** (*pratigha*) – это раздражение (*āghāta*) относительно страдания и его причин. К последним могут относиться как живые существа, так и стихийные явления. Враждебность проявляется в размышлениях о том, как бы их уничтожить или же подчинить, тем самым порождается умственное беспокойство и иницируя осуществление негативных действий. Данный аффект также активно препятствует отсутствию враждебности в сознании существ.

Заблуждение (неведение) (*moha*)⁴⁸ означает отсутствие истинного знания относительно того, что ведёт к страданию и счастью, что такое Нирвана и как этого достичь, какова связь между причиной и результатом и т.п. Оно есть основа для возникновения всех остальных аффектов, накопления кармы и пребывания существ в самсаре (циклическом существовании). Неведение препятствует возникновению истинного знания и есть неясность, затемнённая ума.

Гордость (*māna*) возникает на основе приписывания преходящим скоплениям (скандхам) свойств «Я» и «Моё». Она характеризуется умственной напыщенностью (*khengs pa*) и ощущением собственного превосходства над другими. Когда имеется гордость относительно собственных качеств, в уме исчезает **скромность** (*prasrāta*).

Природой **ложных воззрений** (*kudṛṣṭi*) является загрязнённое различение, то есть ошибочное суждение (*viparīta nitīraṇa*) относительно тех или иных сущностей. Ложные взгляды препятствуют возникновению в уме правильных воззрений и выполняют функцию поддержки и питания остальных аффектов. И хотя у всех ложных воззрений суть одна, однако, есть разница относительно их объектных опор и аспектов. В результате выделяется пять разновидностей ложных воззрений:

Ошибочное воззрение относительно преходящих скоплений – это видение пяти скандх как «Я» и «Моё»⁴⁹.

Ложные воззрения нигилизма и этернализма (*chad pa'm rtag par lta ba*) относительно пяти скандх называется взглядом цепляния за крайности⁵⁰.

Ошибочный взгляд – это воззрение, отрицающее причину, или следствие, или действие, или реальность того, что в действительности существует. То есть это ничто иное, как фальсификация любого верного взгляда.

Цепляние за взгляд как за высший – это рассматривать любой взгляд, относящийся к пяти скандхам, как высший, превосходный, главный и великий⁵¹.

Цепляться за дисциплину и ритуал как за высшее – это ошибочный взгляд относительно пяти скандх как о чистых, освобождающих, ведущих к освобождению⁵².

«объектом» стремления становится уже просто отсутствие страданий, то есть «ни-приятные-ни-не-приятные» ощущения, характерные для высших сфер бытия.

⁴⁶ Вообще, следует заметить, что любой аффект не только проявляет какие-то свои собственные характеристики, но и выступает как фактор, активно препятствующий проявлению в сознании соответствующих благих дхарм.

⁴⁷ Страсть в своём более развитом аспекте проявляется как жажда (*tṛṣṇā*), которая порождает привязанность (*upādāna*) и, далее, существование (*bhava*). Последнее фактически тождественно страданию, так как есть ничто иное как “вращение” групп привязанности (*upādānaskandha*), связанное с процессами возникновения и уничтожения того, к чему мы привязаны и что мы рассматриваем как “я” и “моё”.

⁴⁸ Как отмечает известный буддолог В.И.Рудой, термин «моха» (заблуждение) в буддийских текстах выступает в роли синонима «неведения» (*avidya*), “незнания” (*ajñāna*) и т.п. Когда перечисляются базовые аффекты, обычно используется термин «моха», хотя в других контекстах чаще встречается более привычный термин «авидья». (АКВ-2, ПРИМ. 26.1)

⁴⁹ То есть здесь фактически идёт речь о конструировании идеи личности на основе пяти скандх.

⁵⁰ Здесь речь идёт о воззрениях, согласно которым пять групп привязанности рассматриваются или как вечные, или же как уничтожающиеся после смерти.

⁵¹ Здесь говорится о придании статуса высших тем воззрениям, которые опираются на пять преходящих скандх и тем самым находятся в сфере самсарического существования.

⁵² Любой ритуал и любая дисциплина по самой своей природе функционирует на уровне пяти скандх (групп привязанностей). Полагать их за высшее – это значит считать относительно абсолютным, что в корне ошибочно и ведёт к укреплению пут самсары.

Сомнение (*vicikitsā*) – это неуверенность (неопределенность) относительно действия и результата, Истин и Трех драгоценностей. Оно означает умственное колебание относительно того, есть это или же не есть. Такое состояние ума принципиально отличается от **мудрости** (*prajñā*). Сомнение препятствует отсутствию сомнения и связанной с ним ясности ума.

Таковы шесть основных аффектов. Далее следует объяснение вторичных аффектов.

ཁོ་དང་ཁོན་དུ་འཛིན་པ་དང། འཚབ་དང་འཚོག་དང་ལྷན་དོག་དང།

སེར་སྒྲ་དང་ནི་སྒྲུར་བཅས་དང།

༡༩ གཡོ་ལྷན་སྐྱེས་ལྷོ་ཚ་མེད། ཁྱེད་མེད་སྐྱེས་དང་ཚོད་པ་དང།

མ་དང་པ་དང་ལེ་ལོ་དང། བག་མེད་པ་དང་བརྗེད་ངེས་དང།

༡༥ ལྷན་གཡོངས་ཤེས་བཞིན་མ་ཡིན་དང། འགྲོད་དང་གཉིད་ཀྱང་དེ་བཞིན་ཉི།

རྗོག་པ་དང་ནི་དཔྱད་པ་དང། ཉེ་བའི་ཉོན་མོངས་གཉིས་ལྷན་གཉིས།

126) Злоба (*krodha*), негодование (*upanāha*), лицемерие (*mraḥṣa*), грубость (*pradāśa*), зависть (ревность) (*īrṣyā*), скупость (алчность) (*mātsaryana*), обман (*māyā*),

13) нечестность (*sāthya*), надменность (высокомерие) (*mada*), злонамеренность (насилие) (*vihimsā*), бесстыдство (нескромность) (*ahri*), неблагопристойность (*anapatrāpya*), апатия (*styāna*), возбужденность (*auddhatya*), неверие (*aśrāddha*), праздность (*kausīdya*), беспечность (нерадивость) (*pramāda*), забывчивость (*muṣīta-smṛti*),

14) рассеянность (*vikṣepa*) и невнимательность (*asamprajanya*), раскаяние (*kaukrītya*), сонливость (*middha*), размышление (*vitarka*) и анализ (*vicāra*) – это вторичные аффекты. [И последние] две [пары] имеют два аспекта.

Данные аффекты называются вторичными, поскольку представляют собой определённые состояния (*avasthāviśeṣa*) и истечение (*niṣyanda*) главных аффектов⁵³.

Злоба (*krodha*) – это умственная вредоносность (*mnaṣ sems pa*), выражающаяся в стремлении к непосредственному нанесению вреда чувствующим существам и неодушевленным предметам, а также в препятствовании отсутствию злобы. По своей сущности она не отличается от **враждебности** (*pratigha*), представляя собой просто следующую фазу в её развитии. Враждебность предполагает как бы «общее» нанесение вреда, тогда как злоба – непосредственное и конкретное⁵⁴.

⁵³ Судя по всему, главные аффекты могут быть как *анушая* (то есть пребывать в латентном состоянии), так и в актуальном состоянии. Вторичные аффекты могут пребывать только в актуальном состоянии, и поэтому они связываются Васубандху с состоянием одержимости. В этом смысле вторичные аффекты являются развитием главных в ходе актуализации последних.

⁵⁴ Что такое «общее» нанесение вреда? Это когда мы, раздражённые кем-либо, просто хотим ему нанести вред, например, побить. Но желать кого-то побить можно и тогда, когда мы находимся весьма далеко от своего обидчика. Мы можем сколько угодно фантазировать на эту тему, воображать различного рода ситуации, но это вовсе ещё не означает, что мы на самом деле готовы перейти к решительным действиям. Враждебность не имеет ещё той силы, которая способна преобразовать общее пожелание в его конкретную и действительную реализацию. Такой силой обладает злоба, провоцирующая нас на непосредственные и конкретные вредоносные действия по отношению к обидчику. Дальнейшее развитие данного типа аффектов может идти по двум сценариям. Согласно одному из них, мы, охваченные злобой, сразу же поддаемся этому импульсу и совершаем насилие над существом. Но может оказаться и так, что по тем или иным причинам мы не реализовали импульс злобы в виде непосредственных действий. Далее злоба затухает, но при этом порождает негодование, то есть устойчивую серию негативных состояний ума, поддерживающих намерение причинить вред обидевшему нас существу.

Негодование (*upanāha*) порождается злобой, являясь следующей фазой её развития, и неразрывно связано с нетерпимостью (то есть с неспособностью перенести обиду и возникновением желания отомстить). Негодование препятствует отбрасыванию злобных мыслей и возвращению психики в нормальное состояние, а также провоцирует развитие злонамеренности. Даже после того, как злоба ослабевает, продолжают думать: “Он причинил мне вред”, что естественным образом приводит к составлению планов отмщения.

Грубость (*pradāśa*) – это состояние ума, которое выражается в оскорбительных нападках в виде бранных слов. Бранные слова – это критиканство и грубые слова. Грубость следует за злобой и негодованием, препятствует правильной речи и порождает неблагоприятные действия на вербальном уровне, а также ведёт к неблагоприятному, поскольку существа из-за неё обретают проблемы.

Природой **злонамеренности** (насилия) (*vihimsā*) является отсутствие любящей доброты по отношению к чувствующим существам и причинение им страдания. Злонамеренность препятствует не причинению **насилия** (*ahimsā*) и выражается в нанесении вреда живым существам посредством убийства, закабаления, избиения, запугивания и пр., в силу чего они испытывают телесное и умственное страдание.

Лицемерие (*mrakṣa*) – это сокрытие существами, находящимися под влиянием желания, злобы, страха и т.п., своих проступков и недостатков. Лицемерие имеет природу **заблуждения** (*moha*). Оно препятствует искренности и становится основой для раскаяния и дискомфорта (тревожности). Действительно, в силу сокрытия проступков существа чувствуют раскаяние, раскаяние естественно приводит к болезненным ощущениям ума и психологическому дискомфорту.

Зависть (*īṛsyā*) – это стремление к собственному успеху и одновременно внутреннее неприятие чужих достижений – благополучия, благородства, великодушия, учености, высокого положения в обществе и т.п. Она есть аспект враждебности и связана с отсутствием терпения. Зависть порождает чувство неудовлетворённости и ведёт к состоянию умственной обеспокоенности.

Скупость (*mātsaryana*) – это умственная привязанность к богатству (как материальному, так и интеллектуальному) и нежелание с ним расставаться или с кем либо делиться, стремление спрятать и сохранить свои накопления. Данный вторичный аффект есть аспект вожделения, являющийся препятствием для щедрости.

Обман (*māyā*) – это введение других в заблуждение посредством утверждения на словах того, чего нет в действительности. Например, стремясь к достатку и почестям, демонстрировать перед другими нравственность и другие достоинства, каковыми на самом деле не обладаешь. Обман препятствует честности и нравственности, обеспечивает основу для извращённого образа жизни. Данный аффект является аспектом **вожделения** (*rāga*) и **заблуждения** (*moha*).

Нечестность (*sāthya*) означает мошеннический, «искривлённый» (искажённый) ум, использующий различные средства для сокрытия собственных недостатков⁵⁵. Сокрытие собственных недостатков осуществляется посредством сбивания с толку (обмана) других существ. Нечестность проявляется также как склонность смущать ум других существ, не излагая свои мысли в ясной форме и говоря так, чтобы смысл сказанного нельзя было понять однозначно. Нечестность вызвана страстным влечением и заблуждением с целью достижения мирских благ и высокого положения в обществе. Она препятствует искренности и ведёт к порочному образу жизни.

Надменность (*mada*) – это великая радость от своей приверженности к благополучию. Благополучие – это достижение положения в обществе, здоровья,

⁵⁵ Нечестность – это дальнейшее развитие аффекта «обман» до такого состояния, когда он пропитывает весь ум, искажает его, в результате чего существо уже не может не лгать. Лживость, стремление запутать окружающих становится как бы второй натурой такой личности.

молодости, силы, красоты, богатства, интеллекта, доверия и пр. Великая радость – это высокомерие, в силу которого ум теряет свою самостоятельность, он становится привязанным к этой радости. Надменность связана с вождением и служит опорой (дает основу) для всех главных и вторичных аффектов.

Бесстыдство (нескромность) (*ahri*) – это отсутствие стыда перед собой из-за своих плохих качеств и совершаемых негативных действий. По своей природе данный аффект есть невнимательность к самости и явлениям (*ātmānaṃ dharmāṃ anapekṣamānasya*), а также легкомыслие и недооценка благого и добродетельного. Бесстыдство является препятствием для чувства стыда и служит поддержкой совершения негативных действий.

Неблагопристойность (неприличие) (*anapatrāpya*) – это отсутствие стыда перед другими⁵⁶ после совершения негативных проступков, несмотря на публичное порицание и не соответствие совершенного общепринятым нормам. Неблагопристойность препятствует благопристойности, способствует главным и второстепенным аффектам и инициирует совершение негативных действий, связанных с вождением, злобой и заблуждением⁵⁷.

Апатия (*styāna*) – это отсутствие умственной работоспособности и состояние инерции ума. Инерция – это умственная заторможенность и неспособность к познанию объекта. Апатия, являясь аспектом заблуждения, препятствует **прозрению** (*vipaśyana*) и **самообладанию** (*praśrabdhi*) тела и ума, способствует главным и второстепенным аффектам.

Возбужденность (*auddhatya*) – это полное отсутствие умственного умиротворения. Данный аффект препятствует пребыванию в состоянии покоя (*samatha*).

Неверие (*aśrāddha*) – это отсутствие уверенности в действии и результате, Благородных истинах и Драгоценностях. Неверие есть аспект заблуждения, противоположный вере и препятствующий ей. Оно действует как основа для праздности - отсутствия желания заниматься добродетельной деятельностью.

Праздность (*kausīdya*) – это отсутствие энтузиазма, лень по отношению к добродетельным действиям тела, речи и ума, развитию благих дхарм и отбрасыванию неблагих⁵⁸. Она является аспектом заблуждения и противодействует **усердию** (*vīrya*).

Беспечность (*pramāda*) – это отсутствие защиты ума от страстного влечения, злобы, заблуждения и пр., а также не развитие противоположных им добродетельных качеств. Она, являясь аспектом заблуждения, протитводействует **бдительности** (*apramāda*), умножает негативное и разрушает благое.

Забывчивость (*muṣīta-smṛti*) – это подверженная аффективности память, неспособность ясно вспомнить объект. Она противодействует **правильному запоминанию** (*samyaksmṛti*) и устанавливает основу для умственной рассеянности.

Рассеянность (*vikṣepa*) - это замешательство и рассредоточение ума, его отвлечение от объекта концентрации в силу вождения, злобы и заблуждения. Активностью рассеянности является препятствование **правильной медитации** (*samyaksamādhi*) и установление основы для невнимательности.

Невнимательность (*asaṃprajanya*) – это окрашенное аффективностью понимание, неточная мысль относительно объекта, в силу чего происходит

⁵⁶ Следует заметить, что бесстыдство – это отсутствие стыда перед собой, а неблагопристойность – перед другими. В этом сущностное отличие двух данных аффектов.

⁵⁷ В абхидхармакоше бесстыдство и неприличие рассматривались как базовые неприятели дхармы, так как они присутствуют в любом неблагом сознании.

⁵⁸ Следует заметить, что праздность в понимании буддистов – это не просто состояние бездействия. Праздность предполагает отсутствие энтузиазма по отношению к совершению благих дел, но отнюдь не мешает активному благому поведению.

вовлечение в неосознанную деятельность тела, речи и ума. Она противодействует **правильному пониманию** (*samprajanya*) и является основой для не знания относительно того, что делать следует, а что – нет, тем самым, провоцируя негативные действия и приводя к неприятностям.

Теперь перейдем к рассмотрению последних двух пар дхарм из списка. “Две пары” – это раскаяние и сонливость, а также размышление и анализ. Эти четыре дхармы могут быть как благими, так и неблагими. Когда они имеют неблагой характер, то относятся к классу вторичных аффектов.

Раскаяние (*kaukṛtya*) – это сожаление о содеянном. Сожаление о совершении благих действий и о несовершении негативных действий – это раскаяние, являющееся неблагой дхармой. Сожаление же о совершении негативных действий и несовершении благих действий – это благая разновидность раскаяния. И в том, и в другом случае раскаяние вызывает чувство умственной неудовлетворённости и препятствует стабильности ума, его пребыванию в покое (*śamatha*).

Сонливость (*middha*) – это заторможенность ума, то, что делает тело вялым, а ум затемнённым и невнимательным. Сонливость является аспектом заблуждения и выступает в качестве основы невозможности осуществлять действия, препятствует прозрению (*vipaśyana*) и вступлению ума в контакт с внешними чувственными объектами. Сонливость бывает неблагой или благой в зависимости от того, связана она соответственно с аффективными или же неаффективными состояниями ума⁵⁹.

Размышление (*vitarka*) – это поиск ментального описания (*paryeṣanā manojalpa, kun du tshol pa'i yid kyi brjod pa*) объекта. Оно представляет собой разновидность мудрости (*prajñā-viśeṣa, she rab*) и разновидность мотивации (*cetana-viśeṣa, sems pa*)⁶⁰. Мотивация предполагает умственную активность и движение. Мудрость – это различение благого и негативного. Размышление характеризуется грубостью, приблизительностью и простым поиском объекта.

Желание, зломыслие и нанесение вреда (*'dod pa dang gnod sems dang rnam par 'tsho ba*) – это подверженное аффективности размышление, имеющее неблагой характер. Отречение и пр. – это неподверженное аффективности размышление, имеющее благой характер.

Анализ (*vicāra*) также осуществляет ментальное описание объекта, являясь разновидностью мудрости и мотивации, но здесь уже предполагается индивидуальный анализ (*pratyavekṣana, so sor rtog pa*) того, что было воспринято

⁵⁹ Васубандху в Абхидхармакоше отмечает, что дхарма сонливость может быть благой, неблагой или же неопределённой. Очень ясное определение сонливости даёт Асанга: «Что такое сонливость? – По причине сонливости, связанной с общим торможением, возникает сужение сознания, которое может быть благим, неблагим, нейтральным, наступающим вовремя или не вовремя, приемлемым или неприемлемым. Её функция состоит в том, чтобы служить психическим основанием для уклонения от всего, что должно быть сделано». Слова «вовремя или не вовремя» здесь относятся к её проявлению в разное время суток. Так, ночью следует спать, а днём – совершать благие деяния. Слова «приемлемо или неприемлемо» говорят о характере сна. Так, сон, сопровождаемый аффективными сновидениями, неприемлем даже в ночное время, и в этом случае дхарма сонливости является неблагой. Если же сон не окрашен аффективными сновидениями, то он способствует восстановлению психофизики человека и, тем самым, способствует его благой деятельности в дневное время. По этой причине такого рода сонливость является благой дхармой.

⁶⁰ Размышление - это дхарма, функцией которой является первичное вычленение сознанием своего объекта из общего фона. Можно сказать, что она представляет собой деятельность сознания по поиску своего объекта. Так как именно *четана* направляет сознание к объекту, то отсюда мы имеем глубокую связь между *четана* и *витарка*: «размышление» ищет объект в соответствии с той мотивацией, каковую несёт в себе воление. Так, например, если существо голодно и жаждет еды, то избирается тот объект, который может быть употреблен в пищу. Таким образом, избирательность уже автоматически связана с функцией осуществления первичных оценок воспринимаемых объектов: внешние объекты оцениваются с точки зрения их соответствия или же несоответствия той мотивации, которая в данном моменте определяет функционирование сознания. На начальной стадии своего развития *витарка* представляет собой главным образом движение волевого импульса (*четана*); но при проявлении познаваемого объекта в сознании, его первичном узнавании всё большую роль играет мудрость (*праджня*).

прежде (*sngar khong du chud pa*)⁶¹. Размышление и анализ отличаются друг от друга в силу грубости первого и точности второго. Проявлением активности этих двух умственных факторов является действие как причина умственных и телесных состояний комфорта (*sparsāvihāratā*) и дискомфорта (*asparāvihāratā*)⁶².

Изыскание средств, чтобы навредить другим – это подверженный аффективности неблагоприятный анализ. И изыскание средств, чтобы приносить другим пользу – это не подверженный аффективности благоприятный анализ.

Далее рассматривается вопрос о том, возникают ли пять функционирующих сознаний глаза и пр., одновременно имеющие свои объектные условия (*ālambana-pratyaya, dmigs pa'i rkyen*), вместе или по отдельности. Некоторые считают, что они возникают по отдельности, поскольку при отсутствии многих непосредственно предшествующих условий⁶³ (*samanantara-pratyaya, de ma thag pa'i rkyen*), возникает только одно сознание. Одно сознание не может выполнять функции многих непосредственно предшествующих условий⁶⁴. В ответ мы можем сказать, что когда возникают определённые условия определённого сознания, тогда и возникает определённое сознание, когда два – то два, а когда много – то много. Относительно этого далее говорится:

ལྔ་ལྔ་རྣམས་ཅུ་བའི་རྣམ་ཤེས་ལས། ཇི་ལྟོ་རྒྱན་ལས་འབྱུང་བ་ནི།
རྣམ་ཤེས་ལྔ་ན་ཅིག་གསུམ་ཡིན། རྣམ་ལས་རྣམས་རྣམས་ཇི་བཞིན་ནི།

15) Пять [сознаний] возникают в коренном сознании (*mūla-vijñāna*) вместе или по-отдельности (*saha na vā*) в зависимости от условий (*pratyaya-uddbhava*), подобно волнам на воде.

“Пять” – это сознания глаза и пр., сопровождающиеся ментальным сознанием. “Коренное сознание” – это сознание-основа, которое является вместилищем для семян пяти сознаний органов чувств. “В зависимости от условий” – это означает появление в связи с определёнными условиями. “Вместе или по отдельности” означает одновременно или последовательно (*cig car ram rim*). “Подобно волнам на воде” означает, что из сознания-основы функционирующие сознания возникают одновременно или не одновременно. Ведь сказано: “О Вишаламати, например, если

⁶¹ Витарка может рассматриваться как первое столкновение ума с объектом, грубая и начальная фаза мышления, приводящая к узнаванию объекта и формированию его первичного ментального образа. Вичара же – это следующий этап функционирования ума по отношению к объекту, в ходе которого происходит его закрепление на объекте и длительное постигающее «давление» на последний. Анализ – это дхарма, благодаря которой осуществляется осознание содержательной стороны объекта. Благодаря размышлению некий объект выделен из общего фона и проявлен для сознания. Витарка как бы очертила границы, отделяющие данный объект от других. Вичара же – это деятельность сознания в рамках уже очерченных границ, благодаря которой выделяется многообразие свойств объекта. Если витарка различает данный объект среди других объектов, то вичара осуществляет различение уже в границах самого объекта.

Буддхагхоша приводит несколько аналогий для иллюстрации взаимосвязи между витаркой и вичарой: 1) Витарка подобна движению птицы, взлетающей в воздух и хлопающей крыльями; вичара же – это последующее плавное движение в воздухе с распростертыми крыльями; 2) Витарка сравнивается с полетом пчелы к цветку, а вичара – с кружением вокруг него; 3) Витарка подобна крепкому сжатию потускневшей чаши в одной руке, а вичара – с активным трением этой чаши второй рукой посредством полировочных средств; 4) Витарка – придерживание одной рукой глиняного кувшина при его лепке, а вичара – обрабатывающее движение второй руки.

⁶² Согласно Абхидхарме данные две дхармы сопровождают любое проявленное действие.

⁶³ Предыдущий момент сознания, не будучи прерван, является непосредственно предшествующим условием своего следующего момента.

⁶⁴ Некоторые полагали, что каждое из сознаний имеет своё собственное, специфическое непосредственное условие. Поэтому они и говорили, что «одно сознание не может выполнять функцию многих непосредственно предшествующих условий». Так, сознание уха не может быть непосредственным условием сознания глаза. В читтаматре же непосредственное условие у всех сознаний одно: сознание-основа.

есть условие для возникновения одной волны в потоке реки, - тогда появляется одна волна. Если же есть условие для возникновения двух, трех, или многих волн, - соответственно, столько же волн и возникает одновременно. Однако поток реки не прекращается, он просто перестает проявляться. Точно также, О Вишаламати, и в потоке реки сознания-основы: если есть одно условие для возникновения одного сознания глаза, - возникает одно сознание глаза. Если же есть два, три, или пять условий для возникновения, - возникает два, три, или пять.” (см. *Сандхинирмочанасутра* 5.5.)

Непосредственно предшествующее условие существует не так, как объектное условие сознания, поскольку относительно возникновения сознания считается, что само сознание функционирует как непосредственно предшествующее условие. При наличии объектных условий из одного непосредственного условия могут возникать два или множество сознаний. Таким образом, должно быть признано, что в случае наличия соответствующих объектных условий возникают все пять сознаний.

Далее обсуждается, возникает ли ментальное сознание одновременно с сознанием глаза и пр. или нет:

། ཡིད་ཀྱི་རྣམ་ཤེས་འབྲུང་བ་ནི། རྣམ་རྒྱུ་འདྲ་ཤེས་མིང་པ་དང།

རྣམས་པར་འཇུག་པ་རྣམ་གཉིས་དང། སེམས་མིང་གཉིད་དང་བརྒྱལ་མ་གཏོགས།

16) Ментальное сознание возникает всегда (*sarvadā*), кроме состояния неразличения (*asamjñika*), пребывания в двух видах медитативного погружения (транса) (*samāpattidvaya*), а также в состоянии бессознательности (*acittaka*), сонливости (*middha*), обморока и ступора (*mūrchanā*).

Стхирмати: “Всегда” означает вместе с сознаниями глаза и пр., а также и без них. Исключением из этого правила является состояние неразличения, пребывание в двух видах погружения, а также состояние бессознательности, сонливость, обморок и ступор.

“Неразличение” представляет собой прекращение явлений ума и умственных факторов (*sems dang sems las byung ba'i chos rnam gang 'gog*) у тех, кто родился в сфере существ, лишенных концептуального мышления (*āsamjñika-sattva, 'du shes med pa'i sems can*).

“Два медитативных транса” – это погружение неразличения (*āsamjñika-samāpatti, 'du shes med pa'i snyoms par 'jug pa*) и погружение прекращения (*nirodha-samāpatti, 'gog pa'i snyoms par 'jug pa*). Погружение неразличения⁶⁵ – это прекращение ментального сознания и сопутствующих ему умственных факторов того, кто отбросил страстные влечения вплоть до третьего уровня сосредоточения (*dhyāna, bsam gtan*), но всё же имеет намерение продвигаться дальше.

“Погружение прекращения” - это прекращение потока ментального сознания и всего, что ему сопутствует, а также подверженного аффективности манаса тем, кто достиг стадии отсутствия страстного влечения даже к отсутствию источника восприятия (*akiñcanyāyatana, ci yang med pa'i skye mched*) и достиг состояния умиротворения (*śamatha, zhi gnas*). Это погружение, поскольку достигается основополагающее состояние (*gnas thob pa*), противодействующее возникновению других состояний ума.

“Бессознательность и сонливость” – это когда в состоянии чрезмерной заторможенности ментальное сознание не возникает. Бессознательность обморока и

⁶⁵ “Погружение неразличения” (*āsamjñika-samāpatti*) относится к третьему подуровню четвертой дхьяны мира форм, который называется сферой богов великого (всевозрастающего) плода. Мирские йоги принимают данное состояние за конечное освобождение, и поэтому их вхождение в него сопровождается стремлением (мотивацией) к освобождению. Благородные же личности избегают погружения неразличения, видя в нём лишь опасность последующего падения в неблагое участи.

ступора – это внезапный дисбаланс ветра, желчи и слизи (*rlung dang mkhris pa dang bad kan ma tnyam pa*), который препятствует возникновению ментального сознания. Необходимо понять, что кроме перечисленных выше состояний ментальное сознание возникает всегда.

Однако как же после своего прекращения ментальное сознание вновь начинает функционировать? Оно вновь возникает из сознания-основы, из семян всех видов сознания. На основе такой трансформации сознания (*vijñāna-parināma, rnam shes gyur pa*) измышляются “самость” и “явления”. И для объяснения этого процесса здесь развернуто излагаются три её аспекта.

༡༧ རྣམ་པར་ཤེས་པ་གྱུར་པ་འདི། རྣམ་ཏོག་ཡིན་ཏེ་དེ་ཡི་གང།

རྣམ་བཏགས་དེ་མིན་དེས་ན་འདིས། བམས་ཅད་རྣམ་པར་རིག་པ་ཙམ།

17) Такая трансформация сознания является ментальным конструированием (концептуализацией) (*vikalpa*). И поскольку сконструировано - это не существует. Таким образом, всё является лишь проявлением сознания (*vijñapti-mātraka*).

Трансформация сознания – это то, что выше было описано как имеющее три вида. Говорится, что она является ментальным конструированием. Ментальное конструирование – это ум и умственные факторы трёх сфер существования, которым приписывается (*samāropa, sgro btags*) объективность (присущее существование). В Мадхьянта-вибхаге сказано: «Ошибочное представление – это ум и умственные факторы трёх сфер».

Так как благодаря тройной трансформации сознания-основы, подверженному аффективности манасу и функционирующим сознаниям, измышляются такие вещи как мир-вместилище, самость, скандхи, дхату, аятаны, форма (материальность), звуки и пр., в действительности не существующие, то трансформация сознания – это ментальное конструирование, поскольку нет никакой объектной опоры. Откуда же известно, что объектные опоры не существуют? Поскольку всё, что является причиной чего-то, должно обязательно функционировать. Только тогда нечто возникает. Однако сознание возникает без наличия объектной опоры, как в случае с чудесным городом Гандхарвов, во сне, при катаракте и пр. Если бы возникновение сознания было неразрывно связано с объектной опорой, тогда оно не возникало бы при наличии иллюзии и пр. Таким образом, сознание возникает из предыдущего прекращения сознания, а не из внешнего объекта. Кроме того, хорошо известно, что относительно одного и того же объекта у разных наблюдателей могут возникать несогласующиеся восприятия. Один и то же объект не может быть источником многих противоречивых мнений. Таким образом, что касается природы приписывания, то объектная опора конструирования должна быть признана несуществующей.

Для того, чтобы опровергнуть ошибочное приписывание, было сказано: “Таким образом, всё есть только сознание (*rnam rig*).”⁶⁶ Такая трансформация сознания является конструированием, но конструируемое не существует. Поэтому нет никакого объекта (*gul*), а всё является лишь сознанием.

“Всё” относится к трём мирам, включая и необусловленное (*asaṁskṛta, 'dus ma byas*). “Только” означает отсечение (отсутствие) других объектов (вещей). Если всё является только сознанием и нет ни агента, ни инструмента, тогда как производятся

⁶⁶ Вероятно здесь обобщаются однотипные высказывания из разных сутр: Например, в Сандхинирмочане говорится, что объекты восприятия, это лишь проявления сознания (*vijñānapratibhāsamātram*). В Ланкаватаре сказано, что все дхармы не отделены от ума (*cittāvyatirikta*). И в Ганавьюхе говорится: “Объекты ума (*manas*) и других сознаний не отличаются от собственной природы. Поэтому, Я заявляю, что все вещи являются сознанием и ничем иным.”

такие конструкции? Ведь коренное сознание не имеет инспирирующей силы (*byin gyis brlabs*) для конструирования⁶⁷. Поэтому далее говорится:

༡༨ རྣམ་ཤེས་ས་བོན་ཐམས་ཅད་ལ། ཡན་ཚུན་དག་གི་དབང་གིས་ན།

དེ་ལྟར་དེ་ལྟར་འགྱུར་བར་འགྲོ། དེས་ན་རྣམ་རྟོག་དེ་དེ་སྟེ།

18) Сознание[-хранилище] содержит все семена (*bīja*). Его такая-то и такая-то трансформация происходит в силу взаимных влияний (*anyonyavaśāt*). И, таким образом, возникает такое-то и такое-то конструирование.

Все семена – это способность порождать все явления (*chos thams cad skye nus pa*). Слово сознание используется, потому что некоторые считают, что “главное” (*pradhāna, gts'o bo*) есть корень всех проявлений, отличный от сознания⁶⁸.

“Такая-то и такая-то трансформация происходит в силу взаимных влияний” – означает следующее. “Трансформация” – это превращение предыдущего состояния в другое. “Такая-то и такая-то” означает, что определённое умственное ощущение созревает до стадии, когда есть способность давать дальнейшее возникновение того же сконструированного образа. “Взаимное влияние” – это когда сознание глаза и пр. подпитывают собственные потенции и функционируют как причины развития потенций (семян) сознания-основы, в результате чего оно становится причиной для возникновения функционирующих сознания глаза и пр. Таким образом, даже без наличия направляющего органа (инспирирующей силы) (*byin gyis brlabs*) появляются различные виды конструирования.

Здесь было показано то, каким образом в этой жизни функционирующие сознания возникают из сознания-основы. Далее объясняется, каким образом после прекращения этой жизни, являющейся только-сознанием, возникает будущая жизнь.

༡༩ ལས་ཀྱི་བག་ཆགས་འཛིན་གཉིས་ཀྱི། བག་ཆགས་བཅས་པས་སྲ་མ་ཡི།

རྣམ་པར་སྣོན་པ་ཟད་ནས་གཞན། རྣམ་སྣོན་སྟེང་པ་དེ་ཡིན་ནོ།

19) Привычные тенденции (отпечатки) (*vāsanā*) действий и двойственного схватывания (цепляния) (*grāha-dvaya*) производят другое (последующее) созревание (*vipāka*), как только прошлое созревание истощается (*kṣīṇa*).

Действия могут быть добродетельными, недобродетельными и нейтральными. Действия, которые оставляют свои потенции в сознании-основе, пока они не реализуются в будущем, называются привычными тенденциями действий. Двойное цепляние – это цепляние за схватываемое и схватывающего (воспринимаемое и воспринимающее). Воспринимаемое ошибочно рассматривается как нечто отдельное от сознания, и к нему испытывают влечение. И идея относительно того, что есть собственное сознание, которое познает – это воспринимающее. “Привычные тенденции двойственного схватывания” – это отпечатки, закладываемые в алайю на

⁶⁷ На обыденном уровне принято считать, что для того, чтобы нечто сконструировать, требуется наличие конструктора (субъекта конструирования, агента), инструмента и материала, из которого будет создаваться конструкция. Так, для создания некоего деревянного изделия требуется плотник, его инструменты (топор и т.п.) и дерево (материал), причём все эти три компонента конструирования имеют самостоятельное и независимое друг от друга существование. Стхирмати хочет подчеркнуть, что в процессе ментального конструирования, о котором идёт речь в рассматриваемом тексте, такого рода трёх независимых составляющих выделить невозможно. Нельзя сказать, что сознание есть материал, а кто-то (агент, инспирирующая сила и т.д.) внешний по отношению к нему создаёт из него ментальные конструкции. Есть только само сознание, в котором протекают процессы, названные ментальным конструированием.

⁶⁸ Здесь имеются в виду последователи учения санкхьи, согласно которому в основе эволюции (развёртки) космоса лежит пракрити (первоматерия), отличная от чистого сознания (пуруши). Стхирмати подчёркивает отличие воззрений чигтаматры и санкхьи, так как были те, кто их путал и смешивал друг с другом.

основе прошлого цепляния за схватываемое и схватывающее и обладающие созреванием в будущем. В зависимости от впечатков мы имеем различные виды перерождения. Это подобно тому, как вид растений зависит от семян, из которых они произрастают. “Привычные тенденции двойственного схватывания” функционируют только как вспомогательный фактор в процессе проявления будущей жизни, подобно тому, как вода и пр. способствуют созреванию ростка. Дело в том, что созревание не может происходить только при наличии впечатков действия, для этого также необходимы впечатления двойственного схватывания.

Далее разъясняется, что же означает - “производят другое созревание, как только прошлое созревание истощается”. Созревание происходит в результате действий, накопленных в прошлых жизнях. Когда прошлое созревание истощается, жизнь завершается, а совершённые в течении неё действия приводят к последующему созреванию. Впечатки действий во взаимодействии с впечатлениями двойственного схватывания, возникающие из осуществлённых действий и переживаний, порождают пропитанное созреванием сознание-основу, поскольку ничего кроме него не может приводить к созреванию. Также эти строфы служат отбрасыванию таких идей как крайность постоянного существования (этернализм) и крайность абсолютного уничтожения (нигилизм).

Если всё является только сознанием, тогда как же это не противоречит сутрам? Ведь в сутрах говорится о трёх сущностях: воображаемой, зависимой и совершенной. Нет никакого противоречия, поскольку эти три сущности могут быть установлены, только если принимается сознание-основа. И далее следует объяснение, почему это так:

༡༠ རྣམ་པར་རྟོག་པ་གང་གང་གིས། དངོས་པོ་གང་གང་རྣམ་བཏགས་པ།

དེ་ཉིད་ཀུན་ཏུ་བཏགས་པ་ཡི། རོ་བོ་ཉིད་དེ་དེ་མེད་དོ།

20) Какая бы вещь (*vastu*) какой бы концептуализацией (*vikalpena*) не концептуализировалась (*vikalpayate*) – это вездесущая (всепронизывающая) концептуализация (*parikalpita*), не обладающая самобытием (*svabhāva*).

Концептуализация излагается как бесконечное измышление разнообразных конструкций (измышлений) относительно внешних и внутренних вещей (*nang dang phyi'i dngos po*). Вещи, относительно которых происходит концептуализирование – это внешние и внутренние вещи, а также просветлённые дхармы (*buddhadharma, sangs rgyas kyi chos*). Всё это является ошибочным представлением или сконструированной сущностью (*brtags pa'i ngo bo nyid*). Такие вещи как объекты концептуализации (*rnam par brtags pa'i yul*) не существуют, поскольку они в действительности не обладают самобытием. Таким образом, эти вещи являются, по сути, лишь измышлением. Кроме того, они не являются зависящими от причин и условий⁶⁹. Относительно единичной вещи или отсутствия таковой возникают разнообразные, противоречащие друг другу концепции⁷⁰. Таким образом, всё это является лишь концептуализацией, поскольку объекты концептуализируются по самой своей сущности⁷¹. По этому поводу в сутре говорится: “О Субхути! Явления не таковы, какими их представляют обычные существа.”

⁶⁹ Здесь речь идёт о вещах как объектах концептуализации, воспринимаемых двойственным сознанием.

⁷⁰ Одна и та же вещь или её отсутствие часто совершенно по разному воспринимается различными людьми. А так как мы не имеем оснований отделять вещь от её воспринимаемого аспекта, то отсюда следует отсутствие у неё независимого от ума существования.

⁷¹ То, что нами понимается как объект, само его сущностное определение оказываются логически противоречивыми. Это означает, что такого рода объект, столь противоречиво проявляющийся в нашем сознании, не может обладать реальным существованием и является всего лишь результатом концептуализирующей деятельности нашего ума.

༡༢ བཞན་གྱི་དབང་གི་ངོ་བོ་ཉིད། རྣམ་རྟོག་ཡིན་ཏེ་རྒྱུན་ལས་བྱུང།

21a) Концептуализация, которая возникает из условий (*pratyay-udbhava*), является зависимой от другого природой (*paratantra-svabhāva*).

Концептуализация здесь рассматривается как сущность зависимой природы. Полное измышление – это ум и умственные факторы всех трёх сфер существования: добродетельные, не добродетельные и нейтральные, во всём своем множестве и разнообразии. Как сказано в Мадхьянта-вибхаге: “Ошибочное представление – это ум и умственные факторы (*citta-caitta*) трёх сфер (*tridhātu*).” Зависимое от другого – это то, что осуществляется силой (*dbang bya ba*) других причин и условий. Это то, что обусловлено причинным условием (*hetu-pratyaya, rgyu rkyen*), которое отличается от самости⁷².

ལྷན་པོ་དེ་ལ་སྲ་མ་པོ། ཉམ་ཏུ་མིན་པར་གྱུར་པ་གང།

21b) Совершенная [природа], - это постоянное отсутствие (*sadā-rahitatā*) предыдущего (воображаемой природы) в том (в зависимой природе).

Совершенная природа – это то, что осуществляется как нечто неизменное. “В том” – относится к зависимой природе, а “предыдущее” - к воображаемой. Концептуализация – это полное измышление противостояния воспринимаемого и воспринимающего на основе зависимой природы. Но, так как в зависимой природе нет самосущих воспринимаемого и воспринимающего, они являются измышлением посредством концептуализации (конструирования). И зависимая природа, всегда свободная от идеи присущего существованию воспринимаемого и воспринимающего, является, по сути, совершенной природой.

༡༣ དེ་ཕྱིར་དེ་ཉིད་བཞན་དབང་ལས། བཞན་མིན་བཞན་མ་ཡིན་པའང་མིན།

22a) Поэтому [совершенная природа] не является ни отличающейся, ни не отличающейся от зависимой.

“Поэтому не является” означает, что совершенная природа – это зависимая природа, свободная от воображаемой. Такая свобода (*rahitatā, bral ba nyid*) является дхарматой (*dharmatā, chos nyid*). Дхармата не может ни отличаться, ни не отличаться от дхармы. Совершенная природа – это дхармата зависимой природы (*paratantra-dharmata, gzhan gyi dbang gi chos nyid*). И поэтому необходимо понять, что совершенная природа ни отличается, ни не отличается от зависимой. Если бы совершенная природа отличалась от зависимой, тогда зависимая природа не могла бы рассматриваться как свободная от воображаемой⁷³. Если бы совершенная природа была бы тождественна зависимой, тогда она не могла бы рассматриваться как имеющая чистый (истинный) опорный объект⁷⁴ (*rnam par dag pa'i dmigs pa*), поскольку бы она, также как и зависимая природа, имела бы аффективную основу

⁷² То есть в роли причины существования всего того, что есть зависимая природа, выступает не их собственная самость, а отличные от них причины и условия.

⁷³ Если бы зависимая природа не могла освободиться от воображаемой, тогда бы не могло быть никакого разворота основы, и, следовательно, существа никогда бы не смогли достичь реализации.

⁷⁴ Совершенная природа выступает в качестве чистого объекта созерцания на пути к просветлению. Будучи тождественной зависимой природе и тем самым имея способность вступать в связь с аффектами, паринишпанна не могла бы в таком случае выполнять данную функцию, и путь просветления был бы невозможен.

(*kun nas nyon mongs pa'i bdag nyid*)⁷⁵. Либо же зависимая природа была бы лишена аффективной основы, также как и совершенная⁷⁶.

Перевод: *Дмитрий Устьянцев*

⁷⁵ Здесь под аффективной основой понимается сознание-основа, которое способно выступать как основа для возникновения аффектов. Ведь, как мы помним, сама алая является незагрязнённой аффектами, но при этом выступает как основа и опора аффективных состояний.

⁷⁶ В этом случае Благородный путь потерял бы всякий смысл, так как существа с самого начала были бы просветлены и никакой самсары не существовало бы.