

РАЗЪЯСНЕНИЕ УСТАНОВЛЕНИЯ ДЕЙСТВИЯ (КАРМЫ)
(*karmasiddhi-prakaraḍa, las grub pa'i rab tu 'byed pa*)

Кланяюсь Благородному Вечно-юному Манджушри!

1. Обращение к Вайбхашикам

В сутрах сказано, что есть три вида действия (*karma, las*): телесное, вербальное и умственное. Относительно этого некоторые¹ говорят, что действия, осуществляемые телом, - это телесные действия; сама речь – это вербальные действия, и оба вида этих действий могут быть проявленными и не проявленными (*viḷḷapti-aviḷḷapti, rig byed dang rig byed ma yin pa*)². Действия, которые связаны с умом, являются умственными действиями – волевыми усилиями (*cetanā*). Однако всё это нуждается в тщательном рассмотрении.

Что же это за явление (*dharma, chos*), называемое проявленным действием?

Оппонент: Во-первых, проявленное телесное действие – это форма (*saḷsthaḷna, dbyibs*)³, которое возникает из сознания, имеющего соответствующую объектную опору (*ḷambana-citta, dmigs pa'i sems*)⁴.

Васубандху: Чья же это форма?

Оппонент: Это форма тела.

Васубандху: Если это форма тела, как же это может быть действием, осуществляемым телом? Ведь это считается телесным действием.

Оппонент: Поскольку такое действие связано лишь с частью целого, - оно называется формой (то есть одной из его частей)⁵. И поскольку оно возникает в зависимости от великих элементов тела (*mahābhūta, 'byung ba chen po*), - оно называется действием, осуществляемым телом. Вербальная активность, относящаяся к целым вещам, относится также и к частям. Например, говорят: “он живет в деревне”, или “он живет в лесу”⁶.

Васубандху: Какая необходимость говорить, что эта форма возникает из сознания, имеющего соответствующую опору?

Оппонент: При разговоре возникающее очертание губ и прочее, то есть телесная форма, не тождественна сказанному, поскольку понимание возникает из сознания, имеющего опору не в очертаниях губ, а в произносимых словах⁷. И хотя может быть

¹ Имеются в виду вайбхашики.

² *Viḷḷapti* в соответствии с Васубандху - это то, что определенно воспринимается другими, некое проявленное действие, информирующее окружающих о вызвавшем его ментальном действии (волении). *Aviḷḷapti*, с другой стороны, – это то, что всегда предваряется проявленным действием и представляет из себя тонкий поток активности, инициируемый этим проявленным действием. Такое действие, не смотря на свою не воспринимаемость, является материальным, поскольку опирается на материальные элементы и имеет некую кармическую активность.

³ Все видимое для вайбхашиков подразделяется на цвет и форму (очертание, фигура), и то и другое для них является реальной вещью (*dravya, rdzas*). Обычно формы могут быть длинными или короткими, угловатыми или округлыми, выпуклыми и вогнутыми, ровными или прямыми, неровными или искривленными.

⁴ аламбана – это тот образ объекта в нашем сознании, который возникает в результате генерализации и синтеза чувственных данных, несущих информацию о воспринятом объекте.

⁵ Ведь форма тела – это всего лишь одна из компонент, частей того, что является телом. Кроме формы, тело обладает цветом, запахом, тактильным ощущением и т.д.

⁶ Хотя, строго говоря, живут в каком-то из домов, или под каким-то из деревьев, то есть в той или иной части целого.

⁷ Представим себе, что некто говорит. Возникает вопрос: совершает ли он телесное или же вербальное проявленное действие? Может показаться, что он совершает телесное действие. Ведь при разговоре губы, рот и т.п. принимают некую специфическую форму. И вот для того, чтобы понять, какого рода действие тут совершается, требуется выяснить, является ли эта форма опорой для сознания? Возникает ли она из

форма губ, возникающая из сознания прошлых благопожеланий, произносимые слова также не соответствуют данной форме, поскольку она (форма губ) возникла не из сознания, имеющего опору в произносимых словах, а из другого сознания – причины созревания кармического следствия (*vipñkahetu, smin pa'i rgyu'i sems*)⁸.

Васубандху: Почему это называется проявленным действием?

Оппонент: Поскольку это проявленное действие сознания, вызывающего деятельность (*'jug par byed pa'i sems*) в другом.

“Изменения внешнего движения

Демонстрируют намерения в сердцах чувствующих существ,

Также как движение волн

Выявляют рыбу, незаметно живущую на дне озера”.

Васубандху: Тогда что же вы называете формой?

Оппонент: Это “длина” и прочее.

Васубандху: Но что такое эта длина и прочее?

Оппонент: Это то, в силу чего возникают такие восприятия (*snyam pa'i 'du shes*), как “это длинное, а это короткое”.

Васубандху: К какому источнику восприятия (*ñyatana, skye mched*) это относится?

Оппонент: К чувственному (*rèpa, gzugs*) источнику восприятия.

Васубандху: Рассматривается ли форма как некий вид атома, подобно цветку⁹, как отдельное собрание атомов, или же как единичная субстанция (*dravya, rdzas*), охватывающая собрания атомов цвета? Если это некий вид атома - длинный или короткий, - он должен находиться в каждой отдельной части скопления, к которому он относится, также, как это происходит со цветом. Если же это отдельное скопление атомов, тогда какая разница между ним и отдельным скоплением атомов цвета? Получается, что благодаря разным собраниям атомов цвета возникает восприятие длинного, короткого и пр. Однако, если бы это была единичная субстанция, пронизывающая собрание атомов цвета, тогда, в силу её единичности и её пронизываемости, она должна восприниматься отдельно в каждой части этого скопления, поскольку она должна быть во всех частях одновременно. Она также не может быть единичной сущностью, поскольку тогда она становится связанной с различными частями. Кроме того, ваша доктрина относительно того, что десять источников восприятия являются собраниями атомов, становится несостоятельной. Таким образом, вами поддерживается философская система Канады, где

ментального действия? Очевидно, что данная форма не заложена в ментальном действии. Когда некто хочет говорить, то он стремится произнести слова, а не придать губам ту или иную форму. Также при восприятии речи информативным элементом, опорой для воспринимающего сознания являются именно произносимые слова, а не форма губ. Именно воспринятые сознанием слова приводят к пониманию смысла сказанного, то есть информируют слушателя о характере ментального действия говорящего. Поэтому, чтобы некая форма была телесным действием, требуется, чтобы она выражала ментальное действие и была опорой для сознания, постигающего проявленную форму этого ментального действия. Так, просто случайные движения тела, например, случайное падение, телесным действием не являются, так как им не предшествует ментальное действие и им не о чем информировать воспринимающее сознание.

⁸ То есть из благого сознания прошлых жизней, выступившего в роли *vipñkahetu*. В этом сознании действительно имелась мотивация (ментальное действие), направленно на приобретение губ определённой формы. Но это ментальное действие не претворилось в телесное тогда, когда было совершено. Оно «материализовалось» в телесную форму в результате механизма созревания кармического следствия в следующих воплощениях. И тогда, когда оно созрело, эта форма губ не имела уже никакой связи с ментальными действиями и произносимыми словами.

⁹ Для вайбхашиков актуальными были четырнадцать видов атомов. Кроме четырех элементарных атомов земли, воды, огня и ветра, выделялись атомы цвета, звука, запаха, вкуса и осязания. Далее следовали атомы пяти органов чувств, соответственно, глаза, уха, носа, языка и тела. Атомы, связанные с источниками восприятия обязаны своим происхождением и особым качествам сочетанию элементарных атомов, поэтому они называются деривативными (*upādāya*), или вторичными (*bhautika, 'byung 'gyur*). См. Anacker. “Семь произведений Васубандху”, 1986.

утверждается, что целое существует как субстанция, пронизывающая свои составные части.

Когда большое скопление атомов цвета появляется в одном направлении - это вызывает идею (*buddhi, blo*) “длинного”. Если то же появляется, но в малом количестве - это вызывает идею “короткого”. Когда это появляется одинаково с четырёх сторон, – возникает идея “квадрата”. Если это появляется одинаково по кругу, – возникает идея “круга” (сферы). Когда большое скопление появляется в центре, – возникает идея “выпуклого” (повышения). Когда там же появляется малое скопление, – возникает идея “вогнутого” (понижения). Когда оно появляется только в одном направлении, – возникает идея “ровного”, и когда оно появляется в различных направлениях – возникает идея “не ровного”.

Хотя идея формы и рождается, когда проявление изображения возникает подобным образом, однако, исходя из данной логики, различные формы не могут находиться в одном и том же месте, также как, например, это происходит с различными цветами. Но, если это происходит, тогда идея любых форм может возникать во всех местах.¹⁰ Но и это не так. Если бы это было так, тогда не было бы субстанциальной формы¹¹. Идея “длинного” и пр. появляется тогда, когда цвет располагается в определенном месте. Например, когда видят множество деревьев, птиц, муравьев и пр., – появляется идея новой субстанции. Здесь нет ошибки.

Оппонент: Если это так, тогда каким образом на далёком расстоянии нечто определяется благодаря объектной опоре формы, а не благодаря объектной опоре скопления цвета.

Васубандху: Как же это вещи определяются благодаря объектной опоре формы группы, к которой они относятся, если они не определяются благодаря объектной опоре своей собственной формы¹²? Таким образом, нет никакой субстанции. Когда что-то находится в тёмной пещере или на далёком расстоянии, нет никакого определения благодаря объектной опоре формы или цвета. “Какая-то неясность. Что там?” – задаемся мы вопросом. Поскольку это так, необходимо понять, что в этот момент просто цвет воспринимается не ясно. Поэтому проявленное действие формы не может быть установлено.

2. Обращение к Саммитьям¹³

Другие (саммитья (*sāmmitya*)) утверждают, что проявленное действие является движением¹⁴, которое возникает из сознания (*citta, sems*), имеющего соответствующую опору.

¹⁰ Здесь, судя по всему, Васубандху критикует концепцию вайбхашиков об истинном существовании формы. Он говорит, что если несколько различных форм могут находиться в одном месте, то тогда это означает, что форма не связана с тем или иным конкретным местом и тем или иным конкретным материальным образованием. Тогда любые формы могут быть в любых местах. Именно такая ситуация может возникнуть в том случае, если принять воззрение вайбхашиков о существовании формы самой по себе, каковая становится субстанционально существующим целым. Можно сказать, что признание бытия формы есть признание субстанционального существования идей. Если одна форма (идея) пронизывает множество атомов, частей и т.п., то нет никаких причин, мешающих ей пронизывать и ещё другие скопления атомов. А это автоматически означает наложение форм в мире материи друг на друга и множество других столь же парадоксальных эффектов.

¹¹ Любые физические субстанции связаны с тем или иным местом, а также разные субстанции не могут занимать одного и того же места. Если бы одна форма была бы во многих местах, или же несколько форм в одном месте, то тогда бы нельзя было бы сказать, что формы есть материальные субстанции.

¹² Здесь, судя по всему, говорится о том, что в случае, если объект не виден нами ясно, то мы тогда различаем форму не конкретного, единичного объекта, а общего вида, к которому относится данный объект. Но как можно говорить о субстанционально существующей материальной видовой форме, а не о форме единичной сущности? В материальной сфере не могут субстанционально существовать роды, виды и т.п. общие сущности. Физический мир – это мир единичных сущностей, а не идей.

¹³ Саммитии – ответвление школы ватсупутриев, являвшихся одной из восемнадцати школ раннего буддизма.

Васубандху: Какая необходимость утверждать, что оно возникает из сознания, имеющего соответствующую опору?

Оппонент: Чтобы исключить движение губ и пр., которое происходит при говорении.

Васубандху: Что такое то, что вы называете “движением”?

Оппонент: Это перемещение в другое место.

Васубандху: К какому источнику восприятия это относится?

Оппонент: К чувственному источнику восприятия.

Васубандху: Откуда вы знаете, что есть такое перемещение в другое место?

Оппонент: Поскольку нет такой отличительной характеристики, которая могла бы быть воспринята¹⁵.

Васубандху: Не смотря на то, что у продукта, возникающего в результате окрашивания, когда его отделяют от контакта с огнем, солнцем, льдом, растениями и пр.¹⁶, т.е. от условий, позволяющих ему возникнуть, нет отличительной характеристики, это не означает, что данный продукт не является отличным от того, что было прежде¹⁷. И хотя нет отличительной характеристики в восприятии различий языков пламени, когда они, сжигая, соприкасаются с одинаковыми частями высокой травы, - это не означает, что они не различны. Если последовательность продуктов, возникающих в процессе окрашивания, не начала возникать при сочетании окрашиваемой вещи с условиями окрашивания, тогда это не начнётся и позже, поскольку нет отличительной характеристики, изменяющейся в этих условиях¹⁸. И если другие языки пламени не возникали в других частях сгораемого, тогда, поскольку отличительные характеристики присутствуют в одной части, не будет никакой новой отличительной характеристики в величине пламени, его яркости и жаре. Поэтому нелогично говорить, будто нечто должно быть той же вещью, что и прежде, просто потому, что не может быть воспринято никакой новой отличительной характеристики.

Оппонент: Это так, поскольку нет причины для разрушения¹⁹.

Васубандху: Какова же причина разрушения таких вещей как ум (*citta, sems*), ментальные явления (*caitta, sems 'byung*), звук, огонь и пр.? Точно также её нет и для других вещей.

¹⁴По – видимому, под движением здесь понимается перемещение во времени и пространстве некоей одной и той же на всём протяжении движения сущности, причём это перемещение рассматривается как результат некоего действия.

¹⁵ Пусть некий объект перемещается из места А в место Б. Если в А и Б мы имеем один и тот же объект, тогда, согласно саммитиям, можно говорить о движении этого объекта. В качестве основания для такого воззрения саммитии приводят тот факт, что не имеется никакой отличительной характеристики, позволяющей различить данный объект в А и Б. А это значит, что в этих двух различных местах мы имеем дело с одним и тем же объектом. Следовательно, имеются основания говорить о движении как перемещении из одной точки в другую одного и того же объекта.

¹⁶Здесь вкратце перечислены элементы древней технологии окрашивания ткани.

¹⁷ Допустим, нечто окрашивается, приведённое в контакт с перечисленными выше условиями. И вот данная вещь окрасилась, и её извлекают из этих условий, прерывая с ними контакт. Очевидно, внешний вид вещи в последний момент её пребывания в контакте с условиями окрашивания ничем не отличается от её вида после прерывания контакта. Но это не значит, что как в момент контакта, так и после него мы имеем дело с одной и той же никак не изменившейся вещью.

¹⁸ При той технологии окрашивания, о которой говорит Васубандху, вещь не становится сразу же окрашенной. То есть в первый момент контакта с окрашивающими условиями не возникает никакой отличительной характеристики, которая затем могла бы меняться, возрастая или же уменьшаясь. Тогда откуда же она возьмётся в дальнейшем? Ведь если её нет в первый момент контакта, то, очевидно, она не возникнет и во второй момент, ибо чем он отличается от первого? То же самое касается и всех последующих моментов. Таким образом, отличительная характеристика никогда не сможет возникнуть, то есть она не существует.

¹⁹ Оппоненты говорят, что объект, переместившийся из одного места в другое, остаётся тем же самым в силу отсутствия причин для разрушения прежнего объекта и становления его чем-то другим. Они исходят из того, что для разрушения, прекращения существования какой-либо вещи требуется специфическая причина, подобно тому, как для сжигания дров необходим огонь.

Оппонент: Но эти вещи имеют причину для своего собственного разрушения: это их непостоянство (*anitya, mi rtag pa*).

Васубандху: Почему бы вам не признать такую же причину и для других вещей? Как нет иной причины для этих сущностей (то есть ума, ментальных явлений и т.п.), также нет другой причины и для остальных вещей.

Оппонент: Если бы это было так, тогда ощутимость (материальность) (*rèpa, gzugs*) дерева и пр. не воспринималась бы ни до, ни после его контакта с огнем и пр. Как до, так и после контакта, оно было бы тем же самым²⁰.

Васубандху: Но бывает так, что пламя лампы и звук колокольчика воспринимаются прежде их контакта с ветром или рукой, а после не воспринимаются. Однако первые два не разрушаются вторыми двумя²¹.

Если материальность дерева и пр. больше не воспринимается, поскольку разрушается огнем и т. д., тогда она будет разрушена даже после моментального удаления от контакта с огнем.

Хотя внешние условия для возникновения продукта окрашивания не отличаются, - результаты возникают благодаря постепенной последовательности причин, которые вначале приводят к получению отличительных характеристик, затем увеличивают эти характеристики, и, наконец, весьма увеличивают эти характеристики. Однако благодаря чему же происходит разрушение предыдущих характеристик? Не логично, если то, благодаря чему вещь наличествует, также является причиной её последующего несуществования. Общеизвестно, что причины двух противоположных результатов не являются одинаковыми²². Поэтому характеристики разрушаются без причины для разрушения. То, что воспринимается или же не воспринимается так, как ранее, должно быть понято, как существующее в силу последовательности серий одномоментных событий, без вовлечения каких бы то ни было особых характеристик, а также в силу изменения этих серий.

Если вещи разрушаются, обладая особой причиной разрушения, тогда ни ум, ни умственные факторы и пр. также не разрушаются без специфической причины. Подобным же образом имеется причина и для их возникновения. Но непостоянство отличается от самих вещей и никак не может быть обнаружено²³.

В случае наличия причины разрушения имеется отличительная характеристика, поскольку она происходит из каждой причины, также как есть различные продукты, возникающие в процессе окрашивания с помощью огня, солнца, льда, травы и пр. Тогда также как материя и пр., разрушение обладает причиной (что ведет к бесконечной регрессии). Поэтому не может быть никакой причины разрушения.

Оппонент: Конечно, вещь идентифицируется той же самой, поскольку нет причины для возникновения чего-то другого²⁴.

Васубандху: Но предшествующая вещь является причиной для возникновения последующей. Например, это подобно тому, как из сознания появляется другое

²⁰ То есть если бы огонь не был специфической причиной разрушения дерева, а оно разрушалось бы самопроизвольно, в силу своего непостоянства, то почему бы дереву не разрушиться и до контакта с огнём?

²¹ Бывает, что ветер задувает огонь лампы, а колокольчик, взятый в руки, перестаёт звенеть. Но ни ветер, ни рука не являются специфическими причинами разрушения лампы или колокольчика соответственно. Тем не менее бывает, что благодаря ветру и руке их функционирование пресекается.

²² Так, например, при обжиге предмета происходит постепенное изменение со временем его цвета и других свойств. Но всё это происходит благодаря действию одного и того же фактора – огня. Получается, что огонь и создаёт некий цвет, и затем его же уничтожает, заменяя другим. Таким образом, одна и та же причина как создаёт некую характеристику, так и разрушает её. Но причины двух противоположных результатов – созидания и разрушения – не могут быть одинаковыми. Итак, из предположения, что разрушение имеет причину, мы приходим к парадоксам. Отсюда следует, что разрушение тех или иных характеристик не имеет специфической причины.

²³ То есть непостоянство не может рассматриваться в качестве специфической причины разрушения и возникновения вещей.

²⁴ То есть оппонент снова настаивает на сохранении вещью своей самотождественности во времени.

сознание, в результате окрашивания появляется другой продукт окрашивания, из молока появляется простокваша, из виноградного сока появляется вино, из вина – уксус. Если это так, тогда нет так называемого движения, характеризующегося перемещением вещи из одного места в другое²⁵.

Кроме того, когда вещь устойчива, – она не двигается. И если она не двигается, – она постоянно устойчива²⁶.

Оппонент: Если это так, тогда что же появляется в другом месте?

Васубандху: Та же вещь не появляется.

Оппонент: Тогда что же происходит?

Васубандху: Это подобно тому, как постепенно трава поглощается пламенем, или как перемещается тень. Та же самая тень никогда не появляется в другом месте. Пока то, что с ней связано, остается неподвижным, она кажется возникающей, затемненной и изменяющейся, поскольку солнечный свет находится далеко, совсем близко или изменяется. Как только светлая область затемняется в одном месте, – появляется тень.

Когда некоторые утверждают, будто под вещь, которая двигается к другому месту, подразумевается перемещение, им следует задавать вопрос: “Как вы пришли к такому выводу?” Если же некто утверждает, что не та же самая вещь перемещается к другому месту, – также задается вопрос: “Как вы пришли к этому?”

Аргумент, опровергающий первое утверждение, уже был дан: “Когда вещь устойчива, – она не двигается”. К тому же, не смотря на то, что внешние условия для получения продукта окрашивания не отличаются, от момента к моменту данный продукт изменяется. В этом можно убедиться по его последующей отличительной характеристике. Если вы представляете устойчивую сущность, у которой нет основания для становления чем-то ещё, почему бы вам не принять, что она становится чем-то другим? Ведь в последнем случае также нет основания для того, чтобы она оставалась устойчивой сущностью? В таком случае ни то, ни другое положение ничего не проясняют; определено только то, что перемещение не устанавливается.

3. Обращение к Саурьёдаикам²⁷

Саурьёдаики (*nyī ma ‘char ka ba*) утверждают, что хотя и верно, что формирующие факторы (*samskṛā, ‘du byed*) не перемещаются, поскольку по своей природе они дезинтегрированы (*rang bzhin gyis ‘jig pa*), однако в случае с рукой и пр., в качестве причины возникает некий элемент (дхарма) для того, чтобы нечто возникло в другом месте сразу вслед за предыдущей вещью в исходном месте. Такой элемент имеет определенное сознание (*citta, sems*) в качестве своей причины. Это называется как “движением” (*‘gro ba*), так и “проявленным (*rnam par rig byed*) движением”²⁸.

Васубандху: К какому источнику восприятия это относится?

Оппонент: К чувственному источнику восприятия.

Васубандху: В таком случае, почему же это нельзя видеть глазами подобно цветцу? И если это нельзя увидеть, тогда как оно может быть проявленным действием, которое по определению очевидно (*rnam par rig par byed pa*) для других?

²⁵ Нет никакого движения одной и той же вещи. На самом деле то, что мы имеем в действительности – это поток мгновенных вспышек существования, подчиняющийся закону причинности.

²⁶ То есть здесь говорится о том, что самотождественная вещь устойчива во времени. То, что устойчиво, не движется. Значит, вещь, сохраняющая себя во времени, не может двигаться.

²⁷ Последователи Кумаралаты.

²⁸ То есть они говорят о том, что есть особый вид фактора, делающий так, что в месте В, сразу после другой вещи предыдущего момента в месте А, возникает нечто новое. Это называется “движением”, хотя в действительности нет никакой последовательности существования одной и той же вещи.

Оппонент: Если это не является таковым, тогда как же тело может возникать в другом месте?

Васубандху: Это происходит посредством элемента ветра (*rlung gi khams*), который возникает из определенного сознания²⁹.

Оппонент: Тогда какова причина для того, чтобы нечто возникло в другом месте?

Васубандху: Это подвижность (*g'yo ba*) данного элемента ветра.

Оппонент: Как это может быть причиной для возникновения в другом месте в случае с травой, листьями и пр.?

Васубандху: Причиной этого является подвижность, толкание и контакт элемента ветра³⁰. И если принимается нечто, из чего возникает движение, то есть то, что вызывает появление чего-то в другом месте, тогда зачем исследовать принцип движения, который не может быть обнаружен в качестве объекта сознания?

Оппонент: В таком случае элемент ветра - это тот же самый особый элемент – проявленное действие, возникший из определённого сознания и являющийся причиной для возникновения предмета в другом месте.

Васубандху: Как может то, что не имеет способности быть очевидным для других, являться проявленным действием? Утверждение, что тактильный источник восприятия (*reg bya'i skye mched*) является благим или не благим (*kuṣala-akuṣala, dge ba dang mi dge ba*), не может быть учением сыновей Шакьи³¹.

Оппонент: Тогда является ли тело, возникающее в другом месте благодаря определенному сознанию, проявленным действием?

Васубандху: В этом случае проявленное действие становится концептуальным измышлением (*brtags pa*), а не субстанциально существующим (*rdzas su yod pa*), поскольку у тела нет субстанциального содержания. Кроме того, проявленное действие перестает быть очевидным, т.к. другие не получают информации о запахах и пр.³². Полагание, что обонятельный источник восприятия может быть благим или не благим, не является учением сыновей Шакьи.

Оппонент: В таком случае является ли цвет, возникающий из определенного сознания, проявленным действием?

Васубандху: Он не возникает из определенного сознания.

Оппонент: Тогда как он возникает?

Васубандху: Он возникает из своего семени (*sa bon*), а также из определённого элемента ветра. Считать, что цвет может быть благим или не благим, также не является учением сыновей Шакьи.

Оппонент: Если цвет не является проявленным действием, то может ли его возникновение в другом месте быть проявленным действием?

Васубандху: О возлюбленные богов! Хотя вы и стараетесь изо всех сил, но какой смысл стремиться к тому, что не достижимо? Поскольку этот элемент как таковой нельзя увидеть, как же возможно увидеть его отдельное проявление³³? Уже говорилось о том, что если это невозможно воспринять, то как оно может быть

²⁹ Так, в (АК I, 12) Васубандху, излагая позицию вайбхашиков, пишет, что «та дхарма, внутренняя сущность которой есть движение, называется ветер (газообразный элемент)... Движение есть то, благодаря чему непрерывный поток состояний существующего объекта воспроизводит себя в смежных (сопряжённых) точках пространства, подобно пламени светильника».

³⁰ Васубандху следующим образом описывает процесс возникновения «проявленного телесного действия»: импульс желания (*chandās*) сопровождается первоначальным умственным поиском (*vitarka*) необходимого объекта, ведущим к усилению (судя по всему, речь идёт о ментальном действии), которое производит «серии ветра», вовлекающие тело в движение.

³¹ Элемент ветра, как и остальные великие элементы (земля, огонь, вода), относятся к осязаемому.

³² А запахи и пр. являются составными компонентами тела.

³³ Ранее говорилось о том, что элемент, вызывающий появление некой вещи в новом месте, чувственно не воспринимаем. Поэтому разновидность данного элемента, приводящая к возникновению цвета в другом месте, также не может быть воспринята.

проявленным действием? Если цвет может быть благим или не благим, тогда его возникновение может быть таковым же; однако уже объяснялось, что цвет не таков³⁴. Следовательно, проявленное действие не является телесным.

4. Обращение к Вайбхашикам:

Оппонент: Тогда является ли только телесное действие непроявленным?

Васубандху: Что вы называете непроявленным действием?

Оппонент: Это чувственное, относящееся к источнику восприятия умственных явлений (*gzugs chos kyi skye mched*): обеты и пр.

Васубандху: Тогда непроявленное действие в сфере желания возникает без проявленного действия³⁵.

Оппонент: Если так, то что из этого следует?

Васубандху: Следовательно, непроявленное действие становится подконтрольным сознанию, как, например, в сфере формы³⁶. Таким образом, тот, кто имеет другое сознание³⁷, или же, пребывает без сознания, не будет обладать обетами, а также не будет их лишён³⁸.

Оппонент: Это не так, поскольку с определенного момента оно продуцируется предыдущим проявленным действием³⁹.

Васубандху: Откуда возьмётся ложь, если во время чтения *Пратимокша-сутры* не произносят ни слова⁴⁰. Поскольку непроявленное действие имеет только два вида, оно является предсказуемым (*lung du bstan pa*)⁴¹. И будучи зависимым (*rjes su 'brang ba*), оно не возникает как (порождение) одновременно благого и не благого телесного действия.

Хотя возможно представить, что телесные и вербальные действия являются материальными, их благо и отсутствие блага не очевидны. Почему же так? Когда тело производит действие, каким образом оно может быть установлено как имеющее позже приятный или неприятный результат (ведь к тому времени оно полностью прекращается)⁴²?

³⁴ Выше говорилось, что цвет не возникает из сознания.

³⁵ Судя по всему, здесь Васубандху обыгрывает утверждение вайбхашиков о принадлежности непроявленного к источнику восприятия умственных явлений (дхармический источник сознания). Это означает, что непроявленный элемент познаётся ментальным сознанием. Но мы знаем, что способны порождать ментальные объекты и без проявленного действия. Так, мы можем представить себе посредством воображения практически любой ментальный образ материальных объектов, свои действия по отношению к ним без того, чтобы непосредственно их совершать в действительности, и т.п. Тогда получается, что мы способны на чисто ментальном уровне без каких-либо проявленных действий вызвать в сознании и то или иное непроявленное действие как чисто ментальный объект.

³⁶ В сфере формы непроявленное действие как дисциплина созерцания порождается йогическим сосредоточением.

³⁷ То есть не связанное с формированием непроявленного действия.

³⁸ Ведь если непроявленное действие может возникнуть без проявленного, то оно представляет собой игру ума. Любой индивидуум всегда при желании может в своём ментальном сознании как вызвать то или иное непроявленное действие (например, обеты), так и его убрать.

³⁹ Вайбхашики говорят, что хотя непроявленное и относится к дхармическому источнику сознания, тем не менее оно всегда вызывается (продуцируется) лишь предшествующим ему проявленным действием.

⁴⁰ Если во время монашеского ритуала исповедания, сопровождающегося чтением соответствующей сутры, монах не признается в совершенных им проступках, такое действие (или, скорее, бездействие) принято расценивать как ложь. Но как можно говорить о благом или не благом характере молчания и продуцировании им непроявленного, ведь молчание вряд ли можно рассматривать в качестве проявленной вербальной деятельности?

⁴¹ Непроявленное действие бывает лишь благим или же неблагим; оно, согласно вайбхашикам, никогда не бывает неопределённым.

⁴² Здесь благой или же неблагой характер проявленного действия рассматривается с точки зрения характера порождаемого им в будущем кармического результата.

Оппонент: Если считать, что прошлое действие, в результате которого появился приятный или неприятный результат, существует в будущем, как можно тогда утверждать, что благие и неблагие действия не очевидны⁴³?

Васубандху: Утверждение о том, что есть такое прошлое действие – это как прыщ на чирее⁴⁴. Выражение “бывшее” (*‘das pa*) обозначает то, что было прежде и более не существует.

Оппонент: В таком случае как же Бхагаван мог сказать следующее: “Даже после ста калп действия не истощаются (*chud zar mi ‘gyur*). При наличии собрания условий и в определенное время для существ созревает результат”.

Васубандху: Но каков же смысл (фразы) “не истощаются”? Это означает, что действия не без результата, как это объясняется дальше. Не утверждается, что действия долгое время существуют вместе со своими результатами. Рассматривается то, как они производят свои результаты: либо из определённых изменений последовательности (*rgyud yongs su ‘gyur ba*), как в случае с рисовым ростком и пр., либо из состояния собственной характеристики (*rang gi mtshan nyid kyi gnas skabs*). Если результаты происходят только из состояния собственной характеристики (*rang mtshan*), тогда необходимо объяснить, как они порождают результат, не разрушаясь.

Оппонент: Они (действия) называются разрушающимися не в силу несуществования их собственной характеристики.

Васубандху: Тогда по какой причине?

Оппонент: Потому что они не производят действия (*gang las bya ba mi byed pa*). И как же они не производят действия? Они не приводят (*mi ‘phan*) к результату⁴⁵.

Васубандху: Почему же они не приводят к результату?

Оппонент: Потому что они уже привели ранее к результату и не способны больше этого сделать. Также как уже возникшее не возникает снова.

Васубандху: Почему же они не приводят к другому, сходному результату? И как вообще они приводят к результату?

Оппонент: Поскольку они настраивают на возникновение (*skye par ‘jog pa*)⁴⁶.

Васубандху: Однако окончательный результат прекращения загрязнений (*zag pa zad pa*) не приводит к результату, и, кроме того, существует прекращение результата в силу каждого не аналитического прекращения (*apratisaṃkhyā-nirodha, brtags pa ma yin pas ‘gog pa*). Поскольку изначально не было произведено никакой деятельности, как же они затем разрушаются⁴⁷. Таким образом, возникновение результата того, что обладает подобной природой (то есть как проявленного, так и непроявленного действия в понимании вайбхашиков), не очевидно.

Оппонент: Тогда как же возникает результат?

Васубандху: Результат происходит из развития семян результатов (*‘bras bu’i sa bon*). Если, в соответствии с вашей теорией, будущая вещь существует как некая сущность (*dravya, rdzas su*), подобно прошедшей, почему тогда она не приводит к результату? Если есть постоянное существование всех сущностей (*vastu, dngos po*) и ничего не прекращается, будет ли результат созревать только лишь в случае наличия

⁴³ Согласно вайбхашикам, прошлое и будущее существуют.

⁴⁴ То есть такие утверждения есть никчёмная бессмыслица.

⁴⁵ Под результатом здесь подразумевается способность вызывать момент восприятия. То есть результат должен непосредственно восприниматься одним или несколькими видами чувственного сознания, которые могут возникнуть только с опорой на наличествующие события (явления). Лишь актуально существующее действие способно произвести (осуществить проекцию) своего результата. Прошлое действие такой способностью не обладает.

⁴⁶ Действие готовит сознание для возможности восприятия своего результата.

⁴⁷ То есть как в первом, так и во втором случае не производится никакого результата. Но, согласно вайбхашикам, настоящее существование имеет лишь то, что способно произвести результат. В таком случае получается, что момент прекращения загрязнений (преодоления препятствий к просветлению) не имеет наличного настоящего существования. Но тогда бессмысленно говорить о последующем прекращении самсарического бытия. Если нет настоящего, то нет ни прошлого, ни будущего.

собрания условий, как сказано в строфах? В данном пункте нужно пояснить, благодаря чему результат существует, а также действующую здесь силу⁴⁸. Таким образом, существование прошлого действия, которое приводит к возникновению будущего результата, не очевидно.

Оппонент: Тогда получается, что есть некий другой не относящийся к сознанию (*sems*) элемент (*dharmā, chos*), возникающий в потоке скандх (*phung po'i rgyud*) и связанный с благими и неблагими действиями (телесными и вербальными). Одни называют это “собранием” (*bsags pa*), другие “неизменностью” (*chud mi za ba*). Это то, благодаря чему приятные и неприятные результаты с определённой возникновением в будущем. Если некий подобный элемент не возникает в потоке сознания, то как тогда действие, которое уже исчезло и возникло другое сознание, может привести к будущему определённому результату? Без сомнения, это должно быть принято⁴⁹.

Васубандху: Тогда, если некогда был изучен текст и через долгий промежуток времени возникает его воспоминание, а также вспоминаются увиденные и т. д. объекты, благодаря какому элементу появляется это воспоминание (*dran pa*) давно изученного текста, а также тех объектов, которые были увиденны и т.д. прежде? И в какой момент он (элемент) возникает⁵⁰?

Кроме того, что касается сознания, достигающего медитативного состояния прекращения (*'gog pa'i snyoms par 'jug pa*): благодаря чему в более поздний момент сознание вновь появляется из этого состояния⁵¹?

Если цветок лимона пропитан (*paribhāṣayati, bsgos pa*) красным жидким составом, а затем они одновременно прекращаются, благодаря какому элементу позже внутри плода появляется красная сердцевина?

Итак, другой элемент (*chos gzhan*), подобный полному измышлению (*kun brtags*), не существует. Но поскольку благодаря волевому импульсу (*cetana, sems*) в пределах потока сознания возникает особая сила, то позже результат появляется посредством особого изменения, трансформации (*yongs su 'gyur pa*) в пределах того же потока, пропитанного этим волевым усилием⁵². Например, как в случае с цветком лимона: благодаря тому, что весь поток от цветка до плода был пропитан жидким составом, сердцевина этого плода становится красной.

Оппонент (вайбхашик): Тогда почему не признаётся, что поток сознания также пронизан телесными и вербальными действиями?

Другой оппонент (саутрантик): Тогда они становятся благими и неблагими в зависимости от сознания. Хотя нечто и представляется благим или неблагим посредством чего-то (то есть волевого импульса), необходима сила (*nus pa*), чтобы то же событие привело к приятному или неприятному результату в соответствующем потоке. Сам данный поток для этого не подходит.

Допустим, результат возникает позже из потока сознания, который был пронизан действием, наделённым этой силой. Тогда каким образом получается, что

⁴⁸ То есть каким образом прошлое действие всё ещё остаётся эффективным и какая сила им движет?)

⁴⁹ Махасангхика (*Mahāśāṅghika*) и саммиты (*Sāṃmitīya*) вводят некий особый элемент, не связанный с потоком сознания и ответственный за возникновение результата действия. Таким образом, они пытаются снять трудность объяснения неизбежности кармы в случае, когда поток сознания прерывается.

⁵⁰ То есть теория “собрания” или “неизменности” не может объяснить феномен “воспоминания”, поскольку данные элементы возникают только благодаря благим или не благим действиями, тогда как заучивание текста и простое восприятие являются нейтральными. И второй вопрос состоит в том, когда этот элемент возникает: в момент восприятия или в момент воспоминания?

⁵¹ При достижении данного состояния серия осознания прекращается. Однако через некоторое время серия осознания возобновляется со всеми воспоминаниями прошлого осознания, которое было перед приостановкой этой серии.

⁵² Такое объяснение также может помочь понять воспоминание. Восприятие объекта трансформирует серию осознания, к которой оно относится, и такая трансформация является обусловленной основой для будущего воспоминания.

результат прошлого действия появляется для того, кто прервал поток сознания в двух медитативных бессознательных состояниях⁵³ (*sems med p'i snyoms par 'jug pa gnyis*), или просто в бессознательных состояниях (*'dus shes med pa sems*)?

Некоторые утверждают, что это происходит благодаря тому, что поток сознания, пронизанный действием (силой), в этот момент возобновляет свое течение (*mtshams 'byor*).

Васубандху: Тогда что это за возобновление течения?

Оппонент: Он возобновляет свое течение, поскольку сознание, находящееся в медитативном состоянии, является непосредственно предшествующим условием (*samanantara-pratyaya, de ma thag pa'i rkyen*).

Васубандху: Но поскольку проходит много времени с тех пор, как пресеклось сознание, как это может быть непосредственно предшествующим условием? Ранее уже было опровергнуто возникновение результата из того, что уже в прошлом. Так откуда же появляется то другое сознание?

Некоторые утверждают, что оно возникает из семян (*sa bon*), которые связаны с материальным (*gzugs can*). Семена сознания и умственных событий находятся в потоке сознания или в потоке материального, или же в том и другом вместе.

Васубандху: Но разве не сказано, что умственное сознание (*gid kyi rnam par shes pa*) возникает на основе ума (*manas, yid*) и умственно воспринимаемого (ментальных явлений). Как же это может произойти при отсутствии ума⁵⁴?

Оппоненты: Некоторые утверждают, что необходимо понимать, что наименование результата относится к причине⁵⁵. Например, некоторые говорят о “голоде” и “жажде”, подразумевая определенное тактильное ощущение⁵⁶.

Васубандху: В таком случае будут два отдельных потока семян для сознания и событий, связанных с сознанием. Однако это не наблюдается в случаях с наличием семян: росток и пр. Хотя для чего-то одного может быть много условий, такого не происходит с семенем. Кроме того, остается изъян в теории, так как непонятно, каким образом действия, предшествующие прекращению потока сознания в двух медитативных бессознательных состояниях и в простом бессознательном состоянии, после их завершения производят результат.

Оппонент: Этот изъян содержится в самой теории.

Васубандху: В какой теории?

Оппонент: Во взгляде тех, кто утверждает, что в данном случае нет никакого сознания. Некоторые считают, что в данном случае есть сознание. Например, об этом говорится Бхаданта Васумитрой в его *Parip'chll*: “Есть изъян во взгляде тех, кто утверждает, что в состоянии прекращения нет сознания. С моей точки зрения в

⁵³ Бессознательное сосредоточение характеризуется отсутствием сознания и явлений сознания. В целом выделяется два вида такого рода сосредоточения. Первое – это то состояние, которое называется «бессознательным сосредоточением» и к которому стремятся обычные люди, принимающие его за конечное освобождение от страданий. Второе – «сосредоточение остановки», имеющее своей целью пребывание в состоянии полного спокойствия и не сопровождающееся мыслью о том, что оно – конечное освобождение. Сосредоточение остановки возникает лишь у благородных буддийских личностей.

⁵⁴ Под умом Васубандху при критике концепции пребывания семян в материальном подразумевает чувственное сознание, которое является непосредственно предшествующим условием для умственного (ведь ум – манас – это сознание прошлого момента). Когда достигают состояния прекращения, такого сознания нет, поскольку оно всегда сопровождается ощущениями. Но в таком случае исчезает связь чувственного и ментального, и некорректно говорить о семенах сознания и умственных событий в потоке материального бытия. При отсутствии манаса то, что находится в сфере чувственного, не может перейти в сферу ментального. Тогда откуда возьмётся возобновление потока ментальных событий? В состоянии прекращения нет также и ментального сознания, а следовательно, не можем возникнуть и связанного с ним манаса. А если нет манаса, то неоткуда взяться и следующему моменту ментального сознания. Поэтому семена сознания не могут храниться и в сфере ментального.

⁵⁵ То есть говорят “ум”, подразумевая “умственные семена”, опирающиеся на материальное во время прекращения ощущений и восприятий.

⁵⁶ То есть сухость во рту и пр.

состоянии прекращения есть сознание.” Кроме того, для такого взгляда есть подтверждение в сутре, где говорится: “Для того, кто находится в состоянии прекращения, телесные формирующие факторы (*lus kyi 'du byed*) прекращаются, однако органы чувств (*dbang po*) продолжают функционировать и сознание (*viññāna, nam shes*) не отделяется от тела.”

Васубандху: Какое сознание продолжает существовать в это время?

Оппонент: Некоторые считают, что это умственное сознание (*vid kyi nam par shes pa*).

Васубандху: Но не было ли сказано Бхагаваном, что умственное сознание возникает в зависимости от ума и умственно познаваемого и что должен существовать контакт (*sparśa, reg pa*), состоящий из соединения трёх, вместе с одновременно возникающими ощущениями (*vedanā, tshor ba*), восприятиями (*saṃjñā, 'du shes*) и волевыми импульсами? И какое же может быть соединение этих трёх без контакта? И какой может быть контакт без ощущения и восприятия? Это и есть состояние, которое называется “прекращением восприятия и ощущения”.

Некоторые утверждают, что хотя Бхагаван и говорил, что жажда (*t'na, sred pa*) обусловлена ощущением, однако не все ощущения являются условием для жажды. Точно также и контакт не всегда является условием для ощущения.

В других сутрах Бхагаваном была проведена детализация (*khyad par du mdzad*), когда он говорил, что жажда возникает в зависимости от ощущений, которые появляются из контакта в сочетании с неведением (*avidyā, ma rig pa*). Однако сам контакт не был как-то детализирован. Таким образом, поскольку нет никакой детализации, - это не является доводом.

Оппоненты утверждают, что когда собрание (*'dus pa*) ума, умственно познаваемого и умственного сознания наделено силой (*nus pa*), позволяющей появиться контакту, тогда это называется “соединением” (*yang dag 'dus pa*). Однако в этот момент встреча этих трёх не имеет силы, поскольку она утрачивается благодаря состоянию прекращения. Так как в этот момент нет контакта, откуда возьмётся ощущение и восприятие? В этом состоянии остается только умственное сознание⁵⁷.

В таком случае оно благое (*dge ba*), аффективное (*kleśa, nyon mongs*), или неомрачённо-неопределённое (*ma bsgrigs la lung du ma bstan pa*)?

Оппонент: Что под этим подразумевается?

Васубандху: Если это умственное сознание благое, тогда как оно может быть таковым, не будучи связанным (*mtshungs par ldan pa*) с корнями благого (*dge ba'i rtsa ba*) - отсутствием жадности (*ma chags*) и пр. Если есть отсутствие жадности и пр., как может не быть контакта?⁵⁸

Оппонент: Что, если оно благое в силу инициации (*'phangs pa*) непосредственно предшествующим благим условием?

Васубандху: Но это не может гарантировать благость чего-либо, поскольку непосредственно вслед за благим могут возникнуть все три вида состояний сознания (*nam pa gsum*) (благое, неблагое и нейтральное). Если есть благое сознание, инициированное силой корней благого, то не верно, что есть удаление

⁵⁷ Остается только умственное сознание, не имеющее силы вступить в контакт с умственно познаваемым.

⁵⁸ Если оно добродетельное, как оно может являться таковым, не имея связи с корнями благого: отсутствием жадности, ненависти и заблуждения? Когда такие добродетельные корни появляются, обязательно должен быть контакт, ощущения и представления. “Отсутствие жадности”, появляющееся в трансе, не является отсутствием жадности как корнем добродетели, поскольку не может возникнуть никакого выбора между благим и неблагим в силу отсутствия контакта со специфическим объектом. При отсутствии такого выбора и при отсутствии сознательно мотивированных корней добродетели не может быть никакого добродетельного осознания.

причины для этих корней⁵⁹. Это состояние прекращения такое же благое, что и окончательное прекращение (*'gog pa'i snyoms par 'jug pa*)⁶⁰.

Если это аффективно, тогда как оно может быть таковым, не будучи связанным с аффективностью? Если есть аффективность и пр., как может не быть контакта? По этому поводу в сутре Десяти вопросов (*Daṣaparip'cchāṣṭra*) Бхагаваном было сказано, что любая совокупность (*skandha, phung po*) ощущений, восприятий или формирующих факторов (*saṃskṛta, 'du byed*) возникает в зависимости от контакта (с объектом сознания). Далее, если не принимается, что медитативное состояние, свободное от восприятия, (*'du shes med pa'i snyoms par 'jug pa*) подвержено аффективности, насколько же это более актуально для состояния прекращения.

Теперь, что касается неомрачённо-неопределённого, то является ли оно результатом созревания (*ram par smin pa las skyes pa*), телесной активности (*spyod lam*), искусной деятельности (*bzo'i gnas*), или же магических превращений⁶¹ (*sprul pa*)?

Оппонент: Что под этим подразумевается?

Васубандху: Если предполагается, что это результат созревания, как может созревающее сознание (*smin pa'i sems*), которое относится к сфере желания, стать проявленным непосредственно после сознания, которое достигло состояния вершины существования (*srid pa'i rtse mo'i snyoms par 'jug pa*), учитывая, что это сознание отсекалось (*chod pa*) в течение восьми предшествующих стадий медитации? Как может это не вести к тому, что состояние прекращения также относится к сфере желания? И как может сознание совершенной безмятежности (*mi gyo ba*) и пр. появиться сразу после этого? Так, в *Mahākau·hila-sṅtra* (*gsus po che chen po*) сказано: “После выхода из прекращения (*'gog pa*), Махакауштхила, достигают трёх контактов: контакт с совершенной безмятежностью, с отсутствием чего бы то ни было (*ci yang med pa*) и с отсутствием характеристик (*mtshan ma med pa*)”.

Предполагая, что данное умственное сознание является созревающим сознанием (*sams*), инициированным прошлыми действиями, какой смысл в том, что достигший состояния прекращения не превзошел (*mi 'da' bar byed*) его в момент возникновения, когда оно было порождено предыдущим волевым импульсом (*sngar bsam pa*)?

Как получается, что когда состояние вершины существования, где для сознания нет опоры (объекта) (*dmigs pa*), подошло к концу (*mthar phyin pa*), то возникает продолжение созревающего сознания, имевшего латентные впечатления прошлого (*sngon gyi bag chags*) и относящегося к сфере желания, хотя такое сознание уже давно не возникало?

⁵⁹ Если корни добродетельного существуют в силу того, что бессознательному сосредоточению непосредственно предшествует добродетельная осознанность, сложно понять, почему всё это должно внезапно раствориться в медитации.

⁶⁰ Какое бы осознание не существовало в трансе, оно не может быть неблагим. Но данное медитативное состояние может называться “добродетельным” только в том же смысле, что и окончательное прекращение. Дело в том, что это состояние кармически неопределённо, поскольку оно не порождает никакого результата, и оно добродетельно только в смысле наличия добродетельной цели.

⁶¹ Только эти четыре вида осознания традиционно рассматриваются как беспрепятственные и нейтральные. Всё возникшее как результат воздаяния обязательно является нейтральным; осознанность, связанная с артистической или профессиональной деятельностью, с позами, такими как сидение, лежание и т.д., также кармически неопределённо и беспрепятственны. Четвертая категория осознанности относится к любому осознанию, которое производит фантазии или магические творения, или которое увлечено образами в медитации (АК II, 71-72).

И почему созревающее сознание возобновляет своё течение, тогда как созревающая материальность (*smin pa'i gzugs*) пресекается и не возобновляет свой поток⁶²?

Теперь касательно теории, согласно которой наличие ментального сознания может быть связано с телесной активностью и пр.: может ли в это время (то есть в период бессознательного сосредоточения) наличествовать сознание, имеющее в качестве своей опоры эту телесную деятельность и пр.? Как могут такие формирующие факторы быть рассмотрены без контакта?

Поскольку считается, что девять последовательных состояний погружения (*navṭṅurèrvavihṭṛasamṭṛatti, mthar gyis gnas pa'i snyoms par 'jug pa dgu*)⁶³ являются благими, не логично, что тут же может появиться аффективное или неопределенное сознание.

Достижение прекращения восприятий и ощущений происходит в зависимости от достижения вершины существования, где присутствует умственная направленность на умиротворение (*zhi bar yid la byed pa*) и прекращение. Также в *Mahṭṅkau·hila-sètra* относительно достижения прекращения сказано: “Махакауштхила, есть две причины и условия для достижения отсутствия характеристик: это отсутствие умственной направленности на любые характеристики, а также отсутствие умственной направленности на отсутствие характеристик”.

Если у тех, кто достиг прекращения, есть умственное сознание, что тогда для них является объектом сознания, и что - его аспектом (*rnam pa*)?

Оппонент: Что, если объектом для них является прекращение, а аспектом - умиротворение?

Васубандху: В таком случае, не будет ли это благом? И будучи благом, не будет ли это сочетаться с отсутствием жадности и пр.? И если есть такая связь, не будет ли это условием контакта?

Оппонент: Что, если у них есть другие объекты и аспекты сознания?

Васубандху: Какая логика в том, что сознание сразу после вхождения в состояние прекращения задерживается (*thogs*)? В силу тех же двух прежних аргументов этот другой дополнительный неопределённый вид сознания, придуманный оппонентами, также противоречит фактам. Следовательно, вы, софисты (*rtog ge ba*), не имеете понимания смысла текстов (*lung gi don*); ваши представления о том, что есть умственное сознание в пределах состояния прекращения и т. д., разрабатываются с неосмотрительной поспешностью.

Оппонент: В таком случае как понимать, что состояние прекращения наделено сознанием?

Васубандху: Также, как это делают некоторые саутрантики.

Оппонент: Каким образом это делают некоторые саутрантики?

Васубандху: Поскольку это созревающее сознание (*rnam shes*), которое содержит все семена и длится в потоке, однажды возникает после зачатия в чреве и непрерывно принимает разнообразные формы в силу различных созревающих причин до тех пор, пока не достигает Нирваны, такое сознание не пресекается в данный момент. Поэтому это состояние называется “наделенным сознанием (*sems dang bcas pa*)”. Однако группа остальных шести сознаний (*rnam shes*) здесь не остаётся, поскольку их семена были очень быстро испорчены (*nyams pa*) силой

⁶² Если в состоянии бессознательного сосредоточения продолжает существовать ментальное незатемнённо-неопределённое сознание как результат созревания, то почему тогда не может возобновить свой поток созревающая материальность?

⁶³ Сюда входят четыре медитативных погружения мира форм (*catvṭṛidhyṭṅṭṭ, bṣam gian bzhi*), четыре бесформенных погружения (*catvṭṛuṭṛèpasamṭṛatti, gzugs med bzhi*) и медитативное погружение прекращения (*nirodhasamṭṛatti, 'gog pa'i snyoms 'jug*), а также восемь освобождений (*a·avimoksa, rnam par thar pa brgyad*) - три освобождения сферы формы и пять освобождений в бесформенной сфере.

сознания (*sems kyi dbang*), вступившего в состояние прекращения и т. д. Поэтому это состояние называется “без сознания (*sems med*)”.

Сознание (*sems*) имеет два аспекта: накопления (*cinoti, bsags pa*) семян и разнообразия (*citra, sna tshogs*) на основании обладания различными объектами сознания (*dmigs pa*), аспектами и деталями (*bye brag tha dad*). Считается, что это состояние не обладает сознанием, поскольку есть недостаток второго сознания, также как, например, стул с одной ногой называется “безногим”.

При ухудшении (*nyams pa*) семян они ослабевают (*zhan pa*), значительно ослабевают (*ches zhen*) и, наконец, весьма ослабевают (*shin tu ches zhan pa*). Это происходит также, как убывает кипящая вода или скорость запущенной стрелы. И поэтому по завершению инициирования (*'phangs pa'i mthar thug pa*)⁶⁴ благодаря особой трансформации (*'gyur ba'i khyad par*) и вследствие возобновления семян в созревающем сознании (*rnam shes*) снова возникают умственное и другие последующие сознания, поскольку появляются их условия. Созревающее сознание, которое является лишь комплексом различных семян, находится под воздействием других благих и неблагих событий (элементов) (*chos*), возникающих вместе с отличающимся от него сознаниями⁶⁵ (*rnam shes*) благодаря росту семян и в соответствии с обстоятельствами. Благодаря силе такой трансформации потока возобновляются впечатления (отпечатки) (*bag chags*), и поэтому появляются желательные и нежелательные результаты.

Относительно этого Ашвагхошей (*rta skad*) было сказано: “Сознание (*sems*), имеющее неизмеримое количество семян, вовлечено в поток. И когда для данного сознания появляются подходящие условия, оно и его семена прорастают (*brtas pa*). Их прирост и возобновление со временем приводят к результату, также как окрашенный цветок лимона превращается в цвет мякоти плода.”

На эту же тему в махаянской сутре *Sandhinirmocana* Бхагаваном было сказано: “Длящееся сознание, глубокое и тонкое, струится со всеми своими семенами как непрерывный поток. Я не учил этому незрелых, дабы они не представляли его как эго. (*lāḥṇa-vijāḥṇa gambh'ra-sēk-mo ogho yathā vartati sarva-b'jō/ b'ḥṇa e-o mayi na prakḥṣi m'haiva t'm' parikalpayeyu' /, len pa'i rnam par shes pa zab cing phra/ sa bon thams cad chu bo bzhin du 'bab/ bdag tu rtog par gyur na mi rung zhes/ byis pa rnam la ngas ni de ma bstan/*)”

Оно называется “длящимся сознанием”, поскольку присваивает (*nye bar len pa*) тело в момент зачатия. Поскольку становится основой (*gzhi*) для семян всех воспринимаемых событий, оно называется “сознанием - всеобщей основой (*ālayavijñāna, kun gzhi'i rnam shes*)”. Поскольку есть созревание прошлых действий, то называется “созревающим сознанием (*rnam par smin pa'i rnam shes*)”.

Если это не принимается, тогда каким сознанием присваивается тело? Нет никакого другого сознания, кроме того, что остаётся пронизывающим (*khyab par 'dug pa*) и не покидает (*mi gtong ba*) тело до самой смерти. И где же остатки аффективностей (*aniśaya, nyon mongs pa'i bag*) покоятся, когда они удаляются своими противоядиями (*gnyen po*)? Если говорится, что это происходит в том же сознании, которое является их противоядием, то как такое может быть? Что же это за противоядие, которое связано с остатками аффективности?

Поскольку рождённые в сфере отсутствия формы (*gzugs med kham*s) обладают потоком сознания, который аффективен, добродетелен или же без притока аффективности (*zag med*), то хотя их тела состоят из определенных созревающих сущностей (*smin pa'i rdzas*), собранных по ходу жизни⁶⁶, их жизненный поток не

⁶⁴ То есть действия силы прекращения.

⁶⁵ Судя по всему, здесь речь идёт о возникновении шести сознаний, отличающихся от созревающего сознания.

⁶⁶ Несколько неясно, о каких телах здесь идёт речь. Ведь в арупа-локе тел нет. Можно предположить, что здесь говорится как о прошлых телах, так и о тех семенах, которые несут в себе потенциальность будущих тел.

созревал бы и не был бы связан с созреванием, если бы не было созревающего сознания.

Когда “не-возвращающийся” на вершине существования кладет конец (*zad pa*) всем страданиям и демонстрирует не подверженное аффектам сознание, относящееся к стадии отсутствия чего бы то ни было (*ci yang med pa*), благодаря чему он не приближается к смерти (*shi ma 'phos*)? Принимающая в этом участие телесная категория (*lus ris mthun pa*) и жизненная сила (*srog*)⁶⁷ не являются отдельными сущностями, поскольку они - это всего лишь наименования для схожести (*'dra ba*) и поддержания (длительности) (*'phen pa*) созревающих совокупностей (*phung po*). Подобным же образом нет отдельных сущностей схожести и поддержания в случае ростков риса и пр. Несомненно, что должно быть принято другое описанное выше сознание.

Почтенные Тамарапарни (*Tlmaraparö'ya*) представляют то же сознание, называя его “сознание - фактор существования” (*bhavfgravijàfna, srid pa'i yan lag gi nam par shes pa*)⁶⁸. Другие (махасангхики) называют его “коренным сознанием” (*rtsa ba'i nam par shes pa*).

Оппонент: В таком случае, что является объектом (*dmigs pa*) этого сознания и что является его аспектом?

Васубандху: Его объект и аспект не различимы (*ma chad pa*).

Оппонент: Как такое может быть сознанием?

Васубандху: Оппоненты, утверждающие, что в состоянии прекращения и пр. существует сознание (*nam shes*), должны тоже с этим согласиться.

Оппонент: В таком случае в какую подходящую совокупность (*skandha, phung po*) это включено?

Васубандху: Следуя дословному значению этого термина, он может быть включен в совокупность сознания.

Оппонент: В таком случае как объяснить утверждение сутры, где говорится: “Какова подходящая совокупность сознания? Это собрание шести сознаний (*nam par shes pa'i tshogs drug*).” Кроме того, сказано: “В утверждении ‘имя и форма (*ming dang gzugs*) появляется при условии сознания’, что является сознанием? Это собрание шести сознаний.”?

Васубандху: Необходимо понять, что эти отрывки имеют особый смысл (*dgongs pa*). Также как в цитате: “Какова совокупность восприятия (*'du shes*)? Это собрание шести волевых импульсов (*cetana, sems*)” – это не означает, что сюда не включены другие явления.

Оппонент: Какой смысл этого?

Васубандху: В Самдхинирмочана-сутре Бхагаваном было сказано: “Я не учил этому не зрелых, дабы они не представляли его как эго”.

Оппонент: Почему они представляют это таким образом?

Васубандху: Потому что этот аспект не претерпевает изменений, пока длится самсара. Смысл заключается в том, чтобы указать только на те сознания, которые грубы. Однако не указывается причинное сознание (*rgyu'i nam par shes pa*), поскольку (способ его познания) противоположен рассмотрению других сознаний⁶⁹.

⁶⁷ С точки зрения вайбхашиков именно эти элементы обеспечивают бессмертие в данном медитативном состоянии.

⁶⁸ То есть здесь речь идёт о субстрате, лежащем в основе шести сознаний. Хотя он и является серией моментальных событий, тем не менее не подвергается серьёзному изменению и может существовать, не затрагиваемый никакой ментальной деятельностью в состоянии глубокого сна или в высших медитативных погружениях.

⁶⁹ Другие сознания представляют собой следствия, и их проявления очевидны для познающего. Причинное же сознание не наблюдаемо обычными людьми и его существование выводится лишь посредством умозаключений.

«Сознание – фактор существования» может быть логично выведено как собрание шести сознаний.

В *Vyŕkhyŕyukti*⁷⁰ было показано, что сегодня сохранились не все сутры. Таким образом, даже если в имеющихся сутрах об этом не говорится явно, это не означает, что сознание-основа (*kun gzhi nam par shes pa*) не принимается.

Оппонент: Если это так, как вы говорите, тогда одновременно было бы два потока сознания: созревающее и другое.

Васубандху: Если даже и так – что в этом ошибочного?

Оппонент: Тело, которое имеет два потока сознания, должно считаться двумя чувствующими существами, живущими одновременно и по отдельности, как если бы второй поток сознания был в другом теле.

Васубандху: Это не так, поскольку допускается, что эти два не отличаются, будучи причиной и следствием, и поскольку созревающее сознание зависит от других сознаний. Здесь нет ничего общего с двумя потоками сознания, относящихся к разным телам. Следовательно, в этом нет ошибки⁷¹.

Оппонент: Не просматривается ли тогда разница между семенами и потоком, который содержит семена?

Васубандху: Как в случае с голубым лотосом (*utra la*) и пр. корни и вещи, обладающие корнями, могут быть видны одновременно. Таким образом, если видно – это подходит (*rung*), если не видно – также подходит. Если не соглашаться с данным описанием, это приведет к ошибке. Таким образом, это несомненно должно быть принято.

Оппонент: В таком случае, почему бы не принять сущность эго (самости) (*bdag gi rdzas nyid*), как субстрат шести сознаний?

Васубандху: Если это последовательно изменяющаяся в силу условий серия моментальных событий (*rgyun gyi rjes su 'jug pa rkyen gyis 'gyur pa*), тогда нет никакой разницы между самостью и сознанием-основой.

Оппонент: Однако эго единично и никогда не изменяется.

Васубандху: В таком случае как может быть продемонстрировано, что в нем находятся латентные впечатления, оставленные сознаниями и т. д.? Эти латентные впечатления производят особые силы, также как цветок лимона пронизывается жидким составом. Если нет отличительной характеристики, которая подвергается изменениям, то, следовательно, нет латентных впечатлений⁷². Тогда каким же образом в определённый момент из прошлого переживания (*sngon myong ba*), узнавания (*shes pa*), страстного влечения (*'dod chags*) и пр. возникают воспоминание (*dran pa*), узнавание, страстное влечение и пр.? Если такое эго существует, когда сознание (*sems*) отсутствует, благодаря чему в будущем появляется умственное сознание (*yd kyi nam shes*), ведь в эго нет никаких отличительных характеристик⁷³? Каким образом сознания (*nam shes*) зависят от него? Как понимать, что эго является их субстратом? Если возникновение сознаний зависит от эго, почему они возникают постепенно (*rim gyis*), ведь в эго нет определённых изменений (*khyad par du 'gyur ba med*)? Если они зависят от других дополнительных причин, - что это за причины? В случае существования дополнительных причин получается, что сила, производящая эти сознания, является чем-то иным им.

⁷⁰ Это работа самого Васубандху, посвящённая истории формирования буддийского канона.

⁷¹ Сознание-основа обуславливает изменяющиеся сознания (т. е. шесть первых сознаний), окрашивая их восприятия посредством своих семян. В свою очередь развивающиеся сознания изменяют сознание-основу благодаря процессу “отпечатывания”. Поэтому нельзя сказать, что сознание-основа и шесть сознаний полностью отличны друг от друга подобно потокам сознания двух различных индивидуумов.

⁷² Если эго является неизменной сущностью и не способно подвергаться воздействиям, тогда никакие отпечатки невозможны.

⁷³ Умственное же сознание предполагает наличие тех или иных отличительных характеристик, каковые оно различает и формирует представления.

Если утверждается, что их устойчивость (*'dug pa*) зависит от него, тогда о какой устойчивости идёт речь, ведь вещи не пребывают (*mi gnas pa*) в неизменности с самого момента возникновения. Соответственно, такая сущность (*rdzas*) (постоянная и неизменная) не может быть принята как их субстрат⁷⁴. Идея это противоречит сказанному в сутрах: “Все явления бессущностны (*bdag med pa*)”. Следовательно, концепция того, что существует ддящаяся, независимая (*rang dbang*) сущность – это, - несостоятельна.

Таким образом, эти результаты (шесть сознаний и т.п.) возникают позже, благодаря сознанию-основе, которое находилось под влиянием определённых волевых импульсов. Также может быть установлено, что телесные и вербальные действия не обладают характеристиками (*mtshan nyid*), которые им приписываются.

Оппонент: Если подобные телесные и вербальные действия не признаются⁷⁵, тогда это идет вразрез с сутрами, где говорится, что есть три вида действий.

Васубандху: Все это можно объяснить так, что не будет никакого изъяна.

Оппонент: Каким образом?

Васубандху: Нашей целью является объяснить, почему говорилось о трёх видах действий, что есть тело, что есть речь, в каком смысле необходимо говорить о теле, действии и телесном действии. Также нашей целью является установление этого относительно вербального и умственного действий, а также относительно того, почему было сказано только о телесных действиях и пр., а не действиях глаза и пр.

Например, почему об этом говорилось именно так? Для того, чтобы собрать десять путей действия (*las kyi lam*) в три вида действий для тех, кто боялся осуществлять большую деятельность, также как для Ваджипутраки (*V'jiputraka*) были даны три дисциплины (*bslab pa gsum*)⁷⁶.

Некоторые (*T'rtha'kara*) утверждают, что истинно существуют только действия, произведенные телом, и что вербальные и умственные действия не существуют, поскольку это лишь концепции (*rnam rtog tsam*). И для того, чтобы объяснить им, что эти два также являются действиями, было дано такое наставление о трёх действиях.

Тело является особым собранием материальных элементов (*'byung ba*) и проявлений, происходящих из них, материальностью, связанной с чувственными способностями (*dbang po*).

Тело существует в том смысле, что скопление (*bsags pa*) существует, поскольку это скопление атомов великих материальных элементов и тех атомов, которые происходят из великих элементов. Некоторые утверждают, что оно существует только в смысле скопления негативного, поскольку тело – это источник нечистых (*mi gtsang ba*) сущностей. Однако, следуя взгляду этих людей, у богов, например, не может быть тел.

Действие является формирующим фактором в уме осуществляющего активность (*byed pa po*).

Действие, которое приводит к волнению (*gyo ba*), называется “телесным действием”. Есть три вида волевых импульсов: те, что подготавливают (*'gro ba*), те, что определяют (*nges pa*) и те, что приводят к волнению. Те, что приводят к волнению, называются “телесным действием”, поскольку именно благодаря им

⁷⁴ Здесь Васубандху исходит из того, что субстрат вещей должен по своим характеристикам быть подобен самим вещам. Если же вещи мгновенны, то как может их субстрат быть ддящимся? Мы видим, что здесь логика буддистов принципиально отличается от таковой у небуддистов. Последние из изменяющегося характера вещей выводили необходимость неизменной субстанции, на фоне которой и происходят все феноменальные изменения.

⁷⁵ То есть не признаются в том виде, как это было принято у Вайбхашиков.

⁷⁶ Своему ученику, Ваджипутраке, Будда дал наставления только по трём дисциплинам: высшая мораль (*adhiṣṭa*), высшее сознание (*adhicitta*) и высшая мудрость (*adhiprajāṅg*), поскольку тот был не в состоянии поддерживать все монашеские нормы поведения.

появляется движение (ветер) (*rlung*), являющийся причиной для возникновения проявлений в другом месте в пределах связанных с ним потоков. Это называется “телесным действием”, поскольку промежуточная фраза была опущена, также как в словосочетаниях “медицинское масло-бала (*ball*)”, или “пыльный ветер”⁷⁷.

Оппонент: Но, поскольку три вида путей действия, а именно: пресечение жизни, присвоение чужого и сексуальные извращения, - считаются телесными действиями, как все это может относиться к волевому импульсу?

Васубандху: Поскольку убийство, воровство и извращения совершаются именно благодаря ему. Так как это было совершено телесными потоками (*lus kyi rgyud*), вызванными им, говорится, что они совершаются им. Также как говорят “деревня, сожженная ворами”, или “рис, приготовленный на траве”.

Оппонент: Как волевой импульс может называться путём действия?

Васубандху: Хотя это и простое действие – это также путь действия, поскольку это путь, который ведет к двум видам результатов: к счастью (*bde 'gro*) и страданию (*ngan 'gro*). Или, если хотите, путь действия – это волнение тела, поскольку три вида действия, называемые “волевыми импульсами”, развиваются в зависимости от него.

Для обычных людей это описывается как телесное действие. Хотя в них нет ничего благого или неблагого, тем не менее, они так именуются (*'dogs par byed*), поскольку мир использует или отвергает определённые волевые импульсы.

Оппонент: Если только волевые импульсы являются благими или неблагими действиями, тогда почему в сутре говорится, что есть тройное действие, совершаемое телом, после того как оно было замыслено (*sems nas*) и которое сохраняется как неблагое, порождая страдание (*sdug bsngal*), а также созревая в виде страдания?

Васубандху: Идея состояла в том, чтобы таким образом сказать о способе (*sgo*), субстрате (*rten*) и объекте сознания (*dmigs*). Волевой импульс, который отличен от волевых импульсов, обладающих способом, субстратом и объектом сознания в теле или в речи (*ngag*), называется “умственным действием (*vid kyi las*)”, поскольку он связан с умом и поскольку он не стимулирует (*'jug par mi byed pa*) тело или речь.

Оппонент: Если это так, тогда зачем Бхагаван говорил о “волевом импульсе” и о “замысле действия”?

Васубандху: Среди трёх вышеупомянутых видов волевого импульса третий называется “замыслом действия”, поскольку тело и пр. стимулируются им после того, как он был задуман первыми двумя волевыми импульсами.

Речь, или слова – это особые звуки (*dbyangs*), которые передают смысл. Вербальное действие – это волевой импульс, приводящий к высказыванию. Нечто является речью, поскольку есть определенные виды слогов, и в той степени, насколько это выражает смысл. Как и прежде, действие – это действие, производящее речь, поскольку промежуточная фраза была опущена.

Сознание (*nam shes*) – это ум (*vid*). Это ум, поскольку он производит ощущение себя и поскольку он стремится к другим рождениям и чувственным объектам. Остальное объясняется также, как и прежде.

Оппонент: Если только волевой импульс является телесным действием, откуда возьмётся самоограничение или отсутствие самоограничения (*sdom pa dang sdom pa ma yin pa*)⁷⁸ в тех, кто имеет омрачённое сознание или пребывает без сознания, ведь в этих состояниях нет волевых импульсов?

Васубандху: Поскольку впечатления, оставленные особыми волевыми импульсами, не подавлены (*ma bcom pa*), самоограничение и отсутствие самоограничения могут существовать в этих состояниях. Термин “особые (*khyad par*)” относится к тем особым волевым импульсам, которые могут быть рассмотрены

⁷⁷ Хотя полностью следовало бы сказать: “масло, приготовленное из травы бала” и “пыль, поднятая ветром”.

⁷⁸ То есть принятие на себя монашеских обетов.

как производящие непроявленные действия самоограничения и отсутствия самоограничения.

Оппонент: Что такое подавление впечатлений?

Васубандху: Как было подтверждено, подавление – это наличие любой причины для волевого импульса удаления или неудаления неблагих путей действия.

Оппонент: Благодаря чему такое подавление происходит?

Васубандху: Это происходит благодаря волевому импульсу, который рассматривается как производящий проявленное действие, являющееся причиной для удаления самоограничения и его отсутствия, а также благодаря любым другим причинам удаления.

Действия глаза и пр. не обсуждаются Бхагаваном в сутрах, поскольку он хотел сказать только о действиях, связанных с ментальным усилием (*rtsol ba can gyi las*), а не просто о происходящих действиях (*byed pa'i las*).

Оппонент: Что это за действие, связанное с усилием?

Васубандху: Это все, что мотивирует (формирует) (*mngon par 'du byed pa*) ум существа, производящего действие.

Оппонент: Что такое простое происходящее действие?

Васубандху: Там, где есть просто отдельная энергия (*so so'i nus pa*) глаза и пр., там есть и простое происходящее действие.

Пусть благодаря заслуге, обретённой из этого объяснения трёх видов действий, о которых говорил Бхагаван, из полного разъяснения их в том виде, в котором они не были объяснены прежде, а также из глубокомысленного представления действий, все живые существа достигнут совершенной чистоты Будды!

Этот текст был переведен индийским пандитом Шуддхасингхой и переводчиком монахом-бхикшу Девендраракшитой, а также проверен главным редактором, монахом Палцегом.

Перевод: Дмитрий Устьянцев