Bhadantācariya Buddhaghosa

Visuddhimagga

The Path of Purification

Volume 2

Translated from the Pāli by
Bhikkhu Ñāṇamoli

Buddhist Publication Society

Буддхагхоса

Висуддхимагга

Путь Очищения

Том 2

Перевод с пали:
бхиккху Ньянамоли

Перевод с английского:
Дхамманиссита
(Дмитрий Платонов)

Редактор Александр Орлов

САМАДХИ

ГАНГА

Издательский Дом «Ганга»
Москва • 2024

УДК 294.3
ББК 86.35

Перевод с английского: Дхамманиссита (Д. Платонов)

Буддхагхоса, Б.
Б 90 Висуддхимагга (Путь Очищения) Том 2 / Буддхагхоса, Б.; [пер. с англ.: Дхамманиссита (Д. Платонов)]. — М. : Ганга, 2024. — 800 с.

ISBN 978-5-907658-69-1

Висуддхимагга — это «великий трактат» буддизма Тхеравады, энциклопедическое руководство по буддийской доктрине и медитации, написанное в пятом веке знаменитым буддийским комментатором Бхадантачарией Буддхагхосой. При написании этой книги автор поставил своей целью систематизировать и объединить различные учения Будды, встречающиеся во всем Палийском каноне, в ясный и всеобъемлющий путь, ведущий к конечной буддийской цели — Ниббане, состоянию полного очищения от аффектов и прекращения страданий.

Трактат состоит из трех больших разделов. Первый посвящен очень подробному обсуждению различных аспектов буддийской нравственности, важнейшей составной части восьмеричного Пути. Во второй части излагаются теоретические и практические вопросы, касающиеся природы сосредоточения (самадхи), его разновидностей, путей достижения и приносимой им пользы. Автор детально обсуждает различные виды медитативных опор, с помощью которых достигается погружение в тонкие и очищенные от пяти помех состояния сознания (джханы), а также раскрывает природу различных уровней медитативного погружения. Третий раздел посвящен обсуждению развития понимания, мудрости, способной постигнуть вещи такими, какими они являются в действительности, что ведет к окончательному освобождению от пут самсары.

Трактат издается в двух томах. В первом томе представлены первые два раздела, во втором — третий. Все таблицы, упоминаемые в книге, представлены во втором томе.

© Buddhist Publication Society 1975, 1991
© Дхамманиссита. Перевод, 2024
© ООО ИД «Ганга». Издание на русском языке, оформление, 2024

Содержание

Раздел третий

ПОНИМАНИЕ

Глава XIV
Совокупности (Khandha-niddesa) 15
[A. Понимание] 15
[B. Описание пяти совокупностей] 35
[C. Классификация совокупностей] 136
[D. Классы знания о совокупностях] 150

Глава XV
Сферы и элементы (Āyatana-dhātu-niddesa) ... 162
[A. Описание сфер] 162
[B. Описание элементов] 173

Глава XVI
Управляющие способности и истины (Indriya-sacca-niddesa) 189
[A. Описание управляющих способностей] .. 189
[B. Описание истин] 197

Глава XVII
Почва для понимания — заключение: обусловленное возникновение (Paññā-bhūmi-niddesa) 258
[A. Определение обусловленного возникновения] 258
[B. Изложение] 273
[C. Колесо становления] 419

Глава XVIII
Очищение воззрения (Diṭṭhivisuddhiniddesa) 446
[Определение ментальности-материальности] 447
[Если нематериальное не удаётся распознать] 458
[Как нематериальные феномены становятся очевидны] 459
[Нет существа отдельно от ментальности-материальности] 463
[Взаимозависимость ментальности и материальности] 469

Глава XIX
Очищение преодолением сомнения (Kaṅkhāvitaraṇa-visuddhi-niddesa) 475
[Способы различения причины и условия] 475
[Полное понимание познанного] 491

Глава XX
Очищение знанием и видением того, что является путём, а что не является путём (Maggāmagga-ñāṇadassana-visuddhi-niddesa) . 496
[Три вида полного понимания] 497
[Прозрение: постижение группами] 501

Глава XXI
Очищение знанием и видением пути (Paṭipadāñāṇadassanavisuddhiniddesa) 583
[Прозрение: восемь знаний]..... 585
[1. *Знание возникновения и распада* — ii]..... 585
[2. *Знание растворения*] 589
[3. *Знание проявления как ужаса*] 600
[4. *Знание опасности*] 604
[5. *Знание бесстрастия*] 612
[6. *Знание желания освобождения*] 614
[7. *Знание повторного анализа*] 615
[8. *Знание невозмутимости в отношении формаций*]..... 626

Глава XXII
Очищение знанием и видением (Ñāṇadassana-visuddhi-niddesa)..... 668
[I. Смена происхождения, пути и плоды].... 668
[II. Состояния, ассоциированные с путём и т. д.]..... 683
[Четыре функции]..... 717

Глава XXIII
Польза в развитии понимания (Paññābhāvanānisaṃsa-niddesa) 738
[A. Устранение различных загрязнений] 738
[B. Вкус благородного плода] 739
[C. Достижение прекращения] 748
[D. Стать достойным получать дары] 767

Заключение 771
Послесловие 780

Примечания 779
Таблицы 783
О переводчике на английский 799

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ, ИСПОЛЬЗУЕМЫХ В ТЕКСТЕ

A.	Aṅguttara Nikāya
AA.	Aṅguttara Nikāya Aṭṭhakathā (Комментарий) = Manorathapurāṇī
Cp.	Cariyāpiṭaka
Dh.	Dhammapada
DhA.	Dhammapada Aṭṭhakathā (Комментарий)
Dhs.	Dhammasaṅgaṇī
DhsA.	Dhammasaṅgaṇī Aṭṭhakathā (Комментарий) = Atthasālinī
DhsAA.	Dhammasaṅgaṇī Ṭikā (Субкомментарий) = Mūla-Ṭikā (часть 1)
Dhk.	Dhātukathā
D.	Digha Nikāya
DA.	Digha Nikāya Aṭṭhakathā (Комментарий) = Sumaṅgalavilāsini
Iti.	Itivuttaka
Jā.	Jātaka (изд. от Viggo Fausböll)
Kv.	Kathāvatthu
Mv.	Mahāvaṃsa
M.	Majjhima Nikāya
MA.	Majjhima Nikāya Aṭṭhakathā (Комментарий) = Papañcasūdanī
Miln.	Milindapañha
Netti.	Nettipakaraṇa

Nd1. Mahā Niddesa
Nd2. Cūḷa Niddesa (Тайское изд.)
Ps. Paṭisambhidāmagga
PsA. Paṭisambhidāmagga Aṭṭhakathā (Комментарий) = Saddhammappakāsini (Сингальское изд. Hewavitarne)
Pṭn1. Paṭṭhāna, Tika Paṭṭhāna
Pṭn2. Paṭṭhāna, Duka Paṭṭhāna (Сингальское и мьянмарское изд.)
Pm. Paramattha-mañjūsā, Visuddhimagga Aṭṭhakathā (Комментарий) = Mahā Ṭikā (в этом переводе гл. с I по XVII — сингальское издание Vidyodaya, гл. с XVIII по XXIII — мьянмарское изд.)
Pe. Peṭakopadesa
Pv. Petavatthu
S. Saṃyutta Nikāya
SA. Saṃyutta Nikāya Aṭṭhakathā (Комментарий) = Sāratthappakāsini
Sn. Sutta-nipāta
SnA. Sutta-nipāta Aṭṭhakathā (Комментарий) = Paramatthajotikā
Thag. Thera-gāthā
Ud. Udāna
Vbh. Vibhaṅga
VbhA. Vibhaṅga Aṭṭhakathā (Комментарий) = Sammohavinodani
VbhAA. Vibhaṅga Ṭikā (Субкомментарий) = Mūla-Ṭikā (часть 2)
Vv. Vimāna-vatthu
Vin.i. Vinaya Piṭaka (3) — Mahāvagga
Vin.ii. Vinaya Piṭaka (4) — Cūḷavagga
Vin.iii. Vinaya Piṭaka (1) — Suttavibhaṅga 1
Vin.iv. Vinaya Piṭaka (2) — Suttavibhaṅga 2
Vin.v. Vinaya PIṭaka (5) — Parivāra
Vis. Visuddhimagga (изд. P.T.S и Harvard Oriental Series)

Цифры в квадратных скобках по тексту (напр. «[25]») относятся к номерам страниц издания от Pali Text Society.

Номера абзацев слева соответствуют номерам абзацев гарвардского издания на пали.

Заголовки, подзаголовки и различные нумерации были добавлены для ясности.

Уважаемые читатели, в первом томе "Висуддхимагги" допущена ошибка: на стр. 114, гл. I, §52 вместо

«Видя опасность в малейшем проступке» (§ 42): тот, кто имеет обыкновение (sīla) видеть опасность в проступках малой меры, в таких различных неумышленных нарушениях малых правил Патимоккхи, как возникновение неблаготворных мыслей».

должно быть

«Видя опасность в малейшем проступке» (§ 42): тот, кто имеет обыкновение (sīla) видеть опасность в изъянах малой меры, как, например, неумышленное нарушение малых правил Патимоккхи [*sekhiya*] или возникновение неблаготворных мыслей».

Раздел третий

ПОНИМАНИЕ

(*Paññā*)

Глава XIV

СОВОКУПНОСТИ

(Khandha-niddesa)

[А. ПОНИМАНИЕ]

§ 1. [436] Итак, только что было объяснено сосредоточение в контексте слова «*ум*» из следующей строфы:

> **«Мудрый человек, хорошо утверждённый**
> **в нравственности,**
> **Развивающий свои ум и понимание...»**

(*гл.* I, § 1)

И оно было развито во всех аспектах тем монахом, который, таким образом, обладает более продвинутым развитием сосредоточения, обретённым вместе с преимуществами от прямого знания [описано в гл. XII и XIII]. И после этого надлежит развить *понимание*. И когда о нём рассказано очень кратко, нелегко даже узнать, что такое понимание,

не говоря уже о его развитии. Чтобы разобраться подробно с методом его развития, составлен следующий список вопросов:

(i) Что такое понимание?
(ii) В каком смысле это понимание?
(iii) Каковы его характеристика, функция, проявление и непосредственная причина?
(iv) Сколько видов понимания существует?
(v) Как его следует развивать?
(vi) Какова польза от развития понимания?

§ 2. Ответы таковы:

(i) Что такое понимание? Понимание (paññā) имеет множество видов и аспектов. Если на этот вопрос дать ответ, охватывающий всю полноту смысла данного понятия, то он создал бы только запутанность в уме читателя. Поэтому мы ограничимся тем намеченным здесь его видом, что заключается в знании прозрения, ассоциированном с благотворным сознанием.

§ 3. (ii) В каком смысле это понимание? Это понимание (paññā) в смысле акта понимания (pajānana) [1]. Что такое этот акт понимания? Это знание (jānana) в особом модусе, отличном от модусов восприятия (sañjānana) и распознавания (vijānana). [437] Ибо хотя и состояние знания (jānana-bhāva) в равной степени присутствует и в восприятии (saññā), и в сознании (viññāṇa), и в понимании

1 См. параллельную трактовку paññā в MA. ii, 343 и далее.

(paññā), всё же восприятие — это лишь воспринимание некого объекта, как, скажем, «голубого» или «жёлтого», но оно не может привести к проникновению в его характеристики в виде непостоянства, страдательности и бессамостности. Сознание знает объекты как голубые или жёлтые и приводит к проникновению в характеристики, но оно не может посредством усилий привести к возникновению [сверхмирского] пути. Понимание же знает объект в вышеописанном ключе, а также приводит к проникновению в характеристики и посредством усилия приводит к возникновению пути.

§ 4. Положим, есть три человека: неосмотрительный ребёнок, деревенский житель и меняльщик, и все они видят горсть монет, что лежит на прилавке меняльщика. Неосмотрительный ребёнок знает лишь то, что монеты украшены и орнаментированы, длинные, квадратные или круглые, но он не воспринимает их как ценные для человеческого пользования и развлечения. И деревенский житель также знает, что они украшены и орнаментированы и т. д., и он воспринимает их как ценные для человеческого пользования и развлечения, но не знает такого их различия: «Эта монета подлинная, эта фальшивая, эта полуценная». Меняльщик же, осматривая, нюхая, пробуя, держа в руке и слушая звук от некой монеты, знает всё вышеперечисленное, и он также знает, что она была сделана в таких-то деревне или городе, на такой-то горе и таким-то мастером.

§ 5. Сопоставим сравнения: восприятие здесь подобно смотрящему на монеты неосмотрительному ребёнку, так как оно схватывает лишь модус внешнего вида объекта в качестве голубого и так далее. Сознание подобно смотрящему на монеты деревенскому жителю, так как он схватывает модус внешнего вида объекта как голубого и т. д., а также идёт дальше, проникая в его характеристики. Понимание же подобно смотрящему на монеты меняльщику, ибо после схватывания внешнего вида объекта как голубого и т. д. и после проникновения в характеристики оно движется ещё дальше, достигая возникновения пути.

Вот почему этот акт понимания следует понимать как «знание в особом модусе, отличном от модусов восприятия и распознавания». Ибо это то, к чему отсылают слова «это понимание в смысле акта понимания».

§ 6. Однако понимание не всегда присутствует там, где есть восприятие и сознание[2]. [438] Но когда при-

2 «Понимание не возникает в моментах сознания с двумя корнями-причинами [т. е. с ментальными факторами «не-жадность» и «не-злоба», но без «незаблуждения»] или без корня-причины» (Pm. 432). «Подобно тому как счастье не является неизменно неотделимым от восторга [*см. гл.* IV, § 100], так и сознание с восприятием не являются неизменно неотделимыми от понимания. Но, подобно тому как восторг неизменно неотделим от счастья, понимание неизменно неотделимо от восприятия и сознания» (Pm. 432).

сутствует, оно не отсоединено от остальных двух. И из-за того что его невозможно взять как разъединённое в таком ключе: «Это — восприятие, это — сознание, это — понимание», то его отличие от них очень трудно уловить. Поэтому досточтимый Нагасена сказал: «Трудная задача, о царь, была выполнена Благословенным: он определил нематериальные состояния сознания и его ментальные факторы, что возникают с единым объектом, о чём он провозгласил так: „Это — контакт, это — ощущение, это — восприятие, это — воление, это — сознание“» (Miln. 87).

§ 7. (III) Каковы его характеристика, функция, проявление и непосредственная причина?

Понимание имеет характеристику проникновения в индивидуальные сущности феноменов[3]. Его функция — рассеивать тьму заблуждения, что затемняет индивидуальные сущности феноменов. Оно проявляется как не-заблуждение. Из слов: «Тот, кто сосредоточен, знает и видит в правильном ключе» (A. v, 3), следует, что его непосредственная причина — сосредоточение.

3 «Собственная сущность (sako bhāvo) некого феномена, или существующая сущность (samāno vā bhāva), — это его индивидуальная сущность (sabhāva)» (Pm. 433). См. гл. VIII, сноску 68, где Pm. даёт определение, отталкиваясь от «saha-bhāva» («с сущностью»).

§ 8. (iv) Сколько видов понимания существует?

1. Во-первых, единый вид — как обладание характеристикой проникновения в индивидуальные сущности феноменов.
2. По два — мирское и сверхмирское.
3. Аналогично — как подверженное порокам и свободное от пороков и так далее.
4. Как определение ментальности и материальности.
5. Как сопровождаемое радостью [*приятным ментальным ощущением*] или невозмутимостью.
6. Как уровень видения и развития.
7. По три — заключающееся в рассуждении, в изученном (услышанном) и в развитии.
8. Аналогично — как берущее ограниченный, возвышенный и безмерный объект.
9. Как навык в улучшении, ущербе и в средствах.
10. Как интерпретация внутреннего и так далее.
11. По четыре — знание четырёх истин.
12. И как четыре различения[4].

---

4 Paṭisambhidā обычно переводится как «анализ» (см. перевод Катхаваттху — Points of Controversy, стр. 377 и далее). Но объяснения Типитаки касательно четырёх патисамбхид предполагают акцент скорее на синтезе, чем на анализе. Pm. даёт следующее определение: «Знание, что классифицируется (pabhedagata =

§ 9. 1. Единый вид очевиден по смыслу.

2. Первая двойка: «*мирское*» — это то, что ассоциировано с мирским путём, а «*сверхмирское*» — со сверхмирским. Таковы два вида как мирское и сверхмирское.

§ 10. 3. Вторая двойка: «*подверженное порокам*» — это то, что выступает объектом для пороков. «*Свободное от пороков*» — это то, что не выступает для них объектом. Эта двойка имеет тот же смысл, что и двойка мирского и сверхмирского. Аналогичный метод применяется к двойкам «подверженного порокам и свободного от пороков, ассоциированого

определяется в категорию) в рамках смысла (attha) в качестве способного вызывать объяснение определения специфических характеристик класса смысла (категории смысла), называется „attha-paṭisambhidā“; аналогично и с прочими тремя» (Pm. 436). «Различение» было выбрано для перевода «paṭisambhidā» потому, что хотя оно и имеет смысл «деления на составные части», но не подразумевает некий противоположный процесс, подобно понятию «анализ». Также может возникнуть вопрос: будет ли правильным описать эту четвёрку различений как «всецело логические»? «Всецело эпистемологические» будет ближе и менее косно, ибо они покрывают четыре взаимосвязанные области: смыслы формулировок и воздействий причин (и т. д.); формулировки смыслов и причины воздействий (и т. д.); язык в качестве сведённого к этимологическим правилам вербального выражения; прояснение в процессе компоновки первых трёх.

с пороками и диссоциированного от пороков» (Dhs. стр. 3) и так далее. Такова двойка подверженного и свободного от пороков.

§ 11. 4. Третья двойка: когда некий человек желает приступить к практике прозрения, то его понимание определения четырёх нематериальных совокупностей — это понимание как «*определение ментальности*», [439] а его понимание определения совокупности материи — это понимание как «*определение материальности*». Таковы два вида как определение ментальности и материальности.

§ 12. 5. Четвёртая двойка: понимание, принадлежащее к двум видам благотворного сознания чувственной среды и принадлежащее к шестнадцати[5] видам сознания пути на уровне четырёх джхан из метода пятичастного деления, — это «*сопровождаемое радостью*». Понимание, принадлежащее к двум видам благотворного сознания чувственной среды и принадлежащее к (оставшимся) четырём видам сознания пути на уровне пятой джханы, — это «*сопровождаемое невозмутимостью*». Таковы два вида как сопровождаемое радостью и невозмутимостью.

---

5 «Т. е. четыре пути на уровне первой джханы и вплоть до четвёртой из пяти» (Pm. 434).

§ 13. 6. Пятая двойка: понимание, принадлежащее к первому пути, — это «*уровень видения*». Понимание, принадлежащее к оставшимся трём путям, — это «*уровень развития*» (см. гл. XXII, § 127). Таковы два вида как уровень видения и развития.

§ 14. 7. Первая тройка: понимание, обретённое без слушания другого, — это то, что «*заключается в рассуждении*», так как оно порождено только своим собственным рассуждением. Понимание, обретённое посредством слушания другого, — это то, что «*заключается в услышанном*», так как оно порождено слушанием. Понимание, достигшее погружения, каким-либо образом порождённое (медитативным) развитием, — это то, что «*заключается в развитии*». И вот что сказано: «Что такое понимание, заключающееся в рассуждении? В сферах занятий, изобретённых смекалкой, или в сферах ремёсел, изобретённых смекалкой, или в видах наук, изобретённых смекалкой, любое предпочтение, воззрение, выбор, мнение, суждение или склонность к размышлению касательно вещей, касающихся авторства деяний (каммы), или тех, что соответствуют истине, или же такого вида, что соответствуют (аксиомам): „Материальность непостоянна“ или: „Ощущение… восприятие… формации… сознание непостоянно“ — всё это, обретаемое без слышания другого, зовётся пониманием, что заключается в рассуждении».

«(В сферах...) что обретаемое посредством слышания другого зовётся пониманием, что заключается в изученном (услышанном)».

«И всё понимание в любом, кто обрёл (достижение), — это понимание, что заключается в развитии» (Vbh. 324–325).

Таковы три вида как заключающееся в размышлении, в услышанном и в развитии.

§ 15. 8. Вторая тройка: понимание, что возникает в зависимости от явлений чувственной среды, «*берёт ограниченный объект*». То, что возникает в зависимости от явлений тонкоматериальной или нематериальной среды, «*берёт возвышенный объект*». Это мирское прозрение. Возникающее же в зависимости от Ниббаны «*берёт безмерный объект*». Это сверхмирское прозрение. Таковы три вида как берущее ограниченный, возвышенный и безмерный объект.

§ 16. 9. Третья тройка: «*улучшением*» зовётся возрастание. Оно двоично — как устранение вреда и возникновения блага. Навык в улучшении — это навык в вышеперечисленном, в соответствии с чем сказано: «Что такое навык в улучшении? Когда некий человек направляет внимание на эти явления, то невозникшие неблаготворные состояния не возникают, а возникшие неблаготворные

состояния отбрасываются; или когда он приводит свой ум к этим явлениям [440], невозникшие благотворные состояниям возникают, а уже возникшие возрастают, увеличиваются, развиваются, совершенствуются в нём. Любое понимание, акт понимания... [пропущенные слова см. Dhs. § 16] не-заблуждение, исследование феноменов, правильное воззрение — всё это зовётся навыком в улучшении» (Vbh. 325–326).

§ 17. Не-возрастание — это то, что зовётся «*ущербом*». Оно также двоично — как уменьшение блага и возникновения вреда. Навык в ущербе — это навык в вышеперечисленном, в соответствии с чем сказано: «Что такое навык в ущербе? Когда некий человек направляет внимание на эти явления, невозникшие благотворные состояния не возникают...» (Vbh. 326) и так далее.

§ 18. Но в любом из этих случаев любой навык в средствах для порождения таких-то и таких-то состояний, который возникает в эти моменты и проявляется по этому поводу, является тем, что зовётся «*навыком в средствах*», в соответствии с чем сказано: «И в дополнение: всё понимание средств — это *навык в средствах*».

Таковы три вида как навык в улучшении, ущербе и средствах.

§ 19. 10. Четвёртая тройка: понимание-прозрение, вызванное созерцанием своих собственных совокупностей, — это «*интерпретация внутреннего*[6]». *Вызванное созерцанием совокупностей другого или внешней материальностью, не связанной с управляющими способностями [т. е. неживая материя], — это «интерпретация внешнего»*. Вызванное восприя-

6 Слово «abhinivisati» с его отглагольным существительным «abhinivesa» буквально означает «пребывать-на», т. е. придерживаться или «упорствовать, настаивать». В Типитаке оно всегда появляется в негативном смысле контекстов ложного воззрения и цепляния (см., напр., M. iii, 30–31, Nd. 436, а также отрывок из Ps., цитируемый в гл. I, § 40). В Комментариях, однако, это слово появляется также и в позитивном ключе — как в гл. XIV, § 130, гл. XXI, § 73, 83 и далее, а также в MA. i, 250 (см. saddhaṃ nivisati M. ii, 173). В позитивном смысле оно означает правильную интерпретацию опыта. Весь чистый опыт восприятия интерпретируется умом или в категориях постоянства, удовольствия и самости, что ложно, т. к. не подтверждается самим опытом, или же в рамках непостоянства, страдательности и бессамостности, что верно, ибо подтверждается самим опытом (см. гл. XIV, § 130). Опыт не может быть не «интерпретирован», и это есть функция ума, что принятая интерпретация «обитает-на», т. е. «упорствует, настаивает». Итак, позитивный смысл слова «abhinivesa» в Комментариях — это правильное «упорство, настояние» и «интерпретация» в соответствии с реальностью. Это всё причины для выбранных здесь переводов: *интерпретация*, *неправильная интерпретация* и *упорство*.

тием обоих — это «*интерпретация внутреннего и внешнего*». Таковы три вида как интерпретация внутреннего и так далее.

§ 20. 11. Первая четвёрка: знание, что возникает в зависимости от истины о страдании, — это «*знание страдания*»; то, что возникает в зависимости от истины об источнике страдания, — это «*знание источника страдания*»; то, что возникает в зависимости от истины о прекращении страдания, — это «*знание прекращения страдания*»; то, что возникает в зависимости от истины о пути, ведущем к прекращению страдания, — это «*знание пути, ведущего к прекращению страдания*». Таковы четыре вида как знание четырёх истин.

§ 21. 12. Вторая четвёрка: четыре вида знания, классифицированные как имеющие дело со значением и т. д., называются «*четырьмя различениями*». Ибо вот что сказано: «Знание о значении — это различение смысла (attha-paṭisambhidā). Знание о законе — это различение закона (dhamma-paṭisambhidā). Знание о формулировке языка, имеющее дело со значением и законом, — это различение языка (nirutti-paṭisambhidā). Знание о видах знания — это различение ясности (paṭibhāna-paṭisambhidā)» (Vbh. 293).

§ 22. Здесь «смысл» (attha) — это, вкратце, обозначение для результата некой причины (hetu). Ибо,

в соответствии с причиной, результат служит[7], прибывает-к, достигает [*своего присутствия, будучи вызванным своей причиной*]; таким образом, это называется «смыслом» (или «назначением»). В частности, следующие пять вещей следует понимать как «*смысл*»: (i) что-либо, порождённое от условий, [441]; (ii) Ниббана; (iii) смысл сказанного; (iv) (каммический) результат; (v) функциональное (сознание). Когда кто-либо обозревает этот смысл, любое его знание, подпадая под категорию (pabheda), имеющую дело со смыслом, — это «*различение смысла*».

§ 23. «*Закон*» (dhamma) — это, вкратце, обозначение для некого условия (рассауа). Ибо пока некое условие влечёт за собой (dahati) что-либо, заставляя нечто возникать или позволяя ему случиться, то оно, таким образом, зовётся «законом» (dhamma). В частности, следующие пять вещей следует понимать как «*закон*»: (i) любая причина, что порождает результат; (ii) благородный путь; (iii) сказанное; (iv) то, что благотворно; (v) то, что неблаготворно. Когда кто-либо обозревает этот закон, любое его знание, подпадающее под категорию, имеющую дело с законом, — это «*различение закона*».

---

7 Arīyati — «почитать, служить»: отсутствует в словаре P. T. S. См. также araṇīya (тоже отсутствует в словаре P. T. S.), объясняющееся Мадджхима Тикой как «надлежащий к почтению» (payirūpasitabbā).

§ 24. Этот же смысл демонстрируется в Абхидхамме следующим анализом:

(a) «Знание о страдании — это „*различение смысла*“. Знание об источнике страдания — это „*различение закона*“. [Знание о прекращении страдания — это „*различение смысла*“. Знание о пути, ведущем к прекращению страдания, — это „*различение закона*“]...

(b) Знание о причине — это „*различение закона*“. Знание о результате некой причины — это „*различение смысла*“...

(c) Знание о каких-либо феноменах, что порождены, что явились, приведены к рождению, произведены, завершены, проявлены, — это „*различение смысла*“. Знание о феноменах, от которых те [*вышеуказанные*] феномены были порождены, явились, приведены к рождению, произведены, завершены, проявлены, — это „*различение закона*“...

(d) Знание о старении и смерти — это „*различение смысла*“. Знание об источнике старения и смерти — это „*различение закона*“. Знание о прекращении старения и смерти — это „*различение смысла*“. Знание о пути, ведущем к прекращению старения и смерти, — это „*различение закона*“. Знание о рождении... становлении... цеплянии . . . жажде... ощущении... контакте... шести сферах... ментальности-материальности... сознании... знание

о формациях — это „*различение смысла*“. Знание о причине формаций — это „*различение закона*“. Знание о прекращении формаций — это „*различение смысла*“. Знание о пути, ведущем к прекращению формаций, — это „*различение закона*“...

(e) Здесь монах знает Дхамму (Закон) — беседы, распевы, [экспозиции, строфы, возглашения, выражения, истории рождений, чудеса и] ответы на вопросы — это называется „*различением закона*“. Он знает смысл чего угодно, о чём говорится: „Это — смысл того, что было сказано; это — смысл того, что было сказано“, — это зовётся „*различением смысла*“.

(f) Какие состояния благотворные? В тех случаях, когда возникло благотворное сознание чувственной среды [сопровождаемое радостью и ассоциированное со знанием, берущее видимое своим объектом... или ментальный феномен своим объектом, или зависящее от чего-либо ещё, то в этом случае есть контакт... (касательно пропусков текста, указанных многоточием, см. Dhs. § 1)... есть не-колебание], эти явления благотворны. Знание об этих явлениях — это „*различение закона*“. Знание об их результате — это суть „*различение смысла*“»[8] (Vbh. 293–295).

8 Пропуски цитируемого текста в целях ясности изложения были восполнены из Вибханги.

§ 25. «*Знание о формулировке языка, имеющее дело со значением и законом*» (§ 21). Существует язык, который является индивидуальной сущностью, употребление которого не имеет исключений[9] и который имеет дело с этим смыслом и с этим законом. Любое знание, подпадающее под категорию, связанную с изложением этого, с говорением, произнесением этого, имеющее дело с корневой речью всех существ — языком Магадхи, который является индивидуальной сущностью, то есть языком закона (dhamma), [любое знание, которое,] как только слышит, как это произносится, знает так: «Это — язык-индивидуальная-сущность; это — не язык-индивидуальная-сущность», [такое знание] — это «*различение языка*[10]». [442] *Тот, кто достиг различения языка, когда слышит слова: «phasso, vedanā» и т. д., знает, что это является языком-индивидуальной-сущностью; слыша же слова: «phassā, vedano», он знает, что это не является языком-индивидуальной-сущностью.*

9 Byabhicāra (vyabhicāra): отсутствует в словаре P. T. S.; обычный грамматический термин для «исключения».

10 Идея «языка — индивидуальной сущности» (sabhāvanirutti), то есть идея о том, что существует реальное обозначение для каждого феномена, которое является частью его индивидуальной сущности, разбирается в DhA. 391–392. Язык Магадхи как «корневая речь всех существ» и «язык — индивидуальная сущность» разбираются более подробно в VbhA. 387.

«Phasso» и «vedanā» — это существительные мужского рода и женского рода именительного падежа единственного числа соответственно, имеющие правильные склонения; «phassā, vedano» — написано грамматически неверно.

§ 26. «*Знание о видах знаний*» (§ 21): когда некий человек обозревает, берёт объектом [своего знания] любой из вышеизложенных видов знания, то любое знание в нём, имеющее другое знание своим объектом, — это «*различение ясности*», и оно, таким образом, есть любое знание о вышеперечисленных видах знания, что имеет дело с деталями касательно их областей, функций и так далее.

§ 27. Эти четыре вида различений можно поместить в две категории: уровень проходящего тренировку и уровень окончившего тренировку. Различения главных учеников и великих учеников подпадает под вторую категорию. Различения старейшины Ананды, домохозяина Читты, домохозяина Дхаммики, домохозяина Упали, мирянки Кхуджуттары и т. д. подпадают под первую категорию.

§ 28. И хотя они распределяются по этим двум категориям, они тем не менее отличаются в пяти аспектах: достижение, глубокое знание текстов, слушание, спрашивание и прошлое усилие. Здесь «*достижение*» — это достижение арахантства. «*Глубокое знание текстов*» — это глубокое знание слов Будды. «*Слушание*» — это тщательное и внимательное изучение Дхаммы. «*Спрашивание*» — это обсуждение сложных фраз и объяснений фраз в текстах, комментариях и так далее. «*Прошлое усилие*» — это приверженность прозрению в учениях прошлых Будд вплоть до соседства [со стадиями прозрения]

согласования и смены происхождения у того, кто практиковал [обязательство] хождения [за подаяниями с медитативной опорой в уме] и возвращения [вместе с ней][11].

§ 29. И другими было сказано:

> **«Прошлое усилие, великая учёность,**
> **[Знание] диалектов, писаний,**
> **Спрашивание, а затем достижение,**
> **И также служение учителю,**
> **Успех в дружбе — вот условия,**
> **Способствующие различениям».**

§ 30. Здесь «*прошлое усилие*» — это то, как описано выше. «*Великая ученость*» — это навык в некоторых науках, сфере ремёсел. «*Диалекты*» — это навык в сто одном языке, и в частности — в Магадхи. «*Писания*» — это глубокое знание слов Будды, даже если лишь в Главе о сравнениях[12]. «*Спрашивание*» — это вопрошание о смысле, даже если это

---

11 Фраза «garapaccāgatikabhāva» отсылает к практике «несения в уме медитативной опоры на пути к сбору подаяний и обратно», которая детально описывается в MA. i, 257. Эта же фраза также используется и для определённого вида выброшенного тряпья (см. гл. II, § 17).

12 «„Глава о Сравнениях“ — это глава Двойных Строф в Дхаммападе (Dh. 1–20), как они говорят. Другие говорят, что это Книга Пар из Первых Пятидесяти (M. сутты 31–40)» (Pm. 436).

смысл лишь одной строфы. «*Достижение*» — это вхождение в поток... или араханство. «*Служение учителю*» — это житие с очень учёными, умными учителями. «*Успех в дружбе*» — это обретение таких друзей, как эти. [443]

§ 31. Итак, Будды и Паччекабудды достигают различений посредством прошлого усилия и достижения. Ученики — посредством всего вышеперечисленного. И нет какого-либо специального способа развития некой медитативной опоры, что приведёт к достижению различений. Но проходящие тренировку достигают различений после освобождения в плоде проходящих тренировку, а окончившие тренировку — после освобождения в плоде окончивших тренировку. Ибо различения приходят к успеху в благородных только через благородные плоды, подобно тому как происходит с десятью силами в случае Совершенных.

Таковы четыре различения, которые упоминались выше так: «И как четыре различения» (§ 8).

§ 32. (v) Как его следует развивать? Итак, феномены, классифицированные как совокупности, сферы, элементы, управляющие способности, истины, обусловленное возникновение и т. д. — это «*почва*» для такого понимания; [первые два] очищения, то есть очищение нравственности и очищение сознания — это его «*корни*»; пять очищений, то есть очищение воззрения; очищение преодолением со-

мнения, очищение знанием и видением того, что является путём и что не является путём; очищение знанием и видением пути; очищение знанием и видением — это его «*ствол*». Следовательно, тому, кто совершенствует всё это, после совершенствования двух очищений — нравственности и сознания, являющихся «*корнями*», следует сначала укрепить своё знание посредством изучения и спрашивания о феноменах, что является «*почвой*», затем уже он может развить остальные пять очищений, являющихся «*стволом*». Это кратко. Далее последует разъяснение в деталях.

[B. ОПИСАНИЕ ПЯТИ СОВОКУПНОСТЕЙ]

§ 33. В сказанном выше: «...Феномены, классифицированные как совокупности, сферы, элементы, управляющие способности, истины, обусловленное возникновение и т. д. — это „*почва*“», «*совокупности*» — это пять совокупностей, то есть совокупность материальности, совокупность ощущения, совокупность восприятия, совокупность формаций и совокупность сознания.

[*Совокупность материальности*]

§ 34. Итак, какие угодно виды феноменов, взятые вместе, обладающие характеристикой «подверженности воздействию» (ruppana) холода и т. д., следует понимать как совокупность материальности (rūpa).

1. Материальность едина по характеристике «подверженности воздействию».
2. По два она классифицируется как (a) первичная (bhūta) и (b) производная [цепляниеем] (upādāya).

§ 35. (a) «*Первичная материальность*» насчитывает четыре вида: элемент земли, элемент воды, элемент огня и элемент воздуха. Их характеристика, функция и проявление были даны в рамках определения четырёх элементов (см. гл. XI, §§ 87, 93); но что касается их непосредственной причины, то каждый из элементов своей непосредственной причиной имеет остальные три. [444]

§ 36. (b) «*Производная материальность*» насчитывает двадцать четыре вида: глаз, ухо, нос, язык, тело; видимое, звук, запах, вкус[13]; управляющая способность женственности, управляющая способность мужественности, управляющая способность жизни, сердце-основа; телесное выражение, вербальное выражение; элемент пространства; лёгкость

13 «Осязаемое здесь не числится потому, что, не будучи производной материей, оно заключается в первоэлементах» (Pm. 442). Осязаемое описывается как состоящее из трёх первоэлементов при исключении элемента воды (соединения). «Что такое материальность великих первоэлементов? Это осязаемое и элемент воды» (Dhs. 663). Касательно всего списка см. Dhs. 596, в котором также нет сердца-основы. См. также сноску 32 и гл. XV, сноску 15.

материи, гибкость материи, управляемость материи, производство материи, продолжительность материи, разложение/старение материи, непостоянство материи; физическое питание.

§ 37. 1. Характеристика *глаза* — это чувствительность первоэлементов, которая готова к воздействию видимого; или его характеристика — это чувствительность первоэлементов, порождённая каммой с корнем в желании видеть[14]. Его функция —

14 «Здесь первая характеристика глаза описывается в соответствии с общей каммой, порождающей существо, и которая, без учета дифференциации, есть причина. Вторая же — в соответствии со специализированной каммой, порождённой так: „Пусть мой глаз будет таким“. Так они говорят. Но всё это можно рассматривать и таким образом, что первая характеристика даётся как работа чувствительности по освещению своего объектного поля, где феномен чувствительности пяти чувствительностей берётся как некое общее, и что вторая даётся как видение из-за конкретной категории своей собственной причины, где причина чувствительностей в виде феномена каммы берётся как некое общее, или как некое одно. Аналогичный метод применяется к уху и к прочему.

«Но здесь может возникнуть вопрос: возникновение управляющих способностей глаза и т. д. идёт от одной каммы или от разных? Итак, древние по этому поводу говорили: „И так и так“. Во-первых, в случае возникновения глаза и т. д. от разных камм объяснять нечего, ибо причина подразделена на свои частные разновидности. Но откуда у них возникает дифференциация, когда они возникают от одной каммы? Это тоже от подразделённости причины →

улавливать [объект][15] среди видимого. Он проявляется как опора для сознания глаза. Его непосредственная причина — первоэлементы, что порождены каммой с корнем в желании видеть.

на ее разновидности. Ибо это жажда в форме тоски по тому или иному виду становления, которая, действуя как решающая поддержка и сама по себе имея специфические формы из-за тяги к чувственным сферам, включённых в ту или иную форму становления, создаёт специфические подразделения в камме, порождающей такой вид становления. Как только камма обрела дифференциацию от такой [тяги], она, через усилие в виде подходящей способности, порождает множественный результат с дифференцированными индивидуальными сущностями, как будто бы она сама по себе имела множественную форму. И „способность“ здесь есть „способное состояние“, ибо это лишь усилие порождающего результата, что дифференцируется из-за дифференциации в своей же причине. Факт этого дифференцирующего усилия в рамках одной каммы, выступающей как причина для возникновения многих управляющих способностей, будет разобран ниже в отношении логики и текстов (см. сноска 21). Кроме того, описывается также, как лишь один вид сознания выступает в качестве причины для порождения шестнадцати видов результирующего сознания и т. д., и в мире также обнаруживается, как одно семя риса вызывает порождение созревшего, несозревшего, лущёного и нелущёного риса в качестве результата. Но к чему здесь логическое рассуждение? Ведь глаз и т. д. являются результатом каммы, а последний относится лишь к области знания Будд» (Pm. 444).

15 Āviñjana — «подбирая, улавливая»: см. āvijjhati в словаре P. T. S.

§ 38. 2. Характеристика *уха* — это чувствительность первоэлементов, что готова к воздействию звуков; или его характеристика — это чувствительность первоэлементов, порождённая каммой с корнем в желании слышать. Его функция — улавливать [объект] среди звуков. Оно проявляется как основа для сознания уха. Его непосредственная причина — первоэлементы, что порождены каммой с корнем в желании слышать.

§ 39. 3. Характеристика *носа* — это чувствительность первоэлементов, что готова к воздействию запахов; или его характеристика — это чувствительность первоэлементов, порождённая каммой с корнем в желании обонять. Его функция — улавливать [объект] среди запахов. Он проявляется как основа для сознания носа. Его непосредственная причина — первоэлементы, что порождены каммой с корнем в желании обонять.

§ 40. 4. Характеристика *языка* — это чувствительность первоэлементов, что готова к воздействию вкусов; или его характеристика — это чувствительность первоэлементов, порождённая каммой с корнем в желании пробовать на вкус. Его функция — улавливать [объект] среди вкусов. Он проявляется как основа для сознания языка. Его непосредственная причина — первоэлементы, что порождены каммой с корнем в желании пробовать на вкус.

§ 41. Характеристика *тела* — это чувствительность первоэлементов, что готова к воздействию осязаемого; или его характеристика — это чувствительность первоэлементов, порождённая каммой с корнем в желании осязать. Его функция — улавливать [объект] среди осязаемого. Оно проявляется как основа для сознания тела. Его непосредственная причина — первоэлементы, что порождены каммой с корнем в желании осязать.

§ 42. Некоторые[16], однако, говорят, что глаз — это чувствительность первоэлементов, в избытке наделённая огнём, а ухо, нос и язык — это чувствительности первоэлементов, что в избытке наделены воздухом, землёй и водой [соответственно], но в случае тела все [четыре присутствуют в равной степени]. Другие же говорят, что глаз — это чувствительность с избытком огня, а ухо, нос, язык и тело — это чувствительность с избытком пустоты отверстия, воздуха, воды и земли [соответственно]. Таких следует попросить процитировать сутту об этом. Но, очевидно, ни одной не найдётся.

§ 43. Но некоторые в качестве причины представляют то, что эти [чувствительности] поддерживаются [соответственно] видимым и т. д. как свойства-

16 «„*Некоторые*“ — это определённые Магахсангики, ибо один из них, Васудхамма, говорит следующее: „В глазе в избытке огонь, в ухе — воздух, в носу — земля, в языке — вода, в теле всего поровну“» (Pm. 444).

ми огня и так далее[17]. Их следует спросить: «Но кто сказал, что видимое и т. д. — это свойства огня и так далее? [445] Ибо невозможно сказать о первоэлементах, всегда остающихся нераздельными[18], что „Это — качество этого, а это — качество того“».

---

17 «„*Как свойствами огня и так далее*“: [поддерживаются] видимым как качеством свечения у тепла, которое называется освещением; звуком — как качеством воздуха, запахом — как качеством земли, вкусом — как качеством воды, называющейся слюной, — вот как обстоит дело по первой теории [«некоторых»]; и это можно скорректировать под вторую теорию [«других»], мол, чувствительностям необходима поддержка тех или иных качеств первоэлементов, то есть, мол, им нужна помощь в их схватывании видимого и так далее. Эта теория говорит о том, что вышеописанные качества — это способность глаза и т. д. освещать [соответственно] видимое и т. д. только тогда, когда они ассоциированы с причинами, являющимися их вспомогательными составляющими в виде света и т. д., и с состоянием пустоты отверстия как решающей поддержки для сознания уха. Пустота отверстия берётся в должном порядке, как огонь и.д., ибо она есть отсутствие первоэлементов. Или иначе: когда другие подразумевают пустоту отверстия как некое качество первоэлементов, подобно тому как таковым являются видимое и т. д., тогда качества первоэлементов выстраиваемы в их порядке так: [поддерживаются] видимым и светом как качеством огня, звуком — как качеством пустоты отверстия, называющейся пространством, запахом — как качеством воздуха, вкусом — как качеством воды, осязаемым — как качеством земли» (Pm. 445).

18 Четыре первоэлемента описываются как неотделимые и как не существующие отдельно друг от друга, см. цитату «Древних» в § 45. Pm. говорит: «Избыток — это функциональная возможность, а не качество, иначе их неразделимость была бы несообразной» (Pm. 451).

§ 44. Тогда они могут сказать: «Подобно тому как вы полагаете, что избыток некого первоэлемента в таких-то и таких-то материальных феноменах даёт [соответственно] функции удерживания (sandhāraṇa) для земли и т. д., так и от заключения о [соответственно] состоянии избытка видимости[19] и т. д. в материальных феноменах, что имеют в избытке огонь, некто может заключить, что видимое и т. д. — это, [соответственно], их качества». Им следует ответить: «Мы могли бы полагать так, если бы в хлопке, что имеет в избытке землю, было бы больше запаха, чем в зрелой браге, у которой в избытке вода, и если бы цвет холодной воды был бледнее, чем цвет горячей воды, у которой в избытке тепло.

---

19 «„*Так и от заключения о [соответственно] состоянии избытка видимости и т. д.*“ — от нахождения их ассоциированными с этими разницами, то есть: яркое видимое в огне; звук, слышимый через его индивидуальную сущность, в воздухе; запах, начиная с запаха сурабхи, в земле; сладкий вкус в воде; таким образом: „*Видимое и т. д. — это [соответственно] их качества*“. Это по первой теории, и далее по тексту он сделал заключение (uttara) в её терминах: „*Мы могли бы полагать так…*“. Вторая опровергается в том же ключе. Или иначе: „Тогда они могут сказать“ и т. д. может быть взято как сказанное с целью подчеркивания, чтобы опровергнуть теорию Канады, кто полагает, что глаз, ухо и т. д. сделаны из огня, пространства, земли, воды и воздуха соответственно, которые имеют своими соответствующими качествами видимое и т. д. » (Pm. 445).

§ 45. Но поскольку ничего из этого не является фактом, вам, поэтому, следует оставить свои догадки о том, что разница заключается в поддерживающих первоэлементах. Подобно тому как естества видимых объектов и т. д. отличны друг от друга, хотя и нет разницы в первоэлементах, что образуют одну группу, то так же дело обстоит и в случаях чувствительности глаза и т. д., хотя и никакой иной причины их различия не существует»[20]. Так это следует рассматривать.

Но что не является общим для них всех?[21] Это есть сама камма как причина их различия. Таким

---

20 В гарвардском тексте, в отличие от текста P. T. S. и сингальского, отсутствует фраза «ekakalāpe» — «что образуют одну группу».

21 «Если нет разницы по элементам, тогда что является причиной для дифференциации глаза и прочего? Хотя камма, что порождается из-за тоски по индивидуальным существованиям с пятью чувственными сферами, одна, всё же её следует рассматривать как «*не общую для всех*» и как «*различие каммы*», ибо она является причиной для дифференциации на глаз, ухо и прочее. Ибо она не является условием для уха через ту же самую конкретную разницу, из-за которой она есть условие для глаза; если бы это было так, то из этого следовало бы отсутствие разницы между управляющими способностями. Так как сказано, что „В момент связки-перерождения возвышенное воление является условием как условием каммы для видов материальности от совершённой каммы“ (Pṭn.), то необходимо понимать, что одно воление — это условие каммы для всех видов материальности от совершённой каммы, которые →

образом, их отличие зависит от отличия каммы, а не от отличия первоэлементов; ибо если бы было отличие в первоэлементах, чувствительность сама по себе не возникла бы, так как Древними было сказано: «Чувствительность присуща тем, что равны друг другу, а не тем, что не-равны».

§ 46. Среди этих [чувствительностей, таким образом] наделённых различием из-за различия каммы, глаз и ухо схватывают несоприкасающиеся [*непосредственно с чувствительностями*] объектные поля, так как сознания [*глаза и уха*] возникают, даже если поддерживающие [первоэлементы] объектных полей не касаются поддерживающих первоэлементов непосредственно [т. е. управляющих чувственных способностей][22]. Нос, язык

пришли к существованию в момент связки-перерождения. Ибо если воление было бы не одним, то в момент возникновения управляющих способностей из этого следовала бы каммическая порождённость материальности и от ограниченной каммы, и от возвышенной каммы. Но связка-перерождение, будучи одной, не порождается от множественных видов каммы. Таким образом, установлено, что возникновение множества управляющих способностей происходит благодаря одной камме» (Pm. 446).

22 «См. также § 134 и сноски 60, 61. Добавления в этом параграфе из Pm., где говорится: „Есть и другой метод: глаз и ухо имеют несоприкасающиеся объектные поля из-за того, что возникновение сознания вызывается тогда, когда их объектные поля разделены посредством некого интервала и обособлены

и тело схватывают соприкасающиеся объектные поля, так как их сознание возникает, только если [первоэлементы] объектных полей касаются их собственных поддерживающих первоэлементов[xxv].

(adhika). Некоторые говорят, что объектное поле уха является соприкасающимся. Если бы это было так, тогда порождённый сознанием звук не был бы объектом для сознания уха, ибо нет возникновения внешне того, что порождено сознанием. И в текстах звук описывается как объект для сознания уха без всяких добавлений. Кроме того, если бы это было так, то не было бы определения направления и позиции звука из-за того, что его тогда необходимо было бы определять в месте, занимаемом обладателем объектного поля, как то случается в случае запаха. Следовательно, если звук входит в фокус уха, то он остаётся в том же месте, где и возник. Но разве звуки стирающих одежду [когда они бьют ее о камни] не слышатся с опозданием для тех, кто стоит на некой дистанции? Нет, ибо есть разница в способе схватывания звука в зависимости от того, как он становится очевиден стоящему близко или стоящему вдалеке. Ибо если применить эту разницу в схватывании слов для стоящего далеко и близко, то, соответственно, возникают не-схватывание и схватывание разницы в слогах, и отсюда аналогично: когда звук стирающих одежду (a) становится воспринятым явлением, очевидным от начала и до конца тому, кто стоит близко, и (b) становится явлением, которое проявляется в сжатой форме в конце или в середине для того, кто стоит в отдалении, то это из-за разницы в схватывании и обозначении, которые возникает позже в когнитивных сериях сознания уха, что и является причиной следующего предположения (abhimāna): „Едва услышанное является услышанным позже“, но этот звук входит в зону слышимости уха в момент своего же →

§ 47. 1. Есть в мире то, что называется «глазом». Он выглядит как лепесток голубого лотоса, окружённый чёрными ресницами и различными чёрными и белыми кольцами. *Глаз* [подразумевается чувствительность] находится в центре чёрного кольца, что окружено белым кольцом в [той части] глаза с его составляющими, где проявляется изображение тел тех, кто стоит перед ним. Чувствительность пронизывает семь слоёв глаза, как масло, просачивающееся через семь слоёв хлопка. Ей помогают четыре первоэлемента, чьи функции [соответственно] — это удерживание, соединение, созревание и движение, что подобно принцу, за которым ухаживают четыре няньки, функции которых — это держание, купание, одевание и обдувание. Она сплачивается температурой, сознанием и питанием; получает содействие от [материального феномена управляющей способности] жизни; содержит в себе цвет, вкус, запах и т. д. (см. гл. XVIII, § 5); размер её — с голову вши; она служит и физической основой, и дверью для сознаний глаза и прочих [последующих сознаний в рамках одной когнитивной серии]. [466]

собственного существования и в зависимости от места, где он возникает (см. гл. XIII, § 112; DhsA. 313). Если нет последовательного поступления звука, то как тогда возникает эхо? Звук, хотя и остаётся на дистанции, является условием для возникновения эха и для вибрации посуды и т. д. где-либо, подобно тому, как магнит (ayo-kanta) двигает железо» (Pm. 446–447).

§ 48. И вот что сказано Полководцем Дхаммы:

**«Чувствительность, которой он видит то,
что видимо,
Утончённа и мала — не больше, чем голова
у вши».**

§ 49. 2. *Ухо* [т. е. чувствительность] следует искать в [характеристике] ушного канала с его составляющими, в месте, что по форме напоминает напёрсток, и окруженном тонкими коричневыми волосками. Ей помогают четыре первоэлемента, как описано выше. Она сплачивается температурой, сознанием и питанием; получает содействие от жизни; наделена цветом и т. д., служит и физической основой, и дверью для сознаний уха и прочих.

§ 50. 3. *Нос* [чувствительность] следует искать в [характеристике] носового канала с его составляющими, в месте, что по форме напоминает копыто козы. Что чувствительности помогает и т. д., описано выше. Она служит и физической основой, и дверью для сознаний носа и прочих.

§ 51. 4. *Язык* [чувствительность] находится в средней [области] языка с его составляющими, в месте, что по форме напоминает кончик лотосового лепестка. Что чувствительности помогает и т. д., описано выше. Она служит и физической основой, и дверью сознаний языка и прочих.

§ 52. 5. *Тело* [чувствительность] можно найти повсюду в этом физическом теле, в котором имеется материя, [производная] от цепляния[23], подобная жидкости, пропитывающей слой хлопка. Что чувствительности помогает и т. д., описано выше. Она служит и физической основой, и дверью для сознаний тела и прочих.

§ 53. Подобно тому как змеи, крокодилы, птицы, собаки и шакалы тянутся к своим привычным местам, то есть к муравейникам, воде, пространству, деревням и кладбищам, точно так же и нужно понимать, что глаз и т. д. тяготеют к своим соответствующим областям, то есть к видимому и так далее (см. DhsA. 314).

§ 54. 6. *Видимое* имеет характеристику воздействия на глаз [*чувствительность глаза*]. Его функция — быть объектным полем для сознания глаза. Оно

23 Upādiṇṇa (также upādiṇṇaka) — это причастие прошедшего времени от upādiyati («он цепляется»), откуда также идёт существительное upādāna («цепляние»). Upādiṇṇa-(ka-) rūpa (материя от цепляния) = kammaja-rūpa (материя, порождённая каммой); см. Dhs. § 653. Можно также нестрого перевести как «органическая, одушевлённая или живая материя»; технически это материя четырёх первоэлементов, что «от цепляния» (upādiṇṇa) или «производная» (upādāya) от каммы. Обычно рассматриваемое как чисто абхидхаммический термин (Dhs., стр. 1), это слово в том же самом смысле появляется также и в Суттах — M. i, 185.

проявляется также как его область. Его непосредственная причина — четыре первоэлемента. И все [последующие] виды производной материальности идентичны вышеописанному, далее будет упомянута лишь разница. Видимое бывает разных видов: «...Голубое, жёлтое» (см. Dhs. § 617) и так далее.

§ 55. 7. *Звук* имеет характеристику воздействия на ухо [*чувствительность уха*]. Его функция — быть объектом для сознания уха. Он проявляется также как его область. Звук бывает разных видов: «...Звук барабана, звук тамбурина» (см. Dhs. § 621) и так далее. [447]

§ 56. 8. *Запах* имеет характеристику воздействия на нос [*с чувствительность носа*]. Его функция — быть объектом для сознания носа. Он проявляется также как его область. Запах бывает различных видов: «...Запах корней, запах древесной сердцевины» (см. Dhs. § 625) и так далее.

§ 57. 9. *Вкус* имеет характеристику воздействия на язык. Его функция — быть объектом для сознания языка. Он проявляется также как его область. Вкус бывает различных видов: «...Вкус корней, вкус древесного ствола» (см. Dhs. § 629) и так далее.

§ 58. 10. *Управляющая способность женственности* имеет своей характеристикой женский пол. Её функция — показывать, что «это — женщина».

Она проявляется как причина для знака, признака, активности или образа действий женщины (см. Dhs. § 633).

11. *Управляющая способность мужественности* имеет своей характеристикой мужской пол. Её функция — показывать, что «это — мужчина». Она проявляется как причина для знака, признака, активности или образа действий мужчины (см. Dhs. § 634).

Оба этих последних феномена простираются на всё тело, как и в случае чувствительности тела. Но из этого не следует, что о них необходимо говорить как о «расположенных в пространстве, где располагается чувствительность тела» или «расположенных в пространстве, где чувствительность тела не располагается». И, подобно природам видимого и т. д., они не смешиваются друг с другом[24].

---

24 «И хотя эти феномены, то есть „*признак... женственности*“ и т. д., возникают из-за своего собственного условия в виде каммы и т. д., они по большей части делают так только в качестве модусов в рамках продолжительности, сопровождаемой управляющей способностью женственности и т. д. И поэтому говорится: „*Она проявляется как причина для знака*» и т. д., чтобы подчеркнуть их причину в виде управляющей способности женственности и т. д.

Что касается „признака женщины“ и т. д., то его „таковость управляющей способности“ также даётся в качестве доминирования, то есть в качестве феномена причины, ибо условия для модальной материи (ākāra-rūpa) в виде признака женщины и т. д. в продолжительности, сопровождаемой управляющими

§ 59. 12. *Управляющая способность жизни* имеет характеристику содействия со-возникающим видам материи. Её функция — делать так, чтобы они

способностями, не возникают иначе, а также потому, что эти виды материальности являются условием для схватывания „женственности“. Но поскольку управляющая способность женственности не порождает даже видов материи в рамках своей собственной материальной группы, не содействует им и не сплачивает их, а также потому, что она не действует так для видов материальности в других группах, она не называется в тексте условиями управляющей способности, присутствия и не-исчезновения, как, например, происходит с управляющей способностью жизни в рамках её собственной материальной группы и как с питанием в рамках последующих групп. И это потому, что признак и т. д. зависят от прочих условий, так, что где бы они ни обретали доминирование, их форма остаётся одной — даже в трупах и в скульптурах. Аналогично и с управляющей способностью мужественности.

И так как эти две управляющие способности не возникают в рамках единой продолжительности, ибо сказано: „Возникает ли управляющая способность мужественности в том, в ком возникает управляющая способность женственности?“ — „Нет“ (Йамака — Абхидхамма-питака) и т. д., то, таким образом, даже в гермафродитах в один момент присутствует только одна управляющая способность пола (см. также DhsA. 323)» (Pm. 448).

P. T. S. текст: «aññamaññaṃ saṅkaro natthi». Гарвардский текст опускает «saṅkaro natthi». Слово «saṅkara» в смысле «путаницы» или «ошибки» отсутствует в словаре P. T. S., см. заключительные строфы Висуддхимагги, изд. P. T. S., стр. 711.

возникали. Она проявляется в установлении их присутствия. Её непосредственная причина — первоэлементы, которые необходимо поддерживать. И хотя она несёт в себе возможность, что заключается в характеристике содействия и т. д., всё же она содействует только со-возникающим видам материи в момент их присутствия, как вода делает в отношении лотосов и так далее. Хотя феномены (dhamma) возникают из-за их собственных условий, она содействует им, как это делает нянька в отношении царевича. И возникает она только в связке с возникающими феноменами, которые соответствуют ей, что подобно кормчему; она сама по себе не вызывает возникновения после угасания из-за своего собственного отсутствия и отсутствия того, что необходимо привести к возникновению. Она не продлевает момент присутствия в момент угасания из-за своего же собственного угасания, что подобно поведению пламени лампы, когда заканчиваются фитиль и масло. Но её не следует рассматривать как лишённую силы способствовать, заставлять возникать и заставлять находиться в моменте присутствия, так как она исполняет все эти функции в вышеописанном моменте (см. Dhs. § 635)[25].

25 «Так как управляющая способность жизни сама по себе является всецело порождённой каммой, совозникающие с ней виды материальности, если брать их так, также порождены каммой — вот почему нет включения термина „порождённое кам-

§ 60. 13. *Сердце-основа* имеет характеристику функционирования в качестве (материальной) поддержки для элемента ума и для элемента сознания ума. Её функция — удерживать их. Она проявляется как их несение. Она находится внутри сердца, завися от крови, вид которой уже ранее описывался в разделе об осознанности к телу (гл. VIII, § 111). Ей помогают первоэлементы с их функциями удерживания и т. д.; она сплачивается температурой, сознанием и питанием; получает содействие от жизни; служит физической основой для элемента ума

мой“. Она как бы содействует своей собственной порождённой каммой материи, будучи причиной её возникновения, даже если она длится лишь мгновение — вот почему она обладает характеристикой содействия совозникающим видам материи. Ибо сама по себе камма не способна быть причиной для присутствия порождённых каммой феноменов материи, как то делает питание и т. д. для порождённого питанием. Почему? Потому что в этот момент её уже нет.

„*Так как она исполняет все эти функции*“: исполняет, так как является условием для различения того, что живёт. Ибо именно управляющая способность жизни отличает материю, связанную с управляющими способностями, от материи мёртвой, а также порождённую каммой материю от той, что порождена температурой и прочим.

И управляющую способность жизни необходимо рассматривать как причину не только лишь для присутствия в рамках момента, но также и для не-прерывания связи, иначе смерть как прерывание жизненного срока была бы несообразной» (Pm. 448).

и элемента сознания ума, а также для ассоциированных с ними состояний[26].

---

26 «„*Сердце-основа… поддержка для элемента ума и для элемента сознания ума*“: как это познаётся? (i) Из текстов и (ii) из рассуждения.

Текст таков: „Материальность, в зависимости от которой возникает элемент ума и элемент сознания ума, является условием как условием поддержки для элемента ума и для элемента сознания ума, а также для того, что ассоциировано с ними“ (Pṭn 1. 4). Если так, то почему она не упоминается в Рупаканде Дхаммасангани (Dhs. § 583 и далее)? Её неупоминание там продиктовано иной причиной. Какой? Непротиворечивость учения. Ибо в то время как сознание глаза и т. д. имеют глаз и т. д. своими соответствующими поддержками абсолютно, сердце-основа не является для сознания ума поддержкой в абсолютном смысле. И учение в двойке физической основы (vatthu-duka) даётся посредством материальной поддержки следующим образом: „Есть материя, что является физической основой для сознания глаза; есть материя, что не является физической основой для сознания глаза“ (Dhs. § 585) и так далее; и если бы двойки были даны посредством того, что имеет своей поддержкой сердце-основу в абсолютном смысле, в следующем ключе: „Есть материя, что является физической основой для сознания ума“ и так далее, то тогда двойка объекта (arammana-duka) не соответствовала бы [*заявленному контексту*], ибо нельзя сказать следующее: „Есть материя, что является объектом для сознания ума; есть материя, что не является объектом для сознания ума [*ибо любая является*]“. Таким образом, двойки физической основы и объекта делаются из-за этого несообразными, а учение теряет единство, а желанием Учителя было изложить здесь учение в той форме, которая этого единства не лишена. Вот почему

§ 61. 14. *Телесное выражение* — это модус (конфигурация) и вариация (изменение) в порождённом

сердце-основа не упоминается, а не потому, что её нельзя воспринять.

(ii) Рассуждение следует понимать в следующем ключе: в пятисоставном становлении [в чувственной среде и тонкоматериальной среде] эти два элемента имеют своей поддержкой порождённую (nipphanna) производную материю. Итак, так как сфера видимого и т. д. и питательная эссенция обнаруживаются как возникающие вне того, что связано с управляющими способностями, то делать их поддержкой было бы несообразным. И так как эти два элемента обнаруживаются в продолжительности, что лишена управляющих способностей женственности и мужественности [т. е. в мире Брахмы], то делать их поддержкой также было бы несообразным. И в случае управляющей способности жизни ей необходимо было бы иметь другую функцию, так что делать её поддержкой было бы также несообразным. Таким образом, остаётся лишь сердце-основа, которую можно распознать как поддержку для этих элементов. Ибо можно сказать, что эти два элемента имеют своей поддержкой порождённую производную материю, так как существование в пятисоставном становлении связано с материей. Что бы ни имело своё существование в связке с материей, оно обнаруживается как имеющее своей поддержкой порождённую производную материю, как, например, элемент сознания глаза. И ремарка „в пятисоставном становлении“ сделана с оглядкой на элемент сознания ума; в четырёхсоставном становлении [то есть в нематериальной среде] отсутствует элемент ума. Но разве здесь не будет следовать противоречия →

сознанием элементе воздуха, что вызывает возникновение хождения вперёд и т. д., чьи модус и вариация — это условие для напряжения, удержания и движения со-возникащего материального тела.

второй посылки (hetu), если устанавливать их поддержкой управляющие способности? Нет, ибо это опровергается наблюдаемым. Ибо эти два элемента не управляются притуплённостью или остротой физической основы, как в случае с сознанием глаза и т. д.; соответственно, в текстах не говорится, что они имеют своим условием управляющие способности. Поэтому и опровергается, что они обладают управляющими способностями в качестве поддержки, т. е., иными словами, их управляемость ими.

Итак, допустим, признано, что эти два элемента имеют своей поддержкой производную материю в виде сердца-основы, но как познаётся, что она порождена каммой, имеет фиксированную функцию и локализуется в сердце? Можно сказать, что она порождена каммой из-за того, что она, подобно глазу, является материальностью физической основы, и из-за этого она обладает фиксированной функцией; потому что это материальность физической основы и потому что это поддержка для сознания — вот смысл этого. Её локализация познаётся из-за истощения сердца (khijjana) у того, кто постоянно думает обо всём» (Pm. 449–450).

Слово „hadaya“ (сердце) появляется в определениях элемента ума и элемента сознания ума Вибханги (Vbh. 88–89), но только в чисто ментальном смысле, не в физическом. Мозг (matthaluṅga), который, по-видимому, впервые был добавлен в список частей тела в Патисамбхиде (PS. i, 7), был проигнорирован, и Висуддхимагга не находит ему особого применения. Питаки (напр., цитированная выше Pṭn 1, 4) соединяют ум с „материей тела“ без какой-либо конкретики.

[448] Его функция — показывать намерение. Оно проявляется как причина для телесного оживления [*движения*]. Его непосредственная причина — порождённый сознанием элемент воздуха. Это зовётся «телесным выражением» (kāya-viññatti) потому, что это причина для выражения (viññāpana) намерения посредством оживления [*движения*] в теле, а также потому, что оно само по себе выражаемо посредством тела, то есть посредством того самого телесного оживления [*движения*]. Движение вперёд и т. д. следует понимать как возникающие из-за движения [видов материи, что] порождены температурой и т. д., которые переплетены с порождёнными сознанием видами, приводящимися в движение посредством этого самого [выражения][27] (см. Dhs. § 636).

27 Это модус и вариация чего? Модус и вариация порождённых сознанием первоэлементов, где элемент воздуха находится в избытке своей функциональной способности. Что это за способность? Это состояние бытия, порождённого сознанием, и состояние бытия производной материи. Или же это можно рассматривать как модус-вариацию элемента воздуха. Если это так, значит, телесное выражение несообразно производной материи, ибо нет производной материи с одним элементом как своей поддержкой, т. к. сказано: „Материя, производная от четырёх первоэлементов“ (M. i, 53). Но это вовсе не ложно. Модус-вариация одного элемента касается всех четырёх, что подобно богатству, разделённому на четырёх человек. И избыток воздуха в рамках некой материальной группы (kalāpa) не противоречит словам „элемента воздуха“, и избыток заключается в функциональной способности, а не в количестве, иначе неразделимость →

§ 62. 15. *Вербальное выражение* — это модус (конфигурация) и вариация (изменение) в порождён-

---

четырёх элементов была бы несообразной. Но, по мнению некоторых, всё это касается только элемента воздуха. Они считают, что феномен производной материи неприменим (durupapāda) к телесному выражению, ибо модус-вариация одного — это не модус-вариация всех. Но этот элемент воздуха схватывается посредством импульсов двери ума, что идут после не-выражающего [схватывания], которое в свою очередь идёт после схватывания проявления движения во взмахах руками и так далее. Есть определённый вид модус-вариации, что отделён от проявления просто лишь движения, и схватывание первого идёт после схватывания второго. Но как это узнаётся? Посредством схватывания намерения. Ибо в случае движения деревьев и т. д., что лишены возможности телесного выражения, не встречается схватывания намерения, выраженного словами: „Кажется, это собирается сделать то-то“. Но оно уже встречается в случае движения рук и так далее. Следовательно, существует определённый вид модус-вариации, что отделён от простого проявления движения, и известен он как „выражатель намерения“. Он также познаётся посредством вывода, что схватывание выражающего модуса-вариации идёт после схватывания проявления движения следующим образом: „Выражающий выражает выражаемый смысл только тогда, когда он схватывается как причина, а не просто как присутствующий“. Ибо они говорят:

Звуки, которые не вошли в объектное поле,
Не пробуждают никакого смысла;
И существа, лишь распознанные как таковые,
Также никакого смысла не сообщают.

ном сознанием элементе земли, что вызывает произнесение речи, чьи модус и вариация — это

Если лишь схватывание модуса-вариации является причиной для схватывания намерения, тогда почему нет схватывания намерения в не-схваченном сообщении (saṅketa)? Причиной для схватывания намерения является не только лишь схватывание модуса-вариации, скорее, следует это брать так, что схватывание вышеописанной связки является решающей для него поддержкой. Напряжение, удержание и движение [*тела*] происходят из-за элемента воздуха, ассоциированного с модусом-вариацией в виде телесного выражения — вот что говорится. И что, все эти действия — лишь заслуга элемента воздуха? Не только. Ибо это порождённый седьмым импульсом элемент воздуха, который посредством обретения своих усиливающих условий в виде элементов воздуха, возникших от предшествующих импульсов, двигает порождённую сознанием материю, выступая как причина для её последовательных возникновений в прилегающих локациях (desantaruppatti; см. гл. VIII, сноску 54), а не другие [элементы]. Другие элементы, однако, помогают ему, осуществляя напряжение и удержание [*тела*], причём последовательное возникновение в прилегающих локациях само по себе является движением. Таким образом, подобную инструментальность следует брать как возникающую тогда, когда есть образ [движения], иначе в дхаммах не было бы отсутствия интереса и моментальности. И в Комментариях к этому есть пример телеги, которую должны протащить семь волов. И когда порождённая сознанием материя двигается, то материя от температуры, питания и каммы также двигается, ибо они связаны с первой, что подобно куску коровьего навоза, брошенного в поток реки. →

условие для со-ударения той материи, что производна от цепляния[28]. Его функция — показывать

Было сказано, что схватывание телесного выражения идёт после схватывания проявления движения. Но что можно сказать относительно элемента воздуха самого по себе в качестве делающего движение: сопровождается ли он модусом-вариацией в виде телесного выражения? Как „*сопровождающиеся модусом-вариацией в виде телесного выражения*“ следует брать только элементы воздуха, которые возникли от первого импульса и т. д., которые не способны вызвать движение в этом ключе и которые дают лишь застывание и удержание [*тела*]. Ибо „*телесным выражением*“ является модус-вариация, сосуществующая с намерением, ибо именно оно вызывает такую модус-вариацию в виде движения в каком-либо направлении и т. д. Рассматривая это в таком ключе, будет сообразным сказать, что порождение телесного выражения происходит в импульсах процесса двери ума. И так как намерение, что обладает вышеописанным модусом-вариацией, выражается через схватывание этого модуса-вариации, то говорится следующее: „*Его функция — показывать намерение*“. Элемент воздуха как модус-вариация, будучи причиной для движения от телесного выражения, фигурально описывается как „*проявляющийся как причина для телесного оживления [движения]*“. „*Его непосредственная причина — порождённый сознанием элемент воздуха*“: так говорится потому, что избыточная функция элемента воздуха является причиной для выражения намерения в форме движения тела» (Pm. 450–452). См. DhsA. 83 и далее.

28 Vacībheda — «произнесение речи»: отсутствует в словаре P. T. S., где нет такого смысла у слова bheda. Pm. (стр. 452) объясняет: «Функция (— „со-ударение“) вокального аппарата (— „материя от цепляния“)».

намерение. Оно проявляется как причина для [*демонстрации*] голоса [*во время процесса*] речи. Его непосредственная причина — это порождённый сознанием элемент земли. Это зовётся «вербальным выражением» потому, что это причина для выражения намерения посредством [*демонстрации*] голоса [*во время процесса*] речи, а также потому, что оно само по себе выражаемо посредством этой [*демонстрации*] голоса [*во время процесса*] речи. Ибо когда кто-то видит знак в виде черепа вола и т. д., что висит в лесу, то он выражает то, что «здесь есть вода», так и движения тела или голос выражают что-то[29] (см. Dhs. § 637).

---

29 «Вопрос вида: „Это модус и вариация чего?“ [*см. сноску 27 выше*] следует разобрать в том же ключе, что и в контексте телесного выражения. Но есть различие: „которое в свою очередь идёт после схватывания проявления движения» нужно заменить на „которое в свою очередь идёт после слышания звука“. И здесь, из-за отсутствия застывания [*тела*] и т. д., следующий аргумент не применим: „Ибо это порождённый седьмым импульсом...“, ибо звук [*голоса*] возникает вместе с вышеописанным со-ударением, а оно применяется только в случае первого импульса и дальнейших. „Со-ударение“ — это возникновение групп первоэлементов (bhūta-kalāpa) в близости друг к другу из-за условий. „Движение“ — это прогрессия последовательного возникновения в прилегающих локациях. Вот в чём разница. В свете функции со-ударение элемента земли является параллельным движению элемента воздуха» (Pm. 452).

§ 63. 16. *Элемент пространства* имеет характеристику разграничения материи. Его функция — показывать границы материи. Он проявляется как предел материи или же как не-соприкосновение, как феномен промежутков и проёмов (см. Dhs. § 638). Его непосредственная причина — разграниченная материя. И именно из-за него можно сказать, что те или иные материальные феномены ограничены так: «То сверху, снизу, вокруг того-то...».

§ 64. 17. *Лёгкость материи* имеет характеристику не-неповоротливости. Её функция — рассеивать тяжесть материи. Она проявляется как легкость трансформации. Её непосредственная причина — лёгкая материя (см. Dhs. § 639).

18. *Гибкость материи* имеет характеристику не-жёсткости. Её функция — рассеивать жёсткость материи. Она проявляется как не-противление любому виду действия. Её непосредственная причина — гибкая материя (см. Dhs. § 640).

19. *Управляемость материи* имеет характеристику управляемости, что благоприятствует телесному действию. Её функция — рассеивать не-управляемость. Она проявляется как не-слабость. Её непосредственная причина — управляемая материя (см. Dhs. § 641).

§ 65. Эти три, однако, нельзя обнаружить отделёнными друг от друга. И всё же их различие можно понять, как будет описано далее. *Лёгкость мате-*

рии — это изменение материи, такое, как любое состояние лёгкости (подвижности) материальных явлений, как, например, в том, кто здоров; это любая не-неповоротливость, любая лёгкость трансформации в них, что порождается условиями, которые предотвращают любое нарушение элементов, способное создать медлительность материи. *Гибкость материи* — это изменение материи, такое, как любое состояние гибкости материальных явлений, как, например, в хорошо отбитой шкуре; это любая пластичность, заключающаяся в податливости при применении к такой материи силы в любых видах деятельности без исключений, что [449] порождается условиями, которые предотвращают любое нарушение элементов, способное создать жёсткость материи. *Управляемость материи* — это изменение материи, такое, как любое состояние управляемости материальных состояний, как, например, в хорошо очищенном золоте; это любой модус в них, заключающийся в податливости к функционированию тела, что порождается условиями, которые предотвращают любое нарушение элементов, способное создать неподатливость тела.

§ 66. 20. *Производство материи* имеет характеристику установления. Его функция — заставлять материю возникать в первый раз. Оно проявляется как запускание или же как завершённое состояние. Его непосредственная причина — произведённая материя.

21. *Продолжительность материи* имеет характеристику присутствия. Её функция — закреплять. Она проявляется как не-прерывание. Её непосредственная причина — материя, которую нужно закрепить.

Оба этих термина даются для материи на стадии порождения, но из-за различия в модусе и в соответствии с разной восприимчивостью к наставлениям [у разных личностей] учение в сводке (uddesa) Дхаммасангани даётся как «производство и продолжительность» (см. Dhs. § 596). И поскольку нет разницы в значении, в описании (nidessa) сказаны также эти слова: «Установление чувственных сфер — это производство материи» и «Производство материи — это продолжительность материи» (Dhs. §§ 642, 732, 865).

§ 67. И в Комментарии, после того как сказано: «Это зарождение, что зовётся „установлением“; возрастание, что зовётся „производством“; присутствие, что зовётся „продолжительностью“»', даётся следующий пример: «Зарождение как установление подобно тому, как вода поднимается в яме, выкопанной у берега реки; возрастание как производство подобно тому, как она заполняет яму; присутствие как продолжительность подобно тому, как вода переполняет эту яму». И в конце добавляется: «Итак, что утверждается? Установление утверждается посредством чувственных сфер; чувственные сферы утверждаются посредством установления». Следовательно, первый момент зарождения материаль-

ных явлений — это их *установление*; зарождение также и других, что порождаются в дополнение к этим, — это *производство*, так как оно проявляется в аспекте возрастания; повторное зарождение также и других, что порождаются в дополнение уже к этим, — это *продолжительность*, так как она проявляется в аспекте укоренения. Вот каким образом следует понимать это.

§ 68. 22. Старение [*ветшание/разложение*] имеет характеристику созревания материальных явлений. Его функция — вести к [их прекращению]. Оно проявляется как утрата новизны без утраты индивидуальной сущности, подобно старости риса-сырца. Его непосредственная причина — созревающая материя. Это говорится в отношении того вида очевидного процесса старения, что виден через изменения в зубах и т. д., их ломкости и так далее (см. Dhs. § 644). Но в нематериальных явлениях, у которых нет таких [видимых] изменений, это зовётся скрытым старением. Старение же в земле, воде, скалах, луне, солнце и т. д. зовётся непрекращающимся старением. [450]

§ 69. 23. *Непостоянство материи* имеет характеристику полного распада. Его функция — заставлять материальные явления прекращаться. Оно проявляется как разрушение и угасание (см. Dhs. § 645). Его непосредственная причина — материя, что полностью распалась.

§ 70. 24. *Физическое питание* имеет характеристику питательной эссенции. Его функция — питать виды материи. Оно проявляется как сплачивание. Его непосредственная причина — физическая основа, которую необходимо питать физической пищей. Это термин для питательной эссенции, посредством которой живые существа питают себя (см. Dhs. § 646).

§ 71. Таковы материальные явления, данные в текстах[30]. Но в Комментарии были добавлены следующие: материя как сила, материя как воспроизводство, материя как рождение, материя как болезнь и, по мнению некоторых[31], материя как вялость.

«*Материя как вялость*» опровергается как несуществующая следующими словами:

> **«Воистину, ты — мудрец просветлённый,**
> **Нет в тебе помех» (Sn. 541)**[xxvi].

Что касается остального, то «*материя как болезнь*» включается в старение и непостоянство материи; «*материя как рождение*» — в производство и продолжительность материи; «*материя как воспроизводство*» — в элемент воды; «*материя как*

30 Фактически говоря, в Питаках отсутствует сердцеоснова как таковая.

31 «„*Некоторые*“ — это обитатели монастыря Абхайагири, что в Анурадхапуре» (Pm. 455). Длинная дискуссия из Pm. здесь не даётся.

сила» — в элемент воздуха. Так что взятые отдельно — ни один из них — не будут существовать — таково достигнутое согласие.

Итак, эта производная материя насчитывает двадцать четыре вида; если взять её вместе с вышеупомянутой материей первоэлементов, что насчитывает четыре вида, то вместе получится двадцать восемь видов — ни больше ни меньше.

§ 72. И вся материя одинарна по виду как «не корень-причина, лишённая корня-причины, диссоциированая от корня-причины, имеющая условия, мирская, подверженная порокам» (см. Dhs. § 585) и так далее.

Она также двоична: как внутренняя и внешняя, грубая и тонкая, далёкая и близкая, порождённая (nipphanna) и не-порождённая, чувствительность и не-чувствительность, управляющая способность и не-управляющая способность, от цепляния и не от цепляния и т. д.

§ 73. Итак, пять её видов, начиная с глаза, — это «*внутренняя*» материя, так как она возникает как внутренняя часть некого индивида; остальное — «*внешняя*», так как она внешняя по отношению к индивиду. Девять видов, начиная с глаза, и три элемента, за исключением воды, что в сумме двенадцать, следует рассматривать как «*грубую*» из-за столкновения; всё прочее — «*тонкая*» материя, так как она противоположна предыдущему виду.

Утончённая также и «*далёкая*», так как в неё трудно проникнуть, остальное же — «*близкая*» из-за лёгкости проникновения. Восемнадцать видов материи, то есть четыре первоэлемента, тринадцать, начиная с глаза, а также физическое питание, являются «*порождёнными*», так как их можно различить по их индивидуальным сущностям, ибо они превосходят [чисто концептуальные] явления [материи как] разграничения, [материи как] изменения и [материи как] характеристики (см. § 77); остальные виды, будучи противоположны этим, являются «*не-порождёнными*». Пять видов материи, начиная с глаза, являются «*чувствительностью*», так как они являются условиями для схватывания видимого и т. д., ибо они, так скажем, ясны [*проясняют*], как поверхность зеркала; остальные виды являются «*не-чувствительностью*», так как они противоположны этим. [451] Чувствительная материя сама по себе вместе с тремя видами, начиная с управляющей способности женственности, является «*управляющими способностями*» в смысле доминирования; остальные виды — «*не-управляющие способности*», так как противоположны этим. Позже мы опишем материю «*от цепляния*» как «порождённую каммой» (§ 75 и гл. XX, § 27), так как она — «от цепляния» [то есть обретена посредством каммы]. Остальные виды «*не от цепляния*», так как они противоположны этим.

§ 74. Вся материя также троична по тройке видимого (sanidassana), тройке порождённого кам-

мой и т. д. (см. Dhs. стр. 2). И здесь, что касается грубой, видимое — это «*видимое со столкновением [объекта и двери чувств]*», остальное же — «*не-видимое со столкновением*» [*т. к. речь здесь идёт именно о визуальной видимости*]; все утончённые виды — «*не-видимы и без столкновения*». Таковы, в первую очередь, три вида в соответствии с тройкой видимого.

§ 75. Касательно тройки порождённого каммой и т. д. : та материя, что от каммы, — «*порождённая каммой*»; материя, от некого другого условия, отличного от каммы, — «*не-порождённая каммой*»; не порождённая от чего-либо — «*ни порождённая, ни не-порождённая каммой*». Аналогично и с «*порождённой сознанием*», «*не-порождённой сознанием*», «*ни порождённой, ни не-порождённой сознанием*», «*порождённой питанием*», «*не-порождённой питанием*», «*ни порождённой, ни не-порождённой питанием*», «*порождённой температурой*», «*не-порождённой температурой*», «*ни порождённой, ни не-порождённой температурой*». Таковы три вида в соответствии с тройкой порождённого каммой и проч.

§ 76. Вся материя также четырёх видов как видимая и т. д., как конкретная и т. д., как четвёрки физической основы и так далее.

Итак, сфера видимого — «*видимая*», так как является объектным полем для зрения. Сфера звуков — «*слышимая*», так как является объектным

полем для слуха. Звуки, запахи и осязаемое — это «*чувствуемое*», так как они являются объектными полями тех управляющих способностей, что берут соприкасающиеся [*напрямую с материальными управляющими способностями*] [объектные поля]. Остальное «*познаваемо*», так как является объектным полем лишь для сознания [когниции][32].

---

32 «„*Чувствуемое*“ (muta) означает схватываемое посредством чувственного контакта (mutvā), поэтому и сказано: „*Так как они являются объектными полями тех управляющих способностей, что берут соприкасающиеся [напрямую с материальными управляющими способностями] [объектные поля]*“ (см. § 46). Но что называется осязаемым? Три первоэлемента: земли, огня и воздуха. Но почему сюда не включён элемент воды? Разве холод не схватывается посредством касания? Разве это не элемент воды? Холод, конечно, схватывается, но это не элемент воды. Что же это тогда? Это элемент огня. Ибо чувство (buddhi) холода появляется тогда, когда теплота пассивна. Нет качества, которое называется холодом, ибо есть лишь домысливание (abhimāna) холода из-за пассивности феномена тепла. Как это познаётся? От двоякости чувства холода как „за границей и не за границей“. Ибо в жаркую погоду те, кто стоит на солнце, а потом заходит в тень, чувствуют холод, но те, кто идёт в то же место из пещер, чувствует тепло. И если бы холодность была элементом воды, то она обнаруживалась бы в рамках одной материальной группы (kalāpa) вместе с теплом, но этого не происходит. Вот почему можно познать, что холод не является элементом воды. И это однозначно (uttara) для тех, кто согласен с нераздельным существованием всех первоэлементов, и даже для тех, кто не согласен из-за

§ 77. «*Конкретная материя*» — это «порождённая материя»; элемент пространства — «*разграничивающая материя*»; виды материи от «телесного выражения» и вплоть до «управляемости» — «*материя как изменение*»; производство, продолжительность и разложение материи — это «*материя как характеристика*». Таковы четыре вида — как конкретная материя и так далее.

опровержения посредством ассоциированного существования через видение функций четырёх первоэлементов в одной группе. Это однозначно и для тех, кто говорит, что холодность является характеристикой элемента воздуха, но и здесь: если бы это было так, то холодность обнаруживалась бы в рамках одной материальной группы, чего не происходит. Поэтому холодность не является также и элементом воздуха. И тем, кто считает, что текучесть (dravatā) является элементом воды, что схватывается касанием, следует сказать следующее: „Эта текучесть, которую можно потрогать, является лишь предположением досточтимых, как и в случае формы“. Ибо вот что говорилось древними:

„Три элемента, сосуществующие с текучестью,
Формируют то, что как осязаемое известно;
‘Я прикоснулся к текучести’ — это
Распространённое заблуждение в мире.
Как человек, что касается элементов
И затем схватывает некую форму своим умом,
воображает:
‘Я действительно касаюсь формы’, так же и
С текучестью происходит“»

(*Pm*. 459).

§ 78. Также то, что зовётся материальностью сердца, — это «*физическая основа, не дверь*» (см. DhsA. 82 и далее); два выражения — это «*дверь, не физическая основа*»; чувствительность — это «*и физическая основа, и дверь*»; остальное — «*ни физическая основа, ни дверь*». Таковы четыре вида в соответствии с четвёркой физической основы.

§ 79. Также пять видов: как порождённая от одного, порождённая от двух, порождённая от трёх, порождённая от четырёх и не-порождённая от чего-либо.

Здесь та, что порождена только каммой или сознанием, — это «*порождённая от одного*». Материальность управляющих способностей вместе с сердцем-основой порождены только от каммы; два выражения порождены только сознанием. Та, что порождается [то] сознанием, [то] температурой, называется «*порождённой от двух*». Таковой является лишь сфера звука[33]. Та, что порождает-

33 «„*Таковой является лишь сфера звука*“. В отношении этого некоторые говорят: „Порождённое сознанием всегда является выражающим (saviññattika). Древние говорят: „Есть звук от внедрения (vipphāra) приложения (vitakka), который не является выражающим“. Также в Великом Комментарии говорится: „Познаваемое через ухо посредством звука от внедрения приложения (vitakka)“, и поэтому всё же есть также и необходимость в признании возникновения порождённого сознанием звука, но без выражения, особенно учитывая фразу: „Так как выражение — не от

ся температурой, сознанием и питанием [452], зовётся «*порождённой от трёх*». Это только три вида, начиная с «лёгкости материи». А та материя, что порождается всеми четырьмя причинами, начиная с каммы, — это «*порождённая от четырёх*». Это вся остальная материя, за исключением «материи как характеристики».

§ 80. «Материя как характеристика» называется «*не-порождённой от чего-либо*». Почему? Потому что у возникновения [*производства*] нет возникновения, а остальные два всего лишь созревание и разрушение того, что возникло. Хотя в следующем отрывке: «Сфера видимого, сфера звука, сфера запаха, сфера вкуса, сфера осязаемого, элемент

выражающей речи“. Если это так, то необходимо было бы наличие порождённой сознанием девятки звука [*т. е. без вербального выражения*]. Эта теория отвергается Сангхакарасами, которые думают, что будет самопротиворечиво говорить, что есть [*порождённый сознанием*] звук без вербального выражения. Другие, однако, не отрицают утверждения Великого Комментария и комментируют в своей манере. Как? Они говорят, что не-выражающий звук, возникший от внедрения приложения, даётся в суттах со следующей интенцией: „Он говорит, слыша божественным ухом порождённый приложением утончённый звук, совозникающий с вербальным выражением, и заключается он в движении языка, нёба и так далее“ (см. A. i, 171). Также они говорят, что в Паттхане (Pṭn 1, 7) феномен условия объекта для сознания уха даётся со ссылкой лишь на грубый звук» (Pm. 460).

пространства, элемент воды, лёгкость материи, гибкость материи, управляемость материи, производство материи, продолжительность материи и физическое питание — все эти явления порождаются сознанием» (см. Dhs. § 667) и т. д. явление рождения [то есть производства], порождающееся от чего-либо, можно трактовать как допустимое, поскольку здесь говорится о моменте, когда условия, что порождают указанные виды материальности, выполняют свою функцию.

Таково, в первую очередь, объяснение совокупности материальности.

[Совокупность сознания]

§ 81. Касательно прочих совокупностей: то, что обладает характеристикой ощущаемого[34], взятое

34 «„*То, что обладает характеристикой ощущаемого*“: то, что в качестве своей характеристики имеет то, что ощущается, испытывается как „вкус (стимул)“ объекта. „*То, что обладает характеристикой воспринимаемого*“: то, что в качестве своей характеристики имеет восприятие некого объекта, классифицированного как синий и т. д., а также его узнавание, схватывание посредством возникновения его восприятия в качестве голубого, жёлтого, длинного, короткого и так далее. Формирование (abhisaṅkharaṇa) — это накопление, или это координация посредством становления заинтересованным. И именно потому, что воление является базовым в этих двух смыслах, и о совокупности формаций говорится как об имеющей „*характеристику формирования*“. Ибо в изложении совокупности формаций в Суттанта-Бхаджанийи Виб-

вместе, следует понимать как совокупность ощущения; то, что обладает характеристикой воспринимаемого, взятое вместе, следует понимать как совокупность восприятия; то, что обладает характеристикой формирования, взятое вместе, следует понимать как совокупность формаций; то, что обладает характеристикой распознавания, взятое вместе, следует понимать как совокупность сознания. И так как если объяснить сначала сознание, то всё прочее будет пониматься с лёгкостью, мы начнём с комментария к совокупности сознания.

§ 82. Выше сказано: «...То, что обладает характеристикой распознавания, взятое вместе, следует понимать как совокупность сознания». И что обладает характеристикой распознавания (vijānana)? Это сознание (viññāṇa), в соответствии с чем сказано: «Оно распознаёт, друг, вот почему говорится „сознание“»' (M. i, 292). Слова viññāṇa (сознание), citta (ум, сознание) и mano (ум) едины по смыслу.

[89 видов сознания — см. таблицу III]

Сознание, хотя оно и едино по своей индивидуальной сущности с характеристикой распознавания,

---

ханги воление даётся Благословенным так: „Воление, рождённое из контакта глаза“ (Vbh. 8) и так далее. „*То, что обладает характеристикой распознавания*“: то, что имеет характеристику того вида знания, что называется схватыванием объекта в таком модусе, в котором объектное поле схватывается иначе, чем просто в модусе восприятия» (Pm. 462).

при этом троично: (I) благотворное, (II) неблаготворное и (III) неопределённое[35].

---

35 *Благотворное* в смысле благости, безупречности и приятного результата (см. Pm. 463). *Неблаготворное* — в противоположном смысле. *Неопределённое* потому, что не описываемо ни в рамках благотворного, ни в рамках неблаготворного (см. Pm. 464). Это первая тройка Абхидхамма Матики (Dhs. стр. 1) из двадцати двух.

В пали есть пять основных слов, соответствующих словам «сознание» и «ум»: nāma, viññāṇa, mano, citta и ceto. Хотя их этимологию можно посмотреть в словаре, здесь всё же нужно отметить несколько моментов. *Nāma* (когда не используется для «имени», переводится здесь как «ментальность») почти полностью сводится к смыслу в рамках выражения «nāma-rūpa» («ментальность-материальность») как четвёртого звена обусловленного возникновения, которое охватывает три ментальных совокупности ощущения, восприятия и формаций, но не сознания (viññāṇa). *Viññāṇa* (переводится здесь как «сознание») более или менее является синонимом для *mano* и *citta*; технически же это лишь чистая когниция вне ощущения, восприятия или формаций. *Mano* (переводится здесь как «ум»), когда используется в техническом смысле, сводится к шестой внутренней сфере для контакта (гл. XV). *Citta* (переводится здесь как «ум», «сознание», «момент сознания»), когда используется в техническом смысле, отсылает к моментальному возникновению viññāṇ'ы в различной конфигурации совозникающих с ней ощущения, восприятия и формаций. Это слово несёт в себе след своего этимологического «родственника» — *cetanā* («воление»). *Ceto* (другой этимологический «родственник», переводится здесь как «сердце» [т. е. как «седалище эмоций»], «намерение» или «ум»), когда используется вольно, очень близко по смыслу к *citta*; но, технически говоря, оно сводится к одному или двум выражениям подобно *ceto-vimutti* («освобождение ума» или «освобождение сердца»).

§ 83. I. «*Благотворное*» четырёхчастно в соответствии с уровнем: (A) чувственной среды, (B) тонкоматериальной среды, (C) нематериальной среды и (D) сверхмирского[36].

I. A. Благотворное сознание «*чувственной среды*» (1)–(8) восьмичастно, классифицируясь в соответствии с радостью, невозмутимостью [*somanassa и upekkhā как совокупность ощущения, см. концевую сноску xviii*], знанием и побуждением, то есть (1) когда сопровождается радостью, то бывает или ассоциированным со знанием и без побуждения, или (2) с побуждением; или (3) диссоциированное от знания, и по аналогии [без побуждения или (4) с побуждением]; или (5) когда сопровождается невозмутимостью, то или ассоциировано со знанием

36 «„*Чувственная среда*“ (kāmāvacara): здесь есть два вида чувственного желания (kāmā), то есть чувственное желание как основа (vatthu-kāma) и чувственное желание как загрязнение (kilesakāma). Чувственное желание как [объектная] основа, очерченная как пять нитей чувственного желания (pañca-kāma-guṇa = направления чувственного желания), это желаемое (kāmiyati). Чувственное желание как загрязнение, что есть жажда, это то, что желает (kāmeti). Чувственная среда (kāmāvacara) — это то, где вместе оперируют (avacaranti) два вышеописанных феномена. Но что это? Это одиннадцатичастное чувственное становление: ады, асуры, духи, животные, человеческие существа и шесть чувственных небес. Аналогичная ситуация имеется и в случае тонкоматериальной и нематериальной сред, когда «тонкоматериальное» рассматривается как жажда к тонкоматериальному, а «нематериальное» — как жажда к нематериальному. Оно выходит (uttarati) из мира (loka), таким образом это — сверхмирское (lokuttara)» (Pm. 464).

и побуждением, или (6) без побуждения; или (7) диссоциированное от знания, [453] и по аналогии [без побуждения или (8) с побуждением].

§ 84. Итак, (1) когда некий человек счастлив оттого, что ему нужно сделать некий прекрасный подарок, или же счастлив получающий и т. д., или если есть какая-либо ещё причина для радости, и впереди идёт правильное воззрение в таком ключе: «Есть плод от дарения» (M. i, 288), и он, без колебаний и добровольно, совершает дарение и т. д., тогда его сознание «*сопровождается радостью, ассоциировано со знанием и без побуждения*». (2) Но когда некий человек счастлив и удовлетворён как описано выше и, выдвигая вперёд правильное воззрение, делает всё это с колебанием из-за недостатка щедрости и т. д. или же подстрекаемый кем-то, тогда его сознание будет того же вида, но «*с побуждением*»; ибо в этом смысле «побуждение» — это обозначение для предшествующего усилия, исходящего от себя или же от других.

§ 85. (3) Но когда маленькие дети, повторяя за своими родственниками, имеют привычку полниться радостью от встречи с монахами и сразу давать им что угодно, что в тот момент несут в руках, или сразу выказывать почтение, тогда здесь возникает сознание третьего вида. (4) Если они действуют по такой указке родни: «Иди, выкажи почтение», тогда возникает четвёртый тип сознания. (5)–(8) Когда сознание в перечисленных четырёх случаях лишено

радости, из-за того что нужно сделать заурядный подарок, или же таковое возникает у получателя и т. д., или когда отсутствует любая иная причина для радости, тогда возникают оставшиеся четыре вида, что «*сопровождаются невозмутимостью*».

Таким образом, благотворные [сознания] чувственной среды следует понимать как насчитывающие восемь, [*то есть*] классифицирующиеся по радости, невозмутимости, знанию и побуждению.

§ 86. I. B. Благотворное сознание «*тонкоматериальной среды*» пятичастно, классифицируясь в соответствии с джхановыми факторами: (9) первое ассоциируется с приложением, удержанием, восторгом, счастьем и сосредоточением; (10) второе оставляет приложение при сохранении прочих факторов; (11) третье оставляет удержание при сохранении прочих факторов; (12) четвёртое оставляет восторг при сохранении прочих факторов; (13) пятое, после угасания счастья, ассоциировано лишь с невозмутимостью и сосредоточением.

§ 87. I. C. Благотворное сознание «*нематериальной среды*» четырёхчастно, классифицируясь по четырём нематериальным состояниям: (14) первое ассоциировано с джханой сферы безграничного пространства, как описано выше, в то время как (15)–(17) второе, третье и четвёртое [соответственно] ассоциированы со сферами безграничного сознания и прочими.

§ 88. I. D. Благотворное «*сверхмирское*» сознание четырёхчастно (18)–(21) по его ассоциации с четырьмя благородными путями.

Таков, в первую очередь, двадцать один вид благотворных сознаний. [454]

§ 89. II. «*Неблаготворное*» едино в соответствии с уровнем, принадлежа только к чувственной среде. Оно троично по корню: (a) коренящееся в жадности, (b) коренящееся в злобе и (c) коренящееся в заблуждении.

§ 90. II. Итак, (a) (22)–(29) «*коренящееся в жадности*» насчитывает восемь видов, классифицируясь в соответствии с радостью, невозмутимостью, [ложным] воззрением и побуждением: (22) когда оно сопровождается радостью, то или ассоциировано с [ложным] воззрением без побуждения, или (23) с побуждением; или (24) диссоциировано от [ложного] воззрения, и по аналогии — [без побуждения или (25) с побуждением]; и, (26) сопровождаясь невозмутимостью, оно или ассоциировано с [ложным] воззрением без побуждения, или (27) с побуждением; или (28) диссоциировано от [ложного] воззрения, и по аналогии — [без побуждения или (29) с побуждением].

§ 91. Итак, (22) когда некий человек счастлив и удовлетворён, выдвигая на первый план ложное воззрение наподобие: «Нет опасности в чувственных

желаниях» (M. i, 307), или наслаждается чувственными желаниями с сознанием, которое по своей индивидуальной сущности пронизано жаждой без предварительного побуждения, или верит, что желанные зрелища и т. д. обладают [реальным, субстанциональным] ядром, тогда возникает первый тип неблаготворного сознания; (23) когда всё это происходит с вялым и побуждённым сознанием, тогда возникает второй вид. (24) Когда некий человек просто лишь счастлив и довольствуется чем-то, не выдвигая на первый план ложное воззрение, и, с сознанием, что по своей индивидуальной сущности пронизано жаждой и лишено побуждения, вступает в сексуальный контакт, или желает чужого добра, или крадёт чужое добро, тогда это будет третий вид. (25) Когда всё это происходит с сознанием, что медлительно и побуждено, тогда это четвёртый вид. (26)–(29) Но когда сознание в этих четырёх случаях лишено радости, сталкиваясь с заурядными чувственными желаниями или же при отсутствии других причин для радости, тогда возникают оставшиеся четыре, что сопровождаются невозмутимостью.

Таким образом, коренящееся в жадности сознание следует понимать как насчитывающее восемь, [*то есть*] классифицирующееся по радости, невозмутимости, [ложному] воззрению и побуждению.

§ 92. II. (b) «*Коренящееся в злобе*» бывает двух видов: (30)–(31) «*сопровождаемое недовольством* [*domanassa*,

совокупность ощущения] и ассоциируемое с неприязнью [данный компонент уже относится к совокупности формаций]», оно бывает или «*с побуждением*», или «*без побуждения*». Следует понимать, что оно возникает в моменты убийства живых существ и т. д., когда [сознание] или остро [если без побуждения], или вяло [если с побуждением].

§ 93. II. (c) «*Коренящееся в заблуждении*» бывает двух видов: (32)–(33) будучи «*сопровождаемо невозмутимостью*», оно или «*ассоциировано с сомнением*», или «*ассоциировано с беспокойством*». Следует понимать, что таковое возникает в моменты колебания или рассеяности.

Таковы двенадцать неблаготворных сознаний.

§ 94. III. «*Неопределённое*» сознание бывает двух видов: (i) результирующее и (ii) функциональное. Итак, III, i. «*результирующее*» четырёхчастно в соответствии с уровнем (A) чувственной среды, (B) тонкоматериальной среды, (C) нематериальной среды и (D) сверхмирское. III. i. A. «*Чувственной среды*» бывает двух видов: (a) благотворное результирующее и (b) неблаготворное результирующее. III. i. A. (a) «*Благотворное результирующее*» также делится на два вида: (1) без корня-причины и (2) с корнем-причиной.

§ 95. III. i. A. (a) i. То, что «*без корня-причины*», лишено не-жадности и т. д. как причины результата.

Оно насчитывает восемь видов: (34) сознание глаза, (35)–(38) уха, носа, языка и тела; (39) элемент ума с функцией получения; (40)–(41) два элемента сознания ума с функциями исследования и так далее. [455].

§ 96. (34) Итак, «*сознание глаза*» имеет характеристику поддержки глазом [*чувствительностью глаза*] и распознавания видимого. Его функция — брать в качестве своего объекта только видимое. Оно проявляется как занятость видимым. Его непосредственная причина — прекращение (70) функционального элемента ума, что берёт видимое своим объектом.

(35)–(38) «*Сознание уха, носа, языка и тела*» имеют характеристику поддержки [соответственно] ухом и т. д. и познания звуков и т. д. Их функции — брать в качестве своего объекта только звуки и так далее. Они проявляются как занятость соответственно звуками и так далее. Их непосредственная причина — прекращение (70) функционального элемента ума, что берёт, соответственно, звук и т. д. своим объектом.

§ 97. (39) [Результирующий] «*элемент ума*» имеет своей характеристикой распознавание [соответственно] видимого и т. д., сразу после (34)–(38) сознания глаза и так далее. Его функция — получать видимое и так далее. Он проявляется как состояние [получения], согласующееся с [последней

упомянутой здесь функцией][37]. Его непосредственная причина — прекращение сознания глаза и так далее.

(40)–(41) Также двоичный «*результирующий элемент сознания ума без корня-причины*» с функцией исследования и т. д. имеет своей характеристикой распознавание объектов шести видов. Его функция — исследование и т. д. Он проявляется как состояние [исследования], согласующееся с [последней упомянутой здесь функцией]. Его непосредственная причина — сердце-основа.

§ 98. Он классифицируется по ассоциации с радостью или с невозмутимостью, а также в соответствии с разделимостью в таком ключе на две позиции или на пять позиций [в когнитивных сериях]. (40) Итак, первый вид «*ассоциирован с радостью*» из-за своего присутствия во время возникновения предельно желанного объекта[xxvii], у него также есть две позиции [в когнитивных сериях]: исследование у пяти дверей и регистрация в конце импульсов.

---

37 Смысл выражения «tathābhāva-paccupaṭṭhāna» более чётко проявляется при его повторном использовании в § 108. В этом определении (sādhana) функция (kicca-rasa) фактически описывает действие глагола (kicca), в то время как проявление (paccupaṭṭhāna) описывает соответствующее существительное (bhāva). Таким образом, «tathābhāva» значит: то, что было только что взято в качестве функции (т. е. «получение»), надлежит также взять в качестве состояния («приём»).

(41) Второй «*ассоциирован с невозмутимостью*» из-за своего присутствия во время возникновения умеренно желанного объекта, и имеет он пять позиций: исследование, регистрация, связка-перерождение, жизнь-континуум и смерть.

§ 99. И эти восемь результирующих сознаний без корня-причины также делятся на два вида: как берущие конкретный объект и как берущие множество объектов. На три они делятся как классифицированные в соответствии с [телесным] удовольствием, [ментальной] радостью и невозмутимостью. Ибо (34)–(38) пять сознаний берут конкретный объект, так как возникают только вместе с видимым и так далее [*сознание слышания — только со звуком и т. д.*]. Остальные (39)–(41) берут множество объектов. Ибо (39) элемент ума здесь возникает в соответствии с пятью видами объектов, начиная с видимого, а (40)–(41) два элемента сознания ума возникают в соответствии со [всеми] шестью. Здесь также сознание тела ассоциировано с [телесным] удовольствием. Элемент сознания ума, имеющий две позиции, ассоциирован с [ментальной] радостью (40) и с невозмутимостью (41).

Так, в первую очередь, следует понимать восемь благотворных результирующих сознаний без корня-причины.

§ 100. III. i. A. (a) 2. «*С корнем-причиной*» же — это те, (42)–(49) что ассоциированы с не-жадностью и т. д.

как причиной результата. Их восемь по классификации в соответствии с радостью и т. д., как в благотворных сознаниях чувственной среды (1)–(8). Но эти не возникают в отношении шести объектов[38] посредством дарения и т. д., как это делают благотворные, ибо они возникают только в отношении шести объектов, включённых в ограниченные явления[39], и возникают в роли связки-перерождения, жизнь-континуума, смерти и регистрации. Но состояния с побуждением и без побуждения следует понимать здесь как зависящие от их источника и т. д. [40] [456] И поскольку нет разницы

---

38 «Шести объектов, которые классифицированы как ограниченные и т. д., прошлые и т. д., внутренние и т. д. » (Pm. 474).

39 Сознание в модусе ретенции, как это описывается, не возникает с объектом возвышенного сознания (см. VbhA. 154).

40 «„*Как зависящие от их источника и т. д.* “: зависящие от источника, от которого они произошли, а также от своего условия. Здесь, по мнению определённых учителей, результат благотворного сознания без побуждения также без побуждения, а результат благотворного сознания с побуждением, соответственно, с побуждением, что подобно движению отражения лица в зеркале, когда само лицо двигается; таким образом, они являются «*зависящими от источника, от которого они произошли*». Но по мнению других учителей, результирующее сознание без побуждения возникает из-за сильной каммы как условия, а с побуждением — от слабой каммы; отсюда и «*а также от своего условия*“» (Pm. 474).

в ассоциированных состояниях, результирующие сознания следует понимать как пассивные, подобно отражению лица в зеркале, а благотворные — как активные, подобно самому лицу.

§ 101. III. i. A. (b) «*Неблаготворные результирующие*», однако, возникают исключительно без корня-причины. Их семь видов: (50) сознание глаза, (51)–(54) уха, носа, языка и тела; (55) элемент ума с функцией получения; (56) элемент сознания ума с функцией исследования и т. д., имеющий пять позиций. Их характеристики и т. д. следует понимать в том же ключе, что и благотворные результирующие без корня-причины (34)–(41).

§ 102. В то время как благотворные результирующие берут только желанный или умеренно желанный объект, неблаготворный тип берёт только нежеланные или умеренно нежеланные объекты. Благотворные насчитывают три вида, классифицируясь в соответствии с невозмутимостью, телесным удовольствием и ментальной радостью, а неблаготворные — два вида, классифицируясь в соответствии с телесной болью и невозмутимостью. Ибо в неблаготворной категории лишь сознание тела сопровождается телесной болью, остальное сопровождается невозмутимостью. И невозмутимость в них низшая и не такая острая, как боль; в то время как в благотворных она высшая и также не такая острая, как удовольствие.

Таким образом, эти семь видов неблаготворных результирующих и предыдущие шестнадцать видов благотворных результирующих в сумме дают двадцать три вида результирующих сознаний чувственной среды.

§ 103. III. i. B. Результирующие сознания «*тонкоматериальной среды*» насчитывают пять видов (57)–(61), подобно благотворным сознаниям [*тонкоматериальной среды*] (9)–(13). Но благотворные сознания [*тонкоматериальной среды*] возникают в когнитивных сериях с импульсами в виде достижения [джханы], в то время как сознания этого вида [*результирующие тонкоматериальной среды*] возникают в существовании [тонкоматериальной среды] как связка-перерождение, жизнь-континуум и смерть.

§ 104. III. i. C. И как в случае с сознаниями тонкоматериальной среды, так и в случае сознаний «*нематериальной среды*» их четыре [*результирующих нематериальной среды*] (62)–(65) и четыре благотворных (14)–(17) [*нематериальной среды*]. И их возникновение классифицировано в том же ключе, что и в случае тонкоматериальной среды.

§ 105 III. i. D. «*Сверхмирские результирующие*» начитывают четыре типа (66)–(69), потому что это [соответствующие] плоды сознаний, ассоциированных с четырьмя путями (18)–(21). Они возникают в двух случаях: как [плод] в когнитивных сери-

ях пути и как [*медитативное*] достижение плода (см. гл. XXII).

Таким образом, результирующие сознания на всех четырёх уровнях насчитывают тридцать шесть видов.

§ 106. III. ii. «*Функциональное*» насчитывает три вида в соответствии с уровнем (A) чувственной среды, (B) тонкоматериальной среды, (C) нематериальной среды. Здесь функциональное III. ii. A., относящееся к «*чувственной среде*», насчитывает два вида: (1) без корня-причины и (2) с корнем-причиной.

III. ii. A. 1. «*Без корня-причины*» лишено не-жадности и т. д. как причины результата. Классифицируется на два: (70) элемент ума и (71)–(72) элемент сознания ума.

§ 107. (70) «*Элемент ума*» имеет характеристику функционирования в качестве предтечи для сознания глаза и т. д., а также распознавания видимого и так далее. Его функция — обращаться-к. Он проявляется как противостояние с видимым и т. д. Его непосредственная причина — прерывание [потока сознания как] жизнь-континуума. Он ассоциирован лишь с невозмутимостью.

§ 108. «*Элемент сознания ума*» насчитывает два вида: разделяемый всеми и разделяемый не всеми. [457] (71) «*Разделяемый всеми*» — это функциональный [элемент сознания ума], сопровождающийся

невозмутимостью и без корня-причины. Его характеристика — распознавание объектов шести видов. Его функция — определять у пяти дверей и обращаться к ум-двери. Он проявляется как состояния [определения и обращения], согласующиеся с [последними двумя упомянутыми здесь функциями]. Его непосредственная причина — прекращение или результирующего элемента сознания ума без корня-причины (40)–(41) [в первом случае], или одного из видов жизнь-континуума [во втором случае]. (72) «*Разделяемый не всеми*» — это функциональный [элемент сознания ума], сопровождающийся радостью и без корня-причины. Его характеристика — распознавание шести видов объектов. Его функция — вызывать улыбку в арахантах в отношении феноменов невозвышенного класса[41]. Он проявляется как состояние, согласующееся с [последней упомянутой здесь функцией. Его непосредственная причина — это всегда сердце-основа.

Таковы три функциональные сознания чувственной среды без корня-причины.

§ 109. III. ii. A. 2. «*С корнем-причиной*» же, как в случае благотворных (1)–(8), насчитывает восемь видов (73)–(80), классифицируясь в соответствии с радостью и так далее. Обычные благотворные возникают только в проходящих тренировку и в заурядных

41 «В отношении таких невозвышенных объектов, как формы скелетов или духов» (Pm. 476). См. Vin. iii, 104.

людях, а этот тип — только у арахантов. Таково различие.

Таким образом, функциональные сознания чувственной среды насчитывают одиннадцать видов.

III. ii. B., III. ii. C. Функциональные же «*тонкоматериальной среды*» (81)–(85) и «*нематериальной среды*» (86)–(89) насчитывают, подобно благотворным, пять видов и четыре вида [соответственно]. Отличие такое же, как и в случае функциональных благотворных — они возникают только у арахантов.

Таким образом, функциональные сознания трёх уровней насчитывают двадцать видов.

§ 110. Таковы 21 благотворное сознание, 12 неблаготворных, 36 результирующих и 20 функциональных — в сумме 89 видов. И все они возникают в тех или иных четырнадцати модусах [*функциях*]: (a) связка-перерождение, (b) жизнь-континуум, (c) обращение, (d) видение, (e) слышание, (f) обоняние, (g) чувство вкуса, (h) осязание, (i) получение, (j) исследование, (k) определение, (l) импульсы, (m) регистрация и (n) смерть.

[14 модусов возникновения сознания]

§ 111. Как это описывается? (a) Когда через влияние [*каммы от*] восьми видов благотворных сознаний чувственной среды (1)–(8) существа перерождаются среди божеств и человеческих существ, тогда возникает восемь видов результирующих сознаний

чувственной среды с корнем-причиной (42)–(49), а также результирующий элемент сознания ума без корня-причины, ассоциированный с невозмутимостью (41), который является самым слабым благотворным результатом с двумя корнями-причинами [*т. е. от слабой каммы с двумя благотворными корнями не-жадности и не-злобы, см. § 95; в самом этом типе сознания нет совозникающих благотворных факторов-корней*] у тех, кому в качестве людей предстоит быть евнухами и т. д., — эти девять видов результирующих сознаний возникают как «*связка-перерождение*», и возникают они, беря своим объектом что-либо среди каммы, образов каммы или образов удела, что возникли в момент умирания (см. также гл. XVII, § 120)[42].

§ 112. Когда через влияние [*каммы от*] благотворных сознаний тонкоматериальной среды (9)–(13) и нематериальной среды (14)–(17) существа перерождаются [соответственно] в тонкоматериальном или нематериальном обиталище, тогда девять видов тонкоматериальных (57)–(61) и нематериальных

42 См. также MA. iv, 124 и далее. «Здесь „*камма*“ — это накопленная благотворная камма чувственной среды, которая получила возможность созреть, поэтому он говорит о „*возникшем*“. „*Образ каммы*“ — это подносимый дар, который стал условием для воления в момент накопления каммы. „*Образ удела*“ — это сфера видимого, расположенная в том уделе, где должно переродиться существо» (Pm. 477). См. гл. XVII, § 136 и далее.

(62)–(65) результирующих сознаний возникают как *связка-перерождение*; и возникают они, беря своим объектом только образ каммы, проявившийся в момент умирания[43].

§ 113. Когда через влияние неблаготворных сознаний (22)–(33) они перерождаются в состоянии лишения, тогда в качестве связки-перерождения возникает один вид неблаготворного результирующего элемента сознания ума без корня-причины (56); и возникает он, беря своим объектом что-либо возникшее в момент умирания: камму, образ каммы или образ удела. [458]

Так, в первую очередь, следует понимать возникновение девятнадцати видов результирующих сознаний как связки-перерождения.

§ 114. (b) Когда прекращается сознание связки-перерождения, затем, следуя за каким-либо его видом, те же виды сознания, являясь результатом той же самой каммы и имея тот же самый объект[44], возникают уже как «*жизнь-континуум*». И пока не возникнет другое сознание, чтобы прервать этот континуум, его сознания нескончаемо возникают

43 «*Образ каммы*» в данном случае — это лишь объект каммы в виде касины земли и т. д. » (Pm. 478).

44 «„*Имея тот же самый объект*“: если объектом жизнь-континуума является камма, тогда речь идет о камме; если же объектом является образ каммы или образ удела, то тогда речь идет об одном из них» (Pm. 478).

в моменты сна без сновидений и т. д., что подобно потоку реки[45].

Вот каким образом следует понимать возникновение тех же самых [девятнадцати видов] сознаний, но уже в качестве жизнь-континуума.

§ 115. (c) При непрерывном течении жизнь-континуума, который возникает таким образом, когда управляющие способности живых существ способны схватить некий объект и видимое вошло в фокус глаза, имеет место его воздействие на чувствительность глаза. Вследствие этого, из-за влияния такого воздействия, возникает возмущение [потока] жизнь-континуума[46]. Затем, когда жизнь-

---

45 «„*Нескончаемо возникают*“: так фактически называется „bhavaṅga“ (жизнь-континуум; букв. „часть тела“ [или „практика“ — см. гл. II, § 11] становления) из-за её возникновения в качестве состояния aṅga („часть тела“ или „практика“) становления процесса перерождения (uppatti-bhava) [*см.* XVII, § 250]» (Pm. 478). Слово «bhavaṅga» в таком смысле появляется только в Паттхане (см. Tika-Paṭṭhāna, изд. P. T. S., стр. 159, 169, 324). Касательно комментаторских описаний сознания во время сна и эффектов каммы от него см. VbhA. (комментарий к Ñāṇa-Vibhaṅga, Ekaka) и AA. (комментарий к A. Pañcaka-nipāta, н. 196), которые в большей своей части повторяют друг друга. Pm. говорит здесь: «Видение снов осуществляется лишь функциональным сознанием [*т. е. направляющим к ум-двери; Саммохавинодани говорит, что сны снятся также и импульсами*]» (Pm. 478).

46 «„*Возмущение жизнь-континуума*“ — это вибрация сознания жизнь-континуума; смысл в том, что дважды

континуум прекратился, возникает функциональный элемент ума (70), беря своим объектом то же самое видимое, как бы отрезая жизнь-континуум и выполняя функцию «*обращения*». Аналогично и в случаях двери уха и прочих чувственных дверей.

§ 116. Но когда объект любого из шести типов появляется в фокусе [*чистой*] двери ума, затем, следом за возмущением жизнь-континуума, возникает функциональный элемент сознания ума (71), сопровождаемый невозмутимостью, как бы отрезая жизнь-континуум и выполняя функцию «*обращения*».

Вот каким образом следует понимать возникновение двух видов функционального сознания в качестве обращения.

происходит прибытие к состоянию, которое является причиной для не-схожести в его потоке. Ибо это называется возмущением (calana) потому, что это похоже на таковое, так как, кажется, есть причина, чтобы в продолжительности ума возникал момент (avatthā), отличный от предшествующего момента. Очевидно, что есть воздействие на чувствительность из-за её противостояния с неким объектом, ибо необходимость этого устанавливается существованием объектного поля и тем, что им обладает; но почему происходит прерывание жизнь-континуума, который имеет другую поддержку? Ибо он связан с этим. Так, например, когда на поверхность барабана кладут кусочки сахара и постукивают по одному из них, муха, сидящая на другом куске, перемещается в иное место» (Pm. 478).

§ 117. (d)–(h) Следом за обращением[47], беря сначала дверь глаза, возникает «*сознание глаза*» (d), выполняя функцию «*видения*» в двери глаза и имея своей физической основой чувствительность глаза. И [аналогично] возникают сознания (e) уха, (f) носа, (g) языка и (h) тела, выполняя функции «*слышания*» и т. д. в двери уха и т. д. соответственно.

Всё это охватывает благотворные результирующие сознания (34)–(38) в отношении желанных и умеренно желанных объектных полей, а также неблаготворные результирующие сознания (50)–(54) в отношении нежеланных и нежеланных-нейтральных объектных полей.

Вот каким образом следует понимать возникновение десяти результирующих сознаний в качестве видения, слышания, обоняния, чувства вкуса и касания.

§ 118. (i) Ввиду слов «Сознание глаза возникло и прекратилось, следом за ним возникают сознание, ум, ментальный процесс… который есть соответствующий элемент ума» (Vbh. 88) и т. д., можно сделать

---

47 «„*Следом за обращением*“: следом за обращением к пяти дверям. Для тех, кто не признаёт когнитивные серии, начиная с получения, равно как и сердце-основу, на пали было передано в многих местах: „Ибо элемент сознания глаза как получение (sampaṭicchanāyacakkhuviññāṇadhātuyā)“ (см. гл. IV, сноску 13), а Пали противоречить нельзя» (Pm. 479). Вышеуказанная цитата не отслеживается в Питаках.

вывод, что, следуя за сознанием глаза, уха и т. д. и «*получая*» те же самые объектные поля, возникает элемент ума или как (39) благотворное результирующее сознание — в случае, если предшествующее результирующее сознание [*глаза, уха и т. д.*] было благотворным, или как (55) неблаготворное результирующее сознание — в случае, если предшествующее результирующее сознание [*глаза, уха и т. д.*] было неблаготворным. [459]

Вот каким образом следует понимать два результирующих сознания в качестве получения.

§ 119. (j) Ввиду слов «Элемент ума также возник и прекратился, следом за ним возникает сознание, ум, ментальный процесс... который есть соответствующий элемент ума» (Vbh. 89)[48], можно сделать вывод, что затем возникает результирующий элемент сознания ума без корня-причины, «*исследуя*» то же самое объектное поле, что было получено ранее прошлым элементом ума. Следом за (55) неблаготворным результирующим элементом ума идёт (56) неблаготворный результирующий элемент сознания ума, а следом за (39) благотворным результирующим [элементом ума] идёт результирующий элемент сознания ума: или (40) сопровождающийся радостью — в случае желанного объекта, или (41) сопровождающийся невозмутимостью — в случае желанного-нейтрального объекта.

48 См. гл. IV, сноску 13.

Вот каким образом следует понимать три вида результирующих сознаний в качестве исследования.

§ 120. (k) Сразу за исследованием возникает (71) сопровождаемый невозмутимостью функциональный элемент сознания ума без корня-причины, «*определяющий*» то же самое объектное поле.

Вот каким образом следует понимать один вид результирующего сознания в качестве определения.

§ 121. (I) Следом за определением, если видимое и т. д. как объект является чётким[49], возникает шесть или семь «*импульсов*» с тем же самым объектным полем, что было определено в предыдущий момент. У пяти дверей они могут быть или (1)–(8) восемью видами благотворных сознаний чувственной среды, или (22)–(33) двенадцатью видами неблаготворных, или (72)–(80) девятью функциональными сознаниями чувственной среды.

Но в случае двери ума они следуют сразу за (71) обращением к ум-двери.

---

49 «„*Является чётким*“: так говорится потому, что обсуждается возникновение сознания в конце импульсов. Ибо объект здесь подразумевается как „чёткий“ тогда, когда он длится четырнадцать моментов сознания, и его следует понимать как входящий в фокус восприятия тогда, когда он возник, и когда прошло два или три момента» (Pm. 479).

После смены происхождения[50] возникают любые [из следующих 26 видов импульсов], что обрели для этого условия[51], то есть какие-либо из (9)–(13) пяти благотворных сознаний тонкоматериальной среды, или (81)–(85) пяти функциональных сознаний тонкоматериальной среды, или (14)–(17) четырёх благотворных сознаний нематериальной среды, или (86)–(89) четырёх функциональных сознаний нематериальной среды, или (18)–(21) четырёх сознаний пути, или (66)–(69) четырёх сознаний плода из сверхмирского уровня.

Вот каким образом следует понимать пятьдесят пять видов благотворных, неблаготворных, функциональных и результирующих сознаний в качестве импульсов.

§ 122. (m) За импульсами, если объект у пяти дверей очень чёткий[52] или ясный в случае ум-двери,

---

50 «Это включает также предварительную работу и очистку (см. гл. XXII, сноска 7), не только одну лишь смену происхождения» (Pm. 479). См. также гл. IV, § 74 и гл. XXI, § 129.

51 «„*Что обрели для этого условия*“: любые импульсы, что обрели условия для возникновения после смены происхождения, как, например, импульсы чувственной среды и прочие» (Pm. 479).

52 «„*Очень чёткий*“ — это тот, что длится 16 моментов сознания. Ибо сознание в модусе регистрации возникает только в отношении него, а не какого-либо ещё. „*Ясный*“ означает очевидный и лишь относящийся к чувственной среде, ибо регистрация возникает только лишь в отношении такого» (Pm. 479).

у существ чувственной среды после прекращения импульсов чувственной среды, через любое возможное обретённое условие, будь то прошлая камма или сознание импульсов и т. д., возникает результирующее сознание с желанным и т. д. объектом[53]. [Оно возникает] как одно из восьми результирующих сознаний чувственной среды с корнем-причиной (42)–(49) или как одно из трёх результирующих элементов сознания ума без корня причины (40), (41), (56), и возникает оно так дважды [460] или единожды, следуя после прошедших импульсов, беря при этом некий другой объект, чем у жизнь-континуума [*т. е. беря тот объект, что был у только что прошедших импульсов*], что подобно ряби на воде от лодки, плывущей вверх по течению. И хотя это сознание готово возникнуть с объектом жизнь-континуума, оно тем не менее берёт своим

53 «„*Прошлая камма*“: это говорится с целью показать разницу в видах регистрации, ибо камма, что порождает связку-перерождение, не является единственным видом, способным породить регистрацию, так как её порождают и другие виды каммы. Но другие виды порождают регистрацию не так, как это делает камма, что порождает связку-перерождение. „*Сознание импульсов*“: это говорится с целью показать то, что определяет регистрацию, ибо сказано: „Регистрация определяема посредством импульсов“. Фраза „*и т. д.*“ включает связку-перерождение, ибо нет более явного условия для регистрации. „*Любое условие*“: любое условие среди желанных объектов и т. д., что скомбинировалось (samaveta) для порождения регистрации» (Pm. 479).

объектом объект импульсов. Поэтому они зовутся «*регистрацией*» (tadārammaṇa — букв. «имение-того-как-своим-объектом»).

Вот каким образом следует понимать одиннадцать видов результирующих сознаний в качестве регистрации.

§ 123. (n) По окончании регистрации жизнь-континуум возобновляет свой поток. Когда [возобновлённый поток] жизнь-континуума вновь прерывается, обращение и т. д. возникают вновь, и когда обретаются условия, активность сознания, в соответствии с законом сознания, вновь и вновь возобновляет своей ход как обращение, за ним видение и т. д. — и так, пока жизнь-континуум конкретного становления не исчерпает себя. Ибо последнее сознание жизнь-континуума в отдельно взятом существовании зовётся «*смертью*» (cuti) в силу падения (cavanatta) из этого [становления]. Она также девятнадцати видов [подобно связке-перерождению и жизнь-континууму].

Вот каким образом следует понимать девятнадцать видов результирующих сознаний в качестве смерти.

§ 124. После смерти вновь идёт связка-перерождение, а после неё — жизнь-континуум. Таков ментальный процесс у существ, что без остановки несутся сквозь различные виды становлений, уделов, месторасположений [сознаний] и обителей

[существ]. Но когда человек достигает арахантства, весь процесс прекращается вместе с прекращением его сознания смерти.

Таково детальное объяснение совокупности сознания.

[Совокупность ощущения]

§ 125. Выше было сказано: «...То, что обладает характеристикой ощущаемого, взятое вместе, следует понимать как совокупность ощущения» (§ 81). То, о чём было сказано как о имеющем характеристику ощущаемого — это ощущение само по себе, в соответствии с чем сказано: «Оно ощущается, друзья, вот почему оно называется ощущением» (M. i, 293).

§ 126. И хотя оно единично по свей индивидуальной сущности как обладающее характеристикой ощущаемого, оно тем не менее троично по виду: благотворное, неблаготворное и неопределённое. Следует понимать, что когда оно ассоциировано с благотворным состоянием, что описывается в таком ключе: «Благотворное сознание чувственной среды (1)–(8) восьмичастно, классифицируясь в соответствии с радостью, невозмутимостью, знанием и побуждением» (§ 83), оно «*благотворное*[54]»;

54 «Это следует рассматривать как второстепенную характеристику (upalakkhaṇa) благотворного ощущения, то есть как тот факт, что какое бы благотворное ощущение ни было, оно всегда ассоциировано с благотворным сознанием. Но это не для того, чтобы

ассоциированное с неблаготворным сознанием — «*неблаготворное*»; а ассоциированное с неопределённым сознанием — «*неопределённое*». [461]

§ 127. Оно пятерично в соответствии с анализом по его индивидуальной сущности: как [телесное] удовольствие, [телесная] боль, [ментальная] радость [*счастье*], [ментальное] недовольство и невозмутимость.

Итак, «*удовольствие*» ассоциировано с благотворным результирующим сознанием тела (38), а «*боль*» — с неблаготворным результирующим сознанием тела (54). «*Радость* [*счастье*]» ассоциирована с 62 видами сознания; в чувственной среде: с 4 видами благотворных (1)–(4), с 4 результирующими с корнем-причиной (42)–(45), с 1 результирующим без корня-причины (40), с 4 функциональными с корнем-причиной (73)–(76), с 1 функциональным без корня причины (72) и с 4 неблаготворными (22)–(25); в тонкоматериальной среде: с 4 видами благотворных (9)–(12), с 4 результирующими (57)–(60) и с 4 функциональными (81)–(84), опуская в каждом случае сознание пятой джханы; но не существует сверхмирских сознаний, случающихся не на джхановом уровне, и, следовательно, [восемь]

установить его благотворность, ибо благотворность благотворного ощущения не идёт от его ассоциации с благотворным сознанием, но скорее от мудрого внимания и так далее. Вот почему он сказал „*по виду*“. Аналогично и в случае неблаготворного и прочих» (Pm. 481).

видов сверхмирских (18)–(21) и (66)–(69), помноженные на пять джхан, дают в сумме 40, только 32 из которых ассоциированы с радостью. «*Недовольство*» ассоциировано с двумя видами неблаготворных сознаний со злобой (30)–(31). «*Невозмутимость*» ассоциирована с оставшимися 55 сознаниями.

§ 128. «*Удовольствие*» имеет характеристику испытывания желанного осязаемого объекта. Его функция — усиливать ассоциированные состояния. Оно проявляется как телесная услада. Его непосредственная причина — управляющая способность тела.

«*Боль*» имеет характеристику испытывания нежеланного тактильного объекта. Её функция — ослаблять ассоциированные состояния. Она проявляется как телесный недуг. Её непосредственная причина — управляющая способность тела.

«*Радость*» имеет характеристику испытывания желанного объекта. Её функция — изведывать[55] желанный объект в том или ином ключе. Она проявляется как ментальная услада. Её непосредственная причина — это безмятежность.

«*Недовольство*» имеет своей характеристикой испытывание нежеланного объекта. Его функция — изведывать нежеланный объект в том или ином ключе. Оно проявляется как ментальный недуг. Его непосредственная причина — это всегда сердце-основа.

55 Sambhoga — «изведывание»: отсутствует в этом смысле в словаре P. T. S. (см. также гл. XVII, § 51).

«*Невозмутимость*» имеет своей характеристикой ощущения в нейтральном ключе. Его функция — не усиливать и не иссушать ассоциированные состояния в сильной степени. Оно проявляется как умиротворение. Его непосредственная причина — сознание без восторга[56].

Таково детальное объяснение совокупности ощущения.

---

56 «Удовольствие и боль соответственно привносят приятное и болезненное воздействие одним способом в рамках тела и другим способом — в рамках ума, но с невозмутимостью происходит иначе, что является причиной, почему она описывается как один класс.

Подобно тому как человек кладёт на наковальню хлопок и бьёт его железным молотом, последний проходит через хлопок и ударяет наковальню, и сила воздействия здесь велика; аналогично: из-за силы воздействия сознание тела [от воздействия на него первоэлементов как осязаемого] сопровождается удовольствием, когда его объект желанный или умеренно желанный, и болью, когда он нежеланный или умеренно нежеланный.

Итак, хотя и можно представить, что благотворные результирующие сознания и неблаготворные результирующие сознания по различению желанного или нежеланного объекта могут быть ассоциированы с удовольствием или болью, всё же восемь типов сознания, которые имеют своей поддержкой глаз и т. д. ((34)–(37) и (50)–(53)), всегда ассоциированы только с невозмутимостью, ибо воздействие на чувствительность здесь слабое, что подобно удару хлопка о хлопок» (Pm. 482). Для сравнения см. DhsA. 263.

[Совокупность восприятия]

§ 129. Выше было сказано: «...То, что обладает характеристикой воспринимания, взятое вместе, следует понимать как совокупность восприятия» (§ 81). То, о чём было сказано как об имеющем характеристику воспринимания, — это восприятие само по себе, в соответствии с чем сказано: «Оно воспринимает, друзья, вот почему оно называется восприятием» (M. i, 293).

И хотя оно единично по своей индивидуальной сущности как имеющее характеристику воспринимания, оно тем не менее троично по виду: благотворное, неблаготворное и неопределённое. [462] Ассоциированное с благотворным сознанием — «*благотворное*»; ассоциированное с неблаготворным сознанием — «*неблаготворное*»; ассоциированное с неопределённым сознанием — «*неопределённое*». Так как не существует сознания, диссоциированного от восприятия, восприятие, таким образом, насчитывает то же число, что и сознание [89 или 121].

§ 130. И хотя оно классифицировано в том же ключе, что и сознание, все его виды тем не менее, что касаются характеристики и т. д., имеют характеристику воспринимания. Его функция — создавать образ, или знак, как условие для повторного восприятия как «это — то же самое»; это подобно тому, что плотники и т. д. делают в отношении древесины и т. д. Оно проявляется как акт интерпретации посредством схваченного знака; это подобно слепцу, что

«видит» слона (Ud. 68–69). Его непосредственная причина — объектное поле, проявляющееся в каком угодно виде; это подобно восприятию, что возникает у оленят, когда они видят пугала как людей.

Таково детальное объяснение совокупности восприятия.

[Совокупность формаций — см. Таблицы ii и iv]

§ 131. Выше было сказано: «...То, что обладает характеристикой формирования, взятое вместе, следует понимать как совокупность формаций» (§ 81). То, о чём было сказано как об имеющем характеристику формирования, имеет характеристику образования скопления[57]. Что это? Это формации сами по себе, в соответствии с чем сказано: «Они формируют сформированное, монахи, вот почему они называются формациями» (S. iii, 87).

§ 132. Они имеют характеристику формирования. Их функция — накапливать. Они проявляются как вводящие в деятельность[58]. Их непосредственная

57 «„*Характеристика образования скопления*“ — это характеристика суммирования (sampiṇḍana); затем говорится, что они имеют характеристику накопления, ибо дхаммы в совокупности формаций описываются так из-за того, что воление является их базисом» (Pm. 484).

58 Vipphāra — «вводящее в деятельность»: объясняется Pm. (стр. 484) как vyāpāra (интерес или деятельность); отсутствует в этом смысле в словаре P. T. S., см. гл. VI, сноска 6.

причина — это остальные три [нематериальные] совокупности. Таким образом, в соответствии с их характеристикой и т. д., они единичны. Но в соответствии с видом они троичны: (I) благотворные, (II) неблаготворные и (III) неопределённые. Ассоциированные с благотворным сознанием — «*благотворные*»; ассоциированные с неблаготворным сознанием — «*неблаготворные*»; ассоциированные с неопределённым сознанием — «*неопределённые*».

[В соответствии с ассоциацией с сознаниями]

§ 133. I. (1) Во-первых, те, что ассоциированы с благотворным сознанием чувственной среды (1), насчитывают тридцать шесть: двадцать семь фиксированных, что даны в текстах как таковые, четыре «какие-либо-ещё-состояния»[59], а также пять не-фиксированных (см. Dhs. § 1).

Вышеупомянутые двадцать семь таковы:

(i) контакт,
(ii) воление,
(iii) приложение, [463]
(iv) удержание,
(v) восторг (интерес),

59 Yevāpanaka (ye-vā-pana-ka) — это комментаторское сокращение фразы из Дхаммасангани: «ye-vā-pana tasmiṃ samaye aññe pi atthi paṭiccasamuppannā arūpino dhammā» — «или любые другие обусловленно возникшие нематериальные феномены, которые присутствуют в этом моменте» (Dhs. 1). См. также M. i, 85.

(vi) энергия,
(vii) жизнь,
(viii) сосредоточение,
(ix) вера,
(x) осознанность,
(xi) совесть,
(xii) стыдливость,
(xiii) не-жадность,
(xiv) не-злоба,
(xv) не-заблуждение,
(xvi) безмятежность [ментального] тела,
(xvii) безмятежность сознания,
(xviii) лёгкость [ментального] тела,
(xix) лёгкость сознания,
(xx) гибкость [ментального] тела,
(xxi) гибкость сознания,
(xxii) управляемость [ментального] тела,
(xxiii) управляемость сознания,
(xxiv) сноровка [ментального] тела,
(xxv) сноровка сознания,
(xxvi) правильность [ментального] тела,
(xxvii) правильность сознания.

Четыре «каких-либо-ещё» состояния:

(xxviii) рвение,
(xxix) решение,
(xxx) внимание (доведение до ума),
(xxxi) специфическая нейтральность.

И пять не-фиксированных:

(xxxii) сострадание,
(xxxiii) радование,
(xxxiv) воздержание от проступков телом,
(xxxv) воздержание от проступков речью,
(xxxvi) воздержание от ложных средств к существованию.

Последняя группа возникает лишь время от времени, и если возникает, то не все её элементы вместе.

§ 134. Итак, (i) оно касается (phusati) — таким образом, это «*контакт*» (phassa). Он имеет характеристику касания. Его функция — акт столкновения [*объекта с чувственной дверью*]. Он проявляется как схождение в точке. Его непосредственная причина — некое объектное поле, вошедшее в фокус восприятия.

[Что касается его характеристики], то хотя это и нематериальный феномен, тем не менее он также возникает и в отношении объекта как акт контактирования[60]. И [что касается его функции], то хотя

60 «„*Как акт контактирования*“: посредством этого показывается, что это его индивидуальная сущность, даже если он нематериальный. И характеристика акта контактирования очевидна в его возникновении в подобных случаях: слюноотделение у того, кто видит, как другой пробует уксус или спелое манго; телесная дрожь у сострадательного человека, кото-

он не придерживается [*не разделяет*][61] какой-либо стороны, как это происходит в случаях схождений глаза-видимого и уха-звука, всё же он то, что заставляет сознание и объект столкнуться друг с другом. О нём говорится как о схождении в одной точке потому, что это описание его собственного действия, то есть схождения трёх [(см. M. i, 111), т. е. глаза, видимого и сознания глаза]. И сказано также, что его непосредственная причина — это некое объектное поле, вошедшее в фокус восприятия; это потому, что контакт возникает автоматически, посредством соответствующей реакции [сознания], а также посредством управляющей способности, когда представлено объектное поле. Его следует трактовать как корову с содранной шкурой (S. ii, 99), ибо он есть обитель[62] ощущения.

§ 135. (ii) Оно волит (cetayati), таким образом, это «*воление*» (cetanā); оно собирает — вот смысл. Его характеристика — это состояние воления. Его функция — накапливать. Оно проявляется как координация. Оно выполняет свою функцию и функцию

рый видит, как другому причиняется боль; тряска коленей у стоящего на земле робкого человека, когда тот видит, как другой человек опасно балансирует на высокой ветке дерева; отнимающиеся ноги у того, кто видит что-то пугающее, как, например, злого духа (писача)» (Pm. 484-484).

61 См. § 46.

62 Adhiṭṭhāna — «обитель» (или участок, место, фундамент): данный смысл отсутствует в словаре P. T. S.

других [*формаций*], подобно главному ученику, главному плотнику и т. д. [*в отношении других учеников, плотников и т. д.*]. Оно становится явным, когда возникает в упорядочивании (ведении) ассоциированных состояний в случае [*выполнения*] необходимой задачи, вспоминания и так далее. [464]

§ 136. (iii)–(v) То, что следовало бы сказать о «*приложении*», «*удержании*» и «*восторге*», уже было сказано в комментарии к первой джхане в описании касины земли (гл. IV, §§ 88–98).

§ 137. (vi) «*Энергия*» (viriya) — это состояние того, кто энергичен (vīra). Её характеристика — упорядочивать (вести). Её функция — сплачивать ассоциированные состояния. Она проявляется как не-крах. Ввиду слов: «Побуждённый, он мудро устремлён» (A. ii, 115) можно сделать вывод, что её непосредственная причина — это чувство срочности; или же её непосредственная причина — это почва для внедрения энергии. Когда она правильно приложена, её следует рассматривать как корень всех достижений.

§ 138. (vii) Посредством неё они живут, или же она сама по себе живёт, или же это просто процесс жизни, таким образом, это «*жизнь*». Её характеристику и т. д. следует понимать в ключе, что был изложен в описании материальной жизни (§ 59). Ибо то — жизнь материальных явлений, а это — жизнь не-

материальных явлений. Таково здесь единственное отличие.

§ 139. (viii) Оно уравновешенно (samaṃ) устанавливает (ādhiyati) сознание на объект, или оно устанавливает сознание должным образом (sammā), или же это просто собирание (samādhāna) ума, таким образом, это «*сосредоточение*» (samādhi). Его характеристика — не-блуждание или не-отвлечение. Его функция — слеплять со-возникающие состояния, подобно тому как это делает вода в отношении порошка для купания. Оно проявляется как умиротворённость. Обычно его непосредственная причина — это счастье. Его следует рассматривать как неподвижность ума, подобно неподвижности пламени свечи в отсутствии порывов ветра.

§ 140. (ix) Посредством этого они наделены верой (saddahanti), или это обладание верой само по себе, или же это просто акт обладания верой (saddahana), таким образом, это «*вера*» (saddhā). Её характеристика — это обладание верой, или же её характеристика — это доверие. Её функция — прояснять, подобно очищающему воду драгоценному камню; или же её функция — входить-в, подобно переправе через наводнение (см. Sn. 184). Она проявляется как не-затуманивание или же как решение. Её непосредственная причина — это что-то, чему можно ввериться; или же её непосредственная причина — это явления, начиная со слышания

Благой Дхаммы (sadhamma), которые формируют факторы для достижения вступления в поток[63]. Её следует рассматривать как длань [так как она держится за благотворное], как богатство (Sn. 182) и как семя (Sn. 77).

§ 141. (x) Посредством этого они помнят (saranti), или оно памятует само по себе, или же это просто памятование (saraṇa), таким образом, это «*осознанность*» (sati). Её характеристика — отсутствие колебаний[64]. Её функция — не забывать. Она проявляется как охранение или как состояние противостояния с объектным полем. Её непосредственная причина — сильное восприятие или же опоры осознанности в отношении тела и т. д. (см. MN 10) Её следует рассматривать как столп из-за крепости её основания или же как стража врат, ибо она охраняет дверь глаза и так далее.

---

63 Четыре фактора для вхождения в поток (см. S. v, 347) таковы: посещение благих людей, слушание Благой Дхаммы, мудрое внимание и практика в соответствии с Дхаммой. Факторы [*уже свершившегося*] вступления в поток таковы: абсолютная уверенность в Будде, Дхамме и Сангхе, а также обладание благородной нравственностью (S. v, 343).

64 ʻApilāpana («отсутствие колебаний») — это устойчивость объекта, его памятование и незабывание, сохранение его в неподвижности подобно камню, вместо отпускания в свободное плавание, подобно тыкве в воде» (Pm. 487).

§ 142. (xi)–(xii) Оно наделено угрызениями совести (hiriyati) касательно проступков телом и т. д., таким образом, это «*совесть*» (hiri). Это обозначение для благопристойности. Оно стыдится (ottappati) того же самого, таким образом, это «*стыдливость*» (ottapa). Это обозначения для боязни [*совершения*] зла. *Совесть* имеет характеристику отвращения от зла, а *стыдливость* — страх перед ним. Функция *совести* — не-деланье зла, что есть выражение благопристойности, а функция *стыдливости* — не-деланье того же, но уже как выражение боязни. Они проявляются как съёживание от зла в ранее описанном ключе. Их непосредственные причины — это уважение к себе и к другому [соответственно]. [465] Некто отвергает зло благодаря *совести* из-за уважения к себе, как то делает дочь из хорошей семьи, а некто отвергает зло в силу *стыдливости* из-за уважения к другим, как то делает куртизанка. Эти два состояния следует рассматривать как хранителей мира (см. A. i, 51).

§ 143. (xiii)–(xv) Посредством этого они не жадны (na lubbhanti), или это не-жадность сама по себе, или же это всего лишь не-проявление жадности (alubbhana), таким образом, это «*не-жадность*» (alobha). Аналогичный метод применяется к «не-злобе» (adosa) и «не-заблуждению» (amoha) [na dussanti, adussana = adosa, и na muyhanti, amuyhana = amoha (см. §§ 171, 161)]. *Не-жадность* имеет характеристику ума, лишённого желания некого объекта, или её характеристика — это не-цепляние, подобно капле воды

на листе лотоса. Её функция — это не-удерживание, подобно освобождённому монаху. Она проявляется как состояние не-рассматривания в качестве убежища, подобно таковому у человека, что упал в яму с нечистотами [*он не рассматривает эту яму как убежище*]. *Не-злоба* имеет своей характеристикой отсутствие жестокости или не-противление, подобно кроткому другу. Её функция — устранять раздражение или горячность, как это делает сандаловое дерево. Она проявляется как согласие, что подобно полной луне. *Не-заблуждение* имеет своей характеристикой проникновение [в феномены] в соответствии с их индивидуальными сущностями, или же его характеристика — это уверенное проникновение, подобно таковому у стрелы, пущенной умелым лучником. Его функция — освещать объектное поле, подобно лампе. Оно проявляется как не-замешательство, подобно проводнику в лесной чаще. Эти три следует рассматривать как корни всего благотворного.

§ 144. (xvi)–(xvii) Успокоение тела — это «*безмятежность тела*». Успокоение сознания — это «*безмятежность сознания*». Здесь «тело» обозначает три [ментальные] совокупности: ощущения, [восприятия и формации] (см. Dhs. 40). Но как успокоение тела, так и успокоение ума, имеют характеристику успокоения возмущений этих тела и сознания. Их функция — сокрушать возмущение [ментального] тела и сознания. Они проявляются как затишье

и спокойствие в [ментальном] теле и сознании. Их непосредственная причина — это [ментальное] тело и сознание. Их следует рассматривать как противоположности загрязнениям беспокойства и т. д., вызывающих не-спокойствие в [ментальном] теле и сознании.

§ 145. (xviii)–(xix) Состояние лёгкости (быстроты) [ментального] тела — это «*лёгкость тела*». Состояние лёгкости (быстроты) сознания — это «*лёгкость сознания*». Их характеристика — это облегчение тяжести в [ментальном] теле и сознании. Их функция — сокрушать тяжесть в [ментальном] теле и сознании. Они проявляются как не-медлительность [ментального] тела и сознания. Их непосредственная причина — это [ментальное] тело и сознание. Их следует рассматривать как противоположности загрязнениям косности и вялости, что вызывают тяжесть в [ментальном] теле и сознании.

§ 146. (xx)–(xxi) Состояние гибкости [ментального] тела — это «*гибкость тела*». Состояние гибкости сознания — это «*гибкость сознания*». Их характеристика — это облегчение неподатливости в [ментальном] теле и сознании. Их функция — сокрушать жёсткость в [ментальном] теле и сознании. Они проявляются как не-противление. Их непосредственная причина — это [ментальное] тело и сознание. Их следует рассматривать как противоположности загрязнениям воззрений, самомнения

(тщеславия) и т. д., что вызывают жёсткость в [ментальном] теле и сознании.

§ 147. (xxii)–(xxiii) Состояние управляемости [ментального] тела — это «*управляемость тела*». Состояние управляемости сознания — это «*управляемость сознания*». Их характеристика — облегчение не-управляемости в [ментальном] теле и сознании. [466] Их функция — сокрушать не-управляемость в [ментальном] теле и сознании. Они проявляются как успех в делании [чего-либо] объектом [ментального] тела и сознания. Их непосредственная причина — это [ментальное] тело и сознание. Из-за привнесения доверия к явлениям, к которым следует относиться с таковым, и привнесения склонности к благотворному, что подобно очистке золота, их следует рассматривать как противоположности к оставшимся помехам и т. д., что вызывают не-управляемость в [ментальном] теле и сознании.

§ 148. (xxiv)–(xxv) Состояние сноровки [ментального] тела — это «*сноровка тела*». Состояние сноровки сознания — это «*сноровка сознания*». Их характеристика — здоровье [ментального] тела и сознания. Их функция — сокрушать нездоровье [ментального] тела и сознания. Они проявляются как отсутствие увечности. Их непосредственная причина — это [ментальное] тело и сознание. Их следует рассматривать как противоположности к отсутствию веры и т. д., что вызывают нездоровье в [ментальном] теле и сознании.

§ 149. (xxvi)–(xxvii) Состояние прямоты [ментального] тела — это «*прямота тела*». Состояние прямоты сознания — это «*прямота сознания*». Их характеристика — это честность [ментального] тела и сознания. Их функция — сокрушать извилистость в [ментальном] теле и сознании. Они проявляются как не-криводушие. Их непосредственная причина — это [ментальное] тело и сознание. Их следует рассматривать как противоположности обмана, мошенничества и т. д., что вызывают извилистость в [ментальном] теле и сознании[65].

§ 150. (xxviii) «*Рвение*» — это обозначение для желания действовать. Таким образом, характеристика рвения — это желание действовать. Его функция — поиск объекта. Она проявляется как нужда в объекте. Этот же [объект] является его [*рвения*] непосредственной причиной. Его следует рассматривать как вытягивание рук ума в акте ухватывания объекта.

§ 151. (xxix) Акт решения[66] — это «*решение*». Его характеристика — это убеждённость. Его функция —

65 «И здесь посредством безмятежности и т.д. сознания лишь само сознание успокаивается и становится лёгким, управляемым, гибким, прямым и сноровистым. Но с успокоением и т. д. [ментального] тела к безмятежности приходит также и материальное тело и т. д. Вот почему двоякость состояний даётся Благословенным здесь [*т. е. в методе Абхидхаммы*], но не во всех местах» (Pm. 489).

66 «„*Акт решения*“ следует понимать как акт убеждённости (sanniṭṭhāna) касательно некого объекта, а не как доверие (pasādana)» (Pm. 489). См. § 140.

не искать на ощупь. Оно проявляется как однозначность. Его непосредственная причина — это некий феномен, в отношении которого возникает убеждённость. Его, из-за непоколебимости в отношении объекта, следует рассматривать как межевой столб.

§ 152. (xxx) Это — деятель того, что необходимо сделать, это — деятель в уме (manamhi kāro), таким образом, это «*внимание*» (приведение-к-уму — manasikāra). Оно делает ум отличным от предыдущего модуса ума [как жизнь-континуума], таким образом, это внимание. Оно делает это тремя способами: как контролёр объекта, как контролёр когнитивных серий и как контролёр импульсов. Здесь «*контролёр объекта*» — это деятель в уме, таким образом это, *внимание*. Оно имеет своей характеристикой ведение (sāraṇa). Его функция — привязывать ассоциированные состояния к объекту. Оно проявляется как противостояние с объектом. Его непосредственная причина — некий объект. Внимание, что само по себе включается в совокупность формаций, следует рассматривать как ведущего (sārathi) ассоциированных состояний посредством контролирования объекта. «*Контролёр когнитивных серий*» — это обозначение для обращения к пяти дверям (70). «*Контролёр импульсов*» — это обозначение для обращения к ум-двери (71). Последние два сюда не включаются.

§ 153. (xxxi) «*Специфическая нейтральность*» (tatramajjhattatā — букв. «нейтральность в отношении к этому») — это нейтральность (majjhattatā) в отношении тех состояний [сознания и ассоциированных с ним ментальных факторов]. Её характеристика — это равномерное несение и сознания, и ментальных факторов. Её функция — предотвращать недостаток или избыток, [467] или же её функция — это препятствование пристрастию. Она проявляется как нейтральность. Её следует рассматривать как ведущего (погонщика), кто взирает с невозмутимостью на чистокровных животных, продвигающихся без заминок.

§ 154. (xxxii)–(xxxiii) «*Сострадание*» и «*радование*» следует понимать так, как это дано в описании божественных обителей (гл. IX, §§ 92, 94, 95), за исключением тех, что относятся к тонкоматериальной среде и достигли погружения, ибо эти [*описываемые здесь*] относятся к чувственной среде. Это единственное отличие. Некоторые, однако, хотят включить в категорию не-фиксированных [*ментальных факторов*] также любящую доброту и невозмутимость. Но это нельзя принять, ибо по смыслу не-злоба — это любящая доброта, а специфическая нейтральность — невозмутимость.

§ 155. (xxxiv)–(xxxvi) «*Воздержание от проступков телом*»: сложное слово «kāyaduccaritavirati»

разбивается как «kāyaduccaritato virati»; аналогично — и с другими двумя. Их характеристика — не-нарушение в соответствующих областях поведения телом и т. д.; их характеристика — не-оступаться в их рамках. Их функция — отступать от областей телесных проступков и так далее. Они проявляются как не-делание проступков. Их непосредственная причина — особые качества веры, совести, стыдливости, немногочисленности желаний и так далее. Их следует рассматривать как отвращение ума от зла.

§ 156. Итак, эти тридцать шесть ментальных факторов следует понимать как входящих в ассоциацию с первым благотворным сознанием чувственной среды (1). Так же и в случае второго (2), отличие только в наличии здесь побуждения.

(3)–(4) Ассоциированные с третьим (3) следует понимать как выше, за исключением того, что в них отсутствует не-заблуждение (xv). Аналогично и с четвёртым (4), отличие только в наличии здесь побуждения.

(5)–(6) Те же, что и в первом случае, но уже без восторга (v), входят в ассоциацию с пятым (5). Аналогично и в шестом (6), отличие только в наличии здесь побуждения.

(7)–(8) [Ассоциированные] с седьмым (7) следует понимать как [выше], за исключением отсутствия здесь не-заблуждения (xv). Аналогично и в восьмом (8), отличие только в наличии побуждения.

§ 157. (9)–(13) Все те, что даны в первом случае, за исключением трёх воздержаний (xxxiv-xxxvi), входят в ассоциацию с (9) первым благотворным [видом сознания] тонкоматериальной среды. Во втором (10) отсутствует приложение (iii). В третьем (11) отсутствует удержание (iv). В четвёртом (12) отсутствует восторг (v). В пятом (13), среди не-фиксированных, сострадание (xxxii) и радование (xxxiii) также отсутствуют.

(14)–(17) Что касается четырёх видов нематериальных [благотворных сознаний], то у них всё как в (13), исключение лишь в их нематериальности.

§ 158. (18)–(21) Что касается сверхмирского, то в первую очередь, в случае сознания пути на уровне первой джханы, их следует понимать так, как дано в первом сознании тонкоматериальной среды (9). Пути, классифицированные [*как случающиеся на*] уровне второй джханы и т. д., следует понимать [соответственно] как в случае второй тонкоматериальной джханы и так далее (10)–(13). Разница здесь в отсутствии сострадания (xxxii) и радования (xxxiii)[67], обязательном присутствии воздержаний (xxxiv–xxxvi), а также в их сверхмирской [*природе*]. [468]

67 «Ибо сознания пути берут своим объектом Ниббану, а сострадание, радование и т. д. берут своим объектом живых существ, отчего они и не возникают в пути» (Pm. 491).

§ 159. II. (22) Что касается «*неблаготворных*», то ментальных факторов здесь семнадцать по ассоциации с первым неблаготворным сознанием, коренящемся в жадности (22): тринадцать фиксированных, что даны в тексте как таковые, и четыре «какие-либо-ещё-состояния».

Тринадцать таковы:

контакт (i),
воление (ii),
приложение (iii),
удержание (iv),
восторг (v),
энергия (vi),
жизнь (vii),
сосредоточение (viii),
(xxxvii) отсутствие совести,
(xxxviii) отсутствие стыдливости,
(xxxix) жадность,
(xl) заблуждение,
(xli) ложное воззрение.

Четыре «каких-либо-ещё»:

рвение (xxviii),
решение (xxix),
(xlii) беспокойство,
внимание (xxx).

§ 160. Итак, (xxxvii) у этого нет угрызений совести, таким образом, это «*отсутствие совести*». (xxxviii)

Оно не стыдится, таким образом, это «*отсутствие стыдливости*». Первое имеет характеристику отсутствия отвращения от телесных проступков и т. д. или же отсутствие приличия. Второе имеет характеристику отсутствия их боязни или же отсутствия тревоги насчёт них. Это вкратце. Если в деталях, то они будут противоположны тому, что было сказано выше в отношении совести (xi) и стыдливости (xii).

§ 161. (xxxix) Посредством этого они жадны, или оно жадно само по себе, или же это просто проявление жадности, таким образом, это «*жадность*». (xl) Посредством этого они в заблуждении, или оно в заблуждении само по себе, или же это просто проявление заблуждения, таким образом, это «*заблуждение*».

§ 162. *Жадность* имеет характеристику хватания объекта, подобно клейкой птичьей ловушке (букв. «обезьяний клей»). Её функция — прилипать, подобно мясу, что положили на горячую сковороду. Она проявляется как не-оставление, подобно пятнам от ламповой копоти. Её непосредственная причина — видение наслаждения в вещах, что ведут к рабству. Когда ум существ наполняется потоком жажды, этот поток следут рассматривать как уносящий [жадных существ] в состояния лишения, подобно бушующей реке, уносящей в великий океан.

§ 163. *Заблуждение* имеет характеристику слепоты, или же его характеристика — это не-знание. Его функция — не-проникать или же скрывать индивидуальную сущность взятого объектом феномена. Оно проявляется как отсутствие правильной теории (см. гл. XVII, § 52) или как потёмки. Его непосредственная причина — немудрое (неоправданное) внимание. Его следует рассматривать как корень всего неблаготворного.

§ 164. (xli) Посредством этого они видят неправильно, или оно само по себе видит так, или же это просто видение в неправильном ключе, таким образом, это «*ложное воззрение*». Его характеристика [469] — это немудрая (необоснованная) интерпретация. Его функция — поспешно предполагать. Оно проявляется как ложная интерпретация. Его непосредственная причина — нежелание видеть благородных и так далее. Его следует рассматривать как то, что заслуживает порицания более всего.

§ 165. (xlii) «*Беспокойство*» — это отсутствие покоя. Оно имеет характеристику тревожности, подобно воде, что взбудоражена ветром. Его функция — это неустойчивость, что подобно флагу, который всколыхнул поток ветра. Оно проявляется как суета, что подобно пеплу, разлетающемуся от бросков камней. Его непосредственная причина — это немудрое внимание к тревоге ума. Его следует рассматривать как рассеяность ума.

§ 166. Остальные ментальные факторы здесь следует понимать как уже описанные ранее в разделе, касающемся благотворных. Ибо лишь неблаготворность различает их как дурные.

Итак, эти семнадцать формаций следует понимать как входящие в ассоциацию с первым неблаготворным сознанием (22).

(23) И как с первым, так и со вторым (33); отличие здесь только в наличии побуждения, а также в не-фиксированном [возникновении] (xliii) косности и вялости.

§ 167. Итак, (xliii) становление косным (thīnanatā) — это косность (thina); делание неактивным — это вялость (middha). Смысл таков: оцепенение из-за отсутствия безотлагательности и утрата пыла. Сложное слово «thīnamiddha» (косность-вялость) следует разложить как «thīnañ ca middhañ ca». Характеристика *косности* — отсутствие движущей силы. Её функция — устранять энергию. Она проявляется как оседание. Характеристика *вялости* — неуправляемость. Её функция — окутывать. Она проявляется как лень или же как клевание носом и сонливость[68]. Непосредственная причина обоих — это немудрое внимание к скуке, лености и так далее.

68 «Ибо оцепенение (saṃhanana) сознания возникает посредством косности, но оцепенение материи возникает посредством вялости, подобной той, что в трёх совокупностях, начиная с ощущения; следовательно, вялость проявляется как клевание носом и сонливость» (Pm. 491).

§ 168. (24) С третьим [неблаготворным сознанием] (24) ассоциированы [*те ментальные факторы*,] что присутствуют в первом (22), за исключением ложного воззрения (xli) — вот как это следует понимать. Но здесь разница в том, что время от времени возникает (xIv) тщеславие (самомнение).

Оно имеет характеристику надменности. Его функция — спесь. Оно проявляется как себялюбие. Его непосредственная причина — это жадность, диссоциированная от воззрений. Его следует рассматривать подобно безумию.

(25) С четвёртым ассоциированы [*те формации*,] что присутствуют во втором (23), исключая ложное воззрение (xli), — вот как это следует понимать. И здесь тщеславие (xliv) также не-фиксированное.

§ 169. (26) [*Те формации*,] что даны в первом (22), за исключением восторга (v), входят в ассоциацию с пятым сознанием (26).

(27) И как в пятом (26), так и в шестом (27); отличие здесь только в наличии побуждения и не-фиксированное [возникновение] косности-и-вялости (xliii).

(28) С седьмым ассоциированы [*те формации*,] что и с пятым (26), исключая воззрения (xli), — вот как это следует понимать; и тщеславие (xliv) здесь не-фиксированное.

(29) С восьмым ассоциированы [*те формации*,] что и с шестым (27), исключая воззрения (xli) — вот как следует это понимать; и тщеславие (xliv) здесь также не-фиксированное.

§ 170. (30)–(31) Что касается двух [неблаготворных сознаний], коренящихся в злобе, [470] то в первом (30) из них наличествуют следующие восемнадцать факторов: одиннадцать фиксированных, что даны в текстах как таковые, четыре «каких-либо-ещё-состояний» и три не-фиксированных. Вышеупомянутые одиннадцать таковы:

контакт (i),
воление (ii),
приложение (iii),
удержание (iv),
энергия (vi),
жизнь (vii),
сосредоточение (viii),
отсутствие совести (xxxvii),
отсутствие стыдливости (xxxviii),
(xlv) злоба,
заблуждение (xl).

Четыре «какие-либо-ещё-состояния»:

рвение (xxviii),
решение (xxix),
беспокойство (xlii),
внимание (xxx).

Три не-фиксированных:

(xlvi) зависть,
(xlvii) скупость,
(xlviii) волнение.

§ 171. Итак, (xlv) посредством этого они проявляют злобу, или оно проявляет злобу само по себе, или же это просто проявление злобы, таким образом, это «*злоба*» (dosa). Она имеет характеристику жестокости, подобно взбешённой змее. Её функция — распространяться, подобно капле яда, или же её функция — сжигать свою собственную опору, подобно лесному пожару. Она проявляется как преследование (dūsana), что подобно врагу, который получил свой шанс. Её непосредственная причина — основания для раздражения (см. A. v, 150). Её следует рассматривать подобно старой моче, смешанной с ядом.

§ 172. (xlvi) Проявление зависти — это «*зависть*». Её характеристика — завидовать успеху другого. Её функция — быть недовольным им. Она проявляется как отвращение к нему. Её непосредственная причина — успех другого. Её следует рассматривать как оковы.

§ 173. (xlvii) Скряжничество — это «*скупость*». Её характеристика — сокрытие своего успеха, что уже обретён или же может быть обретён. Её функция — не выносить его разделение с другими. Она проявляется как зажимание или как мелочность. Её непосредственная причина — свой собственный успех. Её следует рассматривать как ментальное уродство.

§ 174. (xlviii) Совершённая (kata) гнусность (kucchita) — это низость (kukata)[69]. Состояние, связанное с ней, это «*волнение*» (kukucca). Его характеристика — последующее сожаление. Его функция — печалиться о сделанном и о не-сделанном. Оно проявляется как раскаяние. Его непосредственная причина — это сделанное или не-сделанное. Его следует рассматривать как рабство. Остальное — как уже описывалось.

§ 175. Итак, эти восемнадцать формаций следует понимать как входящие в ассоциацию с первым [неблаготворным сознанием], что входит в группу коренящихся в злобе (30).

(31) И как в случае первого (30), так и в случае второго (31); разница здесь лишь в наличии побуждения и присутствия не-фиксированных косности и вялости (xliii).

§ 176. (32)–(33) Что касается двух сознаний, коренящихся в заблуждении, то первое из этой группы, что ассоциировано с сомнением, (32) [471] наделено следующими одиннадцатью формациями, которые даны в текстах как:

69 Kukata отсутствует в словаре P. T. S. Невозможно перевести эту зависящую от контекста этимологию, которая целиком зависит от случайного параллелизма смысла и глагольных форм языка пали, например: kucchita-kata — kukata, kukutatā… kukkucca. Будучи бесполезной для выявления этимологии, она всё же имеет определённое семантическое и мнемоническое применение.

контакт (i),
воление (ii),
приложение (iii),
удержание (iv),
энергия (vi),
жизнь (vii),
(xlix) устойчивость сознания,
отсутствие совести (xxxvii),
отсутствие стыдливости (xxxviii),
заблуждение (xl),
(l) сомнение.

«Какие-либо-ещё-состояния»:

беспокойство (xlii),
внимание (xxx).

Все вместе они насчитывают тринадцать.

§ 177. Итак, (xlix) «*устойчивость сознания*» здесь — это слабое сосредоточение (viii), заключающееся всего лишь в устойчивости в наличии[70].

70 «„*Устойчивость в наличии*“ — это лишь присутствие в рамках момента. Это „лишь устойчивость в наличии“ из-за всего лишь условия для устойчивости ума (ceti), что идёт от недостатка реальной устойчивости из-за отсутствия собранности (nicchaya), и она неспособна быть условием для такой устойчивости в продолжительности (см. § 188), как устойчивость сознания, данная так: «...Подобно устойчивости пламени, которое укрыто от сквозняков» (гл. XIV, § 130)» (Pm. 495).

(l) Оно не желает закреплять (vigatā cikicchā), таким образом, это суть «*сомнение*». Его характеристика — неуверенность. Его функция — колебаться. Оно проявляется как нерешительность или же как занятие различных сторон. Его непосредственная причина — немудрое внимание. Его следует рассматривать как препятствие теории (см. гл. XVII, § 52). Остальное — как уже описывалось.

§ 178. [Сознание,] ассоциированное с беспокойством (33), обладает теми же [формациями, как и в случае сознания,] ассоциированного с сомнением (32), за исключением лишь отсутствия этого самого сомнения (l). С отсутствием сомнения здесь возникает решение (xxix). С учётом этих формаций их в сумме тринадцать, и сосредоточение (vii) здесь сильнее из-за присутствия решения. Также беспокойство даётся в текстах как таковое, в то время как решение (xxix) и внимание (xxx) входят в «какие-либо-ещё-состояния».

Так следует понимать неблаготворные формации.

§ 179. III. Что касается «*неопределённых*», то *результирующие неопределённые* (34)–(69) двоичны: как имеющие корень-причину и те, что без корня-причины. Те, что ассоциированы с результирующим сознанием без корня-причины (34)–(41), (50)–(56), — это формации без корня причины.

Итак, те, что ассоциированы благотворным результирующим (34) и неблаготворным результирующим (50) сознаниями глаза, насчитывают четыре ментальных фактора, что даны в текстах как следующие:

контакт (i),
воление (ii),
жизнь (vii),
устойчивость сознания (xlix).

Среди них один является «каким-либо-ещё-состоянием», а именно:

внимание (xxx).

Аналогичные формации ассоциированы с сознаниями уха, носа, языка и тела (35)–(38), (51)–(54).

§ 180. Тех, что ассоциированы с двумя видами результирующего элемента ума (39), (55), насчитывается восемь из-за добавления приложения (iii), удержания (iv) и решения (xxix). То же самое можно сказать и о тех, что ассоциированы с троичным элементом сознания ума с корнем-причиной (40), (41), (56). Но здесь сознание, что сопровождается радостью (40), следует понимать также как наделённое ещё и восторгом (v).

§ 181. [Формации,] ассоциированные с результирующим сознанием с корнем-причиной (42)–(49), явля-

ются теми, что обладают корнем-причиной. Среди них те, что ассоциированы с результирующими сознаниями чувственной среды с корнем-причиной, являются идентичными формациям, что ассоциированы с восемью сознаниями чувственной среды (1)–(8). Но не-фиксированных в виде сострадания (xxxii) и радования (xxxiii) нет среди результирующих, так как они берут в качестве объекта живых существ, а результирующие чувственной среды берут только ограниченные объекты. И не только сострадание и радование, но также и три воздержания (xxxiv)–(xxxvi) отсутствуют среди результирующих, [472] ибо сказано: «Пять обетов тренировки являются только благотворными» (Vbh. 291).

§ 182. (57)–(69) Формации, что ассоциированы с результирующими сознаниями тонкоматериальной сферы (57)–(61), нематериальной сферы (62)–(65) и сверхмирскими (66)–(69), идентичны таковым у благотворных видов (9)–(21).

§ 183. (70)–(89) *Функциональные неопределённые* формации двоичны по классификации: без корня-причины (70)–(72) и с корнем-причиной (73)–(80). Те, что без корня-причины, ассоциированы с функциональными сознаниями без корня-причины, и они идентичны тем, что ассоциированы [соответственно] с благотворным результирующим элементом ума (39) и с парой элементов сознания ума без корня-причины (40)–(41). Но в случае двух элементов сознания ума (71)–(72) появляется энергия (vi),

и из-за присутствия энергии сильно сосредоточение (viii). Таково отличие здесь.

§ 184. Те, что ассоциированы с функциональными сознаниями с корнем-причиной (73)–(80), являются теми, что наделены корнем-причиной. Среди них те, что ассоциированы с восемью функциональными сознаниями чувственной среды (73)–(80), идентичны тем, что ассоциированы с восемью благотворными чувственной среды (1)–(8), исключая воздержания (xxxiv)–(xxxvi).

Те, что ассоциированы с функциональными сознаниями тонкоматериальной среды (81)–(85) и нематериальной среды (86)–(89), являются теми же, что и в случае благотворных (9)–(17).

Так следует понимать формации как неопределённые.

Таково детальное объяснение совокупности формаций.

[C. КЛАССИФИКАЦИЯ СОВОКУПНОСТЕЙ]

§ 185. Последующий текст — это детальное объяснение совокупностей в соответствии с Абхидхамма-Бхаджанийей [Вибханги].

Совокупности были детально изложены Благословенным [в Суттанта-Бхаджание] так: «Любая материальность, будь она прошлой, будущей или настоящей, внутренней или внешней, грубой или

утончённой, низшей или высшей, близкой или далёкой, — вся она, в её массе и в её грубости, зовётся совокупностью материальности. Любое ощущение... Любое восприятие... Любые формации... Любое сознание... всё вместе, в его массе и в его грубости, зовётся совокупностью сознания» (Vbh. 1–9; см. M. iii, 17).

[Материальность]

§ 186. Здесь слово «*любая*» подразумевает отсутствие исключений. Слово «*материальность*» предотвращает чрезмерное обобщение. Таким образом, материальность полностью охватывается посредством двух выражений. Затем он начинает своё изложение как «*прошлая, будущая, настоящая*» и т. д., ибо что-то из неё классифицируется как прошлое, а что-то — как будущее и т. д. Аналогично и в случае ощущения и так далее.

Материальность, что названа (i) *прошлой*, четырёхчастна по соответствию с (a) протяжённостью, (b) продолжительностью, (c) периодом и (d) моментом. Аналогично и в случае (ii) *будущей* и (iii) *настоящей*[71].

71 «Здесь, когда время ограничивается смертью и связкой-перерождением, применим термин „протяжённость“. Это известно через Сутты в следующем ключе: „Был ли я в прошлом?“ (M. i, 8), ибо прошлое состояние аналогично упоминается как „протяжённость“ также и в Бхаддекаратта сутте: „Он не следует тому, что прошлое (прошлая продолжительность)“ (M. iii, 188). Но когда время определяется в конечном →

§ 187. *Итак, сначала о том, что касается (a) «в соответствии с протяжённостью»*: в случае отдельного существования [одного существа], [*материальность*,] предшествующая связке-перерождению, является *прошлой*, следующая за смертью является *будущей*, а между этими двумя она *настоящая*.

§ 188. (b) «*В соответствии с продолжительностью*»: та материальность, что имеет некий один или подобный способ порождения[72] посредством температуры и некий один способ порождения посредством питания, хотя и возникает последовательно, [473] есть *настоящая*. Та, что предшествует

смысле, как в Аддханируттипатхе сутте: „Монахи, есть три протяжённости: прошлая, будущая и настоящая“ (Iti. 53), тогда оно определено посредством момента. Итак, существование настоящего даётся так: „Монахи, касательно материи, что порождена… проявлена, о такой говорится так: „Она существует“ (S. iii, 72), а прошлое и будущее называются как, соответственно, идущие до и после него» (Pm. 496).

72 «Низкая температура подобна холоду, а высокая — жаре. Но высокая или низкая температура, что воздействует на тело и присутствует как некая продолжительность в одном модусе, будучи ни больше и ни меньше, называется „одной температурой“. Слово „одной“ используется из-за множественности „подобной“ температуры. Аналогично и с питанием. „*В одной когнитивной серии, в одном импульсе*“: это отсылает к сознанию пяти дверей и двери ума соответственно. Объяснения „*продолжительности*“ и „*периода*“ даются в Комментариях для помощи в практике прозрения» (Pm. 496).

ей, что была не-подобного способа порождения посредством температуры и питания, — это *прошлая*. Та, что последующая, — это *будущая*. Та, что порождена сознанием и имеет свой исток в одной когнитивной серии, в одном импульсе, в одном достижении, является *настоящей*. Предшествующая ей — *прошлая*. Последующая — это *будущая*. Нет особой классификации в отношении прошлой продолжительности и т. д., где материальность порождена от каммы, но её прошедшесть и т. д. следует понимать в соответствии с тем, что она поддерживает ту материальность, что порождается через температуру, питание и сознание.

§ 189. (c) «*В соответствии с периодом*»: любой период вышеперечисленного, будь то минута, утро, вечер, сутки и т. д., что возникает как некая продолжительность, называется *настоящим*. Предшествующее этому есть *прошлое*. Последующее — *будущее*.

§ 190. (d) «*В соответствии с моментом*»: то, что включено в три [под-]момента [возникновение, присутствие, распад], начиная с возникновения, называется *настоящим*. Во время до этого — [*материальность*] *будущая*. Во время после этого — *прошлая*[73].

73 В этих двух параграфах «прошлое» и «будущее» отсылают не ко времени, как в других параграфах, а конкретно к материальности.

§ 191. Более того: та [*материальность*], чьи функции причины и условия[74] исчерпаны, является *про-*

74 «„*Причина*“ (hetu) — это то, что даёт рождение (janaka); „*условие*“ (paccaya) — это то, что сплачивает (upatthambhaka). Их соответствующие функции — это порождение и сплачивание. Функция семени — это давать росток, а функции земли и т. д. — сплачивать его; функция каммы — давать результат в качестве материи от совершённой каммы, а питания — сплачивать её. Такова же функция и тех [условий], что дают рождение каждой материальной группе и каждому моменту сознания и что служат для них как условия каммы и близости и т. д.; и их функция — тех, которые сплачивают и служат для них условиями совозникновения, предвозникновения и поствозникновения, — может быть истолкована соответствующим образом.

Из-за того что в температуре и т. д. есть схожесть и различность в вышеописанном ключе, прошлость и т. д. порождённых ими видов материи даётся в соответствии с продолжительностью. Но такого различия нет в случае каммы, что даёт рождение некому становлению, поэтому, вместо описывания по соответствию с продолжительностью прошлости и т. д. порождённых ею видов материи, это даётся в соответствии с тем, что сплачивает. Однако когда происходит перемена пола [*в качестве результата каммы*], тогда мужской пол исчезает из-за сильной неблаготворной каммы, и из-за слабой благотворной каммы возникает женский пол; и женский пол исчезает из-за слабой неблаготворной каммы, а мужской пол появляется из-за сильной благотворной каммы (см. DhsA. 321). Таким образом, по факту есть различие в том, что порождается каммой, а также последующее различие в том, что является прошлым и т. д. в соответствии с их продолжительностью. Но это обычно не включается, ибо происходит редко» (Pm. 497).

шлой. Та, чья функция причины исчерпана, а функция условия — ещё нет, является *настоящей*. Та, что не достигла ни одной из этих функций, является *будущей*. Или иначе: в момент функции она *настоящая*, во время до функции — *будущая*, а во время после функции — *прошлая*.

И здесь лишь объяснения начиная с *момента* являются полностью буквальными. Остальное дано в фигуральном [или относительном] смысле.

§ 192. (iv)–(v) Отрывок касательно «*внутренней*» и «*внешней*» уже был раскрыт ранее (§ 73). Кроме того, это внутреннее в смысле своего собственного[75], что следует понимать здесь как «*внутреннюю*» [*материальность*], а относящее к другому индивиду — как «*внешнюю*».

(vi)–(vii) «*Грубая*» и «*утончённая*» также раскрывалась ранее (§ 73).

§ 193. (viii)–(ix) «*Низшая*» и «*высшая*» двоична: фигурально (относительно) и абсолютно (буквально). Материальность божеств Судассина является

75 Niyakajjhatta — «внутреннее в смысле своего собственного». Четыре вида ajjhatta (внутреннее, букв. «принадлежащее себе») упоминаются в комментариях и в субкомментариях (см. DhsA. 46): gocarajjhatta — внутреннее как область или место (MA. iv, 161; ii, 90, 292); ajjhattajjhata — внутреннее как таковое (Pm. 152); niyakajjhatta — внутреннее в смысле своего собственного (гл. IV, § 141; IX, § 114; MA. iv, 161); visayajjhatta — внутреннее как объектное поле (MA. iv, 160).

низшей в сравнении с материальностью божеств Аканиттха (Высших). В то же время материальность [божеств Судассина] является высшей в сравнении с материальностью божеств Судасса. Таким образом, первостепенно, более низкую материальность и более высокую материальность следует понимать фигурально (относительно), [*сравнивая их между собой*] вплоть до адов. Но абсолютно (буквально) она является низшей там, где возникает как неблаготворный результат, а высшей — там, где она возникает как благотворный результат[76].

§ 194. (x)–(xi) «*Далёкая*» и «*близкая*» описывалась ранее (§ 73). Кроме того, относительную дальность и близость следует понимать здесь в соответствии с месторасположением.

§ 195. «*Вся она в её массе и в её грубости*»: собрав воедино всю эту материальность, описанную посредством слов «прошлая» и т. д., и сделав это посредством понимания того её аспекта, в котором вся материальность едина, то есть характеристики подверженности воздействию (ruppana), ее следует назвать совокупностью материальности (rūpa). Таков смысл здесь.

§ 196. Это также показывает, что совокупность материальности — это вся материальность, что объе-

76 Благотворный результат является более высоким из-за того, что он порождает желаемый объект (см. Pm. 498). Этот вопрос обсуждается в VbhA. 9 и далее.

диняется по характеристике подверженности воздействию, ибо нет совокупности материальности в отрыве от материальности.

[474] И как в случае материальности, так и в случае ощущения и т. д. [что соответственно раскрываются как совокупность ощущения и т. д.], так как они объединяются по характеристике ощущаемого и т. д., ибо нет совокупности ощущения в отрыве от ощущения и так далее.

[Ощущение]

§ 197. В классификации (i)–(iii) по *прошлому* и т. д., прошлое, будущее и настоящее ощущения следует понимать в соответствии с продолжительностью, моментом и так далее.

Итак, *в соответствии с продолжительностью*: ощущение, что включено в одну когнитивную серию, в один импульс, в одно достижение, а также возникающее в ассоциации с неким объектным полем одного вида[77], является *настоящим*. До этого оно — *прошлое*. После этого — *будущее*.

В соответствии с моментом и т. д. : ощущение, включённое в три [под-]момента, что находится между прошлым и будущим временем и которое выполняет свою собственную функцию, является *настоящим*. До этого оно — *прошлое*. После этого — *будущее*.

77 «Ощущение, что сопровождает веру и т. д., возникая в том, кто видит изображение Будды или слышит Дхамму, даже если на протяжении целого дня, — это „*настоящее*“ ощущение» (Pm. 499).

§ 198. (iv)–(v) Классификацию по *внутреннему* и *внешнему* следует понимать в соответствии с внутренним в смысле своего собственного.

(vi)–(vii) Классификацию по *утончённому* и *грубому* следует понимать (a) в соответствии с видом, (b) индивидуальной сущностью, (c) индивидом и (d) мирским и сверхмирским, как то даётся в Вибханге во фразе с таким началом: «Неблаготворное ощущение является грубым, благотворное и неопределённое — утончённым, [благотворное и неблаготворное ощущение — грубое, неопределённое ощущение — утончённое]» (Vbh. 3) и так далее.

§ 199. (a) «*В соответствии с видом*»: неблаготворное ощущение — это состояние не-спокойствия, так как оно является причиной для порицаемых действий, а также потому, что оно порождает охваченность пламенем загрязнений; таким образом, оно *грубое* [при сравнении] с благотворным ощущением. И из-за того, что оно сопровождается вовлечённостью, направленностью вперёд и результатом, а также охваченностью пламенем загрязнений, и является порицаемым, оно, при сравнении с результирующим неопределённым, грубое. И из-за того что оно сопровождается результатом, пылает загрязнениями, порицаемо и тронуто недугом, оно, при сравнении с функциональным неопределённым, грубое. И в обратном смысле — благотворное и неопределённое ощущения, при сравнении с неблаготворным, утончённые. Также благотворное

и неблаготворное ощущения влекут за собой вовлечённость, направленность вперёд и результат, таким образом, они, соответственно, при сравнении с двухчастным неопределённым, грубые. И в обратном смысле — двухчастное неопределённое, при сравнении с ними, утончённое. Так следует понимать здесь грубость и утончённость.

§ 200. (b) «*В соответствии с индивидуальной сущностью*»: болезненное ощущение, при сравнении с другими, — *грубое*, так как в нём отсутствует наслаждение, и оно влечёт за собой вмешательство, возмущение, тревогу, подавляет. Другие два, в сравнении с болезненным, — утончённые, так как они удовлетворительные, умиротворённые, возвышенные и, соответственно, желанные и нейтральные. Приятное и неприятное ощущения, в сравнении с ни-приятным-ни-болезненным, — грубые, ибо они влекут за собою вмешательство и возмущение, являются очевидными. Последнее, сопоставленное с двумя первыми в вышеописанном ключе, — утончённое. Вот каким образом следует понимать грубость и утончённость в соответствии с индивидуальной сущностью.

§ 201. (c) «*В соответствии с индивидом*»: ощущение в том, у кого нет [*медитативного*] достижения, при сравнении с тем, у кого оно есть, — *грубое*, ибо оно взбудоражено множественным объектом. Второе же, в обратном от этого смысле, — утончённое. Вот

каким образом следует понимать грубость и утончённость в соответствии с индивидом. [475]

§ 202. (d) «*В соответствии с мирским и сверхмирским*»: ощущение, что подвержено порокам, является мирским, и оно же, при сравнении с тем, что свободно от пороков, — *грубое*, ибо является причиной для возникновения пороков, подвержено наводнениям, узам, узлам, помехам и цепляниям, загрязняемо и разделяется заурядными людьми. Второе же, в обратном от этого смысле, при сравнении тем, что подвержено порокам, — утончённое. Вот каким образом следует понимать грубость и утончённость в соответствии с мирским и сверхмирским.

§ 203. Но следует быть осторожным, чтобы не смешать [классификации] в соответствии с видом и так далее. Ибо хотя ощущение, что ассоциировано с неблаготворным результирующим сознанием тела, утончённо в соответствии с видом, ибо является неопределённым, оно тем не менее, в соответствии со своей индивидуальной сущностью, грубое; и так далее. И сказано: «Неопределённое ощущение — утончённое, болезненное — грубое. Ощущение в том, кто с достижением, — утончённое; в том, кто без достижения, — грубое. Ощущение, свободное от пороков, — утончённое; ощущение, сопровождаемое пороками, — грубое» (Vbh. 3). И как болезненное ощущение, так и приятное и т. д. — грубые в со-

ответствии с видом и утончённые в соответствии с индивидуальной сущностью.

§ 204. Таким образом, грубость или утончённость ощущения следует понимать так, чтобы не смешивать классификации в соответствии с видом и так далее. Например, [когда говорится]: «Неопределённое в соответствии с видом, в сравнении с благотворным и неблаготворным, есть утончённое», то не нужно настаивать на классе индивидуальной сущности и т. д., подобно этому: «Который вид неопределённого? Оно болезненное? Приятное? Того, кто с достижением? Без достижения? Подверженное порокам? Свободное от пороков?» — и так в каждом из случаев.

§ 205. Более того, ввиду слов: «Или ощущение следует рассматривать как грубое или утончённое в сравнении с тем или иным ощущением» (Vbh. 4) среди неблаготворного и т. д., ощущение, сопровождающееся злобой, в сравнении с сопровождающимся жадностью, — также следует рассматривать как грубое, так как оно, подобно огню, сжигает свою собственную опору; но в этом же контексте то, что сопровождается жадностью, — утончённое. Также то, что сопровождается злобой, когда злоба даёт неизбежный результат [*т. е. результат в виде рождения в аду от темнейшей каммы убийства матери, отца и т. д.*], — грубое; утончённое же оно тогда, когда злоба не даёт неизбежного результата.

И дающее неизбежный результат грубое тогда, когда, давая результат, он длится целый эон, в то время как другое — утончённое. И среди того, что даёт результат, длящийся эон, [*ощущение, возникающее в сознании*] без побуждения, — грубое, другое же — утончённое. Но сопровождаемое жадностью, когда ассоциировано с [ложным] воззрением, — грубое, другое же — тончённое. И первое, когда даёт неизбежный результат на целый эон [*как камма придерживания воззрения о беспричинности вплоть до момента смерти*], и когда без побуждения, — грубое, другие же — утончённые. И, без исключений, неблаготворное с большим результатом — рубое, а с малым — утончённое. Но благотворное с малым результатом — грубое, а с большим — утончённое.

§ 206. Кроме того, благотворное ощущение чувственной среды — грубое, а тонкоматериальной — утончённое; следом идёт [по той же схеме сравнения] нематериальное и сверхмирское. [*Ощущение, принадлежащее к сознанию*] чувственной среды, — грубое при дарении, но утончённое при нравственности [*при возникновении ментальных факторов воздержаний*]; следом идёт то, что в развитии. Также то, что в развитии, когда оно с двумя корнями, — грубое, с тремя — утончённое. Трёхкорневое с побуждением — грубое, без побуждения — утончённое. Относящееся к тонкоматериальной среде первой джханы — грубое, [в то время как относящееся ко второй джхане – тонкое. Анало-

гично, относящееся ко второй - грубое]... а к пятой джхане — утончённое. Принадлежащее нематериальной среде и ассоциированное со сферой безграничного пространства — грубое . . . [476] со сферой ни-восприятия-ни-не-восприятия — исключительно утончённое. И сверхмирское, что ассоциировано с путём вхождения в поток, — грубое... ассоциированное с путём араханта — исключительно утончённое. Аналогичный метод применяется также к результирующему и функциональному ощущениям различных уровней и к ощущению в соответствии с болью и т. д. в соответствии с тем, кто без достижения и т. д., а также в соответствии с тем, что подвержено порокам и т. д.

§ 207. Теперь что касается [*анализа*] в соответствии с месторасположением: болезненные ощущения в аду — грубые, в животном мире — утончённые... Среди дэвов Параниммитавасаватти — исключительно утончённые. И приятное ощущение следует проанализировать по аналогии с болезненным, где это будет уместным.

§ 208. Теперь что касается [*анализа*] в соответствии с физической основой: любое ощущение, у которого низшая физическая основа, — грубое, а с высшей — утончённое.

(viii)–(ix) Всё грубое, в классификации низшее-высшее, следует рассматривать как *низшее*, а всё утончённое — *высшее*.

§ 209. [(x)–(xi) Слово «*далёкое*» объясняется в Вибханге в следующем ключе: «Неблаготворное далеко от благотворного и неопределённого» (Vbh. 4), а слово «близкое» в таком: «Неблаготворное ощущение близко к неблаготворному ощущению» (Vbh. 4). Таким образом, неблаготворное ощущение, из-за не-сходства, не-соединённости и не-схожести, далеко от благотворного и неопределённого. И так во всех случаях. Неблаготворное же близко к неблаготворному из-за схожести и подобия.

Таково детальное объяснение классификации совокупности ощущения как прошлого и т. д.

[Восприятие, формации и сознание]

§ 210. Всё вышеизложенное следует понимать также и в отношении восприятия и т. д., что ассоциированы с каким-либо видом ощущения.

[D. КЛАССЫ ЗНАНИЯ О СОВОКУПНОСТЯХ]

Разобрав всё это, вернёмся вновь к совокупностям в целом. Знание о совокупностях классифицируется так:

(1) Касательно порядка и (2) различения,
(3) Как ни меньше ни больше,
(4) Как примеры,
(5) Два надлежащих взгляда и
(6) Касательно благости для видящего так —

Изложение в таком ключе
Мудрому следует должным образом знать.

§ 211. 1. Что «*касается порядка*», то он бывает нескольких видов: порядок возникновения, порядок отбрасывания, порядок практики, порядок уровня и порядок обучения.

Итак, «Сначала — зародыш на первой стадии, затем — на второй» (S. i, 206) и т. д. — это «*порядок возникновения*». «Состояния, отбрасываемые видением; состояния, отбрасываемые развитием» (Dhs., стр. 1) и т. д. — это «*порядок отбрасывания*». «Очищение нравственности [477]... очищение сознания» (M. i, 148) — это «*порядок практики*». «Чувственная среда, тонкоматериальная среда» (Ps. i, 83) и т. д. — это «*порядок уровня*». «Четыре опоры осознанности, четыре правильных усилия» (D. ii, 120) и т. д. или «Беседа о дарении, беседа о нравственности» (M. i, 379) и т. д. — это «*порядок обучения*».

§ 212. *Порядок возникновения* здесь неприменим из-за того, что совокупности не возникают в том порядке, в котором с ними имеется дело [*в текстах*]; неприменим также *порядок отбрасывания*, так как благотворные и неопределённые отбрасывать нужды нет; неприменим и *порядок практики*, ибо не нужно практиковать неблаготворное; аналогично и с *порядком уровня*, потому что ощущения и т. д. включены во все уровни.

§ 213. *Порядок учения* же здесь подходит, ибо есть люди, которые, хотя и обучаемы, из-за неудачи в анализе совокупностей всё же впали в убеждения о наличии «самости» среди них. Благословенный, желая показать им, как развеивается [иллюзия] компактности массы [в пяти совокупностях], и освободить их от таких убеждений, желая для них благополучия, чтобы облегчить их понимание, указал на грубую совокупность материальности, что является объектным полем для глаза и т. д.; после этого — на ощущение, что ощущает материю как желанную или нежеланную; после этого — на восприятие, что схватывает аспекты объектного поля ощущения, ибо «то, что он ощущает, то он и воспринимает» (M. i, 293); затем на формации, что формируют волевым образом с помощью средств восприятия; и, наконец, — на сознание, которое для всех вышеперечисленных совокупностей является опорой и доминирует над ними[78]. Так следует понимать объяснение касательно порядка.

§ 214. 2. «*Касательно различения*»: касательно различения совокупностей и совокупностей как объектов цепляния. Но в чём разница? Во-первых, о «*совокупностях*» говорится без разграничения. О «*совокупностях [как объектах] цепляния*» же говорится с разграничением тех, что подвергаются порокам и цепляниям [*т. е. выступают в роли объ-*

78 «То, что сознание доминирует, следует из слов: „Дхаммы имеют ум своей предтечей“ (Dh. 1); „Дхаммы (феномены), что имеют параллельное с сознанием возникновение“ (Dhs. § 1522); „Царь, владыка шести дверей“» (Pm. 503).

екта для неблаготворных читт — как для себя, так и для других], в соответствии с чем сказано: «Монахи, я научу вас пяти совокупностям и пяти совокупностям [как объектам] цепляния. Слушайте… Монахи, и что такое пять совокупностей? Любой вид материальности, будь она прошлой, будущей или настоящей… далёкой или близкой, — вот что называется совокупностью материальности. Любой вид ощущения… Любой вид восприятия… Любой вид формаций… Любой вид сознания… далёким или близким — вот что называется совокупностью сознания. Всё это, монахи, называется пятью совокупностями. Монахи, и что такое пять совокупностей [как объекты] цепляния? Любой вид материальности… далёкой или близкой, что подвергается порокам и цепляниям, — вот что называется совокупностью материальности [как объектом] цепляния. И любой вид ощущения… Восприятия… Формаций… Сознания… далёкого или близкого, что подвергается порокам и цепляниям, — вот что называется совокупностью сознания [как объектом] цепляния. Всё это, монахи, называется пятью совокупностями [как объектами] цепляния» (S. iii, 47). [478]

§ 215. Итак, хотя и есть ощущение и т. д., свободные от пороков [и подверженности им][79], [*т. е. сверхмирские сознания и ментальные факторы в моменты*

79 В мьянмарском издании Саммохавинодани (комментарий Khandha Vibhaṅga) в идентичном пассаже даётся следующее: vedanādayo anāsavā pi sāsavā pi atthi. В изданиях P. T. S. и гарвардском даётся следующее: vedanādayo anāsavā pi atthi.

путей и плодов, т. к. неблаготворные читты не могут взять их своим объектом,] такого нельзя сказать про материальность. Тем не менее так как материальность может быть описана как [просто] совокупность в смысле целого, она упоминается среди [просто] совокупностей. И так как она может быть описана как совокупность, [что является объектом для] цепляния, и в смысле целого, и в смысле подверженности порокам, эта [же самая материальность] упоминается также и среди совокупностей [как объектов для] цепляния. Но ощущение и т. д. упоминаются исключительно среди [просто] совокупностей, когда они свободны от пороков. Когда же они подвержены порокам, они упоминаются среди совокупностей [как объектов] цепляния. И здесь смысл фразы «совокупности как объекты цепляния» следует рассматривать так: совокупности, что есть [*объектная*] область цепляния — это совокупности цепляния. Но здесь все они, взятые вместе, подразумеваются как совокупности.

§ 216. 3. «*Как ни меньше ни больше*»: но почему именно пять совокупностей даны Благословенным, а не меньше или не больше? Потому что (a) все сформированные феномены, что походят друг на друга, подпадают под эти группы; (b) это — наиболее широкий предел в качестве основания для убеждений о «самости» и того, что к ней принадлежит; (c) из-за

включения[80] посредством них других видов совокупностей.

§ 217. (a) Когда обширные категории сформированных явлений группируются вместе в соответствии со схожестью[81], материальность, посредством группировки её по схожести [*характеристик и т. д.*]

---

80 Avarodha — «включение»: отсутствует в словаре P. T. S. Термин «etaparama» — «широчайший предел» — не упоминается в словаре P. T. S. См. M. i, 80, 339; S. v, 119; MA. iii, 281; см. также etāvaparama, M. i, 246.

81 «Когда все сформированные дхаммы группируются вместе в соответствии со схожестью, то они естественным образом распределяются на пять совокупностей. Речь идет о феноменах, что одинаковы из-за тождественности в „испытывании воздействия“ и т. д., и которые следует понимать как „схожие“. Среди них те, что сильны в волитивности, чья природа — это накопление с функцией формирования сформированного, называются совокупностью формаций. И другие, то есть контакт и т. д., что лишены различающих характеристик „подверженности воздействию“ и т. д., также могут быть рассмотрены в контексте формирования сформированного. Но схожесть, заключающаяся в касании, не описывается отдельно посредством слова „совокупность“, что является причиной того, почему Совершенным, кто знает схожести дхамм, не были даны совокупности контакта и т. д. : „Монахи, какие бы отшельники или брахманы ни были, полагающие самость и мир вечными, все они делают это, опираясь на эти самые пять совокупностей или же на одну из них, завися от них“ (см. S. iii, 46) и так далее» (Pm. 503).

материальности, образует одну совокупность; аналогично и с прочими. Таким образом, они насчитывают пять, потому что схожие по виду сформированные феномены образуют группы.

§ 218. (b) И это максимальный предел для убеждений о «самости» и того, что к ней принадлежит, то есть эта пятёрка, начиная с материальности. Ибо вот что сказано: «Монахи, когда существует материя, то это из-за цепляния к материи, из-за упорства в материи (из-за [*неверной*] интерпретации), возникает такое воззрение: „Это моё, это — Я, это — моя самость“. Когда существует ощущение... Восприятие... Формации... Когда существует сознание, то это из-за цепляния к сознанию, из-за упорства (неверной интерпретации) в сознании возникает такое воззрение: „Это моё, это — Я, это — моя самость“» (S. iii, 181–182). Таким образом, они изложены в количестве пяти, так как это наиболее широкий предел для убеждений о «самости» и того, что к ней принадлежит.

§ 219. (c) И поскольку другие [виды совокупностей], данные как пять совокупностей феноменов, начиная с нравственности[82], включаются в совокупность формаций, они включены также и сюда. Поэтому они и даны в количестве пяти, ибо включают и другие виды.

82 Совокупности нравственности, сосредоточения, понимания, освобождения, знания и видения освобождения (S. i, 99) и т. д.

Вот как следует понимать изложение касательно «ни больше ни меньше».

§ 220. 4. «*Как примеры*»: совокупность материальности [как объект] цепляния подобна комнате для больных, потому что это есть обитель в качестве физической основы, двери и объекта для больного человека, то есть для совокупности сознания как объекта цепляния. Совокупность ощущения как объект цепляния подобна болезни, ибо она донимает. Совокупность восприятия как объект цепляния подобна обострению болезни, потому что она из-за восприятия чувственных желаний и т. д. даёт возникнуть ощущению, ассоциированному с жадностью и т. д. Совокупность формаций как объект цепляния подобна повторному возвращению к тому, что неприемлемо, так как она является источником ощущения, которое есть болезнь; [479] ибо вот что сказано: «Ощущение как ощущение — это то сформированное, что они [*формации*] формируют» (S. iii, 87) и «Из-за совершённой и накопленной неблаготворной каммы возникло результирующее сознание тела, сопровождаемое болью» (Dhs. § 556). Совокупность сознания как объект цепляния подобна больному человеку, ибо она никогда не свободна от ощущения, что есть страдание.

§ 221. Также они (в соответственном порядке, как выше) подобны тюрьме, наказанию, оскорблению, наказывающему и оскорбляющему. И они подобны

тарелке, еде, соусу карри [которым полили еду], обслуживающему и едящему[83].

Вот как следует понимать изложение как примеры.

§ 222. 5. «*Два надлежащих взгляда*»: следует знать, как видеть совокупности, то есть вкратце и в деталях.

§ 223. Вкратце, [т. е. в общей сложности,] пять совокупностей как объекты цепляния следует видеть как врага с оголённым мечом (S. iv, 174) — в соответствии с примером со Змеёй; как бремя (S. iii, 25) — в соответствии с Суттой о бремени; как пожирающего (S. iii, 87 и далее) — в соответствии с Беседой

83 «Материя тела подобна *тюрьме* потому, что это — место наказания. Восприятие подобно *оскорблению* потому, что из-за восприятия красоты и т. д. оно является причиной для *наказания*, которое есть ощущение. Совокупность формаций подобна *наказывающему* потому, что является причиной ощущения. Сознание подобно *оскорбляющему* потому, что оно находится под воздействием ощущения. И материя подобна *тарелке* потому, что она несёт еду. Восприятие подобно *соусу карри* потому, что из-за восприятия красоты и т. д. оно скрывает *еду*, что есть ощущение. Совокупность формаций подобна *обслуживающему* потому, что является причиной для ощущения; и обслуживание сюда включено, ибо тот, кто принимает пищу, обычно обслуживается. Сознание подобно *едящему* потому, что ему помогает ощущение» (Pm. 504). Касательно cāraka (тюрьма) см. гл. XVI, § 18.

о пожираемом и в соответствии с Ямака суттой (S. iii, 112 и далее), и как непостоянное, страдательное, бессамостное, сформированное и смертельно-опасное.

§ 224. В деталях, [т. е. по отдельности,] материю следует рассматривать как комок пены, ибо она не выдержит её сжатия; ощущение — как водный пузырь, ибо он приносит наслаждение лишь на одно мгновение; восприятие — подобно миражу, потому что оно вызывает иллюзии; формации — подобно стволу банановой пальмы [*которая внутри полая*], ибо не имеют ядра; сознание — подобно колдовской уловке, потому что оно вводит в заблуждение (S. iii, 140–142).

И, в частности, даже высшую внутреннюю материальность[84] следует рассматривать как непривлекательную (уродливую); ощущение следует рассматривать как болезненное, ибо оно никогда не свободно от трёх видов страдания (см. гл. XVI, § 34); восприятие и формации — как бессамостные, так как они неуправляемы; сознание — как непостоянное, ибо оно наделено природой возникновения и распада.

84 Издания P. T. S. и гарвардское: visesato ca sūḷāram pi ajjhattikaṃ rūpaṃ. Мьянмарское издание Саммохавинодани в идентичном пассаже: visesato ca subhārammaṇam pi oḷārikam pi ajjhattika-rūpaṃ.

§ 225. 6. «*Касательно благости для видящего так*»: благость приходит для того, кто видит так, как дано выше, то есть вкратце и в деталях. И способ определения следует понимать в соответствии с этим: то есть тот, кто видит совокупности как врага с оголённым мечом и т. д., не взволнован из-за них, а тот, кто видит материальность и т. д. в деталях как комок пены и т. д., не является тем, кто видит ядро там, где его нет.

§ 226. И, в частности, [480] тот, кто видит внутреннюю материальность как непривлекательную (уродливую), полностью понимает питание как физическое питание. Он отбрасывает извращённость [восприятия] красивого в непривлекательном (уродливом), он пересекает наводнение чувственного желания [*см. гл.* XXII, § 56], он послабляет узы чувственного желания, он освобождается от порока чувственного желания, он разрушает телесный узел алчности. Он не цепляется посредством цепляния к чувственному желанию.

§ 227. Тот, кто видит ощущение как страдательное, полностью понимает питание как контакт. Он отбрасывает извращённость восприятия наслаждения в страдательном. Он пересекает наводнение становления. Он послабляет узы становления. Он избавляется от порока становления. Он разрушает телесный узел недоброжелательности. Он не цепляется посредством цепляния к обрядам и ритуалам.

§ 228. Тот, кто видит восприятие и формации как бессамостные, полностью понимает питание как ментальное воление. Он отбрасывает извращённость восприятия самости в бессамостном. Он пересекает наводнение воззрений. Он послабляет узы воззрений. Он разрушает телесный узел [неправильных] интерпретаций (упорства), что «Это — истина». Он не цепляется посредством цепляния к теории о самости.

§ 229. Тот, кто видит сознание как непостоянное, полностью понимает питание как сознание. Он отбрасывает извращённость восприятия постоянности в непостоянном. Он пересекает наводнение неведения. Он послабляет узы неведения. Он избавляется от порока неведения. Он разрывает телесные узы соблюдения обрядов и ритуалов. Он не [цепляется] посредством цепляния к [ложному] воззрению.

§ 230. Такие блага прибудут
От видения их как убийц и прочее;
Поэтому мудрому следует видеть
Совокупности именно так.

**Окончена четырнадцатая глава,
названная «Описанием совокупностей»
в разделе развития понимания
этого Пути Очищения, что составлен
для радости достойных людей.**

Глава XV

СФЕРЫ И ЭЛЕМЕНТЫ

(*Āyatana-dhātu-niddesa*)

[А. ОПИСАНИЕ СФЕР]

§ 1. [481] «Сфер» (гл. XIV, § 32) двенадцать: сфера глаза, сфера видимого, сфера уха, сфера звуков, сфера носа, сфера запахов, сфера языка, сфера вкусов, сфера тела, сфера осязаемого, сфера ума, сфера ментальных феноменов[xxviii].

§ 2. Итак:

(1) Смысл, (2) характеристика,
(3) как именно столько,
(4) Порядок, (5) вкратце и в деталях,
(6) И как следует видеть —
Так следует понять изложенное здесь.

§ 3. 1. Сначала — что касается *смысла*, по одному.

Он вкушает (cakkhati), таким образом, это глаз (cakkhu); смысл таков: он наслаждается видимым и обращается к нему.

Оно делает видимым (rūpayati), таким образом, это видимое (rūpa); смысл таков: посредством изменений в облике (цвете) оно свидетельствует, что за явление наличествует в уме (букв. «сердце»).

Оно слышит (suṇāti), таким образом, это ухо (sota).

Он выделяется (sappati), таким образом, это звук (sadda); смысл таков: он произносится.

Он обоняет (ghāyati), таким образом, это нос (ghāna).

Он обоняется (gandhayati), таким образом, это запах (gandha); смысл таков: он выдает свою физическую основу.

Он вызывает (avhayati) жизнь (jīvita), таким образом, это язык (jivhā).

Существа пробуют (rasanti) его, таким образом, это вкус (rasa); смысл таков: они наслаждаются им.

Это источник (āya) неблагих (kucchita) состояний, подверженных порокам [*см. гл.* XIV, § 214], таким образом, это тело (kāya) — источник, являющийся местом возникновения.

Оно осязается (phusiyati), таким образом, это осязаемое (phoṭṭhabba).

Он измеряет (munāti), таким образом, это ум (mano).

Они вызывают свою собственную характеристику — порождаться (dhārayanti), таким образом, это ментальные феномены (dhammā)[1].

---

1 Следующие слова из § 3 отсутствуют в словаре P. T. S.: cakkhati («он вкушает»), rūpayati («оно делает видимым», есть лишь сноска под «rūpa»), sappati («он выделяется», стр. залог. от «sapati»), udāhariyati («он произносится», букв. «несётся-к»), gandhayati («он обоняется»), sūcayati («он выдаёт»), rasati («он пробует»). В мьянмарском издании VbhA. manayati (отсутствует в словаре P. T. S.) идёт вместо muṇāti.

Семантически Pm. (стр. 508) объясняет cakkhati (вкушать) посредством «пробования вкуса, как во „вкушении“ мёда или соуса», и цитирует M. i, 503. Лингвистически Pm. соединяет это слово с ācikkhati (показывать).

«В моменты, когда [ум] загрязнён жадностью или злобой и т. д., когда видимая форма (rūpa), подобно внешнему облику хамелеона, претерпевает изменения в проявлении (цвете), она делает видимым, какой феномен [превалирует] в уме, и делает это очевидным так, как будто это действительно фактически видимый объект; смысл в том, что она демонстрирует его посредством придавания ему как бы схватываемой сущности (saviggaha). Или „rūpa“ означает демонстрацию, что суть то же, что и показывание. Или слово „rūpa“ можно рассматривать как показывание элементов, ибо оно имеет множество смыслов. Rūpayati (оно делает видимым) — это производное (nibbacana) от слова „rūpa“, что выражает проявление (цвет), в то время как ruppati („оно подвергается“) — это производное, что выражает совокупность материальности. [Что касается звука], то лишь слова (vacana-sadda) подпадают под смысл „он *произносится*“ (udāhariyati), и здесь звук не только лишь звук слов, но также и всё,

§ 4. [Что касается смысла] в общем, то сферу (āyatana) следует понимать как таковую из-за (a) её приведения в действие (āyatana); (b) того, что она — диапазон (tanana) источников (āya); (c) ведения вперёд (nayana) того, что приводится в действие (āyata)[2].

Итак, различные состояния сознания с их ментальными факторами, что принадлежат к такой-то и такой-то когниции вида «дверь-объект» среди их вариаций в виде глаз-видимое и т. д., (a) приводятся в действие (āyatanti) посредством их собственной индивидуальной функции испытывания и т. д.; они — это активность, стремление и усилие в них — вот что это значит. И (b) они [*вариации когниций*

что можно распознать ухом — „он *выделяется*“ (sappati); смысл таков: посредством его собственных условий он выделяется (sappiyati), делается распознаваемым ухом» (Pm. 508) (см. также sappati — «ползти»).

«Он *вызывает* (*avhayati*) *жизнь* (*jīvita*)» из-за аппетита ко вкусам в еде (āhāra), которая есть причина жизни (jīvita), ибо акт проглатывания коренится в одобрении вкусов. Такова лингвистическая характеристика слова „jivhā“ (язык)» (Pm. 509).

2 Следующие слова из § 4 отсутствуют в словаре P. T. S.: āyatana («приведение в действие»; отглагольное существительное от «āyatati» — приводить в действие); tanana («диапазон»; отглагольное существительное от «tanoti» — «давать диапазон для, расширять», см. словарь P. T. S. под «āyatana» — «сфера»); nayana («ведение вперёд»; отглагольное существительное от «neti» — «вести вперёд»; буквальный смысл отсутствует в словаре P. T. S.); āyatati («приводить в действие» — «cakkhuviññāṇādīnaṃ uppādanaṃ āyatanaṃ», Pm.) См. также āyāpenti в Ps. ii, 21.

дверь-объект] обеспечивают область для (tanoti) тех феноменов, что есть источники (āya); они предоставляют им диапазон — вот что это значит. И (c) до тех пор, пока не отступит это страдание круга перерождений, что снова и снова происходит на всем протяжении безначального круга перерождений и столь неудержимо приводится в действие (ayata), до тех пор они ведут (nayanti); они вызывают наличие — вот что это значит.

Таким образом, все эти [482] феномены называются «сферами», ибо они приводят в действие, ибо они — область источников, ибо они ведут вперёд то, что приводится в действие.

§ 5. Кроме того: «...сферу (āyatana) следует понимать в смысле места обители, хранилища (шахты)[3], места встречи, участка рождения и причины. Ибо в соответствии со словами таких фраз, как „сфера Повелителя“ (āyatana) и „сфера Васудэвы“ (āyatana) — это место обитания, что зовётся „сферой“; и в таких фразах, как „сфера золота“ и „сфера серебра“ — это хранилище (шахта), что зовётся „сферой“. Но в Учении, в таких фразах, как

„И так, в сфере (āyatana) наслаждения,
Те, что по небу летят, его навестили“

(A. iii, 43),

3 Ākara означает или шахту, или хранилище (P. T. S. речь идет о добыче драгоценных камней, см. ratanākara).

— это место встречи; в таких фразах, как „Южная земля — это ареал (āyatana) скота“(?) — это участок рождения; в таких фразах, как: „Он обретает способность быть ‘свидетелем этого… всякий раз, когда подпадает для этого случай (āyatana)’“ (M. i, 494; A. i, 258), — это причина».

§ 6. Эти различные сознания и их ментальные факторы принадлежат к [*сферам*] глаза и т. д., ибо они существуют в зависимости от них; таким образом, глаз и т. д. — это их «*место обитания*». И они постоянно посещают глаз и т. д., так как имеют их и в качестве своей [материальной] поддержки, и в качестве объекта; таким образом, глаз и т. д. — это их «*хранилище*». Глаз и т. д. — это их «*место встречи*», ибо они встречаются вместе в той или иной сфере, [используя их] как свою физическую основу, дверь и объект. Глаз и т. д. — это «*участок их рождения*», ибо они возникают там, беря их и как свою соответственную поддержку, и как объект. Глаз и т. д. — это их «*причина*», ибо они при отсутствии глаза и т. д. также отсутствуют.

§ 7. Итак, также и из-за этого они называются «сферами» — в смысле места обитания, хранилища, места встречи, участка рождения и причины.

Следовательно, в свете вышеизложенного смысла — это глаз и это сфера, вместе — сфера глаза… Они — ментальные феномены, и те — сфера, таким образом, они — сфера ментальных феноменов.

Вот как следует понимать изложение касательно смысла.

§ 8. 2. «*Характеристика*»: всё следует понимать так, как дано в описании совокупностей (гл. XIV, § 37 и далее).

§ 9. 3. «*Как именно столько*»: как именно такое количество[4]. Подоплёка такова: глаз и т. д. являются также и ментальными феноменами; но если так, то почему есть «двенадцать сфер», а не просто «сфера ментальных феноменов»? Это ради определения различных когниций вида «дверь-объект» в возникновении шести групп сознания. И здесь они даны как двенадцать, ибо именно столько они насчитывают, будучи таким образом классифицированы. [483]

§ 10. Ибо лишь сфера глаза является дверью для возникновения, и только сфера видимого является объектом для группы сознания, включённого в когнитивную серию сознания глаза. Аналогично и с прочими. И лишь одна часть сферы ума, то есть ум жизнь-континуума[5], является дверью возник-

---

4 «Так как отсутствует что-либо не-включённое в эти двенадцать сфер, то нет смысла спорить о том, что их больше, чем эти двенадцать» (Pm. 510).

5 «„*То есть ум жизнь-континуума*“: тот, что возникает дважды в возмущении (см. гл. XIV, сноска 46). Только после того как прошло возникновение жизнь-кон-

новения, и лишь сфера ментальных объектов, что не разделяется прочими сферами, является объектом шестой [группы сознания].

Итак, они называются «двенадцатью», так как они определяют всевозможные когниции вида «дверь-объект» в возникновении шести групп сознания. Вот как следует понимать изложение «как именно столько».

§ 11. 4. «*Порядок*»: здесь тоже среди «порядка возникновения» и проч. видов, что упомянуты выше (гл. XIV, § 211), подходит лишь «порядок обучения». Ибо глаз даётся первым среди внутренних сфер, так как является очевидным и имеет своим объектным полем видимое от [*чувственного*] сопротивления [*т. е. столкновения объекта и чувствительности*] (см. последнюю тройку Dhs., стр. 2). После этого идёт сфера уха и т. д., которые имеют своими объектными полями то, что не-видимо [*т. к. априорно не принадлежит к сфере видимого*] от [*чувственного*] сопротивления. Или иначе: сфера глаза и уха даются первыми среди внутренних

тинуума в модусе возмущения (в состоянии наличия, отличного от предыдущего), затем идёт возникновение обращения и т. д., не иначе. Беря то, что называется „умом жизнь-континуума“, как причину для обращения, мы видим, что это — дверь возникновения. „*Что не разделяется прочими сферами*“: не разделяется сознанием глаза и прочими» (Pm. 510).

сфер из-за их большой полезности как причин для [соответственно] «несравненного видения» и «несравненного слышания» (см. D. iii, 250). Далее идут три, начиная со сферы носа. И сфера ума даётся последней, ибо она имеет своей областью объектные поля [остальных] пяти (M. i, 295). И среди внешних сфер, сферы видимого и т. д. [даются] одна за другой [в соответствии с их внутренней сферой], ибо они, соответственно, являются объектными областями сферы глаза и т. д.

§ 12. Кроме того, их порядок может быть понят как тот, в соответствии с которым определяются причины для возникновения сознания: «По причине наличия глаза и видимого возникает сознание глаза... по причине наличия ума и ментальных феноменов возникает сознание ума» (M. i, 111).

Вот как следует понимать изложение касательно порядка.

§ 13. 5. «*Вкратце и в деталях*»: вкратце двенадцать сфер — это всего лишь ментальность-материальность, ибо сфера ума и одна часть сферы ментальных феноменов включаются в ментальность, а остальное — в материальность.

§ 14. В деталях же, что касается внутренних сфер, сфера глаза по виду всего лишь чувствительность глаза, но когда она классифицируется в соответствии с условием, уделом, группой [существ]

и индивидом[6], она приобретает бесконечную вариативность. Аналогично — с четвёркой, начиная со сферы уха. И сфера ума, когда классифицируется в соответствии с благотворным, неблаготворным, результирующим и функциональным сознанием, насчитывает восемьдесят девять или сто двадцать один вид[7], но её вариативность бесконечна, когда она классифицируется в соответствии с физической основой, прогрессом и так далее[8]. Сферы видимого, звуков, запаха и вкуса, когда классифицируются в соответствии с не-схожестью, условием и так далее[9], имеют бесконечную вариативность. Сфера осязаемого троична, включая в себя элемент земли, огня и воздуха; [484] но когда она

---

6 «„*Условие*“ — это камма и т. д.; „*удел*“ — это начиная от ада и далее вверх; „*группа существ*“ отсылает к таким видам, как слоны, лошади и т. д. или же к кастам кхаттиев (благородные воины) и т. д.; „*индивид*“ отсылает к любой продолжительности живого существа» (Pm. 511).

7 Существует 81 вид сознаний мирского уровня, и так как нет сознания пути и плода вне джхан, то когда четыре пути и четыре плода умножаются на пять джхан, получается сорок сверхмирских сознаний; 81 + 40 = 121.

8 «„*Физическая основа*“ — глаз и т. д. „*Прогресс*“ — это болезненный прогресс и остальные три вида. „*И так далее*“ отсылает к джхане, доминированию, уровню, объекту и т. д. » (Pm. 512).

9 «Синий схож с синим, но не схож с любым другим цветом. „*Условие*“ — это камма и т. д.» (Pm. 512).

классифицируется в соответствии с условием и т. д., она насчитывает множество видов. Сфера ментальных феноменов многочисленна по видам, когда классифицируется в соответствии с различными индивидуальными сущностями ощущения, восприятия, формаций, тонкой материи и Ниббаны (см. Vbh. 72).

Вот как следует понимать изложение «вкратце и в деталях».

§ 15. 6. «*Как следует видеть*»: все сформированные сферы следует рассматривать как не имеющие [*перво-*]происхождения и конечной цели. Ибо они ниоткуда не приходят до момента своего возникновения и никуда не уходят после своего угасания; наоборот: прежде своего возникновения у них нет индивидуальной сущности, а после их распада она полностью исчезает. И возникают они без владычества [которое может управлять ими], ибо существуют в зависимости от условий и в промежутке между прошлым и будущим. Поэтому их следует рассматривать как не имеющие [*перво-*]происхождения и конечной цели.

По аналогии их следует рассматривать как безразличные и незаинтересованные [*равнодушные*]. Ибо у глаза и видимого и т. д. не возникает подобного: «Ах, это сознание может возникнуть от нашего схождения». Физическая основа и объект, как дверь, не имеют интереса и пытливости к возникновению сознания. Это лишь естественный закон,

что сознание глаза и т. д. возникает при схождении глаза и видимого и т. д. Таким образом, их следует рассматривать как безразличные и незаинтересованные.

§ 16. Кроме того, внутренние сферы следует рассматривать как пустую деревню, ибо они лишены постоянства, удовольствия и самости; внешние же сферы — как налётчиков на деревни (S. iv, 176), ибо они совершают налёты на внутренние. И вот что сказано: «Монахи, глаз тревожится приятными и неприятными объектами» (S. iv, 175). Кроме того, внутренние сферы следует рассматривать как шесть существ (S. iv, 198–199), а внешние — как их ареалы. Вот как нужно понимать согласно тому, как следует видеть.

Таково объяснение сфер.

[B. ОПИСАНИЕ ЭЛЕМЕНТОВ]

§ 17. «*Элементы*», следующие далее (XIV, § 32), насчитывают восемнадцать видов: элемент глаза, элемент видимого, элемент сознания глаза; элемент уха, элемент звука, элемент сознания уха; элемент носа, элемент запаха, элемент сознания носа; элемент языка, элемент вкуса, элемент сознания языка; элемент тела, элемент осязаемого, элемент сознания тела; элемент ума, элемент ментальных феноменов, элемент сознания ума.

§ 18. Итак:

**Что касается (1) смысла, (2) характеристики
и прочего,
(3) Порядка, (4) как именно столько и (5)
рассмотрения,
Затем (6) — условие и (7) как следует видеть —
Так следует понимать изложение далее.**

§ 19. 1. «*Касательно смысла*»: индивидуальное объяснение для «глаза» и т. д. следует понимать в следующем ключе [*который был изложен ранее, см.* § 3]: он вкушает (cakkhati), таким образом это глаз (cakkhu); оно делает видимым (rūpayati), таким образом, это видимое (rūpa); [485] и здесь «сознание глаза» — это сознание, принадлежащее [*когнитивому процессу у чувствительности*] глаза.

Что касается общего смысла: (a) оно упорядочивает (vidahati), (b) оно [хорошо] сочетает (dhīyate) (c) некое упорядочивание (vidhāna), (d) это упорядочивается (vidhīyate) посредством этого, или (e) оно вызывает здесь упорядочивание (dhīyati), таким образом, это порядок (dhātu = элемент)[10].

10 Глагол «dahati» — основа всех перечисленных производных — имеет значение «класть/располагать». «Даётся пять смыслов, ибо форма слова „dhātu“ (элемент, порядок, «расположение») устанавливается (siddha) здесь посредством: (a) транзитива (kattu), (b) интранзитива (kamma), (c) абстрактного существительного (bhāva), (d) творительного падежа (kāraṇa) и (e) каузативного залога (adhikaraṇa). Сверхмирские элементы

§ 20. (a) Мирские порядки (элементы), когда определены в соответствии с их инструментальностью, *упорядочивают* (vidahanti) многочисленные страдания круга перерождений, подобно тому как «порядки» (руды — см. гл XI, § 20) золота и серебра дают золото и серебро. (b) Они [хорошо] *сочетаются* с (dhīyante) существами, подобно тому как бремя — с его носителями; они несутся (dhāriyanti) — вот смысл. (c) И они всего лишь упорядочивания (vidhāna) страданий, ибо нет над ними владычества. (d) И посредством них как инструментов страдание круга перерождения постоянно упорядочивается (anuvidhīyati) живыми существами. (e) И это [страдание], упорядочиваясь (vihita) в таком ключе, вызывается к упорядочиванию в видах [этих «порядков» (элементов)]; оно вызывается помещением в них — вот смысл. Таким образом, каждый феномен (dhamma) среди них, начиная с глаза, зовётся «порядком» (dhātu — элемент) в том смысле, что только что был дан в вышеописанном ключе: «Оно упорядочивает, оно хорошо сочетает...».

§ 21. Кроме того, в то время как «самость» приверженцев других учений не существует как индивидуальная сущность, с элементами не так. Они, напротив, есть элементы (dhātu), ибо вызывают

не упорядочивают (vidahanti) страдание круга перерождений, но, наоборот, уничтожают (vidhaṃsenti) его. Вот почему здесь сделан акцент на „мирском“» (Pm. 513).

порождение (dhārenti) индивидуальной сущности [некого феномена][11]. И подобно тому как в мире компоненты мрамора различных цветов наподобие малахита, киновари и т. д. называются «элементами», так и эти, [начиная с глаза], есть подобные элементы[12]; ибо они [*элемент глаза и т. д.*] являются компонентами «различных цветов» для знания и для знаемого. Или подобно тому как общий термин «элементы» используется для соков, крови и т. д., что являются составляющими груды, зовущейся «телом», когда они разграничиваются друг от друга по не-схожести характеристик, так и общий термин «элементы» следует понимать как использованный для составляющих «индивиду-

11 «„Они *элементы, ибо вызывают порождение индивидуальной сущности [некого феномена]*“: здесь, хотя установление формы слова следует понимать как „dadhātī ti dhātu (он располагает, упорядочивает, таким образом, это элемент)“, всё же, если взять слово „dhā“ как выражающее смыслы [и dadhāti, и dhāreti (см. XI, § 104)], то видно, что имеется также и смысл активного залога, отличного от первого, ибо смыслы „vidhāna“ („упорядочивание“) и „dhāraṇa“ („вызывание несения“) не связаны. Вызывание несения лишь индивидуальных сущностей без какого-либо „длящегося существа“ является базовым смыслом слова „dhātu“ („элемент“), и поэтому это даётся отдельно» (Pm. 513).

12 «„*Есть подобные элементы*“: здесь, подобно тому как слово „лев“ (sīha), которое надлежащим образом применимо к носителю гривы, [используется] в отношении некого человека, так и слово „элемент“, которое надлежащим образом применимо к компонентам гранита, используется также и в отношении глаза и т. д. » (Pm. 513).

альности», что названа «пятёркой совокупностей», ибо эти феномены, начиная с глаза, отличаются друг от друга по не-схожести характеристик.

§ 22. Кроме того, «элемент» — это обозначение для того, что бессамостно, и с целью избавления от восприятия самости Благословенный изложил элементы в подобных фразах: «Монахи, этот человек наделён шестью элементами» (M. iii, 239). Итак, смысл изложения здесь следует понимать так: это глаз и это элемент, таким образом, это элемент глаза... Это сознание ума и это элемент, таким образом, это элемент сознания ума.

§ 23. 2. «*Касательно характеристики и прочего*»: этот пункт следует понимать так, как дано в описании совокупностей (гл. XIV, § 37 и далее).

§ 24. 3. «*Касательно порядка*»: здесь также среди «порядка возникновения» и прочих видов (гл. XIV, § 211) подходит лишь «порядок обучения». Элементы излагаются в соответствии с последовательным определением причины и результата[13]. Ибо пара «элемент глаза и элемент видимого» являются причиной, а элемент сознания глаза является результатом [*от схождения первых*]. Аналогично — в каждом из случаев.

---

13 «„*Последовательное определение причины и результата*“ — это лишь феномен причины и результата» (Pm. 514).

§ 25. 4. «*Как именно столько*»: как именно такое количество. Смысл таков: в многих местах Сутт и Абхидхаммы встречаются следующие [486] элементы: элемент света, элемент красоты, элемент сферы безграничного пространства, элемент сферы безграничного сознания, элемент сферы ничто, элемент сферы ни-восприятия-ни-не-восприятия, элемент прекращения восприятия и ощущения (S. ii, 150); элемент чувственного желания, элемент недоброжелательности, элемент жестокости, элемент отречения, элемент не-недоброжелательности, элемент не-жестокости (Vbh. 86); элемент телесного удовольствия, элемент телесной боли, элемент радости, элемент недовольства, элемент невозмутимости, элемент неведения (Vbh. 85); элемент побуждения, элемент стремления, элемент упорства (S. v, 66); низший элемент, средний элемент, высший элемент (D. iii, 215); элемент земли, элемент воды, элемент огня, элемент воздуха, элемент пространства, элемент сознания (Vbh. 82); сформированный элемент, несформированный элемент (M. iii, 63); мир множества элементов, различных элементов (M. i, 70) и другое. Поскольку так, то почему эта классификация насчитывает лишь вышеупомянутые восемнадцать, а не все эти? Потому что, если говорить об индивидуальной сущности, все существующие элементы включены в вышеупомянутую [классификацию].

§ 26. Элемент видимого сам по себе включает элемент света. Элемент красоты завязан на видимом

и так далее. Почему? Потому что это образ красивого. Образ красивого — это элемент красоты, и он не существует отдельно от видимого и так далее. Или так: так как то видимое и т. д., что являются объектами в виде результата благотворной каммы, сами по себе являются элементом красоты, то тогда они просто видимое и т. д. Что касается элемента сферы безграничного пространства и т. д., то сознание — это исключительно элемент сознания ума, в то время как остальные — это элемент ментальных феноменов. Но элемент прекращения восприятия и ощущения не существует как индивидуальная сущность, ибо это просто прекращение двух элементов[14].

§ 27. Элемент чувственного желания — это или просто элемент ментальных феноменов, в соответствии с чем сказано: «Что такое элемент чувственного желания? Это мысль, приложение... ложное *[мысленное]* устремление, что ассоциировано с чувственными желаниями» (Vbh. 86), или это восемнадцать элементов, в соответствии с чем сказано: «Делая ад Авичи нижним пределом, а божеств Параниммитавасаватти — верхним, совокупности, элементы, сферы, материальность, ощущение, восприятие, формации и сознание, что находятся

14 «Это лишь прекращение элемента сознания ума и элемента ментальных феноменов, ибо это не что иное, как прекращение моментов сознания в четвёртой нематериальной сфере» (Pm. 514).

в этом интервале, принадлежат этому интервалу, включены в него — всё это называется элементом чувственного желания» (Vbh. 86). [487]

§ 28. Элемент отречения — это элемент ментальных феноменов, а из фразы: «И все благотворные состояния являются элементом отречения» (Vbh. 86) следует, что это также и элемент сознания ума. Элементы недоброжелательности, жестокости, не-недоброжелательности, не-жестокости, телесного удовольствия, телесной боли, радости, недовольства, невозмутимости, неведения, побуждения, стремления и упорства также являются элементом ментальных феноменов.

§ 29. Низший, средний и высший элементы — это восемнадцать элементов сами по себе; ибо низшие глаза и т. д. — это низший элемент, средние и высшие глаза и т. д. — это средние и высшие элементы. Но говоря буквально, неблаготворный элемент ментальных феноменов и неблаготворный элемент сознания ума — это низший элемент; оба этих элемента, когда они мирские благотворные или мирские неопределённые, а также элемент глаза и т. д. — это средний элемент; сверхмирские элементы ментальных феноменов и сознания ума — это высший элемент.

§ 30. Элементы земли, огня и воздуха — это элемент осязаемого; элемент воды и элемент про-

странства — это исключительно элемент ментальных феноменов[xxix]; «элемент сознания» — это собирательный термин для семи элементов сознания, начиная с элемента сознания глаза.

§ 31. Семнадцать элементов и одна часть элемента ментальных феноменов — это сформированный элемент; но несформированный элемент — это только одна часть элемента ментальных феноменов. «Мир множества элементов, различных элементов» — это лишь всё то, что поделено на восемнадцать элементов.

Таким образом, они поделены на восемнадцать из-за того, что по индивидуальной сущности все существующие элементы включаются в такую [классификацию].

§ 32. Также они даны в количестве восемнадцати с целью устранения того вида восприятия, что обнаруживается у существ, воспринимающих «душу» в сознании, индивидуальная сущность которого — распознавать. И поэтому Благословенный, желая устранить засевшее восприятие «души», изложил восемнадцать элементов именно таким образом, делая очевидным для таких существ не только множественность сознания, которое классифицировано как элементы сознания глаза, уха, носа, языка, тела, ума и сознания ума, но также и его непостоянство из-за зависимости его существования от условий столкновения глаза и видимого и т. д.

§ 33. Более того, [необходимо учитывать] склонности тех, кто поддаётся обучению посредством ни короткого, ни длинного изложения — для них также дано количество восемнадцать. Ибо:

Методами вкратце или же в деталях,
Он Дхамме учит — если нужно так; и тьма
Уходит из сердец у тех, кто к обучению
пригоден,
В лучах великолепия сей Дхаммы тая.

Так следует понимать изложение «как именно столько».

§ 34. 5. «*Касательно рассмотрения*»: элемент глаза рассматривается в первую очередь как один феномен в соответствии с видом, [488] то есть как чувствительность глаза. Аналогично и с элементами уха, носа, языка, тела, видимого, звука, запаха и вкуса, что рассматриваются как чувствительность уха и т. д. (гл. XIV, § 37) Но элемент осязаемого рассматривается как три феномена: как земля, огонь и воздух. Элемент сознания глаза рассматривается как два феномена: результат благотворной или неблаготворной каммы [*т. е. как результирующие читты, см. Табл.* III]; аналогично и с элементами сознания уха, носа, языка и тела. Элемент ума рассматривается как три феномена: обращение к пяти дверям (70), благотворное (39) и неблаготворное (55) результирующее получение. Элемент ментальных

феноменов рассматривается как двадцать феноменов: три нематериальных совокупности, шестнадцать видов тонкой материи и несформированный элемент (см. Vbh. 88)[15]. Элемент сознания ума рассматривается как семьдесят шесть феноменов, то есть оставшиеся благотворные, неблаготворные и неопределённые сознания. Вот как следует понимать изложение касательно рассмотрения.

§ 35. 6. «*Касательно условия*». Элемент глаза является условием для элемента сознания глаза шестью способами: как условие диссоциации, предвозникновения, присутствия, неисчезновения, поддержки и управляющей способности. Элемент видимого является условием для элемента сознания глаза четырьмя способами: как условие предвозникновения, присутствия, неисчезновения и объекта. Аналогично и с элементами уха, звука и сознания уха и т. д.

15 В гл. XIV, § 35–70, виды материи даны как насчитывающие в сумме 28, то есть: 4 первоэлемента, 9 чувственных управляющих способностей (исключая управляющую способность осязаемого, которая есть 3 элемента, за исключением воды) и 15 видов тонкой материи, начиная с управляющей способности женственности (см. Dhs. § 596). Другие списки, однако, иногда содержат 26 видов, то есть: 10 чувственных управляющих способностей (включая управляющую способность осязаемого, которая есть 3 первоэлемента) и 16 видов тонкой материальности (вышеупомянутые 15 + элемент воды, который идёт после элемента пространства; см. Dhs. § 653 и список в MA. ii, 261). См. таблицу I.

§ 36. Элемент ума [*с функцией*] обращения (70) является условием для вышеперечисленных пяти [начиная с элемента сознания глаза] пятью способами: как условие близости, смежности, отсутствия, исчезновения и решающей поддержки близостью. И эта пятёрка действует с теми же условиями для элемента ума [*с функцией*] получения (39), (55). Аналогично и с элементом ума [*с функцией*] получения для элемента сознания ума [*с функцией*] исследования (40), (41), (56). Аналогично и с ним для элемента сознания ума [*с функцией*] определения (71). Аналогично и с элементом сознания ума [*с функцией*] определения в отношении элемента сознания ума [*с функцией*] импульсов. И элемент сознания ума [*с функцией*] импульсов [*т. е. некая одна читта из обычных семи*] является условием для тотчас же следующего элемента сознания ума [*с функцией*] импульсов шестью способами: как условие повторения и как пять вышеперечисленных условий.

Так, первостепенно, происходит в случае пяти дверей.

§ 37. В случае двери ума, элемент сознания ума [*с функцией*] жизнь-континуума является условием для элемента сознания ума [*с функцией*] обращения (71) пятью вышеупомянутыми способами. Аналогично и в случае элемента сознания ума [*с функцией*] обращения по отношению к элементу сознания ума [*с функцией*] импульсов.

§ 38. Элемент ментальных феноменов является условием многими способами для семи элементов сознания: как условие совозникновения, взаимности, поддержки, ассоциации, присутствия, неисчезновения и т. д. [16] Элемент глаза и т. д. и некоторая часть элемента ментальных феноменов[17] являются условиями в качестве условия объекта и т. д. для некоторой части элемента сознания ума.

§ 39. И не только глаз и видимое и т. д. являются условиями [соответственно] для элемента сознания глаза и т. д., но также и свет и т. д. Поэтому древние учителя говорили: «Сознание глаза возникает благодаря глазу, видимому, свету и вниманию. [489] Сознание уха возникает благодаря уху, звуку, отверстию и вниманию. Сознание носа возникает благодаря носу, запаху, воздуху и вниманию. Сознание языка возникает благодаря языку, вкусу, воде и вниманию. Сознание тела возникает благодаря телу, осязаемому, земле и вниманию. Сознание ума возникает благодаря уму жизнь-континуума[18], ментальным феноменам и вниманию».

---

16 «Здесь фраза „*и т. д.*“ подразумевает феномены элемента сознания ума, подходящие в качестве условий корня-причины, доминирования, каммы, результата каммы, питания, управляющей способности, джханы и пути» (Pm. 516).

17 «Т. е. тонкая материя и Ниббана» (Pm. 516).

18 «„*Ум жизнь-континуума*“ — это два момента сознания в виде возмущения жизнь-континуума» (Pm. 516).

Это вкратце. В деталях виды условий будут объяснены в описании обусловленного возникновения (гл. XVII, § 66).

Вот как следует понимать изложение касательно причины.

§ 40. 7. Что до «*как следует видеть*», то смысл таков: здесь тоже изложение следует понимать в соответствии с тем, как необходимо рассматривать элементы. Ибо все сформированные элементы необходимо рассматривать как отделенные от прошлого и будущего[19], как пустые от любых постоянства, красоты, удовольствия и самости, а также как существующие лишь из-за условий.

§ 41. Если в частности, то элемент глаза следует рассматривать как поверхность барабана, элемент видимого — как барабанную палочку, а элемент сознания глаза — как звук. Аналогично элемент глаза следует рассматривать как поверхность зеркала, элемент видимого — как лицо, а элемент сознания глаза — как отражение лица. Или элемент глаза следует рассматривать как сахарный тростник или кунжут, элемент видимого — как дробилку [для сахарного тростника или кунжута], а элемент сознания глаза — как сок сахарного тростника или

19 «Сформированные элементы отделены в обоих случаях (т. е. от прошлого и от будущего), ибо в прошлом и будущем их индивидуальные сущности несхватываемы» (Pm. 516).

как кунжутное масло. Или элемент глаза следует рассматривать как нижнюю палочку для огня, элемент видимого — как верхнюю палочку для огня[20], а элемент сознания глаза — как огонь. По аналогии и в случае уха и так далее.

§ 42. Элемент ума следует рассматривать как предшествующего и последующего попутчика для сознания глаза и т. д. — по мере того, как они возникают.

Что касается элемента ментальных феноменов, то совокупность ощущения следует рассматривать как дротик и как кол; совокупности восприятия и формаций, из-за их соединённости с дротиком и колом ощущения, следует рассматривать как болезнь. Или восприятие заурядного человека следует рассматривать как пустой кулак, ибо оно порождает неудовольствие посредством [разочарованного] желания, или как лесного оленя, [*что видит пугало* как человека], ибо оно схватывает образ неверно. Совокупность формаций следует рассматривать как людей, что бросили другого человека в яму с горячими углями, ибо они ввергают в связку-перерождение; или как воров, что преследуются людьми царя, ибо они преследуются страданиями от рождения; или как семена ядовитого дерева, ибо они есть корень-причина для продолжительности

20 Adharāraṇi (adho-araṇi) — «нижняя палочка для огня», и uttarāraṇi (uttara-araṇi) — «верхняя) палочка для огня»: отсутствуют как таковые в словаре P. T. S.

совокупностей, что приводят ко всем видам бед. И материальность следует рассматривать как бритвенное колесо (см. Jā. iv, 3), ибо она есть образ различных видов опасностей.

Несформированный элемент тем не менее следует рассматривать как бессмертное, как покой, как спасение. Почему? Потому что он противоположен всем невзгодам. [490]

§ 43. Элемент сознания ума следует рассматривать как лесную мартышку, ибо он не задерживается на своём объекте; или как дикую лошадь, потому что его трудно укротить; или как запущенную в воздух палку, ибо он падает [*прекращается*] как угодно; или как танцовщицу, ибо он принимает личину различных загрязнений, наподобие жадности и злобы.

Окончена пятнадцатая глава, названная «Описанием сфер и элементов» в разделе развития понимания этого Пути Очищения, что составлен для радости достойных людей.

Глава XVI

УПРАВЛЯЮЩИЕ СПОСОБНОСТИ И ИСТИНЫ

(*Indriya-sacca-niddesa*)

[А. ОПИСАНИЕ УПРАВЛЯЮЩИХ СПОСОБНОСТЕЙ]

§ 1. [491] «Управляющих способностей» (гл. XIV, § 32) двадцать две: управляющая способность глаза, управляющая способность уха, управляющая способность носа, управляющая способность языка, управляющая способность тела, управляющая способность ума, управляющая способность женственности, управляющая способность мужественности, управляющая способность жизни, управляющая способность [телесного] удовольствия, управляющая способность [телесной] боли, управляющая способность [ментальной] радости, управляющая способность [ментального] недовольства, управляющая способность невозмутимости, управляющая способность веры, управляющая способность энергии, управляющая способность осознанности,

управляющая способность сосредоточения, управляющая способность понимания, управляющая способность «мне-предстоит-узнать-неизвестное», управляющая способность конечного знания, управляющая способность наделённого конечным знанием [*см. Таблицу* VII].

§ 2. Итак:

(1) Что касается смысла, (2) характеристики и прочего,
(3) Порядка, (4) подразделённого и не-подразделённого,
(5) Функции и (6) уровня —
Так следует понимать изложение дальнейшее.

§ 3. 1. «*Что касается смысла*» глаза и т. д., то он объясняется в следующем ключе: «Он вкушает (cakkhati), таким образом, это глаз (cakkhu)» (гл. XV, § 3). Но что касается последних трёх, то первая называется «мне-предстоит-узнать-неизвестное», потому что она возникает на начальной стадии [момента сознания пути вхождения в поток] в том, кто вступил на путь так: «Мне предстоит прийти к ранее неизвестному бессмертному феномену или же к Дхамме Четырёх (Благородных) Истин»[1], и потому что она несёт смысл управляющей способности. Вторая называется управляющей способностью

1 «На начальной стадии момента благородного пути» (Pm. 519).

конечного знания из-за окончательного познания и потому, что несёт смысл управляющей способности. Третья называется так из-за того, что возникает в том, у кого уничтожены пороки, кто наделён конечным знанием, чья задача — познать четыре истины — выполнена, а также потому, что несёт смысл управляющей способности.

§ 4. Но каков смысл управляющей способности (indriyattha), которой они наделены? (a) Смысл бытия признаком правителя (inda) — это смысл управляющей способности. (b) Смысл того, что она изложена правителем — это смысл управляющей способности. (c) Смысл того, что она увидена правителем — это смысл управляющей способности. (d) Смысл подготовленности правителем — это смысл управляющей способности. (e) Смысл того, что она взращена правителем — это смысл управляющей способности[2]. Всё это применяется здесь в том или ином случае.

§ 5. Благословенный, Полностью Просветлённый, — это правитель (inda) из-за его великого

2 Слова «siṭṭha» («подготовленный» = sajjita, uppādita, Pm. 520) и «juṭṭha» («привитый» = sevita, Pm. 520) отсутствуют в словаре P. T. S. На пали: indaliṅgaṭṭho indriyaṭṭho, indadesitaṭṭho indriyaṭṭho, indadiṭṭhaṭṭho indriyaṭṭho, indasiṭṭhaṭṭho indriyaṭṭho, indajuṭṭhaṭṭho indriyaṭṭho; см. Pāṇini v, 2, 93: Indriyam indraliṅgam indradrishṭam indrasrishṭam indrajushṭam indradattam iti vā.

владычества. То же самое касается и благотворной или неблаготворной каммы, ибо никто не властен над видами каммы. Таким образом, управляющие способности (indriya) здесь, [492] которые порождаются каммой, — это «*признак*» благотворной и неблаготворной каммы. И поскольку они «*подготовлены*» ею, они есть управляющие способности в смысле (a) «*бытия признаком правителя*» и (d) «*подготовленности правителем*». И поскольку их раскрыл Благословенный, сделал их явными, они все — управляющие способности в смысле того, что они (b) «*изложены правителем*» и (c) «*увидены правителем*». И поскольку некоторые из них были взращены Благословенным, Владыкой Мудрецов, в его взращивании области [*Будд*], а некоторые — от его взращивания [*медитативного*] развития, то они — управляющие способности (e) в том смысле, что их взращивает правитель.

§ 6. Кроме того, они управляющие способности в смысле владычества, называющегося доминированием. Ибо доминирование глаза и т. д. подразумевается в процессе возникновения сознания глаза и т. д., ибо [сознание] остро тогда, когда остра [управляющая способность], и наоборот.

Таково изложение смысла.

§ 7. 2. «*Касательно характеристики и прочего*»: касательно характеристики, функции, проявления, непосредственной причины и т. д. — так же, как

в описании совокупностей (гл. XIV, § 37 и далее). Четвёрка, начиная с управляющей способности понимания, по смыслу является всего лишь не-заблуждением [*см. гл.* XIV, § 143].

§ 8. 3. «*Касательно порядка*»: здесь также применим лишь порядок обучения (см. гл. XIV, § 211). Итак, благородный уровень [который является стадией вступления в поток и т. д.] достигается посредством полного понимания внутренних феноменов, и, таким образом, управляющая способность глаза и прочие, что включены в [*условное понятие*] «индивидуальность», излагаются первыми. Затем, чтобы показать, почему эта «индивидуальность» называется «мужчиной» или «женщиной», идут управляющие способности мужественности и женственности. Затем идёт управляющая способность жизни, чтобы показать, что хотя эта «индивидуальность» двоична, её существование завязано на управляющей способности жизни. Затем идут управляющие способности [телесного] удовольствия и т. д., чтобы показать, что пока эта [«индивидуальность»] продолжается, в рамках неё не будет конца этим видам ощущений, а также то, что любой вид ощущения [в конечном смысле] страдателен. Затем, чтобы показать путь, идут управляющие способности веры и т. д., ибо, чтобы положить конец [страданию], эти качества необходимо развить. Затем следует управляющая способность «мне-предстоит-познать-неизвестное»,

чтобы показать, что этот путь не бесплоден, ибо это именно через него проявляется это состояние. Затем идёт управляющая способность конечного знания, так как она — это результат предыдущей управляющей способности, и поэтому её необходимо развить после неё. В конце, чтобы оттенить достижение через развитие, излагается высшая награда — управляющая способность наделённого конечным знанием, и когда она достигнута, то более нет ничего, чего необходимо достигнуть. Таков порядок здесь. [493]

§ 9. 4. «*Касательно подразделённого и не-подразделённого*»: здесь подразделяется лишь управляющая способность жизни, ибо она двоична — как материальная и нематериальная управляющая способность жизни. Остальные виды не подразделяются. Вот как следует понимать изложение касательно подразделённого и не-подразделённого.

§ 10. 5. «*Касательно функции*»: какова функция управляющих способностей? Прежде всего, из слов: «Сфера глаза является условием — как условием управляющей способности — для элемента сознания глаза и ассоциированных с ним состояний» (Pṭh 1, 5) следует, что функция управляющей способности глаза — это посредством собственной остроты или притупленности вызывать возникновение элемента сознания глаза и ассоциированные состояния и т. д. в параллельном ей мо-

дусе[3], что и зовётся их остротой, притуплённостью и т. д.; эта функция выполнима посредством феномена условия управляющей способности. Аналогично и в случае уха, носа, языка и тела. Функция управляющей способности ума — делать совозникающие состояния подверженными её собственному владычеству. Функция управляющей способности жизни — поддерживать совозникающие состояния. Функция управляющих способностей женственности и мужественности — обеспечивать модусы знака, признака, активности и образа действий женщин и мужчин. Функция управляющих способностей удовольствия, боли и недовольства — направлять совозникающие состояния и привносить в эти состояния их собственный, особый модус грубости. Функция управляющей способности невозмутимости — привносить в них модус спокойствия, превосходства и нейтральности. Функция управляющих способностей веры и т. д. — преодолевать противоположное [*в отношении веры и т. д.*] и привносить в ассоциированные состояния модус уверенности и так далее. Функция управляющей способности «мне-предстоит-узнать-неизвестное» — отбрасывать первые три оковы и сталкивать ассоциированные состояния с их отбрасыванием. Функция управляющей способности конечного знания — истощать и отбрасывать соответственно вожделение, недоброжелательность и т. д. и делать

3 Anuvattāpana — «вызывание возникновения, параллельного с»: отсутствует в словарях P. T. S. и T. C. P.

совозникающие состояния подверженными её собственному владычеству. Функция управляющей способности наделённого конечным знанием — отбрасывать усилие во всех функциях и обусловливать ассоциированные состояния посредством их столкновения с Бессмертным. Вот как следует понимать изложение касательно функции.

§ 11. 6. «*Касательно уровня*»: управляющие способности глаза, уха, носа языка, тела, мужественности, женственности, [телесного] удовольствия, [телесной] боли и [ментального] недовольства принадлежат исключительно к чувственной среде. Управляющие способности ума, жизни, невозмутимости, веры, энергии, осознанности, сосредоточения и понимания включены во все четыре уровня. Управляющая способность [ментальной] радости включена в три уровня: в чувственную среду, тонкоматериальную и сверхмирскую. Последние три управляющие способности исключительно сверхмирские. Вот как следует понимать изложение касательно уровня.

Монах, что знает, как нужно
Обуздывать способности свои,
Понимая их всецело,
Страданию конец положит.

§ 12. Таково объяснение управляющих способностей.

[В. ОПИСАНИЕ ИСТИН]

§ 13. [494] Идущие следом «истины» (гл. XIV, § 32) — это Четыре благородные истины: благородная истина о страдании; благородная истина об источнике страдания; благородная истина о прекращении страдания; благородная истина о пути, ведущем к прекращению страдания.

§ 14. Итак:

Касательно (1) класса и (2) словообразования,
(3) Подразделения по характеристике
и прочему,
(4) Смысла, (5) отслеживания смысла
И аналогично — как (6) ни больше, ни меньше,
(7) Касательно порядка, (8) разъяснения
Рождения и прочего, (9) функции знания,
(10) Подразделения содержания,
(11) Примера и (12) четвёрки,
(13) Пустотности, (14) единичности
и так далее,
И (15) касательно схожести и не-схожести —
Вот как следует понимать дальнейшее
изложение
Тому, кто знает порядок учения.

§ 15. 1. «*Касательно класса*»: смысл [истин] о страдании и т. д. в каждом случае анализируется четверично, и каждый из аспектов смысла рассматривается

как «реальный, не не-реальный, не иной» (S. v, 435) и должен быть понят проникающими в страдание и т. д., в соответствии с чем сказано: «Смысл страдания как гнёта, сформированности, горения, изменения — это четыре смысла страдания, которые реальны, не не-реальны, не иные. Смысл источника как накопления, истока, пут, препоны... Смысл прекращения как спасения, отрешённости, несформированности, бессмертного... Смысл пути как выхода, причины, видения, доминирования — это четыре смысла пути, которые реальны, не не-реальны, не иные» (Ps. ii, 104; см. i, 19). Аналогично: «Смысл страдания как гнёта, сформированности, горения, изменения — это его смысл проникновения-в» (см. Ps. i, 118) и так далее. Таким образом страдание и т. д. следует понимать в соответствии с четырьмя смыслами, проанализированными в каждом из случаев.

§ 16. 2. «*Касательно словообразования*»: слово «du» («плохое») [в dukkha (страдание)] встречается в смысле скверного (kucchita), ибо скверный ребёнок зовётся du-putta («плохой ребёнок»). Слово «kham» («таковость», «-ость») встречается в смысле пустоты (tuccha), ибо пустое место зовётся «kham». Первая истина является скверной, из-за того что это скопление многих опасностей[xxx], и пустотной — из-за того что лишена длительности, красоты, удовольствия и самости, которые так неосторожно полагаются людьми как реально существующие.

Таким образом, из-за скверности и пустотности получается «dukkhaṃ» («испорченность, негодность» = страдание, боль). [495]

§ 17. [Samudaya (источник):] слово «sam» (=приставка «со-, с-») обозначает связь, как, например, в словах samāgama (собрание, сход), sameta (собранный, стёкшийся) и так далее. Слово «u» обозначает возвышение, как, например, в словах uppana (возникший, взошедший), udita (вознёсшийся, взобравшийся) и так далее. Слово «aya»[4] обозначает причину (kāraṇa). И эта вторая истина, при схождении прочих условий, является причиной для возникновения страдания. Таким образом, это названо «dukkha-samudaya» (источник страдания), потому что при схождении условий это есть причина для возникновения страдания.

§ 18. [Nirodha (прекращение):] слово «ni» обозначает отсутствие, а слово «rodha» — тюрьму[5]. Третья истина лишена всех участей [перерождения], и, таким образом, здесь нет скованности (rodha) страданием, что рассматривается как тюрьма круга перерождений; или когда это прекращение было достигнуто, то нет более скованности страданием, что рассматривается как тюрьма круга перерождений.

---

4 Aya — «причина»: отсутствует в словаре P. T. S. в этом смысле.

5 Cāraka — «тюрьма»: отсутствует в словаре P. T. S. в этом смысле; см. гл. XIV, § 221.

И, являясь противоположностью такой тюрьмы, она зовётся «dukkha-nirodha» (прекращением страдания). Или иначе: из-за условия для прекращения страдания, что заключается в не-возникновении, получается «прекращение страдания».

§ 19. [Nirodha-gāmini paṭipadā (путь, ведущий к прекращению страдания):] из-за того что четвёртая истина ведёт к прекращению страдания, ибо сталкивается с этим [прекращением] как со своим объектом, и, будучи путём к достижению прекращения страдания, она зовётся «dukkha-nirodha-gāmini paṭipadā» — путём, ведущим к прекращению страдания.

§ 20. Всё это называется Четырьмя благородными истинами из-за того, что благородные, Будды и т. д. проникают в них, в соответствии с чем сказано: «Монахи, есть эти Четыре благородные истины. Какие четыре?. . Таковы, монахи, Четыре благородные истины» (S. v, 425). Благородные проникают в них, поэтому они зовутся благородными истинами.

§ 21. Кроме того, благородные истины — это истины Благородного, в соответствии с чем сказано: «Монахи, в этом мире — с его божествами, Марами и Брахмами, в этом поколении — с его отшельниками и брахманами, царскими особами и просто-

людинами, Совершенный есть Благородный. Вот почему они называются благородными истинами» (S. v, 435). Или иначе: они называются благородными истинами из-за благородности, подразумеваемой в их открытии, в соответствии с чем сказано: «Монахи, это из-за правильного открытия этих Четырёх благородных истин Совершенный зовётся достигнувшим, полностью просветлённым» (S. v, 433).

§ 22. Помимо всего прочего, благородные истины — это истины, что благородны. Быть благородным — это не быть не-реальным, то есть не быть вводящим в заблуждение, в соответствии с чем сказано: «Монахи, эти Четыре благородные истины реальны, не не-реальны, не иные — вот почему они называются благородными истинами» (S. v, 435). Вот как следует понимать изложение касательно словообразования.

§ 23. 3. «*Касательно подразделения по характеристике и прочему*»: истина о страдании имеет характеристику причинения страдания. [496] Её функция — жечь. Она проявляется как наличие (как ход существования). Истина об источнике страдания имеет характеристику порождения. Её функция — предотвращать прерывание. Она проявляется как препятствие. Истина о прекращении страдания имеет характеристику умиротворённости. Её функция —

не погибать. Она проявляется как беззнаковость[6]. Истина о пути имеет характеристику выхода. Её функция — отбрасывать загрязнения. Она проявляется как спасение. Все они помимо этого имеют характеристики наличия, порождения наличия, не-наличия и порождения не-наличия соответственно; аналогично имеют также соответствующие характеристики сформированного, жажды, несформированного и видения. Таково изложение касательно характеристики и прочего.

§ 24. 4. «*Касательно смысла*»: что такое «смысл истины» (saccattha)? Это то, что для тех, кто исследует это оком понимания, не является вводящим в заблуждение, подобно иллюзии; обманчивым, как мираж; не-обнаружимым, как «самость» приверженцев иных учений; но является, скорее, областью благородного знания в качестве реального, не вводящего в заблуждение, действительного феномена с его аспектами тяготы, порождения, покоя и выхода. Именно эту не вводящую в заблуждение фактичность следует понимать как «смысл истины», что подобно тому, как [тепло является] характеристикой огня, и подобно тому, как [это суть] естество мира [что всё подвержено рождению,

6 «„*Беззнаковость*“: будучи отрешённой от знака [*nimitta*] пяти совокупностей, она берётся как не имеющая схватываемой сущности (aviggaha) [*т.е. такой, которая проявляется при схватывании сформированных дхамм; см. гл.* XXIII, *сноска* 18, *где проясняется „позитивно-порождённое“ и „не-позитивно-порождённое“*]» (Pm. 525).

старению и смерти], в соответствии с чем сказано: «Монахи, это страдание реально, не не-реально, не иное» (S. v, 430) и так далее в деталях.

§ 25. Вдобавок:

Страдание — не от отсутствия тяготы,
И ничто, не страданье что, тяготить не будет:
Уверенность в том, что тяготит это всё, —
Есть то, что здесь за истину берётся.

Нет другого источника страдания,
    кроме жажды,
И этот источник не даёт ничего,
    кроме страдания:
Эта уверенность в вызывании страдания
И есть то, почему это считается истиной.

Кроме Ниббаны, покоя нет,
И ничем иным быть она не может:
Уверенность том, что это покой, —
Это то, что здесь считается истиной.

Нет выхода другого, чем путь,
И не туда он завести не может:
Такая уверенность в этом —
Это то, что за истину берётся.

Эта истинная безошибочность,
Которое есть их истинное сущностное ядро, —
Это то, что мудрый возвещает
Смыслом истины, общим для всех четырёх.

Вот как следует понимать изложение касательно смысла.

§ 26. 5. «*Касательно отслеживания смысла*»: слово «истина» (sacca) встречается в различных смыслах. В таких фразах, как «Пусть он говорит правду и злобен не будет» (Dh. 24), — это истина [*правда*] в словах. В таких фразах, как: «Отшельники и брахманы зиждутся на истине», — это истина воздержания [от лжи]. В таких фразах, как [497] «Почему они провозглашают истины разные, ораторы умные, говорящие много?» (Sn. 885), — это истина как воззрения. В таких фразах, как «Истина одна, нету второй» (Sn. 884), — это как истина в высшем смысле — и Ниббана, и Путь. И в таких фразах, как «Сколько из Четырёх благородных истин являются благотворными?» (Vbh. 112; Ps. ii, 108), — это благородная истина. И здесь это тоже уместно как благородная истина. Таково изложение касательно этимологии.

§ 27. 6. «*Как ни больше ни меньше*»: но почему их именно четыре? Ибо нет других, и нельзя что-либо убрать, в соответствии с чем сказано: «Монахи, чтобы некий отшельник или брахман пришёл и заявил: „Это не истина о страдании, истина о страдании другая; я заменю эту истину о страдании другой истиной о страдании“ — это невозможно» и так далее; а также: «Монахи, чтобы любой отшельник или брахман заявил: „Это не первая благородная

истина о страдании, которой учит отшельник Готама; отвергая эту первую истину, я постулирую иную первую истину о страдании» — это невозможно» (S. v, 428) и так далее.

§ 28. Кроме того, когда, провозглашая наличие [то есть процесс существования], Благословенный провозгласил его как имеющее причину, он также и не-наличие провозгласил как имеющее средство для своего достижения. Таким образом, они даются в количестве четырёх — как наличие и не-наличие, а также как причины для этих двух. Аналогично: они даются как четыре, поскольку должны быть полностью поняты, отброшены, постигнуты и развиты соответственно, а также потому, что они, [*соответственно*], есть основа для жажды, жажда, прекращение жажды и средства для прекращения жажды, а также поскольку они есть упование [зависимость], наслаждение упованием, устранение упования и средства для устранения упования. Вот как следует понимать изложение «как ни больше ни меньше».

§ 29. 7. «*Касательно порядка*»: здесь также подходит лишь порядок учения (см. гл. XIV, § 211). Истина о страдании идёт первой, так как её легко понять из-за её грубости, и она также привычна для всех существ. Истина об источнике страдания идёт следом, чтобы показать причину первой. Затем — истина о прекращении, чтобы донести, что

с прекращением причины происходит и прекращение результата. Истина о пути идёт последней, чтобы показать средства для достижения этого прекращения. [498]

§ 30. Или иначе: он провозгласил истину о страдании первой, чтобы породить в живых существах, что пойманы наслаждением в удовольствии становления, чувство срочности; следом — истину об источнике, чтобы раскрыть, что это [страдание] ни приходит само по себе как нечто не-сотворённое, ни является творением Управителя и т. д. (см. § 85), но возникает в зависимости от этой [причины]; после этого идёт прекращение, чтобы, указывая на спасение, породить состояние умиротворенности у тех, кто, с гнётом страдания как причиной их чувства срочности, ищет избавления от страдания. В конце идёт путь, что ведёт к прекращению, чтобы те смогли достичь прекращения. Вот как следует понимать изложение касательно порядка.

§ 31. 8. «*Касательно разъяснения рождения и прочего*»: изложение здесь следует понимать в соответствии с феноменами, начиная с рождения, что даны Благословенным при описании Четырёх благородных истин. (i) Двенадцать явлений в описании страдания: «Рождение — это страдание; старение — это страдание[7]; смерть — это страдание; печаль, сте-

7 «Болезнь сюда не включена (как, например, в D. ii, 305), ибо не имеется в виду некий конкретный

нание, боль, недовольство и отчаяние — это страдание; связь с нелюбимым — это страдание; разлука с любимым — это страдание; неполучение желаемого — это страдание; вкратце: пять совокупностей [как объекты] цепляния — это страдание» (Vbh. 99); (ii) трёхчастная жажда в описании источника: «Эта жажда, порождающая дальнейшее становление, сопровождающаяся наслаждением и жадностью, вовлекающаяся в это и в то, то есть жажда к чувственным желаниям, жажда к становлению, жажда к не-становлению» (Vbh. 101); (iii) Ниббана, что в описании прекращения имеет единственный смысл: «То, что есть безостаточное угасание и прекращение этой самой жажды, её оставление, отказ от неё, её отпускание, не-упование на неё» (Vbh. 103); (iv) восемь явлений в описании пути: «Что такое благородная истина о пути, ведущем к прекращению страдания? Это этот Благородный восьмеричный путь, то есть правильное воззрение, правильное устремление, правильная речь, правильное действие, правильные средства к существованию, правильное усилие, правильная осознанность и правильное сосредоточение» (Vbh. 104).

индивид, и есть также такие, в ком болезнь вообще не возникает, как, например, досточтимый Баккула (M. сутта 124); или же болезнь можно взять как уже включённую в контекст страдания, ибо в конечном смысле болезнь — это телесная боль, обусловленная нарушением элементов» (Pm. 527).

[Истина о страдании]

[(i) Рождение]

§ 32. Слово «рождение» (jāti) имеет множество значений. Ибо во фразе «[Он вспоминает…] одно рождение (jāti), два рождения» (D. i, 81) — это становление. Во фразе «Висакха, есть такой вид (jāti) отшельников, что зовутся Нигантхами (Джайны)» (A. i, 206), — это отшельнический порядок [*орден*]. Во фразе «Рождение (jāti) включено в две совокупности» (Dhk. 15) — это характеристика чего-либо сформированного. Во фразе «Его рождение зависит от первого возникшего сознания, от первой проявленной познавательной активности в утробе матери» (Vin. i, 93) — это связка-перерождение. [499] Во фразе «Ананда, как только он был рождён (sampatijāta), Бодхисатта…» (M. iii, 123) — это родовой акт. Во фразе «Тот, кто не отвергается и не презирается по факту его рождения» (A. iii, 152) — это клан. Во фразе «Сестра, с момента, как я родился благородным рождением» (M. ii, 103) — это благородная нравственность.

§ 33. Здесь его следует рассматривать как совокупности, возникающие с момента связки-перерождения, и в случае утробного рождения, вплоть до выхода из утробы, а также как лишь совокупности связки-перерождения в случае прочих видов рождения. Но это лишь непрямая трактовка. В прямом смысле это проявление любых совокупностей в живых существах, когда они где-либо рождаются, — вот что зовётся «рождением».

§ 34. Характеристика рождения — первый генезис [*существования*] в любой [среде] существования. Его функция — ввергать [в некую среду существования]. Оно проявляется как заброс сюда из прошлого становления или же как вариативность страдания.

Но почему это страдание? Из-за того, что это основа для многих видов страдания[8]. Ибо есть много видов страданий: фактичное страдание (dukkha-dukkha)[9], страдание в изменении (vipariṇāma-dukkha) и страдание из-за формаций (saṅkhāra-dukkha); затем — скрытое страдание, явное страдание, непрямое страдание и прямое страдание.

---

8 «Вопрос „*Почему это страдание*?“ означает следующее: очевидно, что рождение в аду является болезненным, ибо ад есть чистая боль, и оно является таковым в других несчастливых уделах, ибо исходит из неблаготворной каммы; но почему оно таково в случае счастливых уделов, где исходит из благой каммы, ведущей к счастью? Ответ „*Это основа для многих видов страдания*“ и т. д. показывает, что рождение не называется страданием из-за обладания страданием как своей индивидуальной сущностью, так как нет связки-перерождения с болезненным ощущением, а называется оно так в силу того, что является фундаментом для страдания» (Pm. 528).

9 «Так как также и то, что не имеет страдание своей индивидуальной сущностью, всё же косвенно называется „страданием“; следовательно, говорится о „фактичном страдании“ (dukkha-dukkha), очерчивая то, что имеет страдание своей индивидуальной сущностью, как в случае очерчивания „конкретной материи“ (rūpa-rūpa) (см. гл. XIV, § 77) (Pm. 528). Касательно этих трёх видов см. S. iv, 259.

§ 35. Итак, телесное и ментальное болезненные ощущения называются «*фактическим страданием*» из-за их индивидуальной сущности, обозначения и болезненности. [Телесное и ментальное] удовольствие называется «*страданием в изменении*» из-за того, что они, когда меняются, дают ход для возникновения боли (M. i, 303). Нейтральное ощущение и остальные формации трёх уровней называются «*страданием* из-за *формаций*», ибо они находятся под гнётом возникновения и распада. Такие телесные и ментальные болезненные воздействия, как ушная боль, зубная боль, жар от вожделения, жар от злобы и т. д., называются «*скрытым страданием*», ибо узнать о них можно лишь расспросами, а также потому, что их болезненность не так явна; оно же называется «неявным страданием». Болезненное воздействие, порождённое тридцатью двумя пытками[10] и т. д., называется «*явным страданием*», ибо познать его можно и без расспросов, а также потому, что оно очевидно явственно, от чего также называется «видимым страданием». Исключая фактичное страдание, всё, что дано в изложении истины о страдании [в Вибханге] (Vbh. 99), начиная с рождения, также называется «*непрямым страданием*», ибо всё это является основой для того или иного вида страдания. Фактичное страдание же зовётся «*прямым страданием*».

§ 36. Итак, рождение — это страдание, так как оно является основой для страдания в состояниях ли-

10 См. M. сутту 13 и 129, хотя неясно, откуда берётся «тридцать два».

шения, как явственно показано Благословенным посредством примера в Балабандита Сутте (M. iii, 165 и далее) и т. д., а также для страдания, что возникает в счастливых уделах и человеческом мире, что классифицируется как «коренящееся в схождении в утробу» и так далее. [500]

§ 37. Страдание, классифицированное как «коренящееся в схождении в утробу» и т. д., описывается так: когда это существо рождается в чреве матери, оно не рождается внутри синего, красного или белого лотоса и т. д., это, скорее, подобно червю в гниющей плоти, в гниющем тесте, отхожих ямах и т. д.; оно рождается в области живота, в месте, что ниже, чем вместилище для непереваренной еды (желудок), и выше, чем вместилище для переваренной еды (прямая кишка) — между линией живота и позвоночником, где очень тесно, темно, пребывают зловонные ветры разных нечистот, где всё исключительно тошнотворно[11]. И, рождаясь там, на десять месяцев оно подвергается непомерному

11 Pavana — «зловоние»: отсутствует в этом смысле в словаре P. T. S. Саммохавинодани (мьянмарское изд.), воспроизводя этот отрывок, вставляет слово «asuci» (нечистота), которого нет в издании Висуддхимагги P. T. S. и гарвардском. В словаре P. T. S. слову «kuṇapa» даётся лишь смысл «труп или туша», но Pm. говорит: «Различные запахи (kuṇapa) таких веществ, как желчь, слизь, гной, кровь, экскременты, проглоченное и так далее» (Pm. 529). «Будь мать 20, 30 или 40 лет, это место „*исключительно тошнотворно*“, как ведро с экскрементами, которое не чистили соответствующее количество лет» (Pm. 529).

страданию, мучаясь от жара материнской утробы; оно парится там, как клёцка из теста, не сгибаясь, не разгибаясь и так далее. Таково страдание, коренящееся в схождении в утробу.

§ 38. Когда мать внезапно спотыкается, двигается, садится, встаёт или поворачивается, оно испытывает сильнейшие страдания оттого, что его кидает туда-сюда и трясёт вверх-вниз, как ребёнка, попавшего в руки пьяницы, или как детёныша змеи, что попал в руки укротителя змей; и это не говоря об испытываемой ожесточённой боли, как будто оно вновь появилось в холодных адах, когда его мать пьет холодную воду; когда она глотает горячую рисовую кашу, рис и т. д., то это будто на него обрушивается дождь из углей; когда она глотает что-либо солёное, кислое и т. д., то это будто оно подвергается пытке под названием «протравка щёлочью» (см. M. i, 87). Таково страдание, коренящееся в периоде беременности.

§ 39. Когда мать делает аборт, что не подобает видеть даже друзьям и близким, боль, возникающая от резанья и разрывания, — это страдание, коренящееся в аборте.

§ 40. Когда мать рожает, боль, возникающая в существе из-за его переворачивания порождёнными каммой ветрами [силами], из-за забрасывания в страшный, подобный адской пропасти проход

из утробы, из-за вытаскивания существа через чрезвычайно узкий выход утробы, как слона через замочную скважину, что подобно обитателю ада, который размалывается в кашицу сталкивающимися скалами, — это страдание, коренящееся в родах.

§ 41. Боль, возникающая после рождения, когда его тело, что чувствительно, как свежая рана, испытывает боль, словно от уколов иглами, рассечений лезвиями и т. д., когда его берут на руки, купают, моют, растирают тканью и т. д., — это страдание, коренящееся в периоде после родов. [501]

§ 42. Боль, возникающая после всего этого, в ходе существования, когда существо бичует, самоумерщвляет себя и принимает аскезу в соответствии с обетами голых аскетов, голодает и подвешивает себя, — это страдание, коренящееся в насилии над самим собой.

§ 43. И боль, возникающая от рук других при телесном наказании, заключении и т. д., — это страдание, коренящееся в насилии от других.

Таким образом, рождение — это основа для всего этого страдания. Поэтому говорится:

Если бы было так, что существа
В аду рождаться более не будут,
То не было бы мук адских от палящего огня
и прочего;

Вот от чего Мудрец сказал, что рождение —
это боль.
Многие виды страданий звери
От кнутов, упряжек, палок получают,
И поскольку рождение зверем эту боль
приносит,
Оно есть страдание — все это знают.

В то время как духам знакома самая
разнообразная боль:
От голода, жажды, ветра, солнца и многого
другого,
Никто, если не родится там, таких не знает —
Поэтому Мудрец говорит, что рождение —
это страдание.

В междумирье, где демоны живут
В обжигающем холоде и непроницаемом мраке,
В заклятии рождения боли обитают —
Таким образом, с рождением возникает и боль.

Ужасные мучения, которые испытывает
существо при выходе наружу,
Проведя долгие месяцы в утробе матери —
Адской могиле из экскрементов,
Никогда бы не начались без перерождения:
В том, что рождение — это боль,
нет никаких сомнений.

Но к чему всё это? Ведь разве могло бы
в любой момент, везде,

Возникнуть болезненное состояние,
если бы не родились мы?
Мудрец великий, зная это
и говоря о страдании,
Сначала позаботился о том, чтобы объяснить
перерождение как страдание,
Которое является необходимым условием
всех тягот.

Таково изложение рождения. [502]

[(ii) Старение]

§ 44. «*Старение — это страдание*», которое двоично: как характеристика чего-либо сформированного и — в случае некой продолжительности [*ментальности-материальности*] — как старость совокупностей, включённых в одно существование, и старость эта известна как «изношенность» и так далее (см. M. iii, 249). Последнее и имеется здесь в виду.

Это старение имеет своей характеристикой созревание совокупностей. Его функция — вести к смерти. Оно проявляется как угасание юности. Это страдание из-за того, что это страдание из-за формаций, а также основа для страдания.

§ 45. Старение — это основа для телесного и ментального страдания, что возникает из-за многих условий, таких как тяжесть в конечностях, упадок и истощение управляющих способностей, угасание юности, ослабление силы, утрата памяти и интеллекта, пренебрежение со стороны других людей и так далее. Поэтому говорится:

С тяжестью в конечностях,
Управляющие способности ветшают,
Угасает молодость,
Увядает память, туманится разум,
Нет более сил,
И красота ушла давно
В глазах родных;
Затем и слабоумие приходит;
Вот же боль для тела и ума
Должен смертный ожидать!
Поскольку всё это приносит старение,
Оно именуется страданием.

Таково изложение старения.

[(iii) Смерть]

§ 46. «*Смерть — это страдание*», и она также двоична: как характеристика сформированного, в отношении чего сказано: «Старение и смерть включены в совокупности» (Dhk. 15), и как разрыв связи с включённой в отдельное существование управляющей способностью жизни, в соответствии с чем сказано: «Подверженные смерти в страхе постоянном... что предстоит им умереть» (Sn. 576). Последнее и имеется здесь в виду. У неё есть несколько имён: смерть с рождением как своим условием, смерть от насилия, смерть от естественных причин, смерть от исчерпания жизненного срока, смерть от истощения заслуги.

§ 47. Характеристика смерти — распад. Её функция — разъединять. Она проявляется как отлучение от удела [в котором было перерождение]. Её следует понимать как страдание из-за того, что она суть основа для страдания. Поэтому говорится:

Когда существа умирают,
боль туманит их разум,
Что у злых, проступки видящих свои,
Или, может, образ будущего удела,
Что у хороших, которым сложно
Расстаться с тем, что так любимо ими.
И вот телесная боль рвет сухожилия,
Суставы и прочее, и продолжается [503]
Невыносимая пытка, которая терзает тех,
На чьи для жизни важные органы
Мертвой хваткой нападает смерть.
Смерть — это основа боли подобной,
И этого достаточно, чтобы объяснить,
Почему смерть следует именовать страданием.

Таково изложение смерти.

[(iv) Печаль]

§ 48. Что касается «*печали*» и т. д. : печаль — это горение ума от утраты родни и т. д. И хотя смысл здесь такой же, как и у недовольства, тем не менее печаль имеет характеристику внутреннего пожирания, её функция — всецело пожирать ум.

Она проявляется как продолжительная скорбь. Оная является страданием, ибо это фактичное страдание и основа для страдания. Поэтому говорится:

Печаль — это дротик ядовитый, что
Пронзает сердце насквозь,
И всё горит там так,
Как будто пламя жжёт.
И это состояние ума
Будущую боль принесёт:
(*см. гл.* XVII, § 273 *и далее*)
Болезнь, старение, смерть —
И так всё вновь и вновь.
Вот почему это страдание.

Таково изложение печали.

[(v) Стенание]

§ 49. «*Стенание*» — это вопли того, кто подвергся потере родни и так далее. Характеристика стенания — плач. Его функция — провозглошение достоинств и пороков. Оно проявляется как смятение. Оно является страданием потому, что это состояние страдания в силу формаций и основа для страдания. Поэтому говорится:

Печали дротик сердце ранил,
И вот стенания усиливают гнёт:
Сухие горло, губы, нёбо — боль невыносима;
И это есть страдание, как Будда то изрек.

Таково изложение стенания.

[(vi) Боль]

§ 50. «Боль» — это телесная боль. Её характеристика — подавлять тело. Функция — вызывать недовольство у глупцов. Она проявляется как телесное болезненное воздействие. Это страдание потому, что это фактичное страдание, а также потому, что оно приводит к ментальному страданию. Поэтому говорится:

Телесная боль тянет за собой
Уже ментальную боль;
Боль работает без сбоев,
Поэтому называется страданием.

Таково изложение боли. [504]

[(vii) Недовольство]

§ 51. «*Недовольство*» — это ментальная боль. Его характеристика — ментальное подавление. Его функция — сокрушать ум. Оно проявляется как ментальное болезненное воздействие. Это страдание потому, что это фактичное страдание, а также потому, что оно приводит к телесному страданию. Ибо те, кто захвачен ментальной болью, рвут на себе волосы, ревут, бьют себя в грудь, извиваются и корчатся, бросаются с высоты[12], убивают себя ножом, глотают яд, вешаются на верёвке, кидаются

12 Издания гарвардское и P. T. S: uddhapādaṃ (or uddhaṃ pādaṃ) papatanti; мьянмарское изд. Саммохавинодани: chinnapapātaṃ papatanti. Pm. склоняется к первому прочтению.

в огонь и подвергаются многим видам страдания. Поэтому говорится:

Недовольство само по себе мучает ум,
И оно также вызывает телесную боль —
Вот почему эта ментальная боль
Является страданием.

Таково изложение недовольства.

[(viii) Отчаяние]

§ 52. «*Отчаяние*» — это то же, что и состояние, порождённое чрезмерным ментальным страданием в том, кто подвергся потере родни и так далее. Некоторые говорят, что это одно из состояний, включённое в совокупность формаций. Его характеристика — горение ума. Его функция — сетовать. Оно проявляется как езотрадность. Это страдание потому, что оно есть страдание благодаря формациям из-за горения ума, а также потому, что это телесный упадок. Поэтому говорится:

Так велика боль, которую причиняет
отчаяние.
Оно сжигает сердце, как пламя лихорадки,
Оно нарушает функции организма;
И так отчаяние заимствует у страдания
свое имя.

Таково изложение отчаяния.

§ 53. Печаль подобна томлению [масла и т. д.][13] в горшке на медленном огне. Стенание подобно выкипанию масла через край из горшка на большом огне. Отчаяние подобно тому, что остаётся после выкипания, когда кипеть более нечему, и так — пока остатки полностью не высохнут.

[(ix) Связь с нелюбимым]

§ 54. «*Связь с нелюбимым*» — это встреча с неприятными существами и формациями (неживыми вещами). Её характеристика — ассоциация с нежелаемым. Её функция — подавлять ум. Она проявляется как пагубное состояние. Это страдание потому, что оно есть основа для страдания. Поэтому говорится:

Один лишь вид нелюбимой вещи
Вызывает сначала страдания ума,
Но через прикосновение к ней
И тела страдания возникнуть могут.
Поэтому признать мы можем, что,
Поскольку встреча с нелюбимым
Ведёт к самым различным видам боли,
Он решил, что встречу с нелюбимым
Именовать страданием следует.

Таково изложение связи с нелюбимым. [505]

13 Мьянмарское издание Саммохавинодани добавляет telādīnaṃ, которое отсутствует в издании P. T. S. и гарвардском.

[(x) Разлука с любимым]

§ 55. «*Разлука с любимым*» — это расставание с желаемыми существами и формациями (неживыми вещами). Её характеристика — разъединение с желаемыми объектами. Её функция — порождать печаль. Она проявляется как утрата. Это страдание потому, что оно есть основа для страдания в виде печали. Поэтому говорится:

Печали дротик сердце ранит
Глупцов, что от любимого отпали:
Иль от богатства, иль от родни —
И потому утрата есть страдание.

Таково изложение разлуки с любимым.

[(xi) Неполучение желаемого]

§ 56. «*Неполучение желаемого*» — это недостаток некого необретённого объекта, [что выражено] в таких фразах: «О, если бы мы не были подвержены рождению!» (Vbh. 101), и называется это страданием, так как некто не получает то, что желает. Его характеристикой является желание некого необретенного объекта. Его функция — искать его. Оно проявляется как разочарование. Это страдание потому, что оно есть основа для страдания. Поэтому говорится:

Когда существа рассчитывают получить
Что-то, на что они возлагают свои надежды,

Которые затем не сбываются, они удручены
Ошеломляющей болью разочарования.
Причина этого — надежда нечто получить,
Что им не суждено.
Поэтому и молвил Покоритель:
«Неполучение желаемого — страдание».

Таково изложение неполучения желаемого.

[(XII) Пять совокупностей]

§ 57. «*Кратко: пять совокупностей [как объекты] цепляния*»:

Итак, рождение и старение, и всё то,
О чём говорится при описании страдания,
И то, что не упоминается, не могли бы быть,
Если бы не было совокупностей для цепляния.
Поэтому эти совокупности для цепляния
Были все разом названы страданием
Им, Владыкой Дхаммы,
Что научил прекращению страдания.

§ 58. Ибо рождение и т. д. подавляют пятёрку совокупностей [как объектов] цепляния подобно тому, как огонь подавляет топливо, как стрельба — мишень, как мухи, оводы и т. д. — тело коровы, как жнецы — поле, как налётчики — деревню; и все они порождаются в совокупностях, подобно траве, корням и т. д. в земле, подобно цветам, фруктам и побегам на деревьях.

§ 59. И совокупности [как объекты] цепляния имеют *рождение* как своё начальное страдание, *старение* — как промежуточное страдание, *смерть* — как конечное страдание. Страдание из-за [*ментального*] горения в том, кто является жертвой боли, что угрожает смертью, — это *печаль*. Страдание в виде плача в том, кто неспособен это вынести, — это *стенание*. Страдание в виде болезненного воздействия на тело из-за контакта с неприятным тактильным объектом, что, другими словами, есть нарушение элементов, — это *боль*. [506] Страдание, подавляющее ум посредством противления боли, как происходит в случае заурядных людей, — это *недовольство*. Страдание в виде зацикленности[14] у тех, кто подавлен усилением печали и т. д., — это *отчаяние*. Страдание в виде фрустрации касательно желаемого у тех, чьи ожидания были разрушены, — это *неполучение желаемого*. Таким образом, когда анализируются различные их аспекты, совокупности [как объекты] цепляния есть сами по себе страдание.

§ 60. Но невозможно раскрыть их всех без остатка, описывая каждый вид страдания, даже [делая так] на протяжении многих эонов; поэтому Благословенный сказал: «Вкратце: пять совокупностей [как объекты цепляния] являются страданием», чтобы кратко показать, каким образом всё это страдание

14 Anutthunana — «зацикленность»: отсутствует в словаре P. T. S. = anto nijjhāyana (Pm. 532).

присутствует в любой из пяти совокупностей [как объектов для] цепляния — точно так же, как вкус всей океанической воды обнаруживается даже в её капле.

Таково изложение совокупностей [как объектов] цепляния. Таков метод описания страдания.

[Истина об источнике страдания]

§ 61. В описании *источника*, выражение «yāyaṃ taṇhā» (эта жажда, которая) = yā ayaṃ taṇhā [*см.* § 31]. [Касательно выражения] «*порождающая дальнейшее становление*»: это заставляет вновь становиться, таким образом, это «становление вновь» (punabbhava); становление вновь — это её обыкновение, таким образом она «порождает дальнейшее становление» (ponabbhavika). Выражение «nandirāgasahagatā» («сопровождающаяся вовлечением и жадностью») = nandirāgena sahagatā; подразумевает следующее: по смыслу это идентично наслаждению и жадности. «*Вовлекающаяся в это и в то*»: где бы ни возникла индивидуальность, там происходит вовлечённость. Выражение «*то есть*» (seyyathidaṃ) — это частица, и её смысл таков: «тот, который». «*Жажда к чувственным желаниям, жажда к становлению, жажда к не-становлению*»: всё это будет изложено в описании обусловленного возникновения (гл. XVII, § 233 и далее). И хотя эта жажда троична, её тем не менее следует понимать как «благородную истину об источнике страдания», беря всё как одно в смысле её порождения истины о страдании.

[Истина о прекращении страдания]

§ 62. В описании *прекращения* страдания именно о прекращении существования его источника говорится посредством слов: «То, *что... этой самой жажды*» и так далее. Почему? Ибо прекращение страдания приходит с прекращением существования его источника, не иначе. Поэтому сказано: [507]

«Как дерево срубленное, что вновь растёт,
Если корень его в целости,
Так и со склонностью жаждать:
Страдание будет длиться здесь всегда».

(*Dh.* 338)

§ 63. И именно потому, что страдание прекращается только с прекращением существования его источника, Благословенный, наставляя о прекращении страдания, учил о прекращении существования его источника. Ибо Совершенные ведут себя подобно львам: когда они прекращают страдание и когда они учат прекращению страдания, они имеют дело с причиной, а не со следствием. Последователи же других учений ведут себя подобно собакам: когда они берутся за прекращение страданий и учат ему посредством самоумерщвления и т. д., они имеют дело со следствием, а не с причиной[15]. Так, первостепенно, следует пони-

15 «Подобно тому как лев направляет свою силу на человека, что стреляет в него из лука, а не на стрелу, так

мать мотив учения о прекращении страдания посредством прекращения существования его причины.

§ 64. Смысл этого будет изложен далее. «*Этой самой жажды*»: этой жажды, о которой сказано, что она «порождает дальнейшее становление», которая классифицирована как «жажда к чувственным желаниям» и так далее. Путь зовётся «*угасанием*», ибо сказано: «С угасанием [жадности] он освобождается» (M. i, 139). «*Угасанием и прекращением*»: прекращение [*приходит*] посредством угасания. «*Безостаточное угасание и прекращение*»: прекращение через угасание, которое безостаточно, ибо искореняются присущие [*скрытые*] склонности [*см. гл.* XXII, § *60*]. Или иначе: это отбрасывание, что зовётся *угасанием*, и, таким образом, конструкцию можно рассмотреть как «безостаточное угасание, безостаточное прекращение».

§ 65. Что касается прочего, то всё это синонимы Ниббаны. Ибо в высшем смысле это именно Ниббана зовётся «благородной истиной о прекращении страдания». И поскольку жажда угасает и прекращается

и Будды разбираются с причиной, а не со следствием. Но подобно тому как собаки, когда в них кидают грязь, скалятся и кусают куски грязи, а не кидающего их, так и представители других учений, желающие прекратить страдание, предаются отсечению частей тела, а не прекращению загрязнений» (Pm. 533).

по её достижении[16], она, таким образом, называется «угасанием» и «прекращением». Поскольку оставление и т. д. этой [жажды] приходит с [Ниббаной] и там нет ни одного вида опоры [на которую можно положиться] из числа опор, состоящих в связи с чувственными желаниями и т. д., она опи-

16 «„*По ее достижении*“ (taṃ āgamma): взяв Ниббану объектом» (Pm. 533). Āgamma (деепр. от āgacchati) обычно используется как наречие в смысле «ввиду» (напр. в M. i, 119). Здесь, однако, Комментариями это слово берётся буквально и формирует важнейшую часть онтологического доказательства «позитивного» существования Ниббаны [*в качестве дхаммы*]. Саммохавинодани (комментируя Āyatana-Vibhaṅga Abhidhamma-bhājaniya) опровергает положение оппонента (vitaṇḍavādin), который считает Ниббану «только лишь разрушением» (khayamatta). Используемые там аргументы являются лишь дополнительными к тем, что в § 69, и поэтому цитироваться не будут. Однако заключение аргумента стоит отметить из-за акцента на фразу «taṃ āgamma»: «„Это по достижении Ниббаны жадность и т. д. уничтожаются. Это та же Ниббана, что зовётся ‘разрушением жадности, злобы и заблуждения’. Это лишь обозначения для Ниббаны“. Когда так было сказано, тот спросил: „Ты говоришь ‘по достижении (āgamma)’, но откуда ты это взял?“ — „Из Сутт“. — „Процитируй сутту“. — „’Таким образом, по достижении этого неведение и жадность уничтожаются в этом, отбрасываются в этом, и нигде ничто…’ (evaṃ avijjā ca taṇhā ca taṃ āgamma tamhi khīṇaṃ tamhi bhaggaṃ na ca kiñci kadāci…)“. Когда это было сказано, второй остался безмолвным». Отследить указанную цитату не удалось.

сывается как «*её оставление, отказ от неё, её отпускание, не-полагание на неё [т. е. жажду]*».

§ 66. Она имеет покой своей характеристикой. Её функция — не погибать, или её функция — приводить к покою. Она проявляется как беззнаковость или как не-разрастание[17].

---

17 Nippapañca (не-разрастание) — это один из синонимов Ниббаны. Слово «papañca» обычно используется Комментариями в следующих смыслах: (a) препона или трудность (DhA. i, 18); (b) отсрочка или расплывчатость (см. гл. XVII, § 73). В Суттах же это «разрастание», что наиболее ярко иллюстрируется в M. i, 111: «Друзья, благодаря глазу и видимому объекту возникает сознание глаза. Совпадение этих трёх — это контакт. С контактом как условием возникает ощущение. То, что человек ощущает, то он и воспринимает. То, что он воспринимает, о том он и думает. То, о чём он думает, в том он и разрастается (papañceti). Когда он разрастается, его осаждает разрастающееся восприятие касательно прошлых, будущих и настоящих видимых объектов» и т. д. Этот вид «papañca» объясняется Комментариями как «из-за жадности, тщеславия и воззрений» (MA. i, 25; ii, 10; ii, 75 и т. д.), что можно взять как разрастающееся действие, перебирание и отвержение, согласие и несогласие (M. i, 65) в отношении чистого «материала», схваченного восприятием и сознанием, что управляются жаждой и т. д. И хотя это слово и завязано на жажде и т. д., при переводе иногда делается ложный акцент на «одержимость», как, например, в словаре P. T. S. Соответственно, «nippapañca» как обозначение для Ниббаны подчёркивает отсутствие всего вышеперечисленного.

[Дискуссия о Ниббане]

§ 67. [Вопрос 1.] Является ли Ниббана не-существующей из-за её не-воспринимаемости, подобно заячьему рогу?

[Ответ.] Это не так, потому что она воспринимаема [правильными] средствами. Ибо она воспринимается [некоторыми, то есть благородными,] через [правильные] средства; другими словами — посредством пути, что является здесь подходящим [нравственность, сосредоточение и понимание]. Это подобно сверхмирскому сознанию других, [которое воспринимается только определёнными благородными] посредством знания проникновения в умы других. Поэтому не следует говорить, что она не-существующая, потому что невоспринимаема; ибо не следует говорить, что то, что не воспринимается глупым и зарядным человеком, является невоспринимаемым [*a-priori*].

§ 68. И снова: не следует говорить, что Ниббаны не существует. Почему? Потому что из этого следует, что путь был бы бесполезным. [508] Ибо если Ниббаны не существует, то из этого следует, что правильный путь, который включает в себя три элемента, начиная с нравственности и возглавляется пониманием, был бы тщетным. Но он не таков, ибо он приводит к Ниббане.

[В. 2.] Но из этого не следует бесполезности, ибо то, что достигается, есть отсутствие [пяти совокупностей, что является следствием отсечения загрязнений].

[О.] Это не так. Ибо хотя отсутствие прошлых и будущих [совокупностей] и имеет место, в этом факте тем не менее нет достижения Ниббаны [только из-за этого].

[В. 3.] Тогда Ниббана — это также и отсутствие [совокупностей] настоящего времени?

[О.] Это не так. Потому что их отсутствие — это неосуществимость, поскольку если они отсутствуют, то отсюда следует их не-присутствие. [Если Ниббана была бы отсутствием также и совокупностей настоящего времени], то это повлекло бы за собой ошибку в виде исключения возможности возникновения элемента Ниббаны с результатом прошлого цепляния в момент сознания пути, которое имеет в качестве своей поддержки совокупности настоящего времени.

[В. 4.] Тогда не будет ошибкой сказать, что Ниббана — это не-присутствие загрязнений?

[О.] Это не так. Потому что из этого следовало бы, что благородный путь не имел смысла. Ибо если бы это было так, тогда, поскольку загрязнения [могли быть] не-существующими также до момента благородного пути [*т. е. когда просто не было условий для проявления загрязнений*], то из этого следовало бы, что благородный путь бессмыслен. Следовательно, для этого здесь нет причины [т. е. неразумно говорить, что Ниббана непостижима, является несуществованием и так далее].

§ 69. [В. 5.] Но разве Ниббана — не разрушение? Ибо вот что сказано: «То, друг, что является

разрушением жадности… [злобы… заблуждения… — это Ниббана» (S. iv, 251).

[О.] Это не так, потому что из этого следовало бы, что арахантство было всего лишь разрушением, ибо оно описывается так же: «То, друг, что является разрушением жадности… злобы… заблуждения… — это арахантство]» (S. iv, 252).

И более того: из этого следует ложный вывод, что Ниббана временна и т. д., ибо если бы это было так, то из этого следовало бы, что Ниббана временна, имеет характеристику сформированности, обретаема вне зависимости от правильного усилия, и именно из-за такого её обладания характеристиками сформированного она была бы включена в сформированное, отчего пылала бы огнями жадности и т. д., из чего следовало бы, что она — это страдание.

[В. 6.] Не будет ли ошибки, если сказать, что Ниббана — это вид разрушения, за которым более нет возникновения?

[О.] Это не так. Потому что нет такого вида разрушения. И даже если бы такой был, то вышеупомянутых ошибок всё равно не избежать. И также потому, что из этого следовало бы, что благородный путь был Ниббаной, [*а не собственно лишь путём к ней*]. Ибо благородный путь вызывает разрушение изъянов, отчего и зовётся «разрушением», и, как следствие, больше нет дальнейшего возникновения изъянов.

§ 70. И вид разрушения, называющийся «прекращением, что заключается в не-возникновении» [что есть Ниббана], фигурально выражаясь, служит в качестве решающей поддержки [для пути] — вот почему [Ниббана] в качестве метафоры для этого называется «разрушением».

[В. 7.] Почему она не описывается прямо?

[О.] Из-за её предельной утончённости. Эта же предельная утончённость склонила Благословенного к бездействию [не обучать Дхамме (см. М. i, 186)], и чтобы её узреть, необходимо око благородного (М. i, 510).

§ 71. Она доступна не всем: лишь тем, кто обладает путём. И она — несотворённая, ибо не имеет начала.

[В. 8.] Если всё так, то, когда наличествует путь, она, выходит, не-несотворённая.

[О.] Это не так, потому что путь не создаёт её, а лишь позволяет её достичь — вот почему она несотворённая. Из-за её несотворённости она свободна от старения и смерти. Из-за отсутствия сотворённости, старения и смерти она постоянна. [509]

§ 72. [В. 9.] Тогда из этого следует, что у Ниббаны такой вид постоянства, какой, [предполагается, есть] у [*перво-*]«атома» и так далее.

[О.] Это не так из-за отсутствия какой-либо причины, [которая приводит её к возникновению].

[В. 10.] Так как Ниббана постоянна, то, выходит, всё это [«атом» и т. д.] также постоянно.

[О.] Это не так. Ибо [в этом умозаключении] нет характеристики [логической] причины. [Другими словами: утверждение, что Ниббана постоянна, не является основанием для того, чтобы «атом» и т. д. должны были бы быть постоянными.]

[В. 11] Тогда они постоянны из-за отсутствия у них их собственной причины возникновения, что подобно Ниббане.

[О.] Это не так. Ибо фактичность «атома» и т. д. установлена не была.

§ 73. Вышеприведённое рассуждение доказывает, что только она [то есть Ниббана] является постоянной [именно из-за её несотворённости], она же является нематериальной, поскольку выходит за рамки индивидуальной сущности материи.

Цель Будд одна, не множество. И эта [единственная цель, Ниббана,] первостепенно описывается как «*с результатом прошлого цепляния*», так как становится известна вместе с [совокупностями, результирующими из прошлого] цепляния, которые всё ещё остаются [на протяжении жизни араханта], познаваясь, таким образом, в терминах затухания загрязнений и остатка [результата прошлого] цепляния, который присутствуют в том, кто достиг этого посредством развития. И, [второстепенно, она описывается как «*без результата прошлого цепляния*»], так как после последнего сознания араханта, что отбросил возникновение [будущих сово-

купностей] и таким образом отсёк у каммы возможность давать результат в будущем [существовании], у него прекращается дальнейшее возникновение совокупностей существования, а уже возникшие [*в текущей жизни*] исчезают. Таким образом, остаток [результата прошлого] цепляния становится не-существующим; и именно в терминах этого не-существования говорится о том, что «нет [результата прошлого] цепляния», что есть [эта же самая цель, что описывается как] «*без результата прошлого цепляния*» (см. Iti. 38).

§ 74. Так как её можно достичь посредством знания, что приходит к завершению через неослабевающее усилие, и так как это слово Всеведущего, Ниббана, в высшем смысле, не является не-существующей по индивидуальной сущности, ибо сказано: «Монахи, есть не-рождённое, не-ставшее, не-созданное, не-сформированное» (Iti. 37; Ud. 80)[18].

Таково описание прекращения страдания.

---

18 Эта дискуссия подразделяется на три составляющие: вопросы 1 и 4 опровергают положение о том, что Ниббана является не-существующей; вопросы 5 и 7 опровергают положение о том, что Ниббана является «лишь разрушением» (в дальнейшем углубляется в Саммохавинодани, см. VbhA. 51 и далее); остальные вопросы имеют дело с доказательством того, что только лишь Ниббана (а не «атом» и т. д.) является постоянной, ибо она несозданная. Параматтхаманьджуса (Pm.) обстоятельно прорабатывает вопрос, усиливая данные аргументы с помощью →

[Истина пути]

§ 75. В описании *пути, ведущем к прекращению страдания*, дано восемь пунктов. И хотя они, само

силлогизмов. Однако здесь будет переведена лишь нижеследующая часть, которая воспроизводится в комментариях на Ud. 80 и Iti. 37. (Последняя фраза, заключённая в * *, появляется только в комментарии к Удане. Текст значительно отличается.)

«Существование элемента Ниббаны в конечном смысле было показано Полностью Просветлённым посредством многих фраз, таких как: „дхаммы без условия“, „несформированные дхаммы“ (см. Dhs., стр. 2); „Монахи, есть сфера, где ни земля...“ (Ud. 80); „Этот феномен очень трудно увидеть, то есть успокоение всех формаций, оставление всей почвы становления“ (D. ii, 36; M. i, 167); „Монахи, я научу вас несформированному элементу и пути к несформированному“ (S. iv, 362) и т. д., а также: „Монахи, есть не-рождённое...“ (Iti. 87; Ud. 80). Итак, даже если мудрые полностью доверяют Учению и не имеют сомнений, всё же, однако, они могли всё ещё не иметь прямого восприятия Ниббаны, но тем не менее есть личности, которые приходят к пониманию через направление другого (paraneyya-buddhino); суть в том, что этому рассуждению в рамках дедукции (niddhāraṇa) надлежит быть причиной устранения их сомнений.

Подобно тому как из-за полного понимания (yathā pariññeyyatāya) того, что имеется нечто за пределами чувственных желаний и материальности и т. д., становится известным спасение от чувственных желаний и материальности и т. д. (rūpādīnaṃ), которое есть их противоположность с индивидуальной сущностью, лишённой их, также должно существовать и спасение, которое противоположно всем сформированным дхаммам и чья индивидуальная сущность

собой, были объяснены по смыслу в описании совокупностей, всё же мы вновь их затронем, чтобы не забывать о различии между ними, когда они появляются в одном моменте [т. е. как ментальные факторы в сознании пути].

лишена всех сформированных дхамм, что имеют вышеобозначенную индивидуальную сущность (evaṃ taṃ-sabhāvānaṃ), и это есть спасение, что является несформированным элементом.

Кроме того, знание-прозрение, что берёт своим объектом сформированные дхаммы, а также знание согласования, отбрасывают загрязнения с помощью отбрасывания в виде замены противоположностей, являясь неспособными провести отбрасывание отсечением. Аналогично: вид знания, что в первой джхане и т. д. берёт своим объектом относительную истину (samutti-sacca) [т. е. концепции], отбрасывает загрязнения только посредством отбрасывания как подавления, но не посредством отбрасывания как отсечения. Итак, из-за того, что виды знания, которые берут своим объектом сформированные дхаммы и относительную истину, не способны провести отбрасывание загрязнений отсечением, должен существовать такой объект для знания благородного пути, который проводит их отбрасывание посредством отсечения, и он должен быть противоположным обоим вышеупомянутым объектам. Этот объект и есть несформированный элемент.

И слова: „Монахи, есть не-рождённое, не-ставшее, не-сотворённое, не-сформированное“ и т. д., которые показывают существование Ниббаны в конечном смысле, недвусмысленны, ибо говорятся Благословенным; это подобно словам „все формации непостоянны, все формации страдательны, все дхаммы (феномены) бессамостны» (Dh. 277–279; A. i, 286 и т. д.). →

§ 76. Вкратце (детально см. гл. XXII, § 31): когда практикующий продвигается в проникновении в четыре истины, его око понимания, с Ниббаной в качестве объекта, устраняет присущую склонность к неведению, и это есть «*правильное воззрение*». Его характеристика — правильное видение. Его функция — раскрывать элементы. Оно проявляется как рассеивание тьмы неведения.

§ 77. Когда он обладает таким воззрением, его направление ума к Ниббане, которое ассоциировано с этим [правильным воззрением], прекращает ложное устремление, и это есть «*правильное устремление*». Его характеристика — правильное направле-

---

И в определённых случаях, касающихся [*смыслового*] диапазона, слово „Ниббана“ имеет правильный конечный смысл для своего диапазона [именно] из-за существования своего использования как лишь метафоры, подобно слову „лев“ (см. гл. XV, сноску 12).

Или иначе: несформированный элемент существует в конечном смысле потому, что его индивидуальная сущность противоположна, свободна от другого вида [элемента, наподобие] элемента земли и ощущения» (Pm. 534–540).

В тексте «Abhidhammāvatāra» обсуждение обобщается, а также добавляются дополнительные аргументы. Более поздняя «Abhidhammatthasaṅgaha» отставляет проблему в сторону. Можно также отметить, что в целой дискуссии (в частности, в вопросе 4) не упоминается отбрасывание присущих склонностей (anusaya) в достижении Ниббаны (см., напр., M. сутта 64; S. ii, 66). Касательно производных слова «nibbana» см. гл. VIII, § 247 и сноску 72.

ние ума на [его объект]. Его функция — приводить к погружению [на уровне сознания пути с Ниббаной в качестве объекта]. Оно проявляется как отбрасывание ложного устремления.

§ 78. И когда он видит так, его воздержание от ложной речи, что ассоциировано с этим [правильным воззрением], прекращает неблагое поведение речью, [510] и это есть «*правильная речь*». Её характеристика — обуздывать[19]. Её функция — воздерживаться. Она проявляется как отбрасывание ложной речи.

§ 79. Когда он воздерживается таким образом, его воздержание от убийства живых существ, что ассоциировано с этим [правильным воззрением], отсекает ложное действие, и это есть «*правильное действие*». Его характеристика — инициирование[20].

---

19 «Правильная речь имеет своей индивидуальной сущностью обуздывание ассоциированных состояний через мягкость, ибо оная противоположна лживой речи и прочим видам, которые, будучи грубыми из-за их соответствующих функций обмана и т. д., обуздывания не предпринимают» (Pm. 541).

20 «Телесная работа (kāyika-kriyā) инициирует (устанавливает) что угодно, что необходимо сделать. И это инициирование (установление) само по себе есть объединение, поэтому говорится, что воздержание, называющееся правильным действием, имеет инициирование своей индивидуальной сущностью. Или же оно есть подхватывание ассоциированных состояний со стоороны телесной работы, которое является причиной их возникновения, что подобно подхватыванию ноши» (Pm. 541).

Его функция — воздерживаться. Оно проявляется как отбрасывание ложного действия.

§ 80. Когда его правильная речь и правильное действие очищены, его воздержание от ложных средств к существованию, что ассоциировано с этим [правильным воззрением], отсекает плетение интриг и т. д., и это есть «*правильные средства к существованию*». Их характеристика — очистка[21]. Функция — приводить к наличию правильных средств к существованию. Они проявляются как отбрасывание ложных средств к существованию.

§ 81. Когда он укоренился на уровне нравственности, что назван правильной речью, правильным действием и правильными средствами к существованию, его энергия, соответствующая [правильному воззрению] и ассоциированная с ним, отсекает леность, и это «*правильное усилие*». Его характеристика — побуждение. Функция — не-возникновение неблаготворных состояний и так далее. Оно проявляется как отбрасывание ложного усилия.

§ 82. Когда он побуждает себя таким образом, не-рассеянность в его уме, что ассоциирована с этим [правильным воззрением], отделяет от ложной осознанности, и это «*правильная осознанность*».

---

21 «Очищение живого существа или ассоциированных состояний — это „*очистка*“» (Pm. 541).

Её характеристика — установление[22]. Функция — не забывать. Она проявляется как отбрасывание ложной осознанности.

§ 83. Когда его ум таким образом охраняется высшей осознанностью, тогда единение ума, ассоциированное с этим [правильным воззрением], прекращает ложное сосредоточение, и это — «*правильное сосредоточение*». Его характеристика — не-отвлечение. Его функция — сосредоточивать. Оно проявляется как отбрасывание ложного сосредоточения.

Таков метод описания пути, ведущего к прекращению страдания. Вот как следует понимать изложение касательно рождения и прочего.

[Общее]

§ 84. 9. «*Касательно функции знания*» (см. § 14): изложение здесь следует понимать в соответствии со знанием истин. Ибо знание истин двоично: знание как идея и знание как проникновение (см. S. v, 431 и далее; также гл. XXII, § 92 и далее). Итак, знание как идея является мирским и возникает посредством размышления и т. д. о прекращении и пути. Знание как проникновение, являющееся

22 Viniddhunana — «отделение от»: отсутствует в словаре P. T. S. (но см. под dhunāti); см. также гл. II, § 11.

«Наблюдение (sallakkhaṇa) некого объекта в соответствии с его индивидуальной сущностью — это суть «установление» (upaṭṭhāna)» (Pm. 541).

сверхмирским, проникает в четыре истины, что и является его функцией, при этом беря прекращение [*Ниббану*] своим объектом; в соответствии с этим сказано: «Монахи, он, тот, кто видит страдание, видит также и источник страдания, прекращение страдания и путь, ведущий к прекращению страдания» (S. v, 437), и это следует применить ко всем четырём истинам. Но функция его прояснится в очищении знанием и видением (гл. XXII, § 92 и далее). [511]

§ 85. Когда это знание мирское, тогда, возникая как преодоление наваждений, знание о страдании предотвращает [ложное] воззрение о самости; знание об источнике предотвращает воззрение об уничтожении; знание о прекращении предотвращает этерналистическое воззрение; знание о пути предотвращает воззрение об отсутствии последствий у действий. Или иначе: знание о страдании предотвращает ложные теории о результате, то есть [видение] длительности, красоты, удовольствия и самости в совокупностях, которые в действительности лишены всего этого; знание об источнике предотвращает ложные теории о причине, что возникают как поиск основания там, где его нет, наподобие утверждений: «Мир держится из-за Владыки, Базового Принципа, Времени, Природы» и т. д.; знание о прекращении предотвращает такие ложные теории, как конечное освобождение в нематериальном мире, на Мировой вершине (Мировом святилище)

и т. д.[23]; знание о пути предотвращает ложные теории, которые берут не-путь к очищению как путь к очищению, а также те, что скатываются

23 «Те, кто придерживается того, что существует Владыка (Всевышний), описывают причину так: „Владыка (issara) заставляет мир возникнуть, подготавливает его, прекращает его, избавляется от него“. Те, кто придерживается Базового принципа, описывают причину так: „Мир проявляется из Базового принципа (padhāna) и в него же и исходит“. Те, кто придерживается Теории времени, говорят следующее:

„Время — вот что создаёт существ,
И избавляется также;
Время бдит над спящим;
Опередить время воистину трудно“.

Те, кто придерживается Теории природы, говорят: „Мир появляется и исчезает (sambhoti vibhoti ca) лишь из-за своей природы (индивидуальной сущности), что подобно острой природе (сущности) шипов, округлости яблок (kabiṭṭha-phala), разнообразию диких зверей, птиц, змей и так далее“. Выражение „*и т. д.*“ отсылает к тем, кто проповедует фатализм: „Присутствие мира исходит от атомов. Всё из-за причин, действовавших в прошлом. Мир предопределён, как просверленные драгоценные камни на цельной нитке. Нет действия человека“, а также к тем, кто проповедует случайность и освобождение посредством случайности:

„Посредством случайности они возникают,
И в силу случайности — не возникают;
Удовольствие и боль от случайности исходят,
Поколение этой случайностью живёт“.

→ → →

в крайности потворства чувственным желаниям или самоумерщвления. Поэтому было сказано:

Пока мир неясен человеку
Касательно причины, прекращения,
И средств достижения прекращения,
До тех пор он не способен познать истины.

Так следует понимать изложение касательно функции знания.

§ 86. 10. «*Касательно подразделения содержания*»: все дхаммы [*см. гл.* XIV], исключая жадность и те, что свободны от пороков, включены в *истину о страдании*. Тридцать шесть модусов возникновения жадности включены в *истину об источнике*. *Истина о прекращении* единична. Касательно *истины о пути*: рубрика «*правильного воззрения*» включает в себя четвёртый путь к силе, состоящий из исследования, управляющей способности понима-

---

„*Конечное освобождение в нематериальном мире*“: как у Рамуддаки, Алары (см. М. сутта 6) и т. д.; „*Конечное освобождение на Мировой вершине* (*Мировом святилище — lokathūpika*)“: как у Нигантхов (Джайнов). Посредством фразы „*и т. д.*“ включаются также проповедники „Ниббаны здесь и сейчас“ в виде установления „самости в себе“, когда она диссоциирована от качеств (guṇa) из-за не-наличия Базового принципа (padhāna, санскр. pradhāna; см. систему Санкхья) и нахождения в том же мире, что и Брахма, в присутствии или в единстве с ним» (Pm. 543).

ния, силы понимания и исследования феноменов как фактора просветления. Термин «*правильное устремление*» включает в себя три вида приложения, начиная с приложения отречения (D. iii, 215). Термин «*правильная речь*» включает четыре вида благого поведения речью (A. ii, 131). Термин «*правильное действие*» включает в себя три вида благого поведения телом (M. i, 287). Контекст «*правильных средств к существованию*» включает в себя немногочисленность желаний и удовлетворённость. Или все эти [три] формируют нравственность, что мила благородным, а её необходимо взять на себя дланью веры; следовательно, управляющая способность веры, сила веры и путь к силе в виде рвения также включены сюда из-за присутствия этих [трёх]. Термин «*правильное усилие*» включает в себя четверичное правильное усилие, управляющую способность энергии, силу энергии и фактор просветления энергии. Термин «*правильная осознанность*» включает в себя четыре опоры осознанности, управляющую способность осознанности, силу осознанности и фактор просветления осознанности. Термин «*правильное сосредоточение*» включает в себя три вида сосредоточения, начиная с того, что сопровождается приложением и удержанием (D. iii, 219), а также сосредоточение сознания[24], управляющую

24 «„*Тридцать шесть модусов возникновения жажды*“: жажда к чувственным желаниям, к становлению и к не-становлению в отношении каждой из двенадцати внутренних и внешних сфер; или же те, что →

способность сосредоточения, [512] силу сосредоточения и факторы просветления восторга, безмятежности, сосредоточения и невозмутимости. Так следует понимать изложение касательно подразделения содержания.

§ 87. 11. «*Касательно примера*»: истину о страдании следует рассматривать как бремя, истину об источнике — как взятие этого бремени, истину о прекращении — как сбрасывание бремени, истину о пути — как способы сбросить это бремя (см. S. iii, 26). Истина о страдании подобна болезни, истина об источнике подобна причине болезни, истина о прекращении подобна лекарству от болезни, истина о пути подобна применению лекарства. Или: истина о страдании подобна голоду, истина об источнике подобна засухе, истина о прекращении подобна изобилию, истина о пути подобна своевременному дождю.

Также эти истины можно понять в ключе следующих примеров: враждебность, причина враждеб-

---

даны в Кхуддакаттху-Вибханге (Vbh. 391 и 396). Это без деления на три времени, от которых модусов становится сто восемь» (Pm. 544). «„*Мысли об отречении и т. д.* “: в мирской момент эта тройка идёт отдельно, то есть не-жадность, любящая доброта и сострадание, но в момент пути они даются как одно из-за отсечения жадности, злобы и жестокости» (Pm. 544).

«„*Сосредоточение сознания*“ (citta-samādhi) — это путь к силе, состоящий из [чистоты] сознания, как они говорят» (Pm. 544).

ности, устранение враждебности, способы устранения враждебности; ядовитое дерево, корень этого дерева, отсечение корня, способы отсечения корня; страх, причина страха, свобода от страха, способы достичь такой свободы; ближняя бухта, великий потоп, дальняя бухта, усилие в достижении дальней бухты.

Так следует понимать изложение касательно примера.

§ 88. 12. «*Касательно четвёрки*»: (a) есть страдание, что не является благородной истиной; (b) есть благородная истина, что не является страданием; (c) есть то, что является и страданием, и благородной истиной; (d) есть то, что не является ни страданием, ни благородной истиной. Аналогично и с источником и прочими.

§ 89. Итак, (a) хотя состояния, ассоциированные с путём и плодами отшельничества, являются страданием из-за формаций (см. § 35), ибо: «То, что непостоянно, является страданием» (S. ii, 53; iii, 2), всё же они не являются благородной истиной [о страдании]. (b) Прекращение — это благородная истина, но не страдание. (c) Оставшиеся две истины могут быть страданием, ибо они непостоянны, но в конечном смысле они не страдательны, для полного понимания чего (см. § 28) и ведётся жизнь в чистоте под сенью Благословенного. Пять совокупностей [как объекты] цепляния, исключая

жадность, являются во всех аспектах и страданием, и благородной истиной. [513] (d) Состояния, ассоциированные с путём и плодами отшельничества, в действительном смысле не являются ни страданием, для полного понимания чего и живётся жизнь в чистоте под сенью Благословенного, ни благородной истиной. Источник и т. д. следует рассматривать здесь в том же ключе. Так следует понимать изложение касательно четвёрки.

§ 90. 13. «*Касательно пустотности*»: в высшем смысле все истины следует понимать как пустые из-за отсутствия у них какого-либо (i) испытывающего, (ii) деятеля, (iii) угасающего и (iv) продвигающегося. Поэтому сказано:

«Ибо есть страдание, но нет страдающего,
Делание есть, но отсутствует делающий,
Угасание есть, но нет угасающего,
И также путь есть, но нет по нему идущего».

Или иначе:

«Пустота от длительности, красоты,
удовольствия, самости —
Это первая пара; и бессмертное пусто
от самости,
И пуст этот путь: от длительности,
удовольствия и самости —
Такова пустотность в этой четвёрке».

§ 91. Или: три пусты от прекращения, а прекращение пусто от остальных трёх. Или: причина пуста от результата из-за отсутствия страдания в источнике и прекращения — в пути; причина не отягощена своим результатом, подобно Абсолютной сущности у тех, кто полагает существование таковой. И результат пуст от причины из-за отсутствия неотделимости источника в страдании и пути в прекращении; результат некой причины не имеет в ней своей неотделимой причины, как у двух атомов и т. д. для тех, кто полагает неотделимость. Поэтому было сказано:

> **«Здесь прекращение от этих трёх пусто,**
> **И тройка от прекращения пуста,**
> **Причина от эффекта своего пуста**
> **И от причины — эффект».**

Так следует понимать изложение касательно пустотности[25]. [514]

---

25 Можно отметить, что в Суттах, Абхидхамме или в Комментариях бхантэ Буддхагхосы слово «anattā» («бессамостность») никогда прямо не применяется к Ниббане. (См. гл. XXI, сноска 4, где цитируется Pm. с объяснением области применения «трёх характеристик»). Аргумент здесь таков, что так как attā («самость») является не-существующей выдумкой, то Ниббана (несформированный элемент, Истина о Прекращении) «*пуста от самости*» (atta-suñña), и он рассматривается в Saddhammappakāsinī [*комментарий к Paṭisambhidāmagga*] (Hewavitarne, ланкийское изд., стр. 464): → → →

§ 92. 14. «*Касательно единичности и так далее*»: здесь всё *страдание* является единичным по виду как состояние присутствия. Оно бывает двух видов — как ментальность и материальность. Оно бывает трех видов и делится на становление процесса перерождения в чувственной, тонкоматериальной и нематериальной средах. Оно бывает четырёх видов — как классифицированное в соответствии с четырьмя видами питания. Имеет пять видов — как классифицированное в соответствии с пятью совокупностями [как объектами для] цепляния.

«„Все дхаммы, будь они сгруппированы
Тремя, двумя или одним способом,
Пусты — вот как здесь, в этом Учении,
Комментируют те, кто в пустотности сведущ“.

Почему так? Во-первых, все мирские дхаммы пусты от длительности, красоты, удовольствия и самости, ибо они лишены всего этого. Дхаммы пути и плода пусты от длительности, красоты, удовольствия и самости, ибо они лишены всего этого. Ниббана-дхаммы (мн. ч.) [*см. гл.* XXI *и* XXII] пусты от самости из-за не-существования (abhāva) самости. [Во-вторых,] сформированные дхаммы — мирские и сверхмирские — все пусты от [постоянного] „живого существа“ (satta) из-за не-существования какого-либо такового. Несформированная дхамма (ед. ч.) пуста от формаций также из-за не-существования этих формаций. [В-третьих,] все дхаммы — сформированные и несформированные — лишены самости из-за не-существования какого-либо „индивида“ (puggala), называющегося „самостью“ (attā)».

§ 93. *Источник* единичен по порождению присутствия. Он имеет два вида — как ассоциированный и не-ассоциированный с [ложным] воззрением. Он имеет три вида — как жажда чувственных желаний, становления и не-становления. Четыре вида — как отбрасываемый четырьмя путями. Пять видов — как классифицированный в соответствии с наслаждением материальностью и так далее. Шесть — как классифицированный в шесть групп жажды.

§ 94. *Прекращение*, будучи несформированным элементом, единично в этом аспекте. Оно косвенно двоично — как «с результатом прошлого цепляния» и «без результата прошлого цепляния» [26]. Троично — как затухание трёх видов становления. Имеет четыре вида — как достигаемое посредством четырёх путей. Пять видов — как затухание пяти видов наслаждения. Шесть — как классифицированное в соответствии с разрушением шести групп жажды.

---

26 «Оно от цепляния (upādiyati) посредством видов цепляния (upādāna), таким образом, это „результат прошлого цепляния“ (upādi) — пятёрка совокупностей [как объектов] цепляния. Беря в качестве спасения от неё Ниббану, которая является её успокоением, получаем, что, поскольку имеется остаток этой пятёрки до момента последнего сознания [Араханта], после которого уже нет никакого остатка, элемент Ниббаны, таким образом, условно разбивается на два: „с результатом прошлого цепляния“ (sa-upādi-sesa) и „без результата прошлого цепляния“ (an-upādi-sesa)» (Pm. 547).

§ 95. *Путь* единичен — как то, что следует развить. Он двоичен — как классифицированный в соответствии с умиротворённостью и прозрением или в соответствии с видением и развитием. Он имеет три вида — как классифицированный в соответствии с тремя совокупностям, ибо [путь], будучи специфичным, включается в три совокупности, являющиеся обширными [*в плане своих аспектов, деталей и т. д.*], подобно городу в царстве, в соответствии с чем сказано: «Друг Висакха, три совокупности не включаются в Благородный восьмеричный путь, но он включён в три совокупности. Любая правильная речь, правильное действие, любые правильные средства к существованию — всё это включено в совокупность нравственности. Любое правильное усилие, правильная осознанность, правильное сосредоточение — всё это включено в совокупность сосредоточения. Любое правильное воззрение, правильное устремление — всё это включено в совокупность понимания» (M. i, 301).

§ 96. Ибо здесь, так как тройка, начиная с правильной речи, является нравственностью, она включена в совокупность нравственности, являясь одним. И хотя в тексте описание даётся в местном падеже — как «в совокупности нравственности», всё же смысл следует понимать в соответствии с творительным падежом [«посредством совокупности нравственности»].

Что касается тройки, начиная с правильного усилия, то сосредоточение не может вызывать погружения посредством единения [*ума*] на объекте лишь по своей собственной природе; но с энергией, выполняющей свою функцию усилия, и с осознанностью, выполняющей свою функцию предотвращения колебания, это становится возможным.

§ 97. Касательно этого есть пример: три друга, [думая:] «Мы отпразднуем фестиваль», вошли в некий парк. Там один из них увидел дерево чампака в пышном цветении, но не смог дотянуться до цветов рукой. Второй наклонился, и первый взобрался на его спину, но из-за неустойчивой позиции цветы всё ещё были недосягаемы. [515] Затем третий подставил своё плечо [как поддержку]. И вот, стоя на спине второго и опираясь на плечо третьего, первый набрал столько цветов, сколько хотел, и, насладившись, он пошёл праздновать фестиваль. Так же и здесь.

§ 98. Три состояния, начиная с правильного усилия, что порождаются вместе, подобны этим трём друзьям, что пришли своей компанией в парк. Объект [*сосредоточения*] подобен дереву чампака в пышном цветении. Сосредоточение, которое не может вызывать погружение посредством единения [*ума*] на объекте лишь по своей собственной природе, подобно человеку, который не мог достать цветы рукой. Усилие подобно его другу,

что наклонился, позволив взобраться к себе на спину. Осознанность подобна третьему, который предложил своё плечо как опору. И подобно тому как первый, стоя на спине второго и опираясь на плечо третьего, набрал столько цветов, сколько хотел, так и когда энергия выполняет свою функцию усилия, а осознанность — свою функцию предотвращения колебания, сосредоточение с подобной поддержкой, посредством единения [*ума*] на объекте, может привести к погружению. Таким образом, здесь, в совокупности сосредоточения, лишь сосредоточение включается прямо. Усилие и осознанность включены из-за их действия [по способствованию].

§ 99. Что касается правильного воззрения и устремления, то понимание, из-за своей собственной природы, не может определить объект как непостоянный, страдательный и бессамостный. Но с приложением, что даёт поддержку посредством постоянного давления [на объект], это становится возможным.

§ 100. Как? Это подобно денежному меняле, которому положили монету в руку и который желает увидеть все её стороны, но не может сделать этого одной лишь силой своего зрения, но если он будет крутить и постукивать её пальцами, то сможет рассматривать её целиком; аналогично: понимание лишь по своей собственной природе не мо-

жет определить объект как непостоянный и т. д. Но [при поддержке] приложения, с его характеристикой направления ума [на объект] и с функцией ударения-в и молочения, или, так сказать, с постукиванием и кручением [*как у менялы*], понимание способно взять [*своим объектом*] и определить что угодно. Таким образом, здесь, в совокупности понимания, лишь правильное воззрение включается прямо. Правильное устремление включено из-за его действия [по способствованию].

§ 101. Таким образом, путь включён в три совокупности. Поэтому было сказано, что существует три его вида в соответствии с тремя совокупностями. И он же четверичен — как путь вхождения в поток и так далее.

§ 102. Кроме того, все истины единичны из-за того, что они не не-реальны, или потому, что их надлежит познать напрямую. Они двоичны — как (i и ii) мирские и (iii и iv) сверхмирские или (i, ii и iv) сформированные и (iii) несформированные. Они троичны — как (ii) отбрасываемые видением и развитием, (iii и iv) не отбрасываемые и (i) ни-отбрасываемые-ни-не-отбрасываемые. Они четверичны — как классифицированные в соответствии с тем, что необходимо полностью понять и так далее (см. § 28).

Так следует понимать изложение касательно единичности и так далее. [516]

§ 103. 15. «*Касательно схожести и не-схожести*»: все истины схожи друг с другом в аспекте того, что они не не-реальны, пусты от самости и сложны для проникновения в них, в соответствии с чем сказано: «Ананда, как ты думаешь, что сложнее сделать, сложнее совершить: чтобы некий человек, с большого расстояния, без промаха, раз за разом пускал стрелы через замочную скважину, или чтобы соединил сотню раз расщеплённый кончик волоса с другим [подобным] кончиком?» — «Сложнее сделать, сложнее совершить сотню раз соединение расщеплённого кончика волоса с другим [подобным] кончиком». — «Они проникают в нечто ещё более сложное, Ананда, — те, кто должным образом проникает так: „Это страдание...», кто должным образом проникает так: „Это путь, ведущий к прекращению страдания“» (S. v, 454). Все они не-схожи в аспекте их индивидуальных характеристик.

§ 104. И первые две схожи в их глубине из-за сложности их схватывания, так как они мирские и подвержены порокам. Они не-схожи в аспекте причины и результата и, соответственно, в аспекте того, что одна полностью понимается, а другая отбрасывается. Последние две схожи в их глубине из-за сложности их схватывания, так как они сверхмирские и свободны от пороков. Они не-схожи при разделении на объект и на берущее объект и, соответственно, в аспекте того, что одну нужно постигнуть, а другую развить. Первая и третья схо-

жи из-за того, что подпадают под контекст результата. Они не-схожи в аспекте того, что одна сформирована, а другая нет. Вторая и четвёртая схожи из-за того, что подпадают под контекст причины. Они не-схожи в аспекте того, что одна всецело неблаготворная, а другая — всецело благотворная. Первая и четвёртая схожи в аспекте того, что обе сформированы. Они не-схожи в аспекте того, что являются, соответственно, мирской и сверхмирской. Вторая и третья схожи в аспекте того, что являются состоянием ни проходящего тренировку, ни окончившего тренировку (см. Vbh. 114). Они не-схожи в том аспекте, что одна берёт объект, а другая нет.

Видящий может применить
Подобными средствами талант свой так,
Чтоб среди этих истин он мог знать
Их схожесть и её отсутствие.

Окончена шестнадцатая глава, названная «Описанием управляющих способностей и Истин» в разделе развития понимания этого Пути Очищения, что составлен для радости достойных людей.

Глава XVII

ПОЧВА ДЛЯ ПОНИМАНИЯ — ЗАКЛЮЧЕНИЕ: ОБУСЛОВЛЕННОЕ ВОЗНИКНОВЕНИЕ

(*Paññā-bhūmi-niddesa*)

[А. ОПРЕДЕЛЕНИЕ ОБУСЛОВЛЕННОГО ВОЗНИКНОВЕНИЯ]

§ 1. [517] Теперь настал черёд изложения самого обусловленного возникновения и обусловленно возникших явлений, охватываемых словом «и т. д.», поскольку они также составляют феномены, что называются «почвой» (bhūmi), о которых выше было сказано: «...Феномены, классифицированные как совокупности, сферы, элементы, управляющие способности, истины, обусловленное возникновение и т. д., — это „*почва*“» (гл. XIV, § 32).

§ 2. Итак, в первую очередь под «*обусловленным возникновением*» следует понимать явления, начиная с неведения. Ибо Благословенным было сказано: «И что такое, монахи, обусловленное возникновение? С неведением как условием возникают [воле-

вые] формации; с формациями как условием — сознание; с сознанием как условием — ментальность-материальность; с ментальностью-материальностью как условием — шесть сфер; с шестью сферами как условием — контакт; с контактом как условием — ощущение; с ощущением как условием — жажда; с жаждой как условием — цепляние; с цеплянием как условием — становление; со становлением как условием — рождение; с рождением как условием возникает старение-и-смерть, печаль, стенание, боль, недовольство, отчаяние — таково возникновение этой целой груды страдания. Вот что называется обусловленным возникновением, монахи» (S. ii, 1).

§ 3. Далее: феномены, начиная со старения-и-смерти, следует понимать как «*обусловленно возникшие явления*». Ибо вот что сказано Благословенным: «И что такое, монахи, обусловленно возникшие явления? Монахи, старение-и-смерть непостоянно, сформировано, возникло обусловленно, подвержено разрушению, прекращению, угасанию[1]. Монахи, рождение непостоянно... Становление... Цепляние... Жажда... Ощущение... Контакт... Шесть сфер... Ментальность-материальность... Сознание... Формации. . . Неведение непостоянно, сформировано, возникло обусловленно, подвержено разрушению,

1 «„Подверженность разрушению“ (khaya-dhamma) означает, что его индивидуальная сущность — это феномен разрушаемости (khayana-sabhāva)» (Pm. 549). Остальные фразы объясняются в этом же ключе.

прекращению, угасанию. Всё это называется обусловленно возникшими явлениями» (S. ii, 26). [518]

§ 4. Объясним кратко. Явления, что являются условиями, следует понимать как *обусловленное возникновение*. Явления, порождённые тем или иным условием, следует понимать как *обусловленно возникшие*.

§ 5. Как всё это познаётся? Посредством слов Благословенного. Ибо это именно те явления, что являются условиями, синонимы которых начинаются с «реальность», были названы Благословенным «обусловленным возникновением», когда он обучал ему в сутте об Учении обусловленного возникновения и обусловленно возникших явлений так:

«И что такое, монахи, обусловленное возникновение?

Монахи, с рождением как условием возникает старение-и-смерть. Появляются ли Совершенные или нет, всё тем же остаётся этот элемент, эта соотнесённость явлений, эта закономерность явлений, эта специфическая обусловленность. Совершенный раскрывает это, проникает в это. Раскрыв и проникнув, он провозглашает это, учит этому, делает это известным, устанавливает, раскрывает и объясняет это: „Смотрите, — говорит он, — с рождением как условием возникает старение-и-смерть.

Монахи, со становлением как условием возникает рождение... С неведением как условием возникают формации. Появляются ли Совершенные

или нет, всё тем же остаётся этот элемент, эта соотнесённость явлений, эта закономерность явлений, эта специфическая обусловленность. Совершенный раскрывает это, проникает в это. Раскрыв и проникнув, он провозглашает это, учит этому, делает это известным, устанавливает, раскрывает и объясняет это: „Смотрите, — говорит он, — с неведением как условием возникают формации“‘.

Таким образом, монахи, то, что здесь есть реальность, не не-реальность, не инаковость, специфическая обусловленность — это называется обусловленным возникновением (S. ii, 25 и далее)».

Следовательно, следует понимать, что обусловленное возникновение имеет характеристику функционирования в качестве условий для явлений, начиная со старения-и-смерти. Его функция — продолжать [процесс] страдания. Оно проявляется как неправильный путь.

§ 6. Из-за того что определённые явления порождаются определёнными условиями, это называется «*реальность*» (таковость). Из-за того что как только условия сходятся, нет не-порождения порождаемых ими явлений, даже на миг, это называется «*не не-реальность*» (не не-таковость). Из-за того что нет возникновения некого явления по условиям некого другого, это называется «*не инаковость*». Из-за того что для этих явлений, начиная со старения-и-смерти, существует условие или же совокупность условий, это называется «*специфической обусловленностью*».

§ 7. Смысл слов здесь следующий: idappaccayā (букв. то-условия) = imesaṃ paccayā (условия для тех); idappaccayā (то-условия) = idappaccayatā (та-обусловленность, обусловленность для тех, специфическая обусловленность). Или иначе: idappaccayatā (та-обусловленность) = idappaccayānaṃ samūho (совокупность того-условий, совокупность специфической обусловленности).

§ 8. Характеристику [*обусловленного возникновения*] надлежит разыскать в грамматике. Некоторые [говорят, что выражение «paṭicca samuppāda» (обусловленное возникновение) характеризуется так:] «...обусловившись (paṭicca), должное (sammā) возникновение (uppāda), [обусловливаясь должными причинами посредством] игнорирования таких причин, как Изначальная сущность (Prakriti), Мировая душа (Purusha) и так далее». Таким образом, то, что они называют обусловленным возникновением (paṭicca samuppāda), — это простое возникновение (uppāda), [ибо они отождествляют приставку «saṃ» только с «sammā» («должным образом»), игнорируя «saṃ» как «с», «со-»]. Но это несостоятельно. [519] Почему? (1) Нет такой сутты; (2) это противоречит суттам; (3) отсекается глубина, и (4) это неграмотно.

§ 9. (1) Нет сутты, которая описывала бы обусловленное возникновение как всего лишь возникновение.

(2) Тот, кто описывает обусловленное возникновение подобным образом, противоречит Падэсавихара Сутте. Как? Первая обитель (vihāra) Просветлённого — это исследование обусловленного возникновения, ибо сказано: «Затем, в первую стражу ночи, Благословенный исследовал обусловленное возникновение в прямом и обратном порядке» [как возникновение и прекращение] (Vin. i, 1; Ud. 2). Здесь «padesavihāra» — это обитель (vihāra) в одной части (desa) этого, в соответствии с чем сказано: «Монахи, я пребываю в первой части той обители, в которой пребывал, когда только достиг просветления» (S. v, 12; Ps. i, 107). И обитает он в видении структуры условий, а не в видении всего лишь возникновения: «И я понял ощущение, что обусловлено ложным воззрением, и ощущение, что обусловлено правильным воззрением, и ощущение, что обусловлено ложным устремлением...» (S. v, 12), и всё это следовало бы процитировать полностью. Таким образом, любой, кто полагает, что обусловленное возникновение — это всего лишь возникновение, противоречит тем самым Падэсавихара Сутте.

§ 10. Здесь также есть противоречие с Каччана Суттой, ибо там сказано: «Каччана, когда человек видит возникновения мира как должно, с правильным пониманием, то он не говорит о мире то, чем он не является» (S. ii, 17). И здесь обусловленное возникновение, чтобы устранить аннигиляционистское воззрение, излагается в прямом порядке, то есть

как возникает мир из своих условий; здесь не говорится о простом возникновении. Ибо аннигиляционистское воззрение не устраняется видением простого возникновения, но лишь видением цепи условий и их результатов. Таким образом, любой, кто полагает, что обусловленное возникновение — это всего лишь возникновение, противоречит тем самым Каччана Сутте.

§ 11. (3) «*Отсекается глубина*»: Благословенным было сказано: «Это обусловленное возникновение глубоко, Ананда» (D. ii, 55; S. ii, 92). И глубина эта четверична, как будет объяснено нами далее (гл. XVII, § 304 и далее). Но здесь нет ничего от простого возникновения. Это обусловленное возникновение объясняется [учителями] как имеющее четверичный метод (гл. XVII, § 309), и для простого возникновения нет нужды в такой четвёрке. Таким образом, обусловленное возникновение — это не всего лишь возникновение, ибо это отсекает его глубину.

§ 12. (4) «*Это неграмотно*»: [520] слово «paṭicca» (букв. «обусловившись»; более вольно: «в зависимости от», «обусловленный»), [выступая в качестве деепричастия от глагола «paṭi + eti» — «возвращаться»], образует смысл [в формуле образования посредством глагола], когда конструируется как прошлое с тем же самым субъектом [что и у главного глагола], как в выражении: «Обусловившись («paṭicca» = «из-за, по причине») глазом и видимым, возникает созна-

ние глаза (uppajjati)» (S. ii, 72). Но если в формуле образования посредством существительного оно конструируется здесь со словом «uppāda» («возникновение») [которое является существительным], то происходит нарушение грамматики, ибо нет общего субъекта [как он есть в вышеописанном случае], и, таким образом, оно вообще не образует никакого смысла. Таким образом, обусловленное возникновение — это не просто возникновение, ибо это неграмотно.

§ 13. Можно возразить: «Мы добавим слово „осуществляться“ (hoti) так: „Обусловившись, осуществляется возникновение (paṭicca, samuppādo hoti)“. Но так нельзя. Почему? Потому что нет ни одного случая такого добавления и потому что из этого следует изъян в виде возникновения из некого возникновения. Ибо в таких фразах, как: „Paṭicca samuppādaṃ vo bhikkhave desessāmi. Katamo ca bhikkhave paṭicca samuppādo... Ayaṃ vuccati bhikkhave paṭicca samuppādo (Монахи, я научу вас обусловленному возникновению. И что такое обусловленное возникновение?.. Вот что зовётся обусловленным возникновением, монахи)“ (S. ii, 1), слово „осуществляться“ (hoti) вообще не добавлено. И не существует [такой фразы как] „возникновение осуществляется“, ибо если бы такая была, то это было бы равнозначным тому, чтобы сказать, что само по себе возникновение имело также некое своё возникновение.

§ 14. И ошибаются те, кто воображает, что специфическая обусловленность (idappaccayatā) — это [абстрактная] сущность специфических условий, то есть то, что называют «абстрактной сущностью», которая является [частным] модусом в неведении и т. д., и которая выступает в качестве причины в проявлении формаций и т. д., и что термин «обусловленное возникновение», когда присутствует этот [частный модус в ключе возникновения неведения], используется для [*описания*] изменения в формациях. Почему они ошибаются? Потому что именно это неведение и т. д. сами по себе зовутся причинами. Ибо в следующей фразе это именно неведение и т. д. сами по себе зовутся причинами [этих явлений]: «Таким образом, Ананда, только это является причиной, истоком, источником, условием для старения-и-смерти, то есть рождение... для формаций, то есть (неведение)» (D. ii, 57–63; последней части нет в тексте Дигха Никаи). Поэтому это есть сами фактичные явления как условия, которые следует понимать как «обусловленное возникновение». Таким образом, сказанное выше (§ 4) может пониматься как правильно сказанное.

§ 15. Если под видом буквального толкования термина «обусловленное возникновение» (paṭicca samuppāda) появляется представление о том, что говорится только о просто возникновении, то от него следует избавиться, ухватив смысл этого выражения в нижеописанном ключе. Ибо:

В двойной форме этот термин относится
к совокупности явлений,
Порождённых из обусловленности;
Поэтому условия для этой суммы
С помощью метафоры
Стали образно именоваться
названиями их плодов
В изложении Благословенного.

§ 16. Термин «обусловленное возникновение», когда он применяется к сумме явлений, порождённых из этой [общей] обусловленности, надлежит рассмотреть двумя способами. [521] Ибо к этому [общему] следует прийти (paṭiccо — прилаг.)[2], так как когда к нему приходят (paṭiyamāno), оно ведёт к [сверхмирскому] достижению и счастью, и поэтому мудрые [рассматривают] его как достойное того, чтобы к нему прийти (paccetuṃ). И затем, когда оно возникает (uppajjamāno), то возникает «вместе с» (saha) и «должным образом» (sammā), а не одно и не без причин, таким образом, оно есть со-возникновение (samuppādo). Отсюда: к этому надлежит прийти (paṭiccо), и это со-возникновение (samuppādo), таким образом, это обусловленное возникновение

2 Paṭiccо — склоняемое прилагательное — отсутствует в словаре P. T. S. Patīyamāna («когда к этому приходят»): «когда к этому приходят через прямое противопоставление (paṭimukhaṃ upeyamāno) посредством хода знания; когда в это проникается (abhisamiyamāna) — вот смысл» (Pm. 555). Слово «paticca» («ввиду, завися от») и слово «рассауа» («условие») — это деепричастия от paṭi + eti или ayati («возвращаться к»).

(paṭicca samuppāda). И снова: оно возникает как совместность (saha), таким образом, это со-возникновение (samuppāda); но оно делает так, обусловившись (paṭicca — деепричастие) комбинацией условий, а не без них. Отсюда: оно, обусловившись (paṭicca), является со-возникновением (samuppāda), и, таким образом, в этом ключе это также и обусловленное возникновение (paṭicca samuppāda). И сумма причин — это условие для этой [суммы явлений, порождённых из обусловленности], поэтому, из-за того что она есть условие для них, эта [сумма причин] называется «обусловленным возникновением», и для неё используется термин, обычно употребляемый для её результата, как, например, в случае мелассы, которая является условием для слизи, расхоже говорят так: «Меласса — это слизь», или как, например, в Учении, где возникновение Будд является условием для счастья, говорят так: «Возникновение Будд — это счастье» (Dh. 194).

§ 17. Или иначе:

Также сумму причин называют они
«Стоящей лицом к лицу со своим вторым»,
так что всё
В этом смысле «обусловленно»,
как говорят всё те же;
Эта сумма причин также, как утверждается,
Даёт результаты, что ассоциировано возникают,
Поэтому «со-возникновением» она зовётся.

§ 18. Эта сумма причин (указанная отдельно в контексте каждой причины, начиная с неведения) для возникновения формаций и т. д. называется «обусловленной» (paṭiccо — прилагательное), если брать её как «встречающуюся со своим вторым, ушедшую к своему второму» (paṭimukham ito) из-за обоюдной взаимозависимости факторов в комбинации в том смысле, что они порождают привычный результат и не могут быть от него освобождёнными. И она называется «со-возникновением» (samuppādo) потому, что заставляет явления, что возникают в неразделимой взаимозависимости, возникать ассоциировано. Отсюда: она обусловлена (paṭiccо) и является со-возникновением (samuppādo), таким образом, в этом ключе это также и обусловленное возникновение (paṭicca samuppāda).

§ 19. Другой метод:

Эта общая обусловленность,
действующая взаимозависимо,
В равной мере порождает явления в связке;
Поэтому это тоже причина, почему
Мудрец Великий, Видящий,
Дал термину этому столь лаконичную форму.

§ 20. Среди условий, описанных в контексте неведения и т. д., соответственные условия, что заставляют возникать [обусловленно возникшие] явления, начиная с формаций, неспособны заставлять

их возникать, когда они не обоюдно обусловлены и недостаточны. Поэтому эта обусловленность посредством зависимости (paṭicca — деепричастие) заставляет явления возникать (uppādeti) вместе и в равной степени (samaṃ saha ca), а не разрозненно и не одно за другим — так это было сформулировано Мудрецом, который искусен во фразеологии, соответствующей смыслу; всё это было точно обозначено как «обусловленное возникновение» (paṭicca samuppāda) — вот что это значит.

§ 21. Также добавляем к вышеизложенной формулировке:

Первая часть отбросит ложное воззрение
о вечности
И так далее, а вторая предотвратит
Воззрения нигилизма и им подобные;
и обе вместе
Покажут истинный путь, что здесь заложен.

§ 22. «*Первая часть*»: слово «обусловленное» (paṭicca) обозначает комбинацию условий, [522] ибо явления, в процессе их присутствия, существуют в зависимости от схождения их условий; оно также показывает, что они не вечны и т. д., тем самым отвергает различные доктрины этернализма, беспричинности, нереальной причины и властвую-

щего[3]. И действительно: какую бы функцию тогда выполняло схождение условий, если бы феномены были вечными, возникали без причины и так далее?

§ 23. «*Вторая*»: слово «возникновение» (samuppāda) обозначает возникновение явлений, так как они возникают тогда, когда сходятся их условия; оно также показывает, как предотвратить воззрение об аннигиляции и т. д., тем самым отвергая различные доктрины об уничтожении [самости] [= *аннигиляционизм*], нигилизма [«нет смысла в дарении» и т. д.] и отсутствия морального эффекта поступков [«нет другого мира» и т. д.]; ибо когда явления [видятся] как возникающие вновь и вновь,

---

3 «Доктрина этернализма: „Мир и самость вечны“ (D. i. 14); доктрины беспричинности: „Нет причины, нет условия для загрязнения существ“ (D. i, 53); доктрина нереальной причины полагает, что мир возникает от Изначальной сущности (prakriti), атомов (aṇu), времени (kāla) и т. д.; доктрина властвующего полагает существование Владыки (issara), Мировой души (purusha) или Праджапати (Управителя). Доктрины природы, судьбы (niyati) и шанса (yadicchā) следует рассматривать как включённые в доктрину беспричинности. Некоторые, однако, говорят, что доктрина нереальной причины излагается в следующем ключе: „Глаз — это причина для глаза“, а доктрина властвующего в следующем: „Явления возникают из-за своей собственной индивидуальной сущности“ (см. XVI, сноска 23)» (Pm. 557).

каждое — обусловленное предшествующим ему, как тогда можно придерживаться всех этих доктрин?

§ 24. «*Оба вместе*»: так как все вышеперечисленные явления порождаются без прерывания континуума [причины-результата] любой данной комбинации условий, то вся фраза «обусловленное возникновение» (paṭicca samuppāda) представляет срединный путь, который отвергает доктрины «он, кто действует, — это тот, кто и пожинает» и «некто действует, в то время как другой пожинает» (S. ii, 20) и который есть надлежащий путь, описанный так: «Не настаивающий на местном языке и не попирающий привычное употребление» (M. iii, 234)[4].

4 «Такие обозначения, как „мужчина“, „женщина“ и т. д., являются локальными формами речи (janapada-nirutti), ибо мудрые используют их вместо подобного: „Приведи те пять характеристик“, „Пусть та ментальность-материальность придет“. Это то, как у тех, кто не понимает, что такое физическая основа, приходит неправильная интерпретация: „Это реально женщина, это реально мужчина“. Но так как это лишь концепция, которая зависит от феноменов, возникших так-то и так-то, то тот, кто видит и знает обусловленное возникновение, не упорствует в этом как в конечном смысле. „*Местный язык*“ — это общепринятый способ в данной местности говорить в обществе. „*Не попирая*“: не уходя за. Ибо когда говорится „существо“, то вместо такого анализа: „И где существо? Материальность? Ощущение?“ и т. д. тому, кто не попирает привычное употребление, следует выражать мирское значение обычным языком, как это делают те, кто живёт в обществе, используя существующее в нем употребление» (Pm. 557-58). Объяснение несколько отличается от 139 Мадджхима Сутты.

Таков смысл слов во фразе «обусловленное возникновение» (paṭicca samuppāda).

[B. ИЗЛОЖЕНИЕ]

[I. *Преамбула*]

§ 25. Обучая этому обусловленному возникновению, Благословенный излагал в следующем ключе: «С неведением как условием возникают формации» (S. ii, 20). Смысл этого должен быть раскрыт тем, кто придерживается круга Вибхадджавадинов[5], кто не искажает слово учителей, кто не продвигает свою точку зрения, кто не спорит с точкой зрения других, кто не искажает сутты, кто в согласии с Винайей, кто имеет в виду великие стандарты (mahāpadesa — D. ii, 123 и далее), кто иллюстрирует закон (dhamma), кто рассматривает смысл (attha), раз за разом к нему возвращаясь и описывая его различными способами[6]. Неизменно сложно

---

5 Термин «анализирующий» (vibhajjavādin) в этом смысле появляется в A. v, 190 и M. ii, 197, используясь для описания Будды и его последователей, которые не склонны давать необдуманные ответы на вопросы, требующие анализа.

6 «„*Закон*“ (dhamma) — это текст обусловленного возникновения. «*Смысл*» (attha) — это его смысл. Или же это причина и результат. Или „закон“ (dhamma) — это регулярность (dhammatā). И некоторые, неправильно понимая смысл следующего отрывка из Суттанты: „Возникают ли Совершенные или же →

раскрывать обусловленное возникновение; Древние говорили:

«Истина, существо, связка-перерождение
И структура условий —
Четвёрку эту сложно узреть,
И так же сложно ей обучить».

Поэтому, принимая во внимание, что невозможно раскрывать обусловленное возникновение, если раскрывающий не эксперт в текстах:

Начиная раскрывать
Эту структуру условий,
Не вижу почвы под ногами я,
Как будто море захлестнуло. [523]

нет, остаётся этот элемент...“ (S. ii, 25), описывают регулярность обусловленного возникновения как „вечное обусловленное возникновение“, вместо чего его следует описывать как имеющее индивидуальную сущность причины (kāraṇa), определённой по её результату, как в вышеописанном ключе. И некоторые, вместо того чтобы принимать вышеописанную недвусмысленность, неверно понимают обусловленное возникновение так: „Без прекращения, без проявления“ (anuppādaṃ anirodhaṃ)» (Pm. 561). Последняя цитата — «Без прекращения, без проявления» — почти определённо отсылает к известной строфе Нагарджуны в Mūlamādhyamika Kārikā:

Anirodhaṃ anutpādaṃ anucchedaṃ aśāśvataṃ
Anekārthaṃ anānārthaṃ anāgamaṃ anirgamaṃ
Yaḥ pratītyasamutpādaṃ prapañcopaśamaṃ śivaṃ
Deśayāmāsa saṃbuddhas taṃ vande vadatāṃ varaṃ».

Однако много способов учить
Даёт Учение нам здесь.
И, как то завещано учителями былого,
Тут передано всё будет без прерывания.

Поэтому с опорой и на это, и на то,
Как с поддержкою своею, я свет начну
Проливать на этот смысл —
Вникайте же внимательно.

§ 26. Ибо вот что было сказано учителями былого:

«Кто бы ни внимал [теме] этой,
Пройдёт тот от совершенства
и до совершенства,
И его достигнув целиком, он выйдет
Из взора Царя Погибели».

[II. Изложение вкратце]

§ 27. Итак, что касается отрывка с таким началом: «С неведением как условием возникают формации» (S. ii, 20) начнём со следующего:

(1) Касательно различных способов обучения,
(2) смысла
(3) Характеристики, (4) единичности и так далее
И (5) касательно определения факторов —
Вот как следует понимать дальнейшее
изложение.

§ 28. 1. «*Касательно различных способов обучения*»: учение Благословенного об обусловленном возникновении четверично: (i) от начала, (ii) от середины и до конца, (iii) с конца и (iv) с середины до начала. Это подобно четырём техникам сбора ползучих растений у их собирателей.

§ 29. (i) Подобно тому как первый из четырёх собирателей ползучих растений сначала увидел корень некого ползучего растения и, срезав его на корню, целиком вытаскивает его из земли и убирает в сторону, используя после этого, так и Благословенный учит обусловленному возникновению от начала и до конца так: «Монахи, с неведением как условием возникают формации… с рождением как условием… старение-и-смерть» (M. i, 261).

§ 30. (ii) Подобно тому как второй из четырёх собирателей ползучих растений сначала увидел среднюю часть некого ползучего растения и, срубив его в середине, вытаскивает лишь верхнюю его часть и убирает в сторону, используя потом, так и Благословенный учит обусловленному возникновению с середины и до конца так: «Когда он наслаждается, приветствует, остаётся в плену этого ощущения, наслаждение возникает в нём. Наслаждение ощущением — это цепляние. С его цепляниеим как условием возникает становление; со становлением как условием… рождение» (M. i, 266).

§ 31. (iii) Подобно тому как третий из четырёх собирателей ползучих растений сначала увидел кончик некого ползучего растения и, схватив его за кончик, целиком вытаскивает его из земли до другого конца и убирает в сторону, используя потом, так и Благословенный обучает обусловленному возникновению от конца и до начала так: «„С рождением как условием... старение-и-смерть“, — так было сказано. Так является ли рождение условием для старения-и-смерти или же нет? Как с этим обстоит дело? — Досточтимый, мы думаем, что рождение является условием для старения-и-смерти. [524] „Со становлением как условием... рождение“, — так было сказано... „С неведением как условием возникают формации“, — так было сказано. Так является ли неведение условием для формаций, или же нет? Как с этим обстоит дело? — Досточтимый, мы думаем, что неведение является условием для формаций» (M. i, 261).

§ 32. (iv) Подобно тому как последний из четырёх собирателей ползучих растений видит лишь среднюю часть некого ползучего растения и, срубив его в середине и проследив вниз до корня, вытаскивает эту часть и убирает в сторону, используя потом, так и Благословенный обучает обусловленному возникновению от середины до начала так: «И эти четыре питания: монахи, каков их источник? Из чего они исходят? Из чего порождаются? Что создаёт их? Эти четыре питания имеют жажду своим

источником, они исходят из неё, она порождает и создаёт их. Жажда: каков её источник?. . Ощущение... Контакт... Шесть сфер... Ментальность-материальность... Сознание... Формации: каков их источник? Что создаёт их? Формации имеют неведение своим источником...» (S. ii, 11 и далее).

§ 33. Почему он учит так? Потому что обусловленное возникновение всецело существенно, а также потому, что он достиг лаконичности в наставлениях. Ибо обусловленное возникновение всецело полезно: начиная с одной из четырёх точек, оно ведёт лишь к проникновению в надлежащий путь. И Благословенный достиг лаконичности в наставлениях посредством обладания четырьмя видами совершенной уверенности, четырьмя различениями и четвероякой глубиной (§ 304) — вот поэтому он учит Дхамме различными методами.

§ 34. В частности же следует отметить, что (i) когда он видит, что люди, способные обучаться, впали в неуверенность касательно анализа причин процесса [становления], он начинает своё наставление от начала, чтобы показать, что этот процесс движется благодаря своим собственным специфическим законам, а также для того, чтобы раскрыть порядок возникновения. (iii) И следует отметить, что когда он охватывает мир как ниспавший в беду так: «Этот мир ниспал в беду: он рождается, стареет, умирает и возникает вновь» (S. ii, 10), он

начинает своё наставление в обратном порядке, с конца, чтобы показать [законы, заправляющие] различными видами страданий, начиная со старения-и-смерти, которые он самостоятельно открыл на ранней стадии своего прозрения. И (iv) следует отметить, что он, в соответствии с его определением питания как источника [неведенья] (см. M. i, 47 и далее), начинает своё наставление в обратном порядке с середины и до начала, чтобы показать, как последовательность причины и результата уходит в прошлое [существование], и вновь идёт в прямом порядке из прошлого. И (ii) следует отметить, что он начинает своё наставление в прямом порядке с середины и до конца, чтобы показать, как будущее [существование] следует [за перерождением] посредством возникновения причин настоящего времени для [перерождения] в будущем.

§ 35. И следует понимать, что метод изложения в прямом порядке от начала предназначен для того, чтобы показать, что процесс [становления] разворачивается по своим собственным специфическим законам [525], а также с целью раскрыть порядок возникновения для тех людей, кто способен обучаться, но испытывает трудности с этими законами процесса.

§ 36. Но почему в начале стоит неведение? Выходит, что неведение — это беспричинная корень-причина мира, подобно Изначальной сущности тех,

кто полагает существование таковой? Неведение не беспричинно. Ибо причина неведения описывается так: «С возникновением пороков возникает и неведение» (M. i, 54). Но есть и фигуральный способ, в соответствии с которым она может быть взята как корень-причина. Какой способ? Когда неведение ставят в начале объяснения круга [становления].

§ 37. Ибо Благословенный излагает круг становления, начиная с одного из двух феноменов: или с неведения, в соответствии с чем сказано: «Монахи, нет познаваемого начала неведения, до которого его не было бы, а потом оно появилось. Тем не менее, монахи, у неведения есть своё специфическое условие» (A. v, 113), или с жажды к становлению: «Монахи, нет познаваемого начала жажды к становлению, до которого её не было бы, а потом она появилась. Тем не менее, монахи, у жажды к становлению есть своё специфическое условие» (A. v, 116).

§ 38. Но почему Благословенный начинает своё наставление о круге именно с этих двух? Потому что они — сильнейшие причины для каммы, что ведёт к счастливым или несчастливым уделам.

§ 39. Неведение — это сильная причина каммы, что ведёт к несчастливым уделам. Почему? Подобно тому как когда забивают корову, мучая её огнём

и битьём дубинами, она, сойдя с ума от мучений, пьёт кипяток, несмотря на то что он не удовлетворяет жажду и вредит, так и заурядный человек, что захвачен неведением, совершает различную ведущую к несчастливым уделам камму, начиная с убийства живых существ, несмотря на то что она не приносит удовлетворения из-за пылания загрязнениями, а лишь наносит вред, ибо забрасывает в несчастливые уделы.

§ 40. Жажда к становлению является сильной причиной для каммы, что ведёт к счастливым уделам. Почему? Подобно тому как та же забиваемая корова из-за её жажды к холодной воде начинает пить таковую, облегчая свои мучения, так и заурядный человек, что захвачен жаждой, совершает различную ведущую к счастливым уделам камму, начиная с воздержания от убийства живых существ, ибо она приносит удовлетворение из-за отсутствия пылания загрязнениями и, приводя его к счастливому уделу, ослабляет его мучения от страданий, [испытанных] в несчастливых уделах.

§ 41. Теперь что касается этих двух вещей как стартовых точек в изложении процесса [становления]: в некоторых случаях Благословенный учит Дхамме, основываясь на одном из них, например: [526] «Соответственно, монахи, формации имеют неведение своей причиной, сознание имеет формации своей причиной» (S. ii, 31) и т. д. или «Монахи,

жажда увеличивается в том, кто пребывает, видя наслаждение в явлениях, что приводят к цепляниию; с жаждой как условием возникает цепляние» (S. ii. 84) и так далее. В некоторых случаях он основывается на двух сразу, например: «Таким образом, монахи, для глупца, что скован неведением и жаждой, возникает это тело. Это тело [с его шестью внутренними сферами] и внешние [шесть сфер, обусловленные] ментальностью-материальностью, образуют двойку. По причине этой двойки есть контакт, а также шесть [пар] сфер, при контакте которых, глупец ощущает удовольствие и боль» (S. ii, 23–24) и так далее.

§ 42. И что касается того способа изложения, который приведен здесь в форме: «С неведением как условием возникают формации» (§ 31), то его следует понимать как тот, что основывается на некоем одном явлении [*на некоем одном проявлении неведения в том или ином виде и ситуации*]. Так следует понимать изложение касательно различных видов обучения.

§ 43. 2. «*Касательно смысла*»: касательно смысла слов «неведение» и прочих. Неблагое телесное поведение и т. д., например, «не должно поощряться» (avindiya) в смысле нежелательности для осуществления; его не следует себе позволять — вот смысл этого. И наоборот: благое телесное поведение и т. д. «следует поощрять» (vindaya). Оно ищет (vindati) то,

что искать не следует (avindiya), таким образом, это неведение (avijjā). Оно не ищет (na vindati) то, что надлежит искать (vindiya), таким образом, это неведение (avijjā). Оно также предотвращает знание (avidita) смысла собрания в совокупностях, смысла приведения в действие в сферах, смысла доминирования в управляющих способностях и смысла реальности в истинах, таким образом, это неведение (avijjā). Также оно предотвращает знание смысла страдания и т. д., что описано четырьмя способами как «гнёт» и т. д. (гл. XVI, § 15), таким образом, это неведение. Гонит оно существ через все виды поколений, уделов, становлений, месторасположений сознания и обителей существ безначального круга перерождений (AntaVIrahite saṃsāre... satte JAvāpeti), таким образом, это неведение (avijjā). Среди мужчин, женщин и т. д., которые в высшем смысле являются не-существующими, оно торопится (paramatthato AVIJjamānesu itthi-purisādisu JAvati), а среди совокупностей и т. д., которые являются существующими, оно медлит (vijjamānesu pi khandhādisu na javati), таким образом, это неведение (avijjā). И это неведение из-за того, что оно скрывает физические основы и объекты сознаний глаза и т. д., а также обусловленное возникновение и обусловленно возникшие явления.

§ 44. То, из-за (paṭicca) чего проявляется результат (eti) — это условие (pacaya). «Из-за» (paṭicca) = «не без этого»; без чего не обойтись — вот смысл

этого. «Проявляется» (eti) значит и «возникает», и «присутствует». Кроме того, смысл «условия» — это смысл «помощи». Это неведение, которое является условием, таким образом, это «неведение как условие», откуда и образуется фраза «*с неведением как условием*» (§ 1).

«Они формируют сформированное» (S. iii, 87), таким образом, они формации. Они также двоичны: (a) формации с неведением как условием и (b) формации, данные в текстах словом «формации» (saṅkhāra). Итак, (a) тройка, то есть формации благой заслуги, формации неблагой заслуги и формации непоколебимого, а также тройка телесных, вербальных и ментальных формаций, что в сумме шесть, — это «формации с неведением как условием». И все они есть просто мирское благотворное и неблаготворное воление.

§ 45. И (b) (i) формация, заключающаяся в сформированном (saṅkhata-saṅkhāra), [527] (ii) формация, заключающаяся в камма-сформированном (abhisaṅkhata-saṅkhāra), (iii) формация, заключающаяся в акте камма-формирования (формирование посредством каммы — abhisaṅkharaṇa-saṅkhāra) и (iv) формация, заключающаяся в импульсе (payogābhisaṅkhāra), — это виды формаций, что даны в текстах словом «формации».

§ 46. Здесь «*формации, заключающиеся в сформированном*» — это все явления с условиями, что даны

в таких фразах, как «Формации непостоянны» (S. i, 158; D. ii, 157). (ii) В Комментариях «*формации, заключающиеся в камма-сформированном*» — это материальные и нематериальные явления трёх уровней, порождённые каммой. Они также включены во фразу «формации непостоянны». И нет ни одного места в текстах, где бы они находились по отдельности. (iii) Благотворное и неблаготворное воление трёх уровней называется «*формацией, заключающейся в акте камма-формирования*», и описывается это в таких фразах, как «Монахи, этот человек в своём неведении формирует формацию благой заслуги» (S. ii, 82). (iv) Телесная и ментальная энергия называется «*формацией, заключающейся в импульсе*». Она даётся в таких фразах, как «Колесо, укатив так далеко, как его пронёс импульс (abhisaṅkhāra), остановилось, как будто зафиксированное» (A. i, 112).

§ 47. И не только эти, но многие другие виды формаций даются в текстах словом «формация» (saṅkhāra) в следующем ключе: «Друг Висакха, когда монах достигает прекращения восприятия и ощущения, то сначала прекращается вербальная формация, затем телесная формация, затем ментальная формация» (M. i, 302). И среди них нет такой, что не включена в (i) «формации, заключающиеся в сформированном».

§ 48. То, что сказано после этого [*т. е. после фразы «с неведением как условием возникают формации»*],

в [последующей части изложения], начиная со слов: «С формациями как условием сознание...», следует понимать в вышеописанном ключе. Далее, что касается слов, которые ещё не рассмотрены. Оно распознаёт (vijānāti), таким образом, это сознание (viññāṇa — см. M. i, 292). Она склоняется [в направлении к объекту] (namati), таким образом, это ментальность (nāma). Она подвергается воздействию (ruppati), таким образом, это материальность (rūpa — см S. iii, 87). Она обеспечивает диапазон для источников (āye tanoti) и ведёт к тому, что приводится в действие (āyataṅ ca nayati), таким образом, это сфера (āyatana — см. гл. XV, § 4). Он касается (phusati), таким образом, это контакт (phassa). Оно ощущается (vedayati), таким образом, это ощущение (vedanā — см. M. i, 293). Она мечется (или изнывает — paritassati), таким образом, это жажда (taṇhā). Оно цепляется (upādiyati), таким образом, это цепляние (upādāna). Оно становится (bhavati) и заставляет становиться (bhāvayati), таким образом, это становление (bhava). Акт рождения — это рождение. Акт взросления — это старение. Посредством этого они умирают, таким образом, это смерть. Акт испытывания печали — это печаль. Акт стенания — это стенание. Она заставляет [существ] страдать (dukkhayati), таким образом, это боль (dukkha); или же это пожирает двумя способами, [DVedhā KHAṇati, см. гл. IV, § 100) посредством [двух моментов (khaṇa)] возникновения и присут-

ствия, таким образом, это боль (dukkha). Состояние удручённого ума (dummana-bhāva) — это недовольство (domanassa). Великое несчастье (bhuso āyāso) — это отчаяние (upāyāsa). «*Возникает*» — порождается.

§ 49. И слово «возникает» следует добавить ко всем терминам, а не только к тем, что начинаются со старения-и-смерти. Иначе, если бы просто говорилось, что «с неведением как условием формации...», то не очевидно было бы, что они [*формации*] делают, но ясность вносится при добавлении «возникает» (или «возникают»), так как «неведение как условие» — «это неведение, которое условие»; следовательно, [528] определение условия и возникшего из условия явления вводится словами «с неведением как условием возникают формации». Аналогично — в каждом из случаев.

§ 50. «*Таково*» обозначает только что описанный процесс. Этим показывается, что данный процесс протекает с неведением и т. д. как причинами, а не от творения Владыки и так далее. «*Возникновение*»: порождение. «*Этой*»: ранее упомянутой. «*Целой*»: несмешанной, всей. «*Груды страдания*»: совокупности страдания; ни живого существа, ни удовольствия, ни красоты и так далее.

Так следует понимать изложение касательно смысла.

§ 51. 3. «*Касательно характеристики и так далее*»: характеристика *неведения* — незнание. Функция — приводить в замешательство. Оно проявляется как сокрытие. Его непосредственная причина — пороки. *Формации* имеют характеристику формирования. Их функция — накапливать. Они проявляются как воление. Их непосредственная причина — неведение. *Сознание* имеет характеристику распознавания. Его функция — идти-до (см. Dh. 1). Оно проявляет себя как связка-перерождение. Его непосредственная причина — формации, или [*связка*] «физическая основа-объект». *Ментальность* (nāma) имеет характеристику склонения (namana). Её функция — ассоциировать. Она проявляется как неотделимость её компонентов [то есть трёх совокупностей: ощущение, восприятие, формации]. Её непосредственная причина — сознание. *Материальность* (rūpa) имеет характеристику подверженности воздействию (ruppana). Её функция — рассеиваться. Она проявляется как [*этически*] неопределённая. Её непосредственная причина — сознание[7]. Шесть сфер (saḷāyatana) имеют характеристи-

7 «Формации „*накапливают*“, работают с целью перерождения. Так что это их функция. Накапливать — это собирать. Функция сознания — „*идти-до*“, ибо оное предваряет ментальность-материальность в момент связки-перерождения. Функция ментальности — „*ассоциировать*“, ибо она соединяется с сознанием в состоянии близости. „*Неотделимость её компонентов*“: из-за неимения раздельного существования [ментальность = ощущение, восприятие и формации].

ку приведения в действие (āyatana). Их функция — видеть и так далее. Они проявляются как феномен физической основы и двери. Их непосредственная причина — ментальность-материальность. *Контакт* имеет характеристику касания. Его функция — столкновение. Сам по себе он проявляется как схождение [некой внутренней и некой внешней сферы, а также сознания]. Его непосредственная причина — шесть сфер. *Ощущение* имеет характеристику испытывания. Его функция — изведывать влияние объектного поля. Оно проявляется как удовольствие и боль. Его непосредственная причина — контакт. *Жажда* имеет характеристику как выступающая в качестве причины [страдания]. Её функция — наслаждаться. Она проявляется как неудовлетворительность. Её непосредственная причина — ощущение. *Цепляние* имеет характеристику хватания. Его функция — не отпускать. Оно проявляется как сильная форма жажды и как [ложное] воззрение. Его непосредственная причина — жажда. *Становление* имеет характеристику функционирования в качестве каммы и результата

Материальность рассеивается из-за того, что она сама по себе не имеет ничего, [кроме элемента воды], что её [всецело] удерживало бы вместе, поэтому и „*её функция — рассеиваться*“; это подобно тому, как при размалывании семян риса и т. д. они разрушаются, становясь пылью. Материальность называется „*неопределённой*“, чтобы отделить её от ментальности, которая в разные моменты благотворная, неблаготворная и т. д.» (Pm. 571).

каммы. Его функция — становиться и заставлять становиться. Оно проявляется как благотворное, неблаготворное и неопределённое. Его непосредственная причина — цепляние. Характеристику *рождения* и т. д. следует понимать так, как это дано в описании истин (гл. XVI, § 32 и далее). Так следует понимать изложение касательно характеристики и так далее.

§ 52. 4. «*Касательно единичности и так далее*»: здесь *неведение* единично как незнание, не-видение, заблуждение и так далее. Оно двоично как «отсутствие теории» и «ложная теория» (см. § 303)[8]; аналогично — как с побуждением и без побуждения. Оно троично как ассоциированное с тремя видами ощущения. Оно четверично как не-проникновение в Четыре истины. Оно пятичастно как сокрытие опасности в пяти видах уделов. [529] Следует, однако, понимать, что все нематериальные факторы [обусловленного возникновения] обладают шестичастной природой в отношении [шести] дверей и объектов.

---

8 «„*Отсутствие теории*“ — это незнание о страдании и т. д., „*ложная теория*“ — это извращённое восприятие непривлекательного как красивого и т. д.; или первое — это отсутствие ассоциированности с ложным воззрением, а второе — это присутствие такой ассоциированности» (Pm. 751). Это использование paṭipatti в значении «теории» — редкое для пали, но не для санскрита — отсутствует в словаре P. T. S. Альтернативными переводами могут быть «агностицизм» и «предрассудок» соответственно (см. также гл. XIV, § 163 и 177).

§ 53. *Формации* единичны как феномены, подверженные порокам (Dhs., стр. 3), феномены с природой результата (Dhs., стр. 1) и так далее (см. Vbh. 62). Они двоичны как благотворные и неблаготворные, аналогично — как ограниченные и возвышенные, низшие и средние, ведущие к фиксированному результату и не ведущие к таковому. Они троичны как формация благой заслуги и прочие. Они четверичны как ведущие к четырём видам поколений. Они пятичастны как ведущие к пяти видам уделов.

§ 54. *Сознание* единично как мирское (Dhs., стр. 3), результирующее (Dhs., стр. 1) и так далее. Оно двоично как с корнем-причиной и без корня-причины и т. д. [9] Оно троично как включённое в три вида становления, как ассоциированное с тремя видами ощущения, как не имеющее корень-причину, имеющее два корня-причины и три корня-причины. Оно четырёхчастно и пятичастно в соответствии с поколением и уделом.

---

9 «„*С природой результата и так далее*“: здесь фраза „и так далее“ включает в себя „ни проходящего тренировку, ни окончившего тренировку“ (Dhs. стр. 2), „ведущие к оковам“ (Dhs., стр. 3) и так далее. „*Мирское, результирующее и так далее*“: здесь фраза „и так далее“ включает в себя „неопределённое“ (Dhs., стр. 2), „сформированное“ (Dhs., стр. 2) и так далее. „С корнем-причиной, без корня-причины и так далее“: здесь фраза „и т. д.“ включает в себя „с побуждением“, „без побуждения“ и так далее» (Pm.).

§ 55. *Ментальность-материальность* единична как обусловленная сознанием и как имеющая камму в качестве своего условия. Она двоична как берущая некий объект [в случае ментальности] и как не-берущая объект [в случае материальности]. Она троична как прошлая и так далее. Она четырёхчастна и пятичастна в соответствии с поколением и уделом.

§ 56. *Шесть сфер* единичны как место источника и схождения. Они двоичны как чувствительность первоэлементов и как сознание [шести сфер] и так далее. Они троичны как имеющие свой областью [объектные поля, которые являются] соприкасающимися, несоприкасающимися и ни-соприкасающимися-ни-несоприкасающимися (см. гл. XIV, § 46). Они четырёхчастны и пятичастны как включённые в виды поколений и уделов соответственно.

Единичность и т. д. *контакта* и т. д. следует понимать в этом же ключе. Так следует понимать изложение касательно единичности и так далее.

§ 57. 5. «*Касательно определения факторов*»: печаль и т. д. даются здесь с целью показать, что Колесо становления никогда не останавливается; ибо все эти явления порождаются в глупце, что подвержен старению-и-смерти, в соответствии с чем сказано: «Монахи, этот неучёный, заурядный человек, испытывая болезненное телесное ощущение, начинает печалиться, впадать в недовольство и сте-

нание, бить себя в грудь, рыдать и сокрушаться» (M. iii, 285; S. iv, 206). И пока все эти явления продолжают возникать, столько же существует и неведение, а Колесо становления вновь возобновляет [свой ход]: «С неведением как условием возникают формации» и так далее. Вот почему факторы обусловленного возникновения следует понимать как насчитывающие двенадцать, беря [печаль и т. д.] вместе со старением-и-смертью как как одно [*звено*]. Так следует понимать изложение касательно определения факторов.

§ 58. Таково объяснение вкратце. Далее последует детальный метод.

[III. *Детальное изложение*]

[(i) Неведение]

В соответствии с методом суттанты [530] *неведение* — это незнание четырёх вещей, начиная со страдания. В соответствии с методом Абхидхаммы — это незнание восьми вещей [то есть вышеупомянутые четыре] вместе с [другими четырьмя], начиная с прошлого; ибо вот что сказано: «Итак, что такое неведение? Это незнание страдания, [незнание источника страдания, незнания прекращения страдания, незнания пути, ведущего к прекращению страдания], незнание прошлого, незнание будущего, незнание прошлого и будущего, незнание специфической обусловленности и обусловленно возникших явлений» (см. Dhs. § 1162).

§ 59. Итак, в то время как неведение возникает в отношении чего угодно, что не является двумя сверхмирскими истинами, и может также возникнуть как объект [*т. е. его можно взять объектом*] (см. § 102), тем не менее оно подразумевается здесь лишь как сокрытие [субъективно]. Ибо когда оно [таким образом] возникло, оно хранит истину о *страдании* сокрытой, предотвращая проникновение в истинную индивидуальную функцию и характеристику этой истины. Аналогично: источник, прекращение и путь, относящиеся к прошлым пяти совокупностям, названным *прошлым*; приходящие пять совокупностей, названные *будущим*; обе группы вместе, названные *прошлым и будущим*; специфическая обусловленность и обусловленно возникшие явления, названные *специфической обусловленностью и обусловленно возникшими явлениями*, — всё это неведение скрывает, не давая проникнуть в их истинные индивидуальные функции и характеристики: «Это — страдание, это — формации». Вот почему сказано: «Это незнание страдания... незнание специфической обусловленности и обусловленно возникших явлений».

[(ii) Формации]

§ 60. Шестёрка *формаций* упомянута ранее кратко так: «Тройка, то есть формации благой заслуги, формации неблагой заслуги и формации непоколебимого, а также тройка телесных, вербальных и ментальных формаций» (§ 44); но если в деталях,

то здесь [первые] три формации — это двадцать девять волений, то есть формация благой заслуги, заключающаяся в тринадцати волениях, насчитывая восемь благотворных волений чувственной среды, что возникают при дарении, нравственности и т. д., и пять благотворных волений тонкоматериальной среды, что возникают при [медитативном] развитии; затем формация неблагой заслуги, заключающаяся в двенадцати неблаготворных волениях, что возникают при убийстве живых существ и т. д.; затем формация непоколебимого, заключающаяся в четырёх благотворных волениях, ассоциированных с нематериальной средой, что возникают при развитии [соответствующих медитаций].

§ 61. Что касается второй тройки, то телесная формация — это телесное воление, вербальная формация — это вербальное воление, ментальная формация — это ментальное воление. Эта тройка упоминается с целью показать, что в момент накопления каммы формации благой заслуги и т. д. возникают в этих [трёх] дверях каммы. Ибо восемь благотворных волений чувственной среды и двенадцать неблаготворных, в сумме — двадцать, являются телесной формацией тогда, когда возникают в двери тела и порождают телесное выражение. Эти же самые воления [531] называются вербальными формациями, когда возникают в двери речи и порождают вербальное выражение. И сюда в этих двух случаях не включается воление, связанное с прямым

знанием, так как оно не является условием для сознания [результирующей связки-перерождения]. Сюда не включается как воление прямого знания, так и воление, ассоциированное с волнением, поэтому ему тоже не следует быть включённым как условие для сознания [связки-перерождения][xxxi]. Все эти воления имеют неведение своим условием. И все двадцать девять волений, когда они возникают в двери ума без порождения какого-либо вида выражения, являются ментальной формацией. Таким образом, эта тройка входит в первую тройку, и, касательно смысла, неведение может быть понято как условие лишь для формаций благой заслуги и прочих.

§ 62. Но, возможно, прозвучит вопрос: «Как можно знать, что эти формации имеют неведение своей причиной?» Это можно понять по факту того, что они существуют тогда, когда существует неведение. Ибо когда незнание, а иными словами — неведение касательно страдания и т. д., остаётся неотброшенным в некоем человеке, в первую очередь, из-за его незнания о страдании, о прошлом и т. д., он убеждён, что круг перерождений приятен, и он погружается в три вида формаций, которые являются причиной того самого страдания. Из-за его незнания источника страдания он погружается в формации, которые, будучи зависимы от жажды, являются фактичной причиной страдания, но он мнит их причиной удовольствия. И из-за его не-

знания прекращения и пути он неверно понимает прекращение страдания как некий удел [например, мир Брахмы], что не является прекращением; он неверно понимает путь к прекращению, веря, что он заключается в жертвоприношениях, самоумерщвлении ради бессмертия и т. д., что не является путём к прекращению; таким образом, стремясь к прекращению страдания, он уповает на три вида формаций в форме жертвоприношений, самоумерщвления ради бессмертия и так далее.

§ 63. В частности, его не-отбрасывание этого неведения касательно четырёх истин мешает ему распознать как страдание тот вид страдания, что назван результатом благой заслуги, что сопровождается многими опасностями, начиная с рождения, старения, болезни и смерти, и он, чтобы достичь [этого вида страдания], погружается в формацию благой заслуги, классифицированную как телесная, вербальная и ментальная формации; это подобно тому, как кто-то, желая небесных аччхар, прыгает с обрыва. Также, не видя, как результат благой заслуги, расценённый им как удовольствие, в конце концов приносит большую беду из-за страдания в его изменении и из-за принесения малого удовлетворения, он погружается в формацию благой заслуги ранее описанных видов, которая есть условие для этого самого [страдания в изменении]; это подобно мотыльку, что сгорает от пламени свечи, и подобно человеку, который, желая

мёда, облизывает лезвие ножа, что вымазано в нём. Также, не видя опасности в потворстве чувственным желаниям и т. д. с их результатами, [ложно] воспринимая удовольствие и полнясь загрязнениями, он погружается в формацию неблагой заслуги, что возникает в трёх дверях [каммы]; это подобно ребёнку, который играет с нечистотами, и подобно человеку, который, желая умереть, принимает яд. Также, не осознавая страдание из-за формаций и страдание в изменении, [присущее] результатам каммы в нематериальной среде, из-за извращения [ложного восприятия их как] вечных и т. д., он погружается в формацию непоколебимого, которая является ментальной формацией; это подобно тому, как кто-то сбился с пути и выбрал дорогу в город демонов.

§ 64. Таким образом, формации существуют лишь тогда, когда существует неведение, [532] а не тогда, когда его нет. Вот как может быть понято, что эти формации имеют неведение своим условием.

Сказано также: «Монахи, не обладая знанием, в неведении, он формирует формацию благой заслуги, формирует формацию неблагой заслуги, формируют формацию непоколебимого. Как только неведение некоего монаха отброшено и возникло ясное видение, с угасанием неведения и возникновением ясного видения он не формирует даже формаций благой заслуги» (см. S. ii, 82).

§ 65. Но можно сказать: «Согласимся, что неведение — это условие для формаций. Но теперь необходимо описать, для каких формаций и каким образом оно является условием».

Ответим: «Двадцать четыре условия были даны Благословенным, как будет описано далее».

[24 условия]

§ 66. «(1) Условие корня-причины, (2) условие объекта, (3) условие доминирования, (4) условие близости, (5) условие смежности, (6) условие совозникновения, (7) условие взаимности, (8) условие поддержки, (9) условие решающей поддержки, (10) условие предвозникновения, (11) условие поствозникновения, (12) условие повторения, (13) условие каммы, (14) условие результата каммы, (15) условие питания, (16) условие управляющей способности, (17) условие джханы, (18) условие пути, (19) условие ассоциации, (20) условие диссоциации, (21) условие присутствия, (22) условие отсутствия, (23) условие исчезновения, (24) условие не-исчезновения» (Pṭn 1, 1).

§ 67. Итак: (1) это корень-причина, и это условие, таким образом, это «*условие корня-причины*». Оно является условием посредством функционирования как корень-причина; смысл таков: это условие из-за своего статуса корня-причины. Аналогичный метод применяется и в случае условия объекта и прочего.

«Причина» (hetu) — это обозначение для одной из частей некого силлогизма, а также для основания и для корня. Ибо в мире словами «посылка» (paṭiññā), «причина» (hetu = средний термин) и т. д. обозначают член некоего силлогизма, который и называется причиной. Но в Учении, в таких фразах, как «Те явления, что порождаются от причины» (Vin. i, 40) — это основание (kāraṇa), а в таких фразах, как «Три благотворные [корня-] причины, три неблаготворные [корня-]причины» (Dhs. § 1053) — это корень (mūla), что называется причиной. Последнее и имеется здесь в виду.

§ 68. Что касается «условия» (рассауа): он [результат] исходит из этого, обусловливается этим (paṭicca etasmā eti), таким образом, это условие (рассауа, см. сноску номер 2); смысл таков: возникновение [некого феномена] не обходится без этого. Это, в свою очередь, значит следующее: когда некий феномен необходим для возникновения или присутствия другого феномена, первый есть условие для последнего. Но что касается характеристики, то условие имеет характеристику способствования, ибо любой феномен [553], что способствует возникновению или присутствию некоего другого феномена, называется условием последнего. Слова «условие», «причина», «основание», «источник», «инициатор», «производящий» и т. д. едины по своему смыслу, хоть и отличны в букве. Итак, так как это причина в смысле корня, а также условие в смыс-

ле способствования, то, если кратко, — состояние [*феномен*], способствующий в смысле корня, есть условие [корня-]причины.

§ 69. Идея [некоторых] учителей состоит в том, что это условие устанавливает благотворность и т. д. в том, что благотворно и т. д.; это подобно тому, как семена риса выступают в отношении риса и т. д. и как цвет драгоценных камней выступает в отношении блеска драгоценных камней и так далее[10]. Но если так, то [из этого следует, что] состояние условия корня-причины не применяется к видам материальности, порождённой им, ибо оно не устанавливает в них никакой благотворности и т. д. Тем не менее оно является условием также и для них, ибо вот что сказано: «Корни-причины являются условием, как условием корня-причины, для состояний, что ассоциированы с корнем-причиной, а также для видов материальности, порождённых посредством них» (Pṭn 1, 1). И неопределённость сознаний без корня-причины устанавливается в отсутствии этого условия. И благотворность и т. д. тех сознаний, что имеют корень-причину, завязана на мудром внимании и т. д., а не на ассоциированных корнях-причинах. И если благотворность и т. д. присутствует в ассоциированных корнях-причинах как индивидуальная сущность, тогда не-жадность, связанная с корнем-причиной

10 «Это отсылает к учителю Ревате» (Pm. 582).

в ассоциированных состояниях, была бы или только благотворной, или только неопределённой; но так как она может быть и той и той, то благотворность и т. д. в корнях-причинах всё ещё должна быть искомой величиной, как в ассоциированных состояниях, [таких как мудрое внимание и так далее].

§ 70. Но когда смысл «корня» в корнях-причинах берётся как установление стабильности, а не благотворности и т. д., то противоречий не возникает. Ибо состояния, что обрели условие корня-причины, устойчивы и стабильны, подобно деревьям, но без корней-причин они подобны мху [с корнями, что не больше] семян кунжута], и нестабильны. Таким образом, некое способствующие состояние может быть понято как условие корня-причины, так как оно устанавливает стабильность, способствуя в смысле корня.

§ 71. (2) Что касается прочих, то способствующее явление, выступающее в качестве объекта, — это «*условие объекта*». Не существует феноменов, которые избегают быть этим условием; ибо фраза, начинающаяся словами: «Сфера видимого [— это условие как условие объекта] для элемента сознания глаза», приводит к такому выводу: «Когда любые состояния в качестве состояний сознания и ментальных факторов возникают в зависимости от каких-либо феноменов, последние являются ус-

ловием как условием объекта для первых» (Pṭn 1, 1)[11]. Ибо как слабый человек поднимается и стоит с опорой (ālambitvā) на трость или верёвку, так и состояния сознания и его ментальные факторы всегда возникают и присутствуют в зависимости от видимого и т. д. в качестве своего объекта (ārammaṇa = ālambana). Поэтому все феномены, что являются объектами для сознания и его ментальных факторов, следует понимать как условие объекта. [534]

§ 72. (3) Явление, способствующее в смысле функционирования как главенствующее — это «*условие доминирования*». Оно бывает двух видов: доминирование совозникновения и объекта. Итак, из фразы с таким началом: «Доминирование рвения является условием как условием доминирования для состояний, ассоциированных с рвением, а также для видов материальности, порождённых посредством них» (Pṭn 1, 2), следует, что есть четыре состояния, которые необходимо понимать как условие доминирования: рвение, [чистота] сознания, энергия и исследование; но не одновременно, ибо когда сознание возникает с акцентом на рвение, тогда

11 «„*Когда любые состояния возникают в зависимости от каких-либо феноменов*“: так как это говорится обо всех видимых сферах... сферах ментальных феноменов без различения, следовательно, не существует дхамм (феноменов) среди сформированных, несформированных и концептуальных, классифицированных по шесть как видимое и т. д., которые не были бы условием объекта» (Pm. 585).

доминирует именно рвение, а не что-либо ещё. Аналогично и с прочими. Но феномен, посредством придавания значимости которому возникают нематериальные состояния, — это [*условие*] «*доминирования объекта*» для последних. Поэтому было сказано: «Когда любые состояния как состояния сознания и его ментальные факторы возникают с приданием значимости каким-либо феноменам, последние являются условием доминирования для первых» (Pṭn 1, 2).

§ 73. (4), (5) Способствующее состояние, выступающее в качестве непосредственного, — это «*условие близости*». Способствующее состояние, выступающее в качестве смежного, — это «*условие смежности*». Объяснение этой пары крайне расплывчато, но раскроем суть[12]. Итак, обычный порядок сознания таков: элемент ума является ближайшим (идёт следующим) после сознания глаза, а элемент сознания ума является ближайшим (идёт следующим) после элемента ума, также всё это происходит только посредством каждого предшествующего сознания, и никак иначе; отсюда следует, что состояние, что способно привести к возникнове-

12 «Условия близости и смежности не формулируются в соответствии с различием между инициированием присутствия и даванием возможности, как это, соответственно, происходит с условиями отсутствия и исчезновения. Скорее, они даются как причины регулярного порядка сознания [в рамках когнитивных серий]» (Pm. 585).

нию подходящий вид сознания, которое является ближайшим (идёт следующим) после него самого, — это условие близости. Поэтому было сказано: «Условие близости: сознание глаза и ассоциированные с ним состояния являются условием как условием близости для элемента ума и ассоциированных с ним состояний» (Pṭn 1, 2).

§ 74. (5) Условие близости по сути то же, что и *условие смежности*. Различие здесь только в букве, но не в значении; как, например, в случае слов «производство» и «продолжительность» (гл. XIV, § 66) и т. д., «терминология двоек» и «язык двоек» (Dhs. § 1306) и так далее.

§ 75. Мнение [определённых] учителей[13] таково: условие близости отсылает к близости цели (результата), а условие смежности — к близости по времени. Но это противоречит таким фразам, как «Благотворное [сознание], принадлежащее к сфере ни-восприятия-ни-не-восприятия в том, кто вышел из прекращения, является условием как условием смежности для достижения [сознания] плода» (Pṭn 1, 160).

§ 76. В этом контексте они также говорят, что «способность состояний порождать [их результат] не ослабевает, но влияние медитативного развития предотвращает возникновение состояний в близости». Но это лишь говорит о том, что нет никакой

13 «Это также отсылает к учителю Ревате» (Pm. 586).

близости по времени; и мы также говорим то же самое, то есть что здесь нет близости по времени из-за влияния развития. [535] И так как нет близости по времени, то состояние условия смежности, таким образом, невозможно, [если верить тем учителям], ибо они полагают, что условие смежности зависит от близости по времени. (см. MA. ii, 363). Вместо принятия подобной ложной трактовки различие между ними следует понимать только в букве, но не по смыслу. Каким образом? Между ними нет промежутка (antara), таким образом, они близки (anantara); они всецело без промежутка, ибо отсутствует [даже признак] со-присутствия, таким образом, они смежные (samanantara)[14].

14 «Феномен условия близости — это способность вызывать возникновение в близости (без промежутка), ибо нет промежутка между прекращением предшествующего и возникновением последующего. Феномен условия смежности — это способность вызывать возникновение посредством бытия предельно близким (без промежутка), как бы через приближение к идентичности с собой из-за отсутствия любого различия вида „это внизу, вверху, вокруг того», что происходит от отсутствия такого со-присутствия, какое есть в случае [компонентов] материальных групп, а также от отсутствия любой со-позиционности этого условия и обусловлено возникшего [*от него*]. И из-за отсутствия у всех дхамм интереса, когда некий феномен прекратился или является настоящим в некоем модусе, и другие феномены приходят к обладанию этим конкретным модусом, то это именно модус данного феномена, который необходимо рассматривать как то, что называется „способностью вызывать возникновение“» (Pm. 586).

§ 77. (6) Феномен, который во время своего возникновения способствует [другому феномену], заставляя его возникать вместе с собой, что подобно лампе и свету, — это «*условие совозникновения*». С нематериальными совокупностями и т. п. оно шестичастно в соответствии со сказанным: «(i) Четыре нематериальные совокупности являются условием как условием совозникновения друг для друга; (ii) четыре первоэлемента являются условием как условием совозникновения друг для друга; (iii) в момент схождения в утробу ментальность и материальность являются... друг для друга; (iv) состояния сознания и его ментальные факторы являются... для видов материальности, порождённых сознанием; (v) четыре первоэлемента... для производной материальности; (vi) иногда [как в связке-перерождении] материальные феномены являются условием как условием совозникновения, а иногда [как в ходе существования] не являются условием как условием совозникновения для нематериальных состояний» (Pṭn 1, 3). Этот [*пункт (vi) предыдущего предложения*] отсылает только к сердце-основе.

§ 78. (7) Феномен, что способствует посредством взаимного возникновения и сплочения, подобно поддерживающим друг друга опорам треноги, — это «*условие взаимности*». В случае нематериальных совокупностей и т. д. оно троично, в соответствии с чем сказано: «Четыре нематериальные совокупности являются условием как условием взаимности [друг для друга]; четыре первоэлемента

являются условием как условием взаимности [друг для друга]; в момент схождения в утробу ментальность и материальность являются условием как условием взаимности [друг для друга]» (Pṭn 1, 3).

§ 79. (8) Феномен, что способствует в модусе основания и в модусе поддержки, подобно земле для деревьев, подобно холсту для картин и т. д., — это «*условие поддержки*». Его следует понимать в том ключе, в котором описывается совозникновение: «Четыре нематериальные совокупности являются условием как условием поддержки друг для друга» (Pṭn 1, 3), но шестой пример описывается так: «Сфера глаза [является условием как условием поддержки] для элемента сознания глаза [и для состояний, ассоциированных с ним]; сфера уха… сфера носа… сфера языка… сфера тела является условием как условием поддержки для элемента сознания тела и для состояний, ассоциированных с ним; материальность, с которой, как с поддержкой, возникает элемент ума и элемент сознания ума, является условием как условием поддержки для элемента ума, для элемента сознания ума и для состояний, ассоциированных с ними» (Pṭn 1, 4).

§ 80. Что касается (9) «*условия решающей поддержки*», то смысл слов такой: [536] оно, посредством своего собственного неотъемлемого результата, рассматривается как поддержка, так как существование [его собственного результата] зависит от это-

го, таким образом, это поддержка. И подобно тому как большое горе — это отчаяние, так и весомая поддержка — это решающая поддержка. Это обозначение для сильной поддержки. Отсюда следует понимать, что состояние, что способствует посредством функционирования в качестве сильной поддержки, — это условие решающей поддержки.

Оно троично: (a) решающая поддержка объектом, (b) решающая поддержка близостью и (c) естественная решающая поддержка.

§ 81. (a) *Решающая поддержка объектом* даётся без её различения от условия доминирования объекта в следующем ключе: «Совершив дарение, приняв обеты нравственности, выполнив обязательства Упосатхи, человек придаёт этому значимость и рассматривает это; он придаёт значимость прежним, хорошо выполненным вещам, рассматривает их. Выйдя из джханы, он придаёт значимость джхане и рассматривает её. Проходящие тренировку придают значимость смене происхождения и рассматривают его. Проходящие тренировку придают значимость очистке и рассматривают её[15]. Проходящие тренировку, выйдя из пути [*т. е. после прекращения*

15 «Пересмотр смены происхождения» (т. е. момента сознания, предшествующего сознанию пути) применяется к вошедшим в поток. «Пересмотр очистки» («очистка» — это достижение более высокого пути, чем первый) применяется к однажды возвращающимся и не-возвращающимся (см. Pm. 589).

сознания пути], придают значимость пути и рассматривают его» (Pṭn 1, 165). Итак, некий объект среди прочих, в акте придания значимости которому возникают сознание и его ментальные факторы, обязательно является весомым. Таким образом, их разница может быть понята в таком ключе: *доминирование объекта* дано в смысле того, чему придаётся значимость, а *решающая поддержка объектом* дана в смысле весомой причины.

§ 82. (b) Также и *решающая поддержка близостью* даётся без её различения от условия близости в следующем ключе: «Любые предшествующие совокупности являются условием как условием решающей поддержки близостью для каких-либо последующих совокупностей» (Pṭn 1, 165). Но в изложении [*Абхидхаммического*] списка (mātikānikkhepa) есть различие, ибо там это даётся как близость в следующем ключе: «Элемент сознания глаза и состояния, ассоциированные с ним, являются условием как условием близости для элемента ума и для состояний, ассоциированных с ним» (Pṭn 1, 2) и как решающая поддержка в следующем ключе: «Любые предшествующие благотворные состояния являются условием как условием решающей поддержки для любых последующих благотворных состояний» (Pṭn 1, 4), хотя по смыслу это одно и то же. Тем не менее *близость* может быть понята как способность вызывать присутствие подходящего сознания, возникающего в близости (следующим),

а *решающая поддержка* — как предшествующая необходимая [*весомая*] причина [*в рамках*] сознания при возникновении последующих сознаний.

§ 83. Ибо хотя в случаях корня-причины и других подобных условий сознание может возникать фактически и без них [*без условий корня и т. д.*], но без ближайшего [предшествующего] сознания уже нет возникновения какого-либо прочего сознания; таким образом, это необходимое [*весомое*] условие. Их разница в таком случае может быть понята в следующем ключе: *условие близости* заставляет возникать подходящее сознание, что возникает в близости (следующим), в то время как *условие решающей поддержки близостью* — это необходимое [*весомое*] условие, [*то есть универсальное для любого когнитивного процесса в целом*].

§ 84. (c) Что касается условия *естественной решающей поддержки*: решающая поддержка является естественной, таким образом, это естественная решающая поддержка. Вера, нравственность и т. д., порождённые в некоей продолжительности [*пяти совокупностей*], или климат, еда и т. д., привычные для неё, зовутся естественными. Или иначе: это решающая поддержка посредством естественности, [537] таким образом, это естественная решающая поддержка. Смысл таков: она не смешана с объектом и близостью. Её следует понимать как подразделённую различными способами в следующем

ключе: «Естественная решающая поддержка: с верой как решающей поддержкой человек совершает дарение, принимает обеты нравственности, выполняет обязательства Упосатхи, порождает джхану, порождает прозрение, порождает путь, порождает прямое знание, порождает достижение. С нравственностью… С учёностью… С щедростью… С пониманием… Вера, нравственность, учёность, щедрость, понимание являются условием как условием решающей поддержки для [повторного возникновения] веры, нравственности, учёности, щедрости, понимания» (Pṭn. 1, 165). Таким образом, эти состояния, начиная с нравственности, являются естественной решающей поддержкой, так как они и естественны, и являются решающей поддержкой в смысле весомой причины.

§ 85. (10) Феномен, что, возникнув ранее, способствует, будучи настоящим, — это «*условие предвозникновения*». Оно одиннадцатичастно как физическая основа и объект у пяти дверей, а также как сердце-основа, в соответствии с чем сказано: «Сфера глаза является условием как условием предвозникновения для элемента сознания глаза и для ассоциированных с ним состояний. Сфера уха… Сфера носа… Сфера языка… Сфера тела… Сфера видимого… Сфера звуков… Сфера запахов… Сфера вкусов… Сфера осязаемого является условием как условием предвозникновения для элемента сознания тела и ассоциированных с ним состояний.

Сфера видимого... Сфера звуков... Сфера запахов... Сфера вкусов... Сфера осязаемого [является условием как условием предвозникновения] для элемента ума. Материальность, с которой как поддержкой возникает элемент ума и элемент сознания ума, является условием как условием предвозникновения для элемента ума и ассоциированных с ним состояний; и иногда [в ходе существования] является условием как условием предвозникновения, а иногда [при связке-перерождении] не является условием как условием предвозникновения для элемента сознания ума и для ассоциированных с ним состояний» (Pṭn. 1, 4–5).

§ 86. (11) Нематериальное состояние, которое, [будучи в настоящем], способствует предвозникшим материальным феноменам [тоже в настоящем] посредством их сплочения, подобно волению аппетита к еде, что поддерживает тела молодых стервятников, — это «*условие поствозникновения*». Поэтому было сказано: «Поствозникшие [538] состояния сознания и его ментальные факторы являются условием как условием поствозникновения для предвозникшего [со-присутствующего] тела» (Pṭn 1, 5).

§ 87. (12) Состояние, способствующее эффективности и силе близких (следующих после) [*состояний*] в смысле повторения, подобно повторному обращению к книгам и т. д. — это «*условие повторения*». Оно троично как благотворные, неблаготворные

и неопределённые импульсы, ибо вот что сказано: «Предшествующие благотворные состояния являются условием как условием повторения для последующих благотворных состояний... Предшествующие неблаготворные... Предшествующие функциональные неопределённые являются условием как условием повторения для последующих функциональных неопределённых состояний» (Pṭn 1, 5).

§ 88. (13) Состояние, что способствует посредством действия, называющегося вмешательством сознания, — это «*условие каммы*». Оно двоично как (a) благотворное и неблаготворное воление, действующее из другого времени, и как (b) совозникающее воление (см. Pṭn 1, 172), в соответствии с чем сказано: «Благотворная и неблаготворная камма является условием как условием каммы для результирующих совокупностей и для видов материальности, обусловленных совершённой каммой. Совозникшее воление является условием как условием каммы для ассоциированных состояний и для видов материальности, порождённых посредством них» (Pṭn 1, 5).

§ 89. (14) Результирующее состояние, которое посредством спокойствия без усилий способствует спокойствию без усилий [в других состояниях], — это «*условие результата каммы*». В ходе существования это является условием для порождённых им состояний, а при связке-перерождении — для видов материальности, обусловленных совершённой

каммой, и в обоих случаях — для ассоциированных состояний, в соответствии с чем сказано: «Одна результирующая неопределённая совокупность является условием как условием результата каммы для трёх совокупностей и для видов материальности, порождённых сознанием... В момент связки-перерождения одна результирующая неопределённая совокупность [является условием...] для трёх совокупностей... Три совокупности [являются условием...] для одной совокупности... Две совокупности являются условием как условием результата каммы для двух совокупностей и для видов материальности, обусловленных совершённой каммой. Совокупности являются условием как условием результата каммы для физической основы» (Pṭn 1, 173).

§ 90. (15) Четыре вида питания, что способствуют материальным и нематериальным феноменам посредством их сплочения, — это «*условия питания*», в соответствии с чем сказано: «Физическое питание является условием как условием питания для этого тела. Нематериальные питания являются условиями как условием питания для ассоциированных состояний и для видов материальности, порождённых ими» (Pṭn 1, 5). И в разделе вопросов сказано: «В момент связки-перерождения результирующие неопределённые питания являются условиями как условием питания для совокупностей, ассоциированных с ними, и для видов материальности, обусловленных совершённой каммой» (Pṭn 1, 174).

§ 91. (16) Исключая управляющие способности женственности и мужественности, двадцать оставшихся управляющих способностей (см. гл. XVI, § 1), что способствуют в смысле доминирования [539], — это «*условия управляющих способностей*». Пятёрка управляющих способностей глаза и т. д. является условием только для нематериальных феноменов, остальные являются условиями и для материальных, и для нематериальных феноменов, в соответствии с чем сказано: «Управляющая способность глаза [является условием как условием управляющей способности] для элемента сознания глаза [и для состояний, ассоциированных с ним]. Управляющая способность уха... Управляющая способность носа... Управляющая способность языка... Управляющая способность тела является условием как условием управляющей способности для элемента сознания тела и для состояний, ассоциированных с ним. Материальная управляющая способность жизни является условием как условием управляющей способности для видов материальности, обусловленных совершённой каммой. Нематериальные управляющие способности являются условием как условием управляющей способности для состояний, ассоциированных с ними, и для видов материальности, порождённых ими» (Pṭn 1, 5–6). И в разделе вопросов сказано: «В момент связки-перерождения результирующие неопределённые управляющие способности являются ус-

ловием как условием управляющей способности для ассоциированных совокупностей и для видов материальности, обусловленных совершённой каммой» (Pṭn 1, 175).

§ 92. (17) Все семь джхановых факторов, что классифицированы как благотворные и т. д., и которые способствуют в смысле конституирования состояния джханы, но без учёта пары приятного и болезненного ощущения в случае двух наборов пяти [*чувственных*] сознаний, — это «*условия джханы*», в соответствии с чем сказано: «Факторы джханы являются условием как условием джханы для ассоциированных с джханой состояний и для порождённых ими видов материальности» (Pṭn 1, 6). И в разделе вопросов сказано: «В момент связки-перерождения результирующие неопределённые джхановые факторы являются условием как условием джханы для ассоциированных совокупностей и для обусловленных совершённой каммой видов материальности» (Pṭn 1, 175).

§ 93. (18) Двенадцать факторов пути, классифицированные как благотворные и т. д., что способствуют в смысле наличия русла для чего-либо, — это «*условия пути*», в соответствии с чем сказано: «Факторы пути являются условием как условием пути для ассоциированных с ними состояний и для порождённых ими видов материальности» (Pṭn 1, 6).

И в разделе вопросов сказано: «В момент связки-перерождения результирующие неопределённые факторы пути являются условием как условием пути для ассоциированных с ними совокупностей и для обусловленных совершённой каммой видов материальности» (Pṭn 1, 176).

И эту двойку, то есть условия джханы и пути, следует понимать как неприменимую к двум наборам пяти сознаний и к сознаниям без корня-причины ((34)–(41), (50)–(56), (70)–(72)).

§ 94. (19) Нематериальные феномены, что способствуют друг другу посредством такого вида ассоциации, который заключается в обладании той же самой физической основой, теми же самими объектом, возникновением и прекращением, — это «*условия ассоциации*», в соответствии с чем сказано: «Четыре нематериальные совокупности являются условием как условием ассоциации друг для друга» (Pṭn 1, 6).

§ 95. (20) Материальные феномены, способствующие нематериальным феноменам, и нематериальные феномены, способствующие материальным посредством не-обладания той же самой физической основой и т. д., — это «*условия диссоциации*». Они троичны как совозникновение, поствозникновение и предвозникновение: «Совозникшие благотворные совокупности являются условием как

условием диссоциации для порождённых сознанием видов материальности. Поствозникшие [540] благотворные [ментальные] совокупности являются условием как условием диссоциации для этого предвозникшего тела (Pṭn 1, 176). И в анализе совозникшего, в части, касающейся неопределённого, сказано следующее: «В момент связки-перерождения результирующие неопределённые совокупности являются условием как условием диссоциации для обусловленных совершённой каммой видов материальности. Совокупности являются условием как условием диссоциации для физической основы, а физическая основа — для совокупностей» (Pṭn 1, 176). Предвозникновение следует понимать как управляющую способность глаза и т. д., а также как физическую основу, в соответствии с чем сказано: «Предвозникшая сфера глаза [является условием как условием диссоциации] для сознания глаза... Сфера тела является условием как условием диссоциации для сознания тела. Физическая основа [является условием как условием диссоциации] для результирующих-неопределённых и функциональных-неопределённых совокупностей... Физическая основа [является условием как условием диссоциации] для благотворных совокупностей... Физическая основа [является условием как условием диссоциации] для неблаготворных совокупностей» (Pṭn 1, 176–177).

§ 96. (21) Феномен, который посредством существования, характеризующегося присутствием, способствует подобному феномену посредством его сплочения, — это «*условие присутствия*». Касательно него изложена семичастная сводка в соответствии с нематериальными совокупностями, великими первоэлементами, ментальностью-материальностью, сознанием и его ментальными факторами, сферами и физической [сердце-]основой: «Четыре нематериальные совокупности являются условием как условием присутствия друг для друга. Четыре первоэлемента являются... друг для друга. В момент схождения в утробу ментальность и материальность [являются условием как условием присутствия] друг для друга. Состояния сознания и его ментальные факторы являются... для порождённых сознанием видов материальности. Четыре первоэлемента являются... для производной материальности. Сфера глаза является... для элемента сознания глаза [и для ассоциированных с ним состояний]. [Сфера уха... носа... языка...] тела является... для элемента сознания тела. Сфера видимого [является... для элемента сознания глаза... Сфера звуков... запахов... вкусов...] сфера осязаемого является условием как условием присутствия для элемента сознания тела и ассоциированных с ним состояний. Сфера видимого... [Сфера звуков... запахов... вкусов...] сфера осязаемого является условием, как условием присутствия, для элемента ума и ассоциированных с ним состояний. Та ма-

териальность, с которой как поддержкой возникает элемент ума и элемент сознания ума, является условием как условием присутствия для элемента ума и для элемента сознания ума, а также для ассоциированных с ними состояний» (Pṭn 1, 6).

§ 97. И в разделе вопросов, после рассмотрения совозникновения, предвозникновения, поствозникновения, питания и управляющей способности, описание даётся сперва в свете совозникновения в следующем ключе: «Одна совокупность является условием как условием присутствия для трёх совокупностей и для порождённой ими материальности» (Pṭn 1, 178). В свете предвозникновения описание даётся в соответствии с предвозникновением глаза и так далее. В свете поствозникновения описание даётся в соответствии с поствозникновением сознания и его ментальных факторов как условий для этого тела. В контексте питаний и управляющих способностей описание [соответственно] даётся так: «Физическое питание является условием как условием присутствия для этого тела» [541] и «Материальная управляющая способность жизни является условием как условием присутствия для материальности, обусловленной совершённой каммой» (Pṭn 1, 178)[16].

16 «Условие присутствия (atthi) неприменимо к Ниббане. Ибо условие присутствия является тем, которое не приносит никакой пользы от отсутствия своего существования (atthi-bhāvābhāva) и приносит пользу →

§ 98. (22) Нематериальные феномены, которые способствуют посредством своего прекращения в [прошлой] смежности, давая возможность [*возникновения*] для иных нематериальных феноменов, что возникают ближайшими (следующими) после первых, — это «*условия отсутствия*», в соответствии с чем сказано: «Прекратившиеся в смежно-

---

посредством обретения существования. А Ниббана, после своей бесполезности от отсутствия своего собственного существования для тех состояний, что берут её объектом, не становится полезной для них от обретения существования [*т. к. Ниббана-дхамма не имеет онтологического возникновения, отчего бы ей приходилось прекращаться и затем вновь „обретать существование“ в новом возникновении, отчего бы уже следовала её непостоянность. Она лишь „открывается“ сознанию в момент взятия её объектом*]. Или иначе: условие присутствия, которое посредством своего не-существования является противоположным полезности тем состояниям, что ассоциированы с возникновением и т. д., полезно для них из-за своего существования. Таким образом, Ниббана не является условием присутствия» (Pm. 597).

Стоит отметить, что слово «atthi» имеет больше, чем одно использование, среди которых можно отметить следующие: atthi («является, есть») = upalabbhaniya (является (a) «схватываемым» и не является (b) «само-противоречащей невозможностью»): «atthi, bhikkhave, ajātaṃ = есть, монахи, нерождённое» (Ud. 80); касательно дискуссии о существовании Ниббаны см. гл. XVI, § 67 и далее. (2) Atthi (является, есть) = uppanna («возникшее»), см. : «Yaṃ, bhikkhave, rūpaṃ jātaṃ pātubhūtaṃ atthī ti tassa saṅkhā — Касательно порождённой и проявленной материальности говорится то, что она есть (S. ii, 71–72). Atthi-рассаya («условие присутствия»), будучи имплицитно приравненным к последнему, не может применяться к Ниббане, ибо она не подвержена возникновению (A. i, 152).

сти состояния сознания и его ментальные факторы являются условием как условием отсутствия для состояний сознания и его ментальных факторов настоящего времени» (Pṭn 1, 7).

§ 99. (23) Те же самые феномены, из-за их способствования посредством исчезновения, — это «*условие исчезновения*», в соответствии с чем сказано: «Исчезнувшие в смежности состояния сознания и ментальные факторы являются условием как условием исчезновения для состояний сознания и его ментальных факторов настоящего времени» (Pṭn 1, 7).

§ 100. (24) Те же самые феномены, которые являются условием присутствия из-за их способствования посредством не-исчезновения, — это «*условие неисчезновения*». Или же эта двойка даётся как украшение учения, чтобы покрыть нужды тех, кто обучаем, подобно тому как [в Матике Дхаммасангани] «двойка диссоциированного от причины» даётся после «двойки с отсутствующей причиной».

[Как неведение становится условием для формаций]

§ 101. Что касается этих двадцати четырёх условий:

Касательно тех [*формаций*],
что благой заслуги, неведение
Как условие для них двояко,
Для неблагой — разнообразно,
Но для последней — лишь одним способом.

§ 102. «*Касательно тех [формаций], что благой заслуги, неведение как условие для них двояко*»: как условие объекта и как условие решающей поддержки. Ибо неведение является условием как условием объекта для формаций благой заслуги чувственной среды в момент постижения [посредством прозрения] неведения как подверженного прекращению и угасанию; аналогично и в случае тонкоматериальной среды в момент знания запутанных умов посредством сознания прямого знания [через проникновения в умы других и так далее — *см. гл.* XIII]. И оно является условием как условием решающей поддержки в двух случаях: [для формаций чувственной среды] — в том, кто, желая преодолеть неведение, накапливает различные заслуги чувственной среды в виде дарения и т. д., и [для формаций тонкоматериальной среды] — в том, кто порождает тонкоматериальные джханы [с той же целью]. Аналогично и в случае того, кто, стремясь к наслаждению становления чувственной среды и тонкоматериальной среды, накапливает эти заслуги, ибо его ум охвачен неведением.

§ 103. «*Для неблагой — разнообразно*»: оно является условием для формаций неблагой заслуги многими способами. Как? Как условие объекта в момент возникновения жадности и т. д., что обусловлены неведением [*т. е. когда неведение берётся объектом*]; как условие доминирования объекта и решающей поддержки объектом в моменты придания зна-

чимости [неведению] и наслаждения [им] соответственно; как решающая поддержка — в том, кто, опутавшись неведением и не видя опасности, убивает живых существ и т. д.; как близость, смежность, решающая поддержка близостью, повторение, отсутствие и исчезновение для второго импульса и для последующих; как корень-причина, совозникновение, взаимность, поддержка, ассоциация, присутствие и неисчезновение — в том, кто совершает что-либо неблаготворное. Таково это разнообразие условий.

§ 104. «*Но для последней — лишь одним способом*»: [542] для формаций непоколебимого — только как условие решающей поддержки. Их отношение следует понимать так, как дано в описании формации благой заслуги.

[Нет причины, дающей лишь один результат]

§ 105. Но здесь можно спросить: «Как это? Неведение — это единственное условие для формаций или есть и другие? Какова позиция по данному вопросу? Ибо в первую очередь, если оно единственное, то из этого следует утверждение единой причины[17], но если есть и другие, то неверным будет описание

17 «Положение о некой единой причине (kāraṇa) нежелательно, ибо из него следует то, что всё производилось бы постоянно, всегда, а также из него следует существование единого и однородного феномена» (Pm. 599); см. гл. XIX, § 3.

его как единственной причины так: „С неведением как условием возникают формации“». Но это неправильное рассуждение. Почему? Вот объяснение:

Нет причины с одним лишь результатом,
И нет одного результата от многих причин.
Но полезно, однако, использовать
Одну причину и результат в качестве
представляющих их.

§ 106. Нет единственного или множественного результата любого вида от некой одной причины, равно как нет и единого результата от многих причин, но есть лишь множество результатов от множества причин. Так, из множества причин, т. е. из температуры, земли, семени и влаги, возникает множественный результат — побег, который имеет видимую форму, запах, вкус и так далее. Но одна причина и один результат, представляющие все остальные и даваемые в таком ключе: «С неведением как условием возникают формации; с формациями как условием — сознание», — имеют свой смысл и назначение.

§ 107. Ибо Благословенный даёт одну причину и результат, представляющие все остальные, тогда, когда это служит лаконичности наставления, а также учитывает особенности тех, кто способен обучаться. И в некоторых случаях наставляет он так из-за того, что это есть базовый фактор, или

из-за наибольшей очевидности, или же из-за того, что он не является общим для всех случаев [*тех или иных, см. далее*].

Во фразе: «С контактом как условием ощущение...» (M. i, 261) он упоминает одну причину и один результат потому, что они являются базовыми факторами. Ибо контакт — это базовая причина ощущения, так как виды ощущения определяются в соответствии с видами контакта [как «ощущение, рождённое контактом глаза» и так далее], а ощущение — это базовый результат контакта, так как контакт определяется в соответствии с видами ощущения, [которое порождает]. Он упоминает одну причину во фразе: «Болезнь из-за слизи» (A. v, 110) потому, что это наиболее очевидно. Ибо очевидна здесь не камма [упомянутая позднее в этой же сутте] и т. д., а именно слизь. Он упоминает одну причину во фразе: «Монахи, любые неблаготворные состояния коренятся в немудром внимании» (см. S. v, 91), так как она не является общей для всех случаев. Ибо немудрое внимание к неблаготворным состояниям не является общим для всех [состояний], как, например, физическая основа и объект.

§ 108. Следовательно, хотя и другие причины формаций, такие как физическая основа и объект, совозникшие состояния и т. д., фактично наличествуют, всё же неведение можно понимать здесь как репрезентативную причину для формаций, ибо оно [в первую очередь] — это базовый фактор-причина

из всех других причин для формаций, наподобие жажды и т. д., в соответствии со сказанным: «Жажда возрастает в том, кто видит наслаждение» (S. ii, 84) и «С возникновением неведения, возникают и пороки» (M. i, 55); и снова — из-за наибольшей очевидности: «Не зная, в неведении, он формирует формацию благой заслуги» (см. S. ii, 82); и в последнюю очередь — потому что оно не является общим для всех случаев. [543] Итак, использование репрезентативной причины и результата следует понимать в каждом из случаев в соответствии с этим объяснением[18].

§ 109. Но на это можно сказать: «Пусть так. Но неведение порицаемо и приносит всецело нежеланный результат. Как тогда, в самом деле, оно может быть условием для формаций благой заслуги и формаций непоколебимого? Сахарный тростник не растёт из [горьких] семян нимбы». Но почему это не может быть верным? Ведь в мире, [даже среди мыслителей вне Учения, познаётся следующее:]

Одновременно как противоположные
и не-противоположные
Могут быть обнаружены условия
некоего явления,
И одновременно как подобные,
так и не-подобные тоже,
Но это не делает его их результатом.

18 Parihāra-vacana — «объяснение»: в этом смысле отсутствует в словаре P. T. S.

§ 110. В мире утверждается, что когда феномены имеют некое условие, то оно может быть противоположно или не-противоположно им в отношении присутствия, индивидуальной сущности, функции и так далее. Ибо предшествующее сознание является противоположным по присутствию условием для последующего сознания, и подобным же образом предшествующее обучение является условием для занятия ремёслами и т. д., которые имеют место уже впоследствии. Камма является противоположной по индивидуальной сущности условием для материальности, как молоко и т. д. — для творога и так далее. Свет является противоположным по функции условием для сознания глаза, как меласса и т. д. — для дурманящих веществ и так далее. Но [*когниции в виде схождения*] глаза и видимого и т. д. являются, соответственно, не-противоположным по присутствию условием для сознания глаза и так далее. И первый импульс, а также последующие, являются не-противоположным по индивидуальной сущности и функции условием для дальнейших импульсов. И подобно тому как условия действуют как противоположные и не-противоположные, они также действуют как подобные и не-подобные. Например, материальность: температура и питание — это условия для материальности — подобное для подобного, как семена риса для урожая риса и так далее. Материальное является условием для нематериального, и нематериальное для материального — отличное для подобного, как бычья шерсть, баранья шерсть,

рога, творог, кунжутная мука и т. д. соответственно — для травы дабба, тростника, травы бхутинака и так далее[19]. И те феномены, для которых эти феномены в качестве условий *[для первых]* противоположны и не-противоположны, подобны и не-подобны, также не являются их *[исчерпывающими и единственными] результатами [т. е. нельзя сказать, например, что сознание глаза, выступая в качестве условий совозникновения для своих ментальных факторов, полностью в этом процессе исчерпывается, ведь оно также является условием близости, смежности и т. д. для последующих сознаний когнитивной серии глаза, равно как мы не можем, например, сказать, что при использовании мотыги для вспашки земли её*

19 Avi — «коза или овца»: отсутствует в словаре P. T. S. Текст Висуддхимагги: «Golomāvilomavisāṇa-dadhitilapiṭṭhādīni ca dubbāsarabhūtanakādīnaṃ». Pm. объясняет так: «Golomāvilomādītiādīsu golomāvilomāni dubbāya avī ti ca rattā eḷakā veditabbā visāṇaṃ sarassad dadhitilapiṭṭhaguḷāni bhūtiṇakassa sevālaṃ taṇḍuleyyakassa kharavaḷavā assatarassāti evamādi ādi saddena saṅgahito», что переводится так: «Что касается „*бычьей или бараньей шерсти*“ и прочего: бычья и баранья шерсть [являются условиями для не-подобной] травы дабба, и барана (avi) здесь следует понимать как красную овцу (eḷakā); рог — для тростника (sara); творог, кунжутная мука и меласса — для травы бхутинака; мох — для растения тандулэйййака; ослиха — для мула и так далее в таком ключе» (Pm. 601). За исключением последнего пункта, не очень понятно, почему все эти вещи, при допущении о правильности их интерпретации, являются условиями для указанных вещей.

«обусловливающий потенциал» заканчивается и полностью переходит лишь к этому акту вспашки и что она априорно не становится условием для какого-либо иного действия].

§ 111. Таким образом, хотя неведение в своей индивидуальной сущности всецело порицаемо и имеет всецело нежеланный результат, всё же его следует понимать как условие, что противоположно или не-противоположно, подобно или не-подобно в каждом конкретном случае по части присутствия, функции и индивидуальной сущности для всех этих формаций благой заслуги и прочих. И его феномен условия уже был дан в следующем ключе: «Ибо когда незнание, а иными словами — неведение касательно страдания и т. д., остаётся неотброшенным в некоем человеке, то в первую очередь — из-за его незнания о страдании и о прошлом и т. д., он убеждён, что круг перерождений приятен, и он погружается в три вида формаций, которые являются причиной того самого страдания» (§ 62).

§ 112. Кроме того, есть ещё один способ объяснения этого:

Когда человек пребывает в неведении
Касательно смерти, перерождения
и круговорота,
Характеристик сформированного,
Обусловленно возникших явлений, [544]

То в своём неведении он формирует
Формации этих трёх видов.
Если брать это так, тогда неведение само
Будет здесь условием для каждого из этой
тройки.

§ 113. Но как человек, не знающий этих вещей, формирует эти три вида формаций? Во-первых, когда он заблуждается относительно смерти, он, вместо её рассмотрения так: «Смерть в каждом случае — это разрушение совокупностей», считает, что [субстанциональное] «существо» умирает или что это его переход к другому воплощению и так далее.

§ 114. Когда он заблуждается относительно повторного возникновения, он, вместо рассмотрения перерождения так: «Рождение в каждом случае — это возникновение совокупностей», считает, что это проявление «существа» в новом теле.

§ 115. Когда он заблуждается относительно круга перерождений, он, вместо его рассмотрения так:

Совокупностей бесконечная цепь,
Элементов, а также и сфер,
Которая продолжается беспрерывно, —
Вот что «кругом рождений» зовётся,

считает, что это [субстанциональное] существо идёт из этого мира в другой мир, приходит из другого мира в этот мир.

§ 116. Когда он заблуждается относительно характеристик формаций, он, вместо рассмотрения их частных и общих характеристик, считает, что формации — это «самость», принадлежат «самости», что они длящиеся, приятные, красивые.

§ 117. Когда он заблуждается относительно обусловленно возникших явлений, он, вместо рассмотрения возникновения формаций как зависящих от неведения и т. д., считает, что имеется самость, которая знает или не знает, которая действует и порождает действие и которая возникает в связке-перерождении; и он полагает, что атомы, Владыка и т. д. создают её [«*самости*»] тело на различных стадиях эмбриона, наделяют её управляющими способностями, и, будучи наделенной таковыми, она трогает, ощущает, жаждет, цепляется, устремляется и обретает повторное становление; или он считает так: «Все существа... появляются от судьбы, случая и природы» (D. i, 53).

§ 118. Вот так он, ослеплённый неведением, считает. Он подобен слепцу, скитающемуся по земле, встречающему то правильные, то неправильные пути, то возвышенности, то низины, то равнины, то неровную поверхность, и также он конструирует то формации благой заслуги, то неблагой, то непоколебимого.

§ 119. Поэтому было сказано:

Как слепой от рождения, что скитается
Без помощи проводника,
Дорогу берёт то правильную,
То неправильную,
Так и глупец идёт один
По кругу перерождений:
То благое совершит,
То неблагое следом.
Но если Дхамму он встречает
И проникает в Истины,
То приходит конец его неведению,
И может с миром он идти.

Таково детальное объяснение фразы «с неведением как условием возникают формации». [545]

[(iii) *Сознание*]

[(1) Виды мирского результирующего сознания]

§ 120. В выражении «*с формациями как условием сознание...*» сознание шестерично как сознание глаза и так далее. Итак, сознание глаза двоично как благотворное результирующее и неблаготворное результирующее (см. Таблицу III для приведённых далее чисел в скобках). Аналогично и сознания уха, носа, языка и тела ((34)–(38) и (50)–(54)). Но сознание ума имеет двадцать два аспекта: два благотворных и неблаготворных результирующих элемента ума ((39) и (55)), три бескорневых элемента сознания ума ((40), (41) и (56)), восемь результирующих сознаний чувственной среды с корнем-причиной ((42)–(49)), пять сознаний тонкоматериальной среды ((57)–(61))

и четыре — нематериальной среды ((62)–(65)). Таким образом, все тридцать два мирских результирующих сознания ((34)–(65)) включены в эти шесть видов. Но сверхмирские виды не принадлежат к изложению круга [становления], поэтому они не включены.

§ 121. Здесь можно спросить: «Но как можно знать, что это сознание вышеупомянутого вида действительно имеет формации своим условием?» Ответ: ибо нет результата каммы без накопленной каммы. Ибо это сознание есть результат каммы, а он не возникает в отсутствии ранее накопленной каммы. Если бы он возникал, то все виды результирующего сознания возникали бы во всех видах существ, но такого не происходит. Вот как следует понимать, что такое сознание имеет формации своим условием.

§ 122. Но какой вид сознания имеет какой вид формаций в качестве своего условия?

Во-первых, следующие шестнадцать видов возникают с формацией благой заслуги как условием: пять благотворных результирующих, начиная с сознания глаза ((34)–(38)); в случае сознания ума — один вид элемента ума (39) и два вида элемента сознания ума ((40)–(41)); восемь видов результирующих чувственной среды ((42)–(49)) в соответствии со сказанным: «Из-за совершённой, накопленной благотворной каммы чувственной среды возникает результирующее сознание глаза...» (Dhs. § 431),

«...сознание уха, носа, языка, тела» (Dhs. § 443), «...возникает результирующий элемент ума» (Dhs. § 455), «...возникает элемент сознания ума, сопровождающийся радостью» (Dhs. § 469), «...возникает элемент сознания ума, сопровождающийся невозмутимостью...» (Dhs. § 484), «...сопровождающийся радостью и ассоциированный со знанием... сопровождающийся радостью и ассоциированный со знанием, с побуждением... сопровождающийся радостью и диссоциированный от знания... сопровождающийся радостью и диссоциированный от знания, с побуждением... сопровождающийся невозмутимостью и ассоциированный со знанием... сопровождающийся невозмутимостью и ассоциированный со знанием, с побуждением... сопровождающийся невозмутимостью и диссоциированный от знания... сопровождающийся невозмутимостью и диссоциированный от знания, с побуждением» (Dhs. § 498).

§ 123. Есть пять видов результирующих сознаний тонкоматериальной среды ((57)–(61)) с формацией благой заслуги тонкоматериальной сферы как условием, в соответствии с чем сказано: «Из-за этой же самой совершённой благотворной каммы тонкоматериальной среды, накопленной [посредством развития той же самой благотворной джханы], [546] он, отрешившись от чувственных желаний..., входит и пребывает в результирующей первой джхане... пятой джхане» (Dhs. § 499).

§ 124. Есть семь видов сознаний с формацией неблагой заслуги как условием: пять неблаготворных результирующих, начиная с сознания глаза ((50)–(54)); один элемент ума (55) и один элемент сознания ума (56) в соответствии со сказанным: «Из-за совершённой, накопленной неблаготворной каммы возникло результирующее сознание глаза... уха... носа... языка... тела...» (Dhs. § 556), «...результирующий элемент ума» (Dhs. П. 562), «...возник результирующий элемент сознания ума» (Dhs. § 564).

§ 125. Есть четыре вида результирующего нематериального сознания ((62)–(65)) с формацией непоколебимого как условием, в соответствии с чем сказано: «Из-за этой же самой совершённой, накопленной каммы [посредством развития той же самой благотворной нематериальной джханы, с отбрасыванием телесного удовольствия и боли... он входит и пребывает в результирующей четвёртой джхане, которая] с полным преодолением восприятий материальной формы... сопровождается сферой безграничного пространства...» (Dhs. § 501), «...сопровождается сферой безграничного сознания» (Dhs. § 502), «...сопровождается сферой ничто» (Dhs. § 503), «...сопровождается сферой ни-восприятия-ни-не-восприятия» (Dhs. § 504).

§ 126. Узнав, какой вид сознания имеет какие формации в качестве своего условия, далее следует понять то, как оно возникает.

[(2) Возникновение результирующего сознания]

Результирующее сознание возникает в двух вариантах: (a) в ходе отдельно взятого существования (или продолжительности) и (b) в [момент] связки-перерождения.

Итак, два пятеричных набора сознаний ((34)–(38) и (50)–(54)), два элемента ума ((39)–(55)) и бескорневой элемент сознания ума, сопровождающийся радостью (40), что в сумме даёт тринадцать видов, возникают только в ходе существования пятисоставного вида становления[20]. Оставшиеся девятнадцать возникают в трёх видах становления, или в ходе существования, или [*в момент*] связки-перерождения, как подобает. Каким образом?

[2. (a) В ходе существования]

§ 127. Во-первых, в том, кто был перерождён благодаря благотворному или неблаготворному результату: в соответствии с созреванием его управляющих способностей [*в ходе существования*] возникают пять благотворных результирующих сознаний глаза и т. д., выполняя соответствующие функции *видения, слышания, обоняния, чувствования вкуса и осязания* ((d)–(h)), имея в качестве своей [материальной] поддержки чувствительность глаза и т. д. и завися, соответственно, от желанного, умеренно

20 Касательно пятисоставного становления см. § 253–254. «Неблаготворное результирующее сознание глаза и т. д. иногда возникают даже в Брахмах — когда в фокус попадает нежеланное видимое и т. д.» (Pm. 604); см. § 180.

желанного видимого и т. д. как объекта, что вошло в фокус глаза и т. д. Аналогично и в случае пяти неблаготворных результирующих сознаний; разница лишь в том, что объект в качестве видимого и т. д. для них является нежеланным или умеренно нежеланным. И эти десять неизменны по своей двери, объекту, физической основе и позиции [в когнитивных сериях], а также по своим функциям.

§ 128. После благотворного результирующего сознания глаза и т. д. [*в рамках когнитивной серии у чувственных дверей*] возникает благотворный результирующий элемент ума (39), выполняющий функцию *получения* (i) и зависящий от того же самого объекта [*т. е. берущий тот же объект*], что и предыдущие сознания, имея в качестве своей поддержки сердце-основу. [547] Но после неблаготворного результирующего сознания глаза и т. д. возникает неблаготворный результирующий элемент ума (55), в том же ключе. Но эти два, будучи вариативны по двери и объекту, неизменны по физической основе и позиции, а также по функции.

§ 129. После результирующего благотворного элемента ума возникает бескорневой элемент сознания ума, сопровождающийся радостью (40), который выполняет функцию *исследования* (j), зависит от того же объекта, что и элемент ума, а также имеет сердце-основу в качестве своей поддержки. И когда, в случае существ чувственной среды,

объект у шести дверей чёткий, то, как правило, в конце ассоциированных с жадностью импульсов обычный ход жизнь-континуума (b) отсрочивается посредством возникновения одной или двух *регистраций* (m), имеющих тот же объект, что был воспринят импульсами, — так сказано в комментарии к Мадджхиме[21]. Но в комментарии к Абхидхамме под *регистрацию* выделены два момента сознания. У этого сознания два обозначения: «регистрация» (tad-ārammaṇa — букв. «*имея тот объект*», что имели предшествующие импульсы) и «последующий жизнь-континуум» (piṭṭhi-bhavaṅga, см. гл. XIV, § 122). Регистрация вариативна по двери, объекту, позиции и функции, но неизменна по физической основе.

Вот как следует понимать возникновение тринадцати видов сознаний в ходе отдельно взятого существования пятисоставного вида становления.

§ 130. Что касается остальных девятнадцати ((41–49) и (56)–(65)), то среди них нет того, что не возникает как соответствующая им (см. § 133) связка-перерождение (a). По ходу отдельно взятого существования возникают бескорневые благотворные и неблаготворные элементы сознания ума ((41) и ((56)), выполняющие четыре функции: *исследования* у пяти дверей (j) сразу после благотворного результирующего и неблаготворного результиру-

21 Это отсылает к старосингальскому комментарию, который не сохранился.

ющего элемента ума; функцию *регистрации* (m) у шести дверей в ранее описанном ключе; функцию *жизнь-континуума* (b), что течёт после связки-перерождения, данной ими же, пока не будет прерывания [*жизнь-континуума*] активным ментальным процессом; функцию *смерти* (n) в конце [хода отдельно взятого существования]. И эти два неизменны по [обладанию сердцем-]основой, но вариативны по двери, объекту, позиции и функции.

§ 131. Восемь результирующих сознаний чувственной среды с корнем-причиной ((42)–(49)) возникают с тремя функциями: *регистрации* (m) у шести дверей в описанном ранее ключе; *жизнь-континуума* (b) после связки перерождения, данной ими же, пока не будет прерывания активным ментальным процессом; *смерти* (n) в конце [*отдельно взятого существования*]. Они неизменны по [обладанию сердцем-]основой, но вариативны по двери, позиции и функции.

§ 132. Пять тонкоматериальных результирующих сознаний ((57)–(61)) и четыре нематериальных ((62)–(65)) возникают с двумя функциями: *жизнь-континуума* (b), что течёт после связки-перерождения, данной ими же, пока не будет прерывания активным ментальным процессом; функцию *смерти* (n) в конце [*хода отдельно взятого существования*]. Сознания тонкоматериальной среды неизменны по [обладанию сердцем-]основой и их объекту,

но вариативны по позиции и функции, в то время как нематериальные неизменно возникают без [сердца-]основы, неизменны по объекту, но вариативны по позиции и функции.

Вот каким образом по ходу отдельно взятого существования возникают тридцать два вида результирующих сознаний с формациями как условием. И [по ходу отдельно взятого существования] эти различные формации являются условиями как условием каммы и решающей поддержки для этих [тридцати двух результирующих сознаний]. [548]

[2. (в) В момент связки-перерождения]

§ 133. Выше было сказано: «...Что касается остальных девятнадцати, то среди них нет того, что не возникает как соответствующая им связка-перерождение» (§ 130), но понять это, из-за чрезмерной краткости, очень сложно. Поэтому, с целью раскрыть детали, можно составить следующий список вопросов. (i) Сколько видов связки-перерождения существует? (ii) Сколько видов сознания связки-перерождения существует? (iii) Где и посредством чего возникает связка-перерождение? (iv) Что [сознание] связки-перерождения берёт своим объектом?

§ 134. (i) Включая связку-перерождение невоспринимающих существ, существует двадцать видов связок-перерождений.

(ii) Как уже было описано, существует девятнадцать видов сознаний связки-перерождения.

(iii) Итак, связка-перерождение посредством бескорневого неблаготворного результирующего элемента сознания ума (56) возникает в состояниях лишения. Связка-перерождение посредством благотворного результирующего (41) возникает в человеческом мире среди тех, кто слеп от рождения, глух от рождения, безумен от рождения, от рождения несёт околесицу (см. М. i, 20; МА. i, 118), рождён бесполым и так далее. Связка-перерождение посредством восьми великих результирующих сознаний с корнем-причиной ((42)–(49)) возникает среди божеств чувственной среды и среди людей с заслугами. Связка-перерождение посредством пяти тонкоматериальных результирующих сознаний возникает среди божеств тонкоматериального мира Брахмы. Связка-перерождение посредством четырёх нематериальных результирующих сознаний возникает в нематериальном мире. [Сознание] связки-перерождения, таким образом, соответствует тому месту, где возникает, и тому, посредством чего оно возникает.

(iv) Кратко: [сознание] связки-перерождения берёт три вида объектов: прошлый, настоящего времени и не-поддающийся-подобной-классификации (см. гл. III, сноска 32). Связка-перерождение невоспринимающих существ не имеет объекта [*и не является при этом сознанием, а просто возникновением материи тела*][xxxii].

§ 135. Итак, в сфере ничто и ни-восприятия-ни-невосприятия объект связки-перерождения является

прошлым. В десяти видах связки-перерождения чувственной среды объект является *настоящим* или *прошлым*. В остальных случаях он *не-поддающийся-подобной-классификации*. И в то время как сознание связки-перерождения возникает с этими тремя видами объектов, предшествующее ему сознание смерти берёт лишь *прошлый* или *не-поддающийся-подобной-классификации* объект; не существует сознания смерти с объектом *настоящего времени*. Поэтому следует понимать, как оно возникает в счастливых и несчастливых уделах в соответствии с изложенным далее, то есть как сознание связки-перерождения, после предшествующего сознания смерти с одним из двух видов объектов, возникает с одним из трёх видов объектов.

§ 136. [*Из счастливого удела в несчастливый*]. Например, в случае совершавшего неблагое индивида из счастливых уделов чувственной среды, когда тот лежит на смертном одре, его неблагая камма, в соответствии с тем, как она была накоплена, или же её образ входит в фокус двери ума. Ибо вот что сказано: «Затем [неблагие поступки, которые он совершил в прошлом]... накрывают его, [покрывают и окутывают его]» (M. iii, 164) и так далее. Затем, после когнитивной серии с импульсами и регистрацией[22], возникшими из-за этой [каммы или её образа], возникает сознание смерти, беря сво-

22 Мьянмарское издание Саммохавинодани добавляет здесь «suddhāya va javanavīthiyā».

им объектом объектное поле жизнь-континуума [*то есть объект жизнь-континуума пока ещё этой жизни*]. После его прекращения возникает сознание связки-перерождения в зависимости от той же самой каммы или её образа [*т. е. беря их объектом*], что ранее вошли в фокус, и возникает оно уже в несчастливом уделе, движимое силой неотсечённых загрязнений. [549] Это вид связки-перерождения с *прошлым* объектом, и он следует после сознания смерти, объект которого — *прошлый*.

§ 137. В другом случае во время смерти, из-за каммы описанного вида, в фокус ум-двери входит образ несчастливого удела, проявляясь как адское пламя, огни и прочее[23]. Итак, когда жизнь-континуум дважды возник и прекратился, с таким объектом [*т. е. с образом несчастливого удела*] возникают три вида сознаний когнитивной серии: одно обращение; число импульсов в количестве пяти из-за слабости от близости к смерти; две регистрации. После этого возникает одно сознание смерти, беря своим объектом объектное поле жизнь-континуума. К этому моменту уже проходит одиннадцать сознаний. Затем, беря тот же объект [*т. е. образ несчастливого удела*], что и у предыдущих пяти импульсных сознаний [*т. е. уже прошедшей жизни*], возникает связка-перерождение. Это вид

23 «„*Как адское пламя и огни*“: так говорится здесь из-за схожести с ними. Фактичный образ ада и огней сам по себе не входит в фокус восприятия» (Pm. 607).

связки-перерождения с объектом *настоящего времени*, и она идёт после сознания смерти, объект которого — *прошлый*.

§ 138. В другом случае во время смерти в фокус одной из пяти дверей входит низший объект, выступающий причиной для жадности и так далее. Когда серия сознаний доходят до определения, возникает число импульсов в количестве пяти из-за слабости от близости смерти, а затем две регистрации. После этого возникает одно сознание смерти, беря своим объектом объектное поле жизнь-континуума. К этому моменту уже проходит пятнадцать сознаний: два момента жизнь-континуума, одно обращение, одно видение [*и т. д.*], одно получение, одно исследование, одно определение, пять импульсов, две регистрации и одно сознание смерти. Затем, беря тот же объект, что и последнее сознание [*пяти предсмертных импульсов уже прошлой жизни*], возникает связка-перерождение. Это вид связки перерождения также с объектом *настоящего времени*, и идёт она после сознания смерти, у которого объект *прошлый*.

Вот каким образом в несчастливом уделе возникает связка-перерождение с объектами *прошлого* и *настоящего*, следуя за берущим *прошлый* объект сознанием смерти в счастливом уделе.

§ 139. [*Из несчастливого удела в счастливый*]. В случае индивида, находящегося в несчастливом уделе,

который накопил благую камму, всё следует понимать так, как выше, но меняя светлое и тёмное местами в следующем ключе: его благая камма, [как она была накоплена], или её образ проявляются в фокусе двери ума...

Вот каким образом в счастливом уделе возникает связка-перерождение с объектами *прошлого* и *настоящего*, следуя за берущим *прошлый* объект сознанием смерти в несчастливом уделе.

§ 140. [*Из счастливого удела в счастливый*]. В случае индивида, находящегося в счастливом уделе и накопившего благую камму, когда он лежит на смертном одре, его благая камма, как она была накоплена, или её образ входит в фокус двери ума. Ибо вот что сказано: «Затем [благие поступки, которые он совершил в прошлом]... накрывают его, [покрывают и окутывают его]» (М. iii, 171) и так далее. И это применимо только в случае того, кто накопил благую камму чувственной среды. [550] Но для тех, кто накопил камму возвышенных сред [*джхановых*], в фокус входит только образ каммы. Затем, следом за когнитивной серией импульсов с регистрацией или просто импульсов, возникших из-за этой [каммы или её образа], возникает сознание смерти, беря своим объектом объектное поле жизнь-континуума. После его прекращения, из-за той же самой каммы или её образа, что ранее появились в фокусе, возникает сознание связки-перерождения, и возникает оно уже в счастливом уделе,

движимое силой неотсечённых загрязнений. Это вид связки-перерождения с *прошлым* или *не-поддающимся-подобной-классификации* объектом, и идёт она после сознания смерти, у которого объект *прошлый*.

§ 141. В другом случае во время смерти из-за благой каммы чувственной среды в фокус ум-двери входит образ счастливого удела: в случае человеческого мира — проявление материнской утробы[24], в случае небесного мира — проявление приятных рощ, небесных дворцов, деревьев желаний и т. д. Его связка-перерождение возникает следом за сознанием смерти в том порядке, который описан для образа несчастливого удела. Это вид связки-пере-

24 Саммохавинодани добавляет здесь больше деталей: «Когда проявляется ад, он делает так подобно металлическому котлу; когда проявляется человеческий мир, материнская утроба проявляется как шерстяная обувь (kambala-yāna; yāna — обувь или сандалии, см. MA. iii, 222); когда проявляется небесный мир, появляются деревья желаний, небесные дворцы, ложа и т. д.».

Pm. здесь отмечает: «Под словами „*проявление материнской утробы*“ понимается только визуальное проявление как образ удела. Прежде всего это логично, что звук не даётся в Комментариях в качестве образа удела, ибо он включён в счастливые уделы как не от цепляния; причины же для отсутствия упоминания запаха и т. д. будут исследованы далее» (Pm. 609). Этот вопрос разбирается в деталях в Pm. 611, но пересказа аргументов здесь не будет. См. сноску 26 ниже.

рождения с объектом *настоящего времени*, и идёт она после сознания смерти, у которого объект *прошлый*.

§ 142. В другом случае родственники представляют [ему объекты] у пяти дверей, например видимый объект в виде цветов, гирлянд, стягов и т. д., приговаривая при этом: «Это подносится Благословенному ради твоего блага; дорогой, успокой свой ум»; или звук как объект, например проповедь Дхаммы, музыка и т. д.; или запах как объект, например благовония, духи и т. д.; или вкус как объект, например мёд, меласса и т. д.; или осязаемое как объект, например китайский шёлк, шёлк из Сомары, приговаривая при этом: «Дорогой, потрогай это, это подарок для твоего блага». Когда это видимое и т. д. в качестве объекта вошло в фокус и в надлежащей последовательности возникли сознания вплоть до определения, возникает пять импульсов из-за слабости от близости к смерти, две регистрации и одно сознание смерти, берущее своим объектом объектное поле жизнь-континуума. После этого возникает один момент сознания связки-перерождения. Это также вид связки-перерождения с объектом *настоящего времени*, что идёт после сознания смерти с *прошлым* объектом.

§ 143. Но в случае того, кто находится в счастливом уделе и обрёл возвышенное [сознание] посредством джханы на касине земли и т. д., в момент смерти

в фокус ум-двери входит благотворная камма чувственной среды, образ каммы или образ удела, или же образ касины земли и т. д., или возвышенное сознание, [551] или же превосходный объект глаза или уха, являющийся причиной для благого перерождения. Когда сознания в надлежащем порядке возникли вплоть до определения, далее, из-за слабости от близости к смерти, следует пять импульсов. Но у существ возвышенных тонкоматериальных уделов не возникает регистрации. Итак, следом за импульсами возникает одно сознание смерти, берущее своим объектом объектное поле жизнь-континуума. После этого в одном из счастливых уделов чувственной или возвышенной среды возникает сознание связки-перерождения, беря своим объектом один из вышеперечисленных. Это вид связки-перерождения с объектом *настоящего времени*, *прошлым* или *не-поддающимся-подобной-классификации*, и идёт она после сознания смерти счастливого удела, у которого объект *не-поддающийся-подобной-классификации*.

§ 144. Связку-перерождение после смерти в нематериальной среде следует также понимать в вышеописанном ключе. Вот каким образом после сознания смерти в счастливом уделе с *прошлым* или *не-поддающимся-подобной-классификации* объектом возникает связка-перерождение с *прошлым* объектом, объектом *настоящего времени* или с объектом *не-поддающимся-подобной-классификации*.

§ 145. [*Из несчастливого удела в несчастливый*]. В случае того, кто находится в несчастливом уделе, кто совершал неблагое, его неблагая камма, или её образ, или образ удела входит в фокус умдвери, или же пяти дверей, как объект, что явится причиной для неблагого перерождения. Затем его связка-перерождение возникает в надлежащей последовательности, следуя за сознанием смерти, и возникает в несчастливом уделе, беря один из вышеперечисленных объектов.

Вот каким образом после сознания смерти в несчастливом уделе с *прошлым* объектом возникает связка-перерождение с *прошлым* объектом или с объектом *настоящего времени*.

[Каким образом камма является условием]

§ 146. Вплоть до этого момента было раскрыто возникновение девятнадцати сознаний в качестве связки-перерождения. Они также [классифицируются и дальше, ибо]

Возникая так и связывая,
Они имеют также класс двойной:
Через камму — в качестве смешанного или нет,
И даже так они классифицируются и далее.

§ 147. Когда эти девятнадцать камма-результирующих сознаний возникают таким образом в качестве связки-перерождения, они делают это посредством каммы двумя способами. Ведь в соответствии

со способом возникновения порождающей их каммы эта камма может быть их условием и как условием каммы, что действует из другого времени, и как условием решающей поддержки, поскольку говорится следующее: «Благотворная… [и] неблаготворная камма являются условием как условием решающей поддержки для [её] результата» (Pṭn 1, 167 и 169).

§ 148. И следует понимать, что когда они возникают так, их «*класс двойной*» и т. д. является «*смешанным или нет*» и «*даже так они классифицируется и далее*».

Например: хотя этот [тип сознаний] возникает одним образом — только как связка-перерождение, всё же он двоичен как разделённый на смешанный и не-смешанный с материальностью; [552] он троичен как разделённый в соответствии с чувственным, тонкоматериальным и нематериальным становлением (M. i, 50); он четырёхчастен в соответствии с поколениями рождённых из яйца, утробы, гнилостного налёта (влаги) и спонтанно (M. i, 73); он пятеричен в соответствии с уделом (M. i, 73); он семеричен в соответствии с месторасположениями сознаний (D. iii, 253); он восьмеричен в соответствии с обителями существ [исключая невоспринимающих существ] (см. D. iiii, 263).

§ 149. Здесь же:

Смешанное — двоичное — как с полом или без,
И с полом также двоичное;
Наименьшие десятки, что первое имеет,
Соответственно три и две.

§ 150. «*Смешанное — двоичное — как с полом или без*»: то сознание связки-перерождения, которое, при исключении нематериального становления, возникает здесь в смеси с материальностью, является двоичным как «с полом» и «без пола»[25], ибо в тонкоматериальной сфере оно всегда возникает без пола, называемого «управляющей способностью женственности или мужественности», и, исключая связку-перерождение рождённых евнухами, оно возникает в становлении чувственной среды вместе с этим [двоичным] полом.

«*И с полом также двоичное*»: с полом также двоичное, ибо возникает в ассоциации или с женским, или с мужским полом.

§ 151. «*Наименьшие десятки, что первое имеет, соответственно три и две*»: вместе с сознанием связки-перерождения, что смешано с материальностью и идёт первым в паре «смешанное и не-смешанное», возникают как минимум две десятки (см. гл. XVIII, § 5 и далее) физической основы и тела или

25 Sa-bhāva (с полом) и a-bhāva (без пола) не нужно путать с sabhāva (индивидуальная сущность) и abhāva (отсутствие, не-существование).

же три десятки физической основы, тела и пола. Меньше этого нет.

§ 152. И когда вышеозначенное минимальное количество возникает в двух видах поколений, обозначенных как рождённые из яйца и утробы, оно составляет не более чем одну каплю масла гхи на ворсинке шерсти, и известно оно как «эмбрион на первой стадии» (S. i, 206).

§ 153. Итак, каким образом возникают различные виды поколений, можно понять в соответствии с видом удела. Ибо касательно них сказано:

Первых трёх поколений нет
В аду или с божествами,
За исключением земных;
все четыре обнаруживаются
В трёх прочих уделах.

§ 154. Итак, слова «*с божествами*» следует понимать в том смысле, что в аду, среди голодных духов и божеств, за исключением земных божеств, первые три вида поколений не обнаруживаются, ибо они [*существа адов, голодных духов и т. д.*] исключительно спонтаннорождённые. Но в остальных трёх видах уделов, то есть среди животных, духов и человеческих существ, а также среди исключённых выше земных божеств обнаруживаются все четыре вида поколений.

§ 155. Далее:

Тонкоматериальные божества имеют
тридцать девять (видов материи);
Спонтанно- и влагорождённые
Имеют, самое большее, семьдесят видов материи,
И самое меньшее — тридцать.

§ 156. Итак, среди тонкоматериальных Брахм поколения спонтаннорождённых вместе с сознанием связки-перерождения возникают тридцать девять видов материи [553] как четыре группы: десятки глаза, уха, физической основы, а также девятка жизни. Но, оставляя в стороне тонкоматериальных Брахм, среди прочих из поколения спонтаннорождённых и влагорождённых имеется, самое большее, семьдесят видов материальности в качестве десяток глаза, уха, носа, языка, тела, физической основы и пола. И их неизменно можно найти среди божеств [чувственной среды]. Итак, группа материальных феноменов, состоящая из десяти видов материи, то есть цвета[xxxiii], запаха, вкуса, питательной эссенции и четырёх первоэлементов вместе с чувствительностью глаза и жизнью, называется «десяткой глаза». Остальные [группы материальных явлений] следует понимать в том же ключе.

§ 157. У тех, кто от рождения слеп, глух, без носа[26] и пола, возникают как минимум тридцать видов

26 Pm. (стр. 611) содержит длинную дискуссию касательно сложности обсуждения мира Брахмы (где есть только зрение и слух) в терминах материальных десяток, которые содержат компоненты вкуса и запаха (§ 156). Оканчивается она отстаиванием позиции Висуддхимагги.

материи: десятки языка, тела и физической основы. Распределение между большим и меньшим следует понимать надлежащим образом.

§ 158. Разобравшись с этим:

**Необходимо рассмотреть [пару] смерти
и рождения
В свете совокупностей, объекта, причины,
удела, ощущения,
Восторга, приложения и удержания,
Различая их по сходству и не-сходству.**

§ 159. Смысл этого таков: есть связка-перерождение, которая двоична как смешанная или не-смешанная [с материальностью], и есть сознание смерти, идущее до неё, и их сходство и не-сходство в соответствии с этими совокупностями и т. д. необходимо понять. Каким образом?

§ 160. Иногда за нематериальной смертью с четырьмя совокупностями следует связка-перерождение с четырьмя совокупностями, берущая подобный объект; иногда за не-возвышенной смертью с внешним объектом следует возвышенная связка-перерождение с внутренним объектом. Это метод в случае нематериальных уровней.

Иногда за нематериальной смертью с четырьмя совокупностями следует связка-перерождение чувственной среды с пятью совокупностями. Иногда

за смертью чувственной среды с пятью совокупностями или за смертью тонкоматериальной среды следует нематериальная связка-перерождение с четырьмя совокупностями.

Таким образом, есть связка-перерождение с объектом *настоящего времени*[27], *следующая за смертью с прошлым* объектом; есть связка-перерождение в определённом несчастливом уделе, следующая за смертью в определённом счастливом уделе; есть связка-перерождение с корнем-причиной, следующая за смертью без корня-причины; есть связка-перерождение с тройным корнем-причиной, следующая за смертью с двойным корнем-причиной; есть связка-перерождение, сопровождающаяся радостью, следующая за смертью, сопровождаемой невозмутимостью; есть связка-перерождение с восторгом, следующая за смертью без восторга; есть связка-перерождение с приложением, следующая за смертью без приложения; есть связка-перерождение с удержанием, следующая за смертью без удержания; есть связка-перерождение с приложением и удержанием, следующая за смертью без приложения и удержания.

В таком ключе они могут быть сгруппированы посредством соответствующих противоположностей.

---

27 Мьянмарское издание Саммохавинодани содержит следующую фразу: „...связка-перерождение с прошлым, настоящим и не-поддающимся-подобной-классификации объектом, следующая за...» и так далее.

§ 161. **Всего лишь явление,**
что обрело свои условия,
Ведёт к последующему существованию;
Не перевоплощаясь из прошлого,
Не без причины из него проявляется оно.

§ 162. Итак, здесь речь идёт о всего лишь материальном и нематериальном явлении, возникающем при схождении нужных условий, о котором говорится, что оно идёт в следующее становление — это не «длящееся существо», [554] не «душа». Оно не перевоплощается из прошлого становления и не проявляется здесь без прошлой причины.

§ 163. Мы объясним это посредством обычного процесса человеческой смерти и связки-перерождения. Итак, когда, в прошлом становлении некий человек, стоящий у порога естественной или насильственной смерти, не способен выдержать натиск нестерпимых лезвий [болезненных] ощущений, что приводят к концу в смерти по мере того, как они разрывают связки сухожилий во всех частях тела, его тело постепенно увядает, подобно зелёному пальмовому листу, лежащему под ярким солнечным светом; и когда его управляющие способности глаза и т. д. прекратились, а управляющие способности тела, ума и жизни остаются только из-за сердца-основы, сознание, имеющее своей поддержкой сердце-основу, в этот момент всё ещё остаётся, возникая или в силу некой каммы, [*беря её объектом*], классифицированной как «тяжёлая»,

«повторяющаяся», совершённая «близко» [к смерти] или ранее[28], то есть из-за формации, что обрела оставшиеся условия, или же из-за объектного поля, проявившегося из-за этой каммы в качестве образа каммы или образа удела[29]. И пока оно возникает таким образом, из-за неотброшенной жажды и неведения, жажда толкает его и совозникающие формации ввергаться дальше[30] к этому объектному

28 См. классификацию каммы в гл. XIX, § 15 и далее. «Совершённой» (samāsevita) каммы здесь не упоминается. О «близкой» камме Pm. говорит следующее: «Это та, что совершена близко к смерти или любая прошлая, что тогда проявилась в памяти» (Pm. 617).

29 «„*Образ каммы*“ — это событие (vatthu), посредством которого некий человек накапливает камму через взятие его своим объектом во время этого накопления. Даже если камма была совершена более чем сотни тысяч эонов назад, всё же во время её созревания она проявляется как камма или образ каммы. „*Образ удела*“ — это визуальный образ места, где произойдет перерождение. Он заключается в проявлении огней и т. д. у того, кто переродится в аду, и так далее» (Pm. 617).

30 «Из-за неотброшенной жажды и из-за того, что возникшая ранее продолжительность аналогично не отброшена, сознание возникает со склонением к месту связки-перерождения. „*Совозникающие формации*“ — это воления, совозникающие с сознаниями импульсов, которые следуют за смертью. Или они те, что начинаются с контакта. Они ввергают сознание к тому месту связки-перерождения, которое является объектом каммы и т. д. Смысл в том, что они возникают в качестве причины для установления сознания на объекте посредством связки-перерождения, как будто ввергая его туда» (Pm. 617).

полю, опасности которого скрываются неведением. И пока в качестве длящегося процесса[31] оно подталкивается жаждой и ввергнуто вперёд формациями, оно, подобно человеку, который пересекает реку, держась за верёвку, привязанную к дереву, что стоит на ближнем берегу, отбрасывает свою прошлую поддержку и, обретая или же не обретая дальнейшую поддержку [*в виде материальности*], порождённую каммой, возникает лишь посредством условий объекта и прочих.

§ 164. Первое из этих [двух сознаний] называется «смертью» (cuti) из-за ниспадения (cavana), второе называется «связкой-перерождением» (paṭisandhana) из-за связывания (paṭisandhāna) через разрыв, отделяющий начало следующего существования. И следует понимать, что оно [*сознание связки-перерождения*] ни пришло сюда из предшествующего существования, ни проявилось без каммы, формаций, подталкивания, объектного поля и т. д. как собственной причины.

§ 165. **Эхо или подобное ему демонстрирует**
Приведённые здесь иллюстрации;
связанность
Продолжительностью отвергает
Идентичность и инаковость.

31 «Как продолженный процесс в виде смерти, связки-перерождения и следующего за ним сознания» (Pm. 617).

§ 166. И пусть здесь иллюстрацией этого сознания будут такие вещи, как эхо, свет, оттиск печати и изображение в зеркале, ибо факт в том, что оно не пришло сюда из предыдущего существования, а также в том, что оно возникает из-за причин, включённых в прошлые становления. Подобно тому как эхо, свет, оттиск печати и тень имеют своими причинами, соответственно, звук и т. д. и возникают без смещения куда-либо ещё, то так же обстоит дело и с этим сознанием.

§ 167. И в потоке продолжительности [*ментальности-материальности*] нет ни идентичности, ни инаковости. Ибо если бы была абсолютная идентичность, то из молока не получалось бы творога. И если бы была абсолютная инаковость, то творог не получался бы из молока. И так со всеми обусловленно возникшими явлениями. И если бы это было так, то все расхожие [*общепринятые*] выражения прекратились бы, что едва ли желательно. Итак, не следует предполагать здесь ни абсолютной идентичности, ни абсолютной инаковости. [555]

§ 168. Но здесь может возникнуть вопрос: «Если нет трансмиграции, то тогда после прекращения совокупностей в этом человеческом индивиде результат [*от активности этих совокупностей*] мог бы быть от другого человека или от другой [каммы], ибо являющаяся условием для результата камма не доходит туда, [где результат]. И чей это результат,

если нет испытывающего? Таким образом, эта формулировка кажется неудовлетворительной».

§ 169. Вот ответ на это:

В продолжительности результат
Ни от той, ни от другой;
Процесс формирования семени подойдёт,
Чтобы раскрыть суть этого вопроса.

§ 170. Когда плод возникает в рамках одной продолжительности, он ни от другой [*продолжительности ментальности-материальности*], ни от другой [каммы], потому что абсолютная идентичность и инаковость здесь исключены[32]. Ибо когда процесс формирования семени манго и т. д. был запущен и позже определённый плод возникает в продолжительности [роста] семени благодаря обретению нужных условий, он делает так ни как плод из других семян, ни как от другого процесса формирования; и эти семена, или процессы формирования, сами по себе не переходят на место присутствия плода. Такова аналогия здесь. И смысл этого также можно понять из того факта, что искусства, ремёсла, медицина и т. д., выученные в молодости, дают свои плоды позже, в более зрелом возрасте.

32 Paṭisiddhattā — «потому что… исключены»: paṭisiddha отсутствует в словаре P. T. S. Abhisaṅkhāra здесь может значить «работу по посадке», а не «формирующий процесс».

§ 171. Спрашивалось также: «И чей это результат, если нет испытывающего?». Итак:

«Испытывающий» — это условность
Для всего лишь возникновения результата.
Они говорят: «Оно плодоносит» условно,
Когда на дереве появляются его плоды.

§ 172. Подобно тому как лишь из-за появления плодов на дереве, являющихся одной из частей феномена, называемого «деревом», говорится «плоды дерева» или «дерево плодоносит», так и лишь из-за возникновения результата в виде удовольствия и страдания, называемых опытом, что является одной из частей совокупностей, называемых «божествами» или «человеческими существами», говорится «божество или человеческое существо испытывает или чувствует удовольствие или страдание». Здесь, таким образом, нет нужды в избыточном [*субстанционально-реальном*] «испытывающем».

§ 173. Но здесь можно сказать: «Может быть, и так. Но тогда эти формации должны быть условиями для результата или когда они присутствуют, или когда они не присутствуют; и если они присутствуют, то их результат должен проявляться только в момент их наличия, но если они не присутствуют, то они должны постоянно нести результат — и до и после своего присутствия». На это можно ответить:

Они есть условия, когда совершены,
Несут результат они единожды, но не вновь.
Примеры посредника и подобные ему
Послужат здесь для прояснения смысла.

§ 174. Формации являются условиями для их собственного результата, и это потому, что они были совершены, а не от присутствия или не-присутствия. В соответствии с этим говорится: [556] «Из-за совершённой, накопленной [в прошлом] благотворной каммы чувственной среды результирующее сознание глаза возникает [в настоящем]» (Dhs. § 431) и так далее. Став условиями для их собственного результата в соответствии с их потенциалом, они повторно не несут своего результата, ибо он уже созрел. И для прояснения смысла этого следует привести пример с посредником и т. д. Подобно тому как в мире, когда некто становится посредником с целью завершения того или иного дела, а затем покупает товары, даёт или берёт заём, это лишь простой факт его совершения сделки, что является условием для завершения его дела, а не фактичное присутствие или не-присутствие сделки; и после завершения этого дела на нём больше нет обязательств. Почему нет? Потому что дело уже сделано. Таким образом, формации являются условиями для своего собственного результата именно оттого, что они были совершены: дав результат в соответствии со своим потенциалом, они более не несут его.

В этой точке прояснено возникновение связки-перерождения с формациями как условием, которая проявляется двояко как смешанная или не-смешанная [с материальностью].

[(3) Каким образом формации являются условием для сознания]

§ 175. Теперь, с целью устранить замешательство касательно вышеописанных тридцати двух видов результирующего сознания:

Касательно этих формаций следует понимать,
Для чего и каким образом они являются
условиями
В рождении и жизни во всех трёх
Видах становления и прочем.

§ 176. Итак, три вида становлений, четыре вида поколений, пять видов уделов, семь месторасположений сознания и девять обителей существ — это то, что называется «видами становления и прочим». Смысл таков: следует распознать, для каких видов результирующего сознания эти [формации] являются условием в связке-перерождении и в ходе отдельно взятого существования, а также в каком ключе они являются условиями в различных видах становления и так далее.

§ 177. Сначала что касается *формации благой заслуги*. Формация благой заслуги в виде восьми

волений чувственной среды ((1)–(8)) является условием в равной степени для всех девяти видов результирующих сознаний ((41)–(49)) в качестве связки-перерождения в счастливом уделе чувственного становления, и она является условием двумя способами: как условие каммы, действующее из другого времени, и как условие решающей естественной поддержки. Эта формация, как пять благотворных волений тонкоматериальной среды ((9)–(13)), [является условием в вышеописанном ключе и] для пяти видов связки-перерождения в тонкоматериальном становлении ((57)–(61)).

§ 178. И эти [благотворные воления] чувственной среды, разделённые так, как указано выше, являются двояким условием для семи видов ограниченного результирующего сознания чувственной среды ((34)–(40)) — за исключением лишь элемента сознания ума без корня-причины с невозмутимостью (41) — в ходе существования в счастливых уделах становления чувственной среды, но не в связке-перерождении. И эта же *формация* [*как пять благотворных тонкоматериальных волений*] по аналогии является условием и для пяти видов результирующего сознания ((34), (35), (39)–(41)) в ходе существования в тонкоматериальном становлении, но не для связки-перерождения. И она является условием для восьми видов ограниченного результирующего сознания чувственной среды ((34)–(41)) в ходе суще-

ствования в несчастливых уделах становления чувственной среды, но не для связки-перерождения. [557] В последнем случае оно является условием [для благотворного результирующего сознания, возникающего] в аду при встрече с желанным объектом, [например, как в случаях, подобных] визиту старейшины Маха-Моггалланы в ад, и так далее. И среди животных и могущественных духов также обретается желанный объект [через то же самое условие].

§ 179. Эта формация благой заслуги как восемь благотворных волений чувственной среды является также условием и для шестнадцати видов благотворного результирующего сознания в ходе существования ((34–(41)) и в момент связки-перерождения ((42)–(49)) в счастливых уделах становления чувственной среды. Она [*как 8 благотворных чувственной среды + 5 благотворных тонкоматериальной*] также в равной степени есть условие для всех десяти видов результирующего сознания и в ходе существования ((34), (35), (39)–(41)), и в момент связки-перерождения ((57)–(61)) в становлении тонкоматериальной среды.

§ 180. *Формация неблагой заслуги*, заключающаяся в двенадцати неблаготворных волениях ((22)–(33)), по аналогии является условием для одного вида сознания связки-перерождения (56) в несчастливых

уделах становления чувственной среды, но не в ходе существования; также — для шести видов в ходе существования ((50)–(55)), но не для связки-перерождения; и для всех семи видов — частично в ходе существования и частично для связки-перерождения. И в счастливых уделах становления чувственной среды в ходе существования она по аналогии является условием для тех же самых семи видов, но не для связки-перерождения. В ходе существования в тонкоматериальном становлении она по аналогии является условием для четырёх результирующих сознаний ((50)–(51), (55), (56)), но не для связки-перерождения. В последнем случае оно есть условие для видения [Брахмами] нежеланного видимого и слышания нежеланных звуков чувственной среды, но их нет в мире Брахмы как таковом; аналогично и для небесного мира чувственной среды[33].

§ 181. *Формация непоколебимого* по ходу существования и для связки-перерождения по аналогии является условием для четырёх видов результирующего сознания ((62)–(65)) нематериального становления.

Вот как следует понимать, для каких видов результирующего сознания — для связки-пере-

33 Pm. отмечает, что это в основном так, но не всегда, ибо божества видят знамения своей смерти, как увядание их цветов и т. д., что есть нежеланное видимое (см. сноску 43).

рождения и [*в ходе существования*] в [трёх] видах становлений — эти формации являются условием, а также то, в каком ключе они являются условиями. Таким же образом это следует понимать также и для видов поколений и так далее.

§ 182. Дальше об этом кратко, начиная с начала.

Формация благой заслуги, давая связку-перерождение, порождает целое своего результата в двух видах становлений; четырёх видах поколений, начиная с рождённых из яйца; в двух видах уделов — в божественном и человеческом; в четырёх месторасположениях сознания [человеческое, уровни первой, второй и третьей джханы], описанных так: «Различны в теле и различны в восприятии... различны в теле и одинаковы в восприятии... одинаковы в теле и различны в восприятии... одинаковы в теле и одинаковы в восприятии...» (D. iii, 253); только в четырёх обителях существ, ибо в обители невоспринимающих существ она лишь формирует материальность. Таким образом, формация благой заслуги является условием в ранее описанном ключе для двадцати одного вида результирующего сознания в этих двух видах становлений, четырёх видах поколений, двух видах уделов, четырёх месторасположений сознания и четырёх обителей существ, и всё в соответствии с тем, как они порождаются в качестве связки-перерождения ((41)–(49), (57)–(61)) [558], а также в ходе

существования ((34)–(41)) — в соответствии с установленным порядком.

§ 183. Формация неблагой заслуги в качестве связки-перерождения созревает в становлении чувственной среды; в четырёх видах поколений; в оставшихся трёх видах уделов; в одной соответствующей обители существ; в одном месторасположении сознания, что описано так: «Различны в теле и одинаковы в восприятии» (D. iii, 253). Таким образом, она является условием в ранее описанном ключе для семи видов результирующего сознания в одном виде становления, в четырёх видах поколений, в трёх видах уделов, в одном месторасположении сознания, в одной обители существ — как связка-перерождение (56) — и в ходе существования ((50)–(56)).

§ 184. Формация непоколебимого в качестве связки-перерождения созревает только в нематериальном становлении: только в поколении спонтаннорождённых; только в небесном уделе; в трёх месторасположениях сознания, начиная со сферы безграничного пространства; в четырёх обителях существ, начиная со сферы безграничного пространства ((62)–(65)). Таким образом, она является условием в ранее описанном ключе для четырёх видов сознаний в одном виде становления, в одном виде поколения, в одном виде удела, в трёх месторасположениях сознания, в четырёх обителях су-

ществ — как связка-перерождение — и в ходе существования[34].

§ 185. Это то, как:

Следует понимать касательно этих формаций,
Для чего и как они являются условиями
В рождении и жизни во всех трёх
Видах становления и прочем.

---

34 Сингальский текст добавляет следующее: «Также телесная формация, когда даёт связку-перерождение, даёт целое своих результатов лишь в становлении чувственной среды: в четырёх поколениях, пяти уделах и первых двух месторасположениях сознания, а также в двух обителях существ. Таким образом, она, в вышеописанном ключе, является условием для двадцати трёх видов сознаний в одном виде становления, четырёх поколениях, пяти уделах и двух месторасположениях сознания — и в момент связки-перерождения, и в ходе существования. Аналогичный метод применяется и к вербальной формации. Но ментальная формация созревает везде, кроме одной обители существ, ибо в обители невосприниманающих существ нет сознания с формациями как условием. Таким образом, она надлежащим образом является условием для тридцати двух видов результирующего сознания в трёх видах становлений, четырёх поколениях, пяти уделах, семи месторасположениях сознания и восьми обителях существ — и в момент связки-перерождения, и в ходе существования. И в случае невосприниманающих существ формация благой заслуги является условием как условием каммы, действующей с другого времени, для видов материальности от совершённой каммы».

Таково детальное объяснение фразы «с формациями как условием сознание...».

[(iv) Ментальность-материальность]

§ 186. «С сознанием как условием ментальность-материальность...»:

(1) Посредством анализа ума и материи,
(2) Возникновения в становлении и так далее,
(3) Включения и (4) манеры условия
Следует понимать дальнейшее изложение.

§ 187. 1. «*Посредством анализа ума и материи*»: здесь «ум» (nāma — ментальность) — это три совокупности: ощущение, восприятие и формации, ибо они склоняются (namana) к объекту. «Материя» (rūpa — материальность) — это четыре великих первоэлемента и материальность, производная от них [посредством цепляния]. Их анализ даётся в описании совокупностей (гл. XIV, § 34 и далее, § 125 и далее). Вот как следует понимать изложение ментальности-материальности посредством анализа.

§ 188. 2. «*Посредством возникновения в становлении и так далее*»: за исключением одной обители существ [невоспринимающих], ментальность возникает во всех видах становлений, поколений, уделов, месторасположения сознания и оставшихся обителей существ. Материальность возникает в двух видах становлений, в четырёх видах поколений,

в пяти уделах, в первых четырёх месторасположениях сознания и в первых пяти обителях существ.

§ 189. Возникая так, [559] ментальность-материальность, в случае бесполых эмбрионов и рождённых из яйца, в момент их связки-перерождения проявляется как материальность двух органических продолжительностей, то есть как десятки физической основы и тела, [*а ментальность*] — как три нематериальные совокупности. Таким образом, в их случае присутствует двадцать три явления, которые следует понимать как «ментальность-материальность с сознанием как условием»: двадцать явлений конкретной материальности и три нематериальные совокупности. Но, избегая повторений[35] и сокращая девять видов материи (см. гл. XI, § 88) из одной из органических продолжительностей, имеем в остатке четырнадцать явлений.

Если добавить десятку пола в случае тех, кто наделён полом, [прежде чем делать вышеописанное сокращение], то выходит тридцать три. И, избегая повторений и таким же образом сокращая восемнадцать видов материи [по девять] из двух органических продолжительностей, имеем в остатке лишь пятнадцать явлений.

35 Здесь разбивка сложного слова «agahitagahaṇena» как «gahitassa a-gahaṇena», а не как «a-gahitassa gahaṇena», т. е. это «не беря то, что уже взято», а не «беря то, что взято не было»; см. гл. IV, § 75.

§ 190. В момент связки-перерождения спонтаннорождённых существ свиты Брахмы в качестве материальности проявляются десятки глаза, уха, физической основы и девятка управляющей способности жизни, [*а ментальность*] проявляется как три нематериальные совокупности. Таким образом, в их случае присутствует сорок два явления, которые следует понимать как «ментальность-материальность с сознанием как условием»: тридцать девять явлений конкретной материальности и три нематериальные совокупности. И, избегая повторений и таким же образом сокращая двадцать семь видов материи [по девять] из трёх органических продолжительностей, имеем в остатке лишь пятнадцать явлений.

§ 191. В становлении чувственной среды в момент связки-перерождения оставшихся видов спонтаннорождённых или влагорождённых с полом и созревшими чувственными сферами в качестве материальности проявляются семь органических продолжительностей, [*а ментальность*] проявляется как три нематериальные совокупности. Таким образом, в их случае присутствует семьдесят три явления, которые следует понимать как «ментальность-материальность с сознанием как условием»: семьдесят видов конкретной материальности и три нематериальные совокупности, И, избегая повторений и таким же образом сокращая пятьдесят четыре вида материи [по девять] из шести органических продолжительностей, имеем в остатке лишь девятнадцать явлений.

Это максимум. Но что касается минимума, то вычисление «ментальности-материальности с сознанием как условием» в связке-перерождении лишённых той или иной органической продолжительности можно понять кратко и в деталях, проводя сокращения должным образом [слепые, например, лишены десятки глаза].

§ 192. Ибо ментальность-материальность нематериальных существ заключается лишь в трёх нематериальных совокупностях, а невоспринимающие существа имеют лишь материальность в виде девятки управляющей способности жизни.

§ 193. В ходе существования там, где возникает материальность, проявляется порождённая температурой чистая [материальная] восьмёрка, которая [первично] обусловлена температурой, возникшей вместе с сознанием связки-перерождения в момент его присутствия. Сознание связки-перерождения не порождает материальность. Ибо, подобно тому как падающий в бездну не может поддержать другого, она не способна порождать материальность из-за своей слабости, обусловленной слабостью физической основы[36]. Но после сознания связки-перерождения, начиная с первого сознания

36 «Это значит: благодаря элементу тепла в материальности, что возникла вместе с сознанием связки-перерождения. Именно потому, что сердце-основа возникает только в этот самый момент, имеет место слабость физической основы» (Pm. 622).

жизнь-континуума и далее, [560] уже начинает возникать чистая восьмёрка, порождённая сознанием. И в момент проявления звука присутствует девятка звука из-за температуры, возникающей после момента связки-перерождения, а также из-за сознания.

§ 194. Чистая восьмёрка, порождённая питанием, появляется в существах в утробе матери, которые питаются материей в виде физической пищи, пока их тело наполняется питанием, поглощённым матерью, ибо вот что сказано:

> **«И когда его мать**
> **Ест, поглощая пищу и напитки,**
> **Он, пребывающий в её утробе,**
> **Обретает тем самым своё питание»**

(*S. i, 206*).

И она появляется в спонтаннорождённых существах, как только они проглатывают слюну, накопившуюся в их собственных ртах.

Итак, с двадцатью шестью [видами материи], состоящими из чистой восьмёрки, возникшей от питания, и, самое большее, из двух девяток [звука], порождённых, соответственно, температурой и сознанием, а также с уже упомянутыми семьюдесятью порождёнными каммой видами (§ 191), что трижды возникают в каждый момент созна-

ния [в под-моменты возникновения, присутствия и угасания], существует, таким образом, девяносто шесть видов материи; и с тремя нематериальными совокупностями суммарно существует девяносто девять явлений [*тех, что охватывает покрывающий термин «ментальность-материальность»*].

§ 195. Или потому, что звук присутствует не всегда, ибо проявляется лишь время от времени, вычитая его как двоичный [от температуры и сознания], во всех существах в общем проявляется девяносто семь явлений, которые следует понимать как «ментальность-материальность с сознанием как условием». Ибо спят ли эти существа, бездельничают ли, едят ли или пьют, эти явления с сознанием как условием продолжают возникать в них день и ночь. Далее мы объясним, каким образом сознание является их условием (см. § 200 и далее).

§ 196. И хотя эта порождённая каммой материальность является первой, что находит опору в различных видах становлений, поколений, уделов, месторасположений сознания и обителей существ, она тем не менее не способна существовать без своего сплачивания материей тройного порождения [от сознания, температуры и питания], как не может и существовать материя тройного порождения без своего сплачивания посредством первой. Но когда они обеспечивают укрепляющую поддержку друг для друга, они могут держаться,

не распадаясь, что подобно снопам тростника, подпёртых с четырёх сторон, даже если их обдаёт ветром; или подобно [лодкам со] сломанными поплавками[37], которые нашли опору, даже если их обдаёт волнами посреди океана; и они могут продолжать свое существование один год, два года... сотню лет — вплоть до исчерпания жизненного срока этих существ или вплоть до исчерпания каммической заслуги, [*вызвавшей их перерождение*]. Вот как следует здесь понимать изложение посредством возникновения в становлении и т. д.

§ 197. 3. «*Посредством включения*»: в ходе существования и в связке-перерождении, в нематериальной среде присутствует (a) просто ментальность с сознанием как условием, и она же присутствует в пятисоставном становлении, но только в ходе существования. В ходе существования и в связке-перерождении в случае невоспринимающих существ присутствует (b) просто материальность с сознанием как условием, и она же присутствует в пятисоставном становлении, но только в ходе существования. В ходе существования и в связке-перерождении в пятисоставном становлении присутствует (c) [комбинированная] ментальность-материальность [561] с сознанием как условием. Всю эту ментальность, материальность и ментальность-материальность следует понимать

37 Vāhanika — «имеющее поплавок»: отсутствует в словаре P. T. S. Контекст предполагает катамаран, незаменимый в индийских водах.

как «ментальность-материальность с сознанием как условием», включая их в термин «ментальность-материальность» в соответствии с методом, что позволяет любой одной части представлять любую оставшуюся часть того же вида[38].

§ 198. Но верно ли это с учётом того, что у невоспринимающих существ отсутствует сознание? Это вовсе не ложно. Ибо:

Это сознание как причина ума
И материи рассматривается как двоякое:
Результат и не-результат.
Поэтому сказанное верно.

§ 199. Сознание, являющееся причиной для ментальности-материальности, является двоичным в соответствии с классификацией как результирующее и не-результирующее. И так как материальность невоспринимающих существ порождается каммой, она имеет своим условием сознание камма-формации, которое возникло [*в предшествующем*] пятисоставном становлении. Это применяется также и к порождённой каммой материальности, возникающей в ходе существования в пятисоставном становлении в моменты благотворного или другого сознания. Таким образом, это верно.

38 Выражение «ekadesasarūpekasesa» грамматически объясняется в Pm. 623; см. приобщённые выражения «katekasesa» (§ 204) и «ekasese kate» (§ 223). См. Pāṇini i, 2, 64.

Вот как следует понимать здесь изложение посредством включения.

§ 200. 4. «*Посредством манеры условия*»:

Результирующее сознание обусловливает
Сначала ментальность девятью способами,
Затем материю-основу — девятью,
И другую материю — восемью.
Формация-сознание обусловливает
Эту материю одним способом.
Остальное сознание обусловливает
Эту материю в зависимости от обстоятельств.

§ 201. Связка-перерождение или другой вид результирующего сознания является условием девятью способами: как условие совозникновения, взаимности, поддержки, ассоциации, результата каммы, питания, управляющей способности, присутствия и неисчезновения, и это или в момент связки-перерождения, или в ходе существования, ибо эта ментальность называется результирующей, и неважно, смешана она с материальностью или же нет. В момент связки-перерождения для материальности физической [сердце-]основы она является условием девятью способами: как условие совозникновения, взаимности, поддержки, результата каммы, питания, управляющей способности, диссоциации, присутствия и неисчезновения. Она является условием для материальности, отличной

от материальности физической основы, девятью способами: как выше, но без условия взаимности.

Сознание камма-формации в соответствии с методом Суттанты является условием для материальности невоспринимающих существ или для порождённой каммой материальности в пятисоставном становлении только лишь одним способом — как условие решающей поддержки.

Остальные виды сознания от времени возникновения первого [сознания] жизнь-континуума, [идущего после связки-перерождения] и далее, следует понимать как условие для подобающего вида ментальности-материальности. Ибо чтобы показать, как всё это работает в деталях, требуется процитировать всё содержание Паттханы, чего мы делать здесь не будем.

§ 202. Здесь может возникнуть вопрос: «Но как следует познать то, [562] что ментальность-материальность связки-перерождения имеет своим условием сознание?» Из Сутт и выводом. Ибо в Суттах в многих местах сказано, что ощущение и т. д. имеют сознание своим условием, в следующем ключе: «Явления с параллельным присутствием посредством сознания» (Dhs. § 1522). Что касается вывода:

Из того, что материя, наблюдаемая здесь,
Рождена от сознания, кто-то может сказать,
Что сознание является также
Условием и для не-наблюдаемой материи.

Нравится это сознанию или нет, [определённые] виды материи наблюдаемы как возникающие в соответствии с ним. И не-наблюдаемое выводится из наблюдаемого. Таким образом, посредством наблюдаемой материи, порождённой сознанием, можно познать, что сознание также является условием и для не-наблюдаемой материальности связки-перерождения. Ибо в Паттхане сказано, что, подобно порождённому сознанием, камма-порождённое также имеет сознание своим условием (см. Pṭn 1, 172–173).

Вот как следует понимать здесь изложение посредством манеры условия.

Таково детальное объяснение фразы «с сознанием как условием ментальность-материальность…».

[(v) Шесть сфер]

§ 203. «С ментальностью-материальностью как условием шесть сфер…»:

Три совокупности есть «ум»; основа,
Первоэлементы и прочее — «материя».
И пока всё то обусловливает это,
Некая часть может представлять остальное.

§ 204. В случае ментальности-материальности, которая здесь является условием для шести сфер, ментальность — это три совокупности, начиная с ощущения, а материальность следует понимать как включённое в отдельно взятую продолжитель-

ность, о чем говорится выше как «первоэлементы и прочее — „материя“», то есть четыре первоэлемента, шесть физических основ и управляющая способность жизни, [ибо они являются обуславливающими факторами] в неизменном порядке. Но эту ментальность, материальность и ментальность-материальность, каждая из которых репрезентует прочие в качестве «ментальности-материальности», следует понимать как условие для шести сфер в виде шестой сферы [*в частности*], и для шести сфер [*в целом*], где каждая репрезентует прочие в качестве «шести сфер». Почему [*нужно в отдельном порядке выделять шестую сферу*]? Потому что в нематериальном становлении в качестве условия присутствует лишь ментальность, и она является условием лишь для шестой сферы [ума], но не для других. Ибо в Вибханге сказано: «С ментальностью как условием шестая сфера...» (Vbh. 179).

§ 205. Здесь может возникнуть вопрос: «Но как следует познать то, что ментальность-материальность является условием для шести сфер?» Так, что они существуют тогда, когда существует ментальность-материальность. Ибо некая сфера существует тогда, когда существует соответствующий ей вид ментальности и материальности, не иначе. Способ, в котором одно приходит к существованию, когда существует другое, будет объяснён ниже, в разделе о том, каким образом это является условием. [563] Поэтому:

Мудрому надлежит суметь рассказать,
Что обусловливает что и образом каким —
При перерождении и в ходе жизни.
[Сейчас начнётся объяснение.]

§ 206. Итак, далее будет раскрыт смысл.

[(1) Ментальность как условие]

В нематериальном перерождении
И в течение жизни лишь ум будет
Условием как минимум
Шестью и семью способами.

§ 207. Каким образом? В момент связки-перерождения ментальность является условием для шестой сферы как минимум семью способами: как условие совозникновения, взаимности, поддержки, ассоциации, результата каммы, присутствия и неисчезновения. Некоторая ментальность, однако, является условием как условием корня-причины [т. е. жадность и т. д.], а некоторая — как условием питания [т. е. контакт и ментальное воление]. Посредством [двух последних условий] следует понимать минимум и максимум. В ходе существования результирующая ментальность также является условием, как сказано выше. Но другой [не-результирующий] вид является условием как минимум шестью способами: как указано выше, но без условия результата каммы. Некоторая, однако, является условием как условием корня-причины, а некоторая — как

условием питания. Посредством них следует понимать максимум и минимум.

§ 208. **В пятисоставном становлении, в**
Момент перерождения, ум теми же
способами
Выступает как условие для шестой сферы.
А для остальных — шестью способами.

§ 209. Помимо существования в нематериальной среде результирующая ментальность пятисоставного становления в ассоциации с сердцем-основой является условием для шестой сферы как минимум семью способами, как было показано выше. В ассоциации с четырьмя первоэлементами она является условием для прочих пяти сфер, начиная со сферы глаза, шестью способами: как условие совозникновения, поддержки, результата каммы, диссоциации, присутствия и неисчезновения. Некоторая ментальность, однако, является условием как условием корня-причины, а некоторая — как условием питания. Посредством них следует понимать максимум и минимум.

§ 210. **Результат есть условие для результата**
На протяжении жизни теми же
способами;
Не-результат же шестью способами
Обусловливает шестую
не-результирующую.

§ 211. Ибо как в момент связки-перерождения, так и в ходе существования в пятисоставном становлении результирующая ментальность является условием для результирующей шестой сферы как минимум семью вышеупомянутыми способами. Но не-результирующая ментальность является условием для не-результирующей шестой сферы как минимум шестью вышеупомянутыми способами, ибо условие результата каммы здесь исключается. Максимум и минимум следует понимать так, как уже было показано выше.

§ 212. И в ходе жизни результат обусловливает
Остальные пять четырьмя способами;
Не-результирующий вид может быть
Объяснён в вышеописанном ключе. [564]

§ 213. В ходе существования остальная результирующая ментальность, имеющая своей физической основой чувствительность глаза и т. д., является условием для остальных пяти сфер, начиная со сферы глаза, четырьмя способами: как условие поствозникновения, диссоциации, присутствия и неисчезновения. И как с результирующей, так же объясняется с не-результирующей; поэтому [ментальность], классифицированную как благотворная и т. д., следует понимать как условие для них [*вышеозначенными*] четырьмя способами.

Вот как следует понимать, для каких сфер отдельно взятая ментальность является условием в момент связки-перерождения и в ходе существо-

вания, а также каким образом она является условием.

§ 214. [(2) Материальность как условие]

Ни для одной сферы
В нематериальном становлении
Материя не является условием.
Но в пятисоставном становлении
Материя как основа есть условие
Шестью способами в момент перерождения
Для шестой сферы; первоэлементы —
Для пяти остальных четырьмя способами.

§ 215. Что касается материи, то материальность физической [сердце-] основы является условием для шестой сферы, сферы ума, шестью способами: как условие совозникновения, взаимности, поддержки, диссоциации, присутствия и неисчезновения. Четыре первоэлемента в момент связки-перерождения и в ходе существования являются условием для любой из пяти сфер четырьмя способами: как условие совозникновения, поддержки, присутствия и неисчезновения.

§ 216. **Жизнь и еда в течение жизни**
Обусловливают пять сфер
тремя способами,
А эти пять сфер обусловливают шестую
шестью способами.
И [сердца-]основа шестую —
пятью способами.

§ 217. В момент связки-перерождения и в ходе существования материальная [управляющая способность] жизни является условием для пяти сфер, начиная с глаза, тремя способами: как условие присутствия, неисчезновения и управляющей способности. Питание также является условием тремя способами: как условие присутствия, неисчезновения и питания; и это в ходе существования, но не в момент связки-перерождения, и актуально это тогда, когда тела существ, опирающиеся на питание, пронизываются им. В ходе существования, но не в момент связки-перерождения, эти пять сфер, начиная с глаза, являются условиями для [той части] шестой сферы ума, которая включает в себя сознания глаза, уха, языка и тела, шестью способами: как условие поддержки, предвозникновения, управляющей способности, диссоциации, присутствия и неисчезновения. И в ходе существования, но не в момент связки-перерождения, материальность [сердца-]основы является условием для оставшейся части сферы ума, не связанной с пятью чувственными сознаниями, пятью способами: как условие поддержки, предвозникновения, диссоциации, присутствия и неисчезновения.

Вот как следует понимать вопрос о том, для каких сфер в момент связки-перерождения и по ходу существования отдельно взятая материальность является условием, а также каким образом она является условием. [565]

[(3) Ментальность-материальность как условие]

§ 218. Какое сочетание ума и материи
Является условием для какого вида,
И каким образом оно таково в каждом случае —
Вот что мудрому следует стремиться понять.

§ 219. Во-первых, например, в момент связки-перерождения в пятисоставном становлении ментальность-материальность, то есть три ментальные совокупности вместе с материальностью [сердца-] основы, обусловливают шестую сферу ума посредством следующих условий: как совозникновение, взаимность, поддержка, результат каммы, ассоциация, диссоциация, присутствие и неисчезновение. Это лишь пример; и поскольку прочее можно вывести в вышеописанном ключе, детального разбора здесь не будет.

Таково детальное объяснение фразы «с ментальностью-материальностью как условием шесть сфер...».

[(vi) Контакт]

§ 220. «С шестью сферами как условием контакт...»:

Контакт, если кратко, шести видов:
Глаза и прочее.
Детально, в соответствии с каждым сознанием,
Имеется тридцать два его вида.

§ 221. Кратко: в соответствии с фразой «с шестью сферами как условием контакт...» есть лишь шесть видов контакта, начиная с контакта глаза: контакт глаза, контакт уха, контакт носа, контакт языка, контакт тела и контакт ума. Но если в деталях, то пять благотворных результирующих и пять неблаготворных результирующих, начиная с контакта глаза, вместе образуют десять; прочие, что ассоциированы с двадцатью двумя видами мирского результирующего сознания, образуют двадцать два. Таким образом, их в сумме выходит тридцать два ((34)–(65)) вида, как вышеописанных сознаний с формациями как условием.

§ 222. Что касается шести сфер, что являются условием для этого контакта тридцати двух видов:

Некоторые мудрые берут шесть сфер
Как пять внутренних сфер
Вместе с шестой; но другие берут
Эти плюс шесть внешних.

§ 223. Итак, во-первых, есть те, кто принимает это за объяснение возникновения того, что происходит от цепляния [т. е. каммически-обретённые совокупности], и они утверждают, что обусловливающие [сферы] и обусловленно возникший [контакт] — это только то, что включено в отдельно взятую продолжительность [*ментальности-материальности*]. Они рассматривают любую часть

как репрезентующую любую другую часть этого же вида, ибо условием контакта в нематериальных становлениях является [лишь] шестая сфера в соответствии с текстом: «С шестой сферой как условием контакт...» (Vbh. 179), а где-либо ещё это будут все шесть сфер. Таким образом, они считают, что «шесть сфер» означают [пять] внутренних, начиная с глаза, и плюс шестая сфера (ума). Из этого шестая сфера и шесть сфер даются как «шесть сфер». Но есть те, кто утверждает, что это лишь обусловленно возникший [контакт], что содержится в одной продолжительности, в то время как обусловливающие [сферы] содержатся также и в отдельных продолжительностях [т. е. прошлых]. Они утверждают, что все сферы и любая такая сфера являются условием для контакта, и они включают сюда также [шесть] внешних. Таким образом, они считают, что «шесть сфер» означают эти же [пять] внутренних плюс шестая, а также все внешние, начиная с видимого. Ибо шестая сфера, [часть из] шести сфер и шесть сфер вместе с этими [внешними], где каждая репрезентует прочие, [566] даются как «шесть сфер».

§ 224. Здесь может возникнуть вопрос: «Один вид контакта не выводится из всех сфер, как и не выводятся все виды контакта из одной сферы. И всё же говорится так: „С шестью сферами как условием контакт...“ — в единственном числе. Почему так?»

§ 225. Ответ таков: верно, что один контакт не выводится из всех, а все из одного. И всё же один выводится из многих. Ибо контакт глаза выводится из сферы глаза, из сферы видимого, из сферы ума в качестве сознания глаза и из сферы ментальных феноменов в виде остальных ассоциированных состояний. И каждый случай должен быть истолкован в этом ключе, как подобает. Поэтому:

Хотя и сказано в единственном числе,
Он показывает этим — во всех таких случаях,
Что этот контакт, будучи одним,
Всё же выводится из нескольких сфер.

«*Хоть и сказано в единственном*»: смысл в том, что посредством этой фразы в единственном числе, то есть «С шестью сферами как условием контакт...», Благословенным (Tādin) было показано, что контакт одного вида возникает от множества сфер.

[Каким образом шесть сфер являются условием для контакта]

§ 226. Что касается этих сфер:

Пять — шестью способами, затем
Одна — девятью способами; внешние шесть
Как обусловленность контакта мы
устанавливаем
В соответствии с каждым случаем.

§ 227. Объясним: пять сфер глаза и т. д. являются условиями для контакта, классифицированного

в качестве контакта глаза и т. д., шестью способами: как условие поддержки, предвозникновения, управляющей способности, диссоциации, присутствия и неисчезновения. Далее, одна результирующая сфера ума является условием для различно классифицированного результирующего контакта ума девятью способами: как условие совозникновения, взаимности, поддержки, результата, питания, управляющей способности, ассоциации, присутствия и неисчезновения. В случае внешних сфер сфера видимого является условием для контакта глаза четырьмя способами: как условие объекта, предвозникновения, присутствия и неисчезновения. Аналогично и со сферами звука и т. д. — соответственно для контакта уха и т. д. И они, и ментальные феномены как объект являются условиями для контакта ума в том же ключе, а также условием объекта — «внешние шесть как обусловленность контакта мы устанавливаем в соответствии с каждым случаем».

Таково детальное объяснение фразы: «С шестью сферами как условием контакт...».

[(vii) Ощущение]

§ 228. «С контактом как условием ощущение...»:

Видов ощущения, которые названы
по дверям как
«Рождённое контактом глаза» и все прочие,
Всего шесть; затем они
Определяются как восемьдесят девять видов.

§ 229. В анализе этой фразы [в Вибханге] даётся только шесть видов ощущения в соответствии с дверью: «Ощущение, рождённое контактом глаза, уха, носа, языка, тела, ума» (Vbh. 136). [567] И всё же, когда оно классифицируется в соответствии с ассоциацией с восьмьюдесятью девятью сознаниями, его «подразделяют на восемьдесят девять видов».

§ 230. Из восьмидесяти девяти

> **Тридцать два, не более,**
> **Ассоциированы с результатом,**
> **И лишь они упоминаются здесь.**
> **Контакт в пяти дверях**
> **Обусловливает пять восемью способами,**
> **И одним способом — всё остальное;**
> **он действует**
> **Подобным образом и в ум-двери.**

§ 231. Итак, в пяти дверях контакт, начиная с контакта глаза, является условием для пяти видов ощущения с соответствующей физической основой в виде чувствительности глаза и т. д. восемью способами: как условие совозникновения, взаимности, поддержки, результата, питания, ассоциации, присутствия и неисчезновения. Но контакт, начиная с контакта глаза, является условием для остальных видов результирующего ощущения чувственной среды, возникающего в каждой двери как получение, исследование и регистрация, толь-

ко лишь одним способом — как условие решающей поддержки.

§ 232. «Он *действует аналогично и в двери ума:* «...теми же восемью способами контакт, называющийся совозникающим контактом ума, является условием для результирующего ощущения чувственной среды, возникающего в рамках сознания регистрации в двери ума, а также для видов результирующего ощущения трёх уровней, возникающего со связкой-перерождением, жизнь-континуумом и смертью. Тем же одним способом контакт ума, ассоциированный с обращением к двери ума, является условием как условием решающей поддержки для видов ощущения, что возникают в двери ума как регистрация чувственной среды.

Таково детальное объяснение фразы: «С контактом как условием ощущение...».

[(*viii*) *Жажда*]

§ 233. «С ощущением как условием жажда...»:

Шесть видов жажды к видимым явлениям
И всем остальным разбираются здесь;
И каждая из них, возникая,
Возникать может в трёх модусах.

§ 234. Шесть видов жажды показываются в анализе этой фразы [в Вибханге] так: «Жажда к видимому,

звукам, запахам, вкусам, осязаемому и ментальным феноменам» (Vbh. 136), и именуются они вслед за их объектами, как сын следом за отцом именуется «сыном ростовщика», «сыном брахмана» и т. д. Каждый из этих шести делится на три в соответствии с его модусом возникновения как жажды к: чувственным желаниям, становлению, не-становлению.

§ 235. Когда возникает жажда к видимому, и некто наслаждается наслаждением чувственного желания в отношении видимого как объекта, вошедшего в фокус глаза, то это называется жаждой к чувственным желаниям. Когда [то же видимое] возникает вместе с этерналистическим воззрением, полагающим, что этот объект — длящийся и вечный, [568] это называется жаждой к становлению, ибо именно жадность, сопровождающая этерналистическое воззрение, называется жаждой к становлению. Когда оно возникает вместе с аннигиляционистским воззрением, полагающим, что этот объект распадётся и будет уничтожен, это называется жаждой к не-становлению, ибо именно жадность, сопровождающая аннигиляционистское воззрение, называется жадностью к не-становлению. Аналогично и в случае жажды к звукам и так далее.

Исходя из этого насчитывается восемнадцать видов жажды. Восемнадцать — в отношении своего собственного видимого (своя внешность) и т. д. и восемнадцать — в отношении внешнего (внеш-

ность другого) и т. д. в сумме дают тридцать шесть видов. Тридцать шесть в прошлом, тридцать шесть в будущем и тридцать шесть в настоящем в сумме дают сто восемь видов жажды. Но, редуцируя их, следует понимать, что они насчитывают лишь шесть видов как с видимым и т. д. в качестве объекта, и они лишь трёх видов как жажда к чувственным желаниям, становлению и не-становлению.

§ 236. Из самостной привязанности к ощущению после получения от него удовольствия, когда оно возникло посредством видимого и т. д. как объекта, существа выказывают большие почести художникам, музыкантам, парфюмерам, поварам, ткачам, создателям эликсиров[39], лекарям и т. д., кто обеспечивает объекты в виде видимого и т. д. соответственно; это подобно тому, как от своей привязанности к ребёнку, получив удовольствие от него, родители одаривают его няньку [*что ухаживала за ним*]. Вот почему следует понимать, что эти три вида жажды имеют ощущение своим условием.

§ 237. И здесь идёт речь лишь о

> **Результирующем приятном ощущении;**
> **Поэтому оно есть условие лишь способом одним**
> **Для возникновения всей этой жажды.**

---

39 Rasāyana — «эликсир»: отсутствует в словаре P. T. S. См. DA. 586 и UdA. (комментарий к Ud. VIII, 5).

«*Одним способом*»: оно [*ощущение*] является условием лишь как условием решающей поддержки.

§ 238. Или иначе:

**Испытывая боль, человек по удовольствию
тоскует
И, находя его, тоскует лишь сильнее;
Умиротворённость невозмутимости
Также считается удовольствием; поэтому
Величайший Мудрец провозгласил закон:
«С ощущением как условием жажда...»,
Ибо все три вида ощущений могут быть
Условиями для всех видов жажды.
И хотя ощущение есть условие, всё же
Без присущей склонности
Не может жажды никакой возникнуть, и вот
От этого свободен совершенный мудрец[40].**

---

40 «„*И хотя ощущение есть условие*“: так говорится с целью предотвратить излишнее обобщение предшествующих слов („с ощущением как условием“) в виде вывода, что жажда возникает в присутствии любого условия, сопровождающегося ощущением. — Но разве возможно избежать сверхобобщения в отсутствии некого подобного утверждения: „Ощущение, сопровождающееся присущей склонностью, является условием для жажды“? — Да, ибо мы имеем дело с кругом перерождений. И поскольку нет круга перерождений без присущих склонностей, то с точки зрения смысла можно считать само собой разумеющимся, что это условие сопровождается присущей склонностью. Или иначе: можно распознать, что это

Таково детальное объяснение фразы «с ощущением как условием жажда...».

[(ix) Цепляние]

§ 239. «С жаждой как условием цепляние...»:

Необходимо объяснить четыре цепляния:
(1) По анализу смысла,
(2) По короткому и полному учёту
Состояний, (3) а также касательно порядка. [569]

§ 240. Итак, здесь представлены следующие четыре вида цепляния: цепляние к чувственному желанию, цепляние к [ложному] воззрению, цепляние к обрядам и ритуалам, цепляние к доктрине о самости.

§ 241. 1. «*Анализ смысла*»: оно цепляется к виду чувственного желания, называющегося физическим объектом чувственного желания (см. гл. IV, сноска 24), таким образом, это цепляние к чувственному желанию; это чувственное желание и это цепляние,

---

условие сопровождается присущей склонностью, ибо это следует из слов „с неведением как условием“. И, в рамках слов „с ощущением как условием жажда“, необходимо заключить следующее: „Жажда есть только с ощущением как условием“, а не: „С ощущением как условием, возникает только жажда“» (Pm.). Касательно присущих склонностей см. гл. XXII, § 45, § 60; М. сутта 64. У арахантов нет присущих склонностей.

таким образом, это цепляние к чувственному желанию. Цепляние (upādāna) — это крепкая хватка, ибо здесь приставка «upa» имеет смысл укоренённости, как, например, в «upāyāsa» (великие невзгоды, см. § 48) или в «upakuṭṭha» (великая оспа)[41] и так далее. По аналогии: это [ложное] воззрение и это цепляние, таким образом, это цепляние к [ложному] воззрению, ибо [в случае ложного воззрения] «мир и самость вечны» (D. i, 14) и т. д., это второй вид воззрения, что цепляется к первому. Аналогично: оно цепляется к обрядам и ритуалам, таким образом, это цепляние к обрядам и ритуалам; это обряды и ритуалы, и это цепляние, таким образом, это цепляние к обрядам и ритуалам, ибо бычий аскетизм, бычьи обеты и т. д. (см. M. i, 387 и далее) сами по себе являются видами цепляния потому, что они являются неправильной интерпретацией (упорством) касательно того, что очищение происходит в этом ключе. Аналогично: они обусловливаются этими представлениями, таким образом, это доктрина; они цепляются посредством этого, таким образом, это цепляние. Обусловливаются чем? Цепляются к чему? К «самости». Цепляние к доктринам о самости — это цепляние доктрин о самости. Или же: посредством этого они цепляются к самости, что есть лишь доктрина о самости, таким образом, это цепляние доктрин о самости. Таков анализ смысла.

41 Upakuṭṭha — «великая оспа», или «великая лепра»: отсутствует в этом смысле в словаре P. T. S. См. kuṭṭha.

§ 242. 2. «*По короткому и полному учёту состояний*», кратко: цепляние к чувственному желанию называется «укоренённостью жажды», ибо говорится: «Что такое цепляние к чувственному желанию? То, что в случае чувственных желаний есть вожделение к чувственным желаниям, жадность к чувственным желаниям, наслаждение чувственными желаниями, жажда к чувственным желаниям, страсть к чувственным желаниям, взбудораженность чувственными желаниями, приверженность чувственным желаниям — это называется цеплянием к чувственному желанию» (Dhs. § 1214). «Укоренённость жажды» — это обозначение для последующей жажды самой по себе, что укоренилась из-за влияния предшествующей жажды, выступающей как условие решающей поддержки. Некоторые говорили: жажда — это стремление к ещё не достигнутому объекту, что подобно вору, вытягивающему свою руку во тьме, а цепляние — это хватание достигнутого объекта, что подобно вору, хватающему свой навар. Эти состояния противопоставляются немногочисленности желаний и удовлетворённости, и, таким образом, они есть корни страдания из-за искания и охранения (см. D. ii, 58 и далее). Остальные три вида цепляния, если кратко, есть просто [ложное] воззрение.

§ 243. Если в деталях, то цепляние к чувственному желанию — это укоренённое состояние жажды, описанное выше как одно из ста восьмидесяти

видов в отношении видимого и так далее. Цепляние к [ложному] воззрению — это воззрение, основанное на десяти посылках, в соответствии со сказанным: «Что такое цепляние к [ложному] воззрению? Нет дарения, нет подношения... [нет хороших и нравственных отшельников и брахманов, кто] постиг прямым знанием и провозгласил этот мир и следующий мир; такое воззрение, как это... такое извращённое убеждение называется цеплянием к [ложному] воззрению» (Vbh. 375; Dhs. § 1215). Цепляние к обрядам и ритуалам — это приверженность [к воззрению, что] очищение приходит посредством обрядов и ритуалов в соответствии со сказанным: «Что такое цепляние к обрядам и ритуалам?. . Что очищение приходит через некий обряд, что очищение приходит через некий ритуал, [570] что очищение приходит через некий обряд и ритуал; такое воззрение, как это... такое извращённое убеждение называется цеплянием к обрядам и ритуалам» (Dh. § 1216). Цепляние к доктрине о самости — это [ложное] воззрение о «личности», основанное на двадцати посылках, в соответствии со сказанным: «Что такое цепляние к воззрению о самости? Здесь необученный, заурядный человек... не тренированный в Дхамме благородных личностей, видит материальность как самость... такая извращённая убеждённость называется цеплянием к доктрине о самости» (Dhs. § 1217). Таков короткий и полный учёт состояний.

§ 244. 3. «*Касательно порядка*»: здесь порядок троичен (см. гл. XIV, § 211) — порядок возникновения, порядок отбрасывания и порядок учения.

Итак, порядок возникновения загрязнений не подразумевается здесь буквально, потому что в безначальном круге перерождений нет первого момента возникновения загрязнений. Но в условном смысле он таков: обычно в отдельно взятом становлении неправильная интерпретация (упорство в) этернализме и аннигиляции предваряются убеждением в [*наличии*] «самости». Затем, когда некий человек полагает, что самость вечна, чтобы очистить самость, у него возникает цепляние к обрядам и ритуалам. И когда некий человек полагает, что самость уничтожается, таким образом пренебрегая следующим миром, у него возникает цепляние к чувственному желанию. В этом ключе цепляние к доктрине о самости возникает первым, после него идут цепляния к [ложному] воззрению, к обрядам и ритуалам или к чувственному желанию. Таков порядок их возникновения в отдельно взятом становлении.

§ 245. И здесь цепляния к [ложному] воззрению и т. д. отбрасываются первыми, потому что они устраняются путём вхождения в поток. Цепляние к чувственному желанию отбрасывается позднее, потому что оно [*полностью*] устраняется путём арахантства. Таков порядок их отбрасывания.

§ 246. Цеплянию к чувственному желанию, из-за широты его объектного поля и из-за его очевидности, обучают первым. Ибо оно имеет широкое объектное поле, потому что ассоциировано с восемью видами сознания ((22)–(29)). Остальные имеют узкое объектное поле, ибо они ассоциированы с четырьмя видами сознания ((22), (23), (26) и (27)). И обычно из-за любви этого поколения к привязанности (см. M. i, 167) очевидным является цепляние к чувственному желанию, а не другие виды. Имеющий цепляние к чувственному желанию, чтобы заполучить их, сильно озабочен показами и церемониями (см. M. i, 265). Следом за [цеплянием к чувственному желанию] идёт цепляние к [ложному] воззрению, ибо это [показы и церемонии] есть его [ложное] воззрение[42]. И затем оно делится на два — как цепляние к обрядам и ритуалам и цепляние к доктрине о самости. И из этих двух цеплянию к обрядам и ритуалам обучают первым, ибо оно, будучи грубым, может быть распознано при видении [его в различных формах] бычьих и собачьих практик и т. д. Цеплянию к доктрине о самости из-за его утончённости обучают последним. Таков «порядок учения».

[Каким образом жажда является условием для цепляния]

§ 247. Для первого вида — одним способом,
Но для оставшихся трёх видов —
Семью и восемью.

42 Издание P. T. S.: «sassatan ti»; гарвардское издание: «sā'ssa diṭṭhī ti»; VbhA. (мьянм. изд.): «na sassatadiṭṭhī ti».

§ 248. Касательно четырёх видов цепляния, которым обучают в этом ключе, жажда к чувственному желанию является условием для первого вида, то есть для цепляния к чувственному желанию, лишь одним способом — как условие решающей поддержки, ибо она возникает в отношении объектного поля, которым услаждается жажда. Для остальных трёх видов она является условием семью способами: как условие совозникновения, взаимности, поддержки, ассоциации, присутствия, неисчезновения и корня-причины; или же восемью: как выше плюс как решающая поддержка. И когда она является условием решающей поддержки, она никогда не является совозникающей.

Таково детальное объяснение фразы «с жаждой как условием цепляние...». [571]

[(x) Становление]

§ 249. «С цеплянием как условием становление...»:

(1) Касательно смысла, (2) касательно состояния,
(3) Назначения, (4) анализа и (5) синтеза,
(6) И что для чего становится условием —
Так следует понимать дальнейшее изложение.

§ 250. 1. «*Касательно смысла*»: оно становится (bhavati) — таким образом, это становление (bhava). Оно двоично как становление процесса каммы и как становление процесса перерождения в соответствии

со сказанным: «Становление двумя способами: есть становление процесса каммы и становление процесса перерождения».

(Vbh. 137). Итак, процесс каммы сам по себе как становление — это «становление процесса каммы»; аналогично: перерождение само по себе как становление — это «становление процесса перерождения». И здесь перерождение есть становление, так как оно становится: и подобно тому, как говорится: «Возникновение Будд — это счастье» (Dh. 194), ибо оно вызывает счастье, так и камму следует понимать как «становление», используя для неё, для её результата, это расхожее обозначение, ибо она вызывает становление. Таково изложение касательно смысла.

§ 251. 2. «*Касательно состояния*»: становление процесса каммы, кратко, — это воление и состояния алчности и т. д., ассоциированные с волением, которые рассматриваются также в качестве каммы, в соответствии со сказанным: «Что такое становление процесса каммы? Формация благой заслуги, формация неблагой заслуги, формация непоколебимого или с малым (ограниченным) уровнем, или с большим (возвышенным) уровнем — вот что называется процессом становления каммы. Также вся камма, что ведёт к становлению, называется становлением процесса каммы» (Vbh. 137).

§ 252. Здесь, в терминах состояний, формация благой заслуги — это тринадцать видов воления

((1)–(13)), формация неблагой заслуги — это двенадцать видов ((22)–(33)), а формация непоколебимого — это четыре вида ((14)–(17)). Таким образом, словами «*или с малым (ограниченным) уровнем, или с большим (возвышенным) уровнем*» здесь выражается малозначительность или значительность величины результата этих самых волений. И словами «*также вся камма, что ведёт к становлению*» выражается алчность и т. д., ассоциированные с волением.

§ 253. Вкратце: становление процесса перерождения — это совокупности, порождённые каммой. Оно бывает девяти видов: «Что такое становление процесса перерождения? Чувственное становление, тонкоматериальное становление, нематериальное становление, воспринимающее становление, невоспринимающее становление, ни-воспринимающее-ни-не-воспринимающее становление, односоставное становление, [572] четырёхсоставное становление, пятисоставное становление — вот что называется становлением процесса перерождения» (Vbh. 17).

§ 254. Итак, вид становления, называющийся «имеющим чувственные желания», — это «*чувственное становление*». Аналогично и с «*тонкоматериальным*» и «*нематериальным*» видами становления. Это становление наделённых восприятием, или в этом становлении есть восприятие, таким образом, это «*воспринимающее становление*». Противоположный

вид — это «*невоспринимающее становление*». Из-за отсутствия грубого восприятия и присутствия утончённого восприятия в этом виде становления наличествует ни-восприятие-ни-не-восприятие, таким образом, это «*ни-воспринимающее-ни-не-воспринимающее становление*». Это становление имеет лишь одну совокупность материальности, таким образом, это «*односоставное становление*». По аналогии — и с «*четырёхсоставным становлением*» [где четыре ментальных совокупности], и с «*пятисоставным становлением*» [где четыре ментальных совокупности и одна материальная].

§ 255. Итак, чувственное становление — это пять совокупностей, обретённые через камму (от цепляния). Аналогично — с тонкоматериальным становлением. В нематериальном становлении их четыре. В воспринимающем становлении четыре и пять. В невоспринимающем одна, что обретена через камму (от цепляния). Ни-воспринимающее-ни-не-воспринимающее имеет четыре. В односоставном становлении и т. д. их, соответственно, одна, четыре или пять, что обретены через камму (от цепляния).

Таково изложение касательно состояния.

§ 256. 3. «*Касательно назначения*»: хотя с формациями благой заслуги и т. д. в описании становления и в описании формаций (см. Vbh. 135 и 137) тексты имеют дело в том же ключе, тем не менее

повторение имеет своё назначение. Ибо в первом случае она является условием в качестве прошлой каммы для связки-перерождения здесь [в этом становлении], в то время как во втором случае она является условием в качестве каммы настоящего времени для связки-перерождения в будущем [становлении]. Или иначе: в первом случае, во фразе с таким началом: «Что такое формация благой заслуги? Это благотворное воление чувственной среды» (Vbh. 135), это были лишь воления, что названы «формациями», но здесь в слова «Вся камма, что ведёт к становлению» (Vbh. 137) также включаются состояния, ассоциированные с волением. И в первом случае это была лишь такая камма как условие для сознания, что была названа «формациями», но теперь также включается и та, что порождает невоспринимающее становление.

§ 257. Но почему так много слов? Во фразе «С неведением как условием возникают формации» выражаются лишь благотворные и неблаготворные состояния в качестве формации благой заслуги и т. д., но во фразе «С цеплянием как условием становление...» из-за включения становления процесса перерождения выражаются благотворные, неблаготворные, а также функциональные феномены. Таким образом, это повторение в каждом случае имеет своё назначение. Таково изложение касательно назначения.

§ 258. 4. «*Касательно анализа*»: касательно и анализа, и синтеза становления, имеющего своим условием цепляние. Совершённая камма с цепляниеи к чувственному желанию как её условием, производящая чувственное становление, — это «становление процесса каммы». Совокупности, порождённые ею, являются «становлением процесса перерождения». Аналогично и в случае тонкоматериального и нематериального становления. Таким образом, [573] существует два вида чувственного становления с цепляниеи к чувственному желанию как условием, что включены в воспринимающее становление и в пятисоставное становление. И существует два вида тонкоматериального становления, что включены в воспринимающее становление, невоспринимающее становление, а также в одно- и четырёхсоставное становление. И существует два вида нематериального становления, что включены в воспринимающее становление, ни-воспринимающее-ни-не-воспринимающее становление, а также в четырёхсоставное становление. Таким образом, вместе со всеми включениями существует шесть видов становления с цепляниеи к чувственному желанию как условием. Аналогично и с [тремя] другими видами цепляния как условием. Итак, по анализу вместе со всеми включениями существует двадцать четыре вида становления с цепляниеи как условием.

§ 259. 5. «*Касательно синтеза*»: посредством объединения становления процесса каммы и станов-

ления процесса перерождения вместе со всеми включениями существует один вид чувственного становления с цепляниeм к чувственному желанию как своим условием. Аналогично и с тонкоматериальным и нематериальным становлением. Таким образом, есть три вида становления. По аналогии — и с остальными [тремя] видами цепляния как условием. Итак, посредством синтеза вместе со всеми включениями существует двенадцать видов становления с цепляниeм как условием.

§ 260. И камма с цепляниeм как своим условием, достигающая чувственного становления, — это процесс становления каммы. Совокупности, порождённые им, — это становление процесса перерождения. Аналогично и с тонкоматериальным и нематериальным становлением. Итак, вместе со всеми включениями существует два вида чувственного становления, два вида тонкоматериального становления и два вида нематериального становления. Таким образом, посредством синтеза и вышеописанного метода существует шесть видов становления. Или, если не делать разделения на становление процесса каммы и на становление процесса перерождения, вместе со всеми включениями существует три вида становления: чувственное и так далее. Или, если не делать разделения на чувственное становление и т. д., вместе со всеми включениями существует два вида становления: становление процесса каммы и становление

процесса перерождения. Также, если не делать разделения на процессы каммы и перерождения и в соответствии со словами «с цепляниеm как условием становление...», существует лишь один вид становления.

Таково изложение становления с цепляниеm как условием касательно анализа и синтеза.

§ 261. 6. «*Что для чего становится условием*»: какой вид цепляния является условием для какого [вида становления]. И что же здесь условие для чего? Любой вид является условием для любого вида. Ибо заурядный человек подобен безумцу; без мысли: «Это правильно или нет?», движимый любыми видами цепляния к любому виду становления, он совершает любые виды каммы. Таким образом, когда кто-то говорит, что тонкоматериальные и нематериальные виды становления не приходят через цепляние к обрядам и ритуалам, принимать это не следует, ибо все виды приходят через все виды.

§ 262. Например, кто-то, в соответствии с услышанным или [ложным] воззрением, считает, что чувственные желания удовлетворяются в человеческом мире среди семей великих воинов (khattiya) и т. д. и в шести небесных мирах чувственной среды. [574] Введённый в заблуждение слушанием ложной доктрины и т. д. и воображая, что «посредством этой каммы чувственные желания удовлетворятся», он с целью достижения этого, будучи движи-

мым чувственными желаниями, видимыми здесь и сейчас, а также защищая те, что уже обретены, совершает проступки телом и т. д. Совершая такие проступки, он перерождается в состояниях лишения. Камма, что является причиной для перерождения в них, — это становление процесса каммы. Совокупности, порождённые этой каммой, — это становление процесса перерождения. Воспринимающее становление и пятисоставное становление также включены сюда.

§ 263. Однако другой, чьё знание усилено слушанием благой Дхаммы и т. д., воображает так: «Посредством этой каммы чувственные желания удовлетворятся». И он совершает благие телесные поступки и т. д. из-за цепляния к чувственному желанию. Совершая такое благое поведение, он перерождается среди божеств или человеческих существ. Камма, что является причиной для перерождения среди них, — это становление процесса каммы. Совокупности, порождённые этой каммой, — это становление процесса перерождения. Воспринимающее становление и пятисоставное становление также включены сюда.

Таким образом, с анализом и синтезом, цепляние к чувственному желанию является условием для чувственного становления.

§ 264. Другой слышит или предполагает, что чувственные желания приходят к более высокому

совершенству в тонкоматериальных и нематериальных видах становления, и через цепляние к чувственному желанию он порождает тонкоматериальные и нематериальные достижения, отчего перерождается в тонкоматериальном или нематериальном мире Брахмы. Камма, что является причиной для перерождения среди них, — это становление процесса каммы. Совокупности, порождённые этой каммой, — это становление процесса перерождения. Воспринимающее становление, невоспринимающее становление, ни-воспринимающее-ни-не-воспринимающее становление, а также одно- и четырёхсоставной вид становления также включены сюда. Таким образом, с анализом и синтезом, цепляние к чувственному желанию является условием для тонкоматериального и нематериального становления.

§ 265. Другой цепляется к аннигиляционистскому воззрению так: «Эта самость полностью отсекается тогда, когда отсекается в счастливых уделах чувственной среды или в тонкоматериальных и нематериальных видах становления», и он совершает камму, чтобы достичь этого. Его камма — это становление процесса каммы. Совокупности, порождённые этой каммой, — это становление процесса перерождения. Воспринимающие и т. д. виды становления также включены сюда. Таким образом, с анализом и синтезом, цепляние к [ложному]

воззрению является условием для всех трёх видов становления: чувственного, тонкоматериального и нематериального.

§ 266. Другой из-за цепляния к теории о самости думает: «Эта самость приходит к блаженству или к свободе от недуга в становлении счастливых состояний чувственной среды или же в том или иной виде тонкоматериального или нематериального становления», и он совершает камму, чтобы достичь этого. Эта камма — это становление процесса каммы. Совокупности, порождённые этой каммой, — это становление [575] процесса перерождения. Воспринимающие и т. д. виды становления также включены сюда. Таким образом, с анализом и синтезом, это цепляние к теории о самости является условием для всех трёх видов становления: чувственного, тонкоматериального и нематериального.

§ 267. Другой из-за цепляния к обрядам и ритуалам [думает:] «Этот обряд и ритуал ведут совершенствующих их к исключительному блаженству в счастливых становлениях чувственной среды или же в том или ином виде тонкоматериального или нематериального становления», и он совершает камму, чтобы достичь этого. Эта камма — это становление процесса каммы. Совокупности, порождённые этой каммой, — это становление процесса

перерождения. Воспринимающие и т. д. виды становления также включены сюда. Таким образом, с анализом и синтезом, это цепляние к обрядам и ритуалам является условием для всех трёх видов становления: чувственного, тонкоматериального и нематериального.

Таково изложение в соответствии с «что для чего становится условием».

[Каким образом цепляние является условием для становления]

§ 268. Но какое из них является условием для какого вида становления и в каком ключе?

Итак, цепляние как условие для
Тонкоматериального и нематериального
становления
Есть решающая поддержка;
для чувственного —
Совозникновение и так далее.

§ 269. Это цепляние, хотя и четверичное, является условием лишь одним способом — как решающая поддержка — для «*тонкоматериального и нематериального становления*», [то есть для] благотворной каммы в становлении процесса каммы, что имеет место в чувственном становлении, а также для становления процесса перерождения. Оно является условием «*как совозникновение и так далее*»,

то есть как условие совозникновения, взаимности, поддержки, ассоциации, присутствия, неисчезновения и корня-причины для неблаготворного становления процесса каммы, ассоциированного с [четверичным цеплянием] в чувственном становлении. И оно является лишь условием решающей поддержки для того, что диссоциировано.

Таково детальное изложение фразы: «С цеплянием как условием становление...».

[(xi)–(xii) Рождение и т. д.]

§ 270. Что касается фразы «со становлением как условием рождение...» и т. д., то определение рождения следует понимать так, как дано в описании истин (гл. XVI, § 31 и далее).

Лишь становление процесса каммы подразумевается здесь как «становление», ибо это именно оно является условием для рождения. И это условие проявляется двумя способами: как условие каммы и как условие решающей поддержки.

§ 271. Здесь может возникнуть вопрос: «Каким образом познаётся, что становление является условием для рождения?» Это из-за наблюдаемой разницы между низшим и высшим. Ибо, несмотря на равенство внешних условий, таких как отец, мать, семя, кровь, питание и т. д., разница между [*аспектом*] превосходства и неполноценности в существах наблюдаема даже в случае близнецов. И этот факт

[*различия*] не беспричинный, ибо он присутствует не всегда и не во всех [576] и не имеет при этом никакой другой причины, кроме становления процесса каммы, так как нет иного основания во внутренней продолжительности существ, которая и порождена им. Следовательно, рождение имеет своей причиной только становление процесса каммы. И из-за того что камма является причиной для различия [*в аспекте*] превосходства и неполноценности среди существ, Благословенный сказал: «Это камма, что разделяет существ в соответствии с превосходством и неполноценностью» (M. iii, 203). Из этого можно познать, что становление является условием для рождения.

§ 272. И когда нет рождения, нет и старения со смертью, а также явлений, начиная с печали; но когда оно есть, то есть и старение со смертью, а также явления, начиная с печали, которые или связаны со старением и смертью в случае глупца, что поражён болезненными состояниями, называющимися старением и смертью, или которые не так сильно связаны, как в случае человека, поражённого лишь некоторыми болезненными состояниями. Таким образом, это рождение есть условие для старения и смерти, а также для печали и так далее. И оно является условием лишь одним способом — как решающая поддержка.

[С. КОЛЕСО СТАНОВЛЕНИЯ]

[(i) *Колесо*]

§ 273. Теперь, здесь, в конце, говорится о печали и т. д. Следовательно, неведение, о котором говорится в начале Колеса Становления так: «С неведением как условием возникают формации», проявляется посредством печали и так далее. Поэтому следует понимать:

Колесо Становления являет отсутствие
известного начала своего,
Нет там ни создателя, ни испытывающего —
Пустота с двенадцатикратной пустотностью;
и нигде
Не останавливается оно — вечно вращение его.

§ 274. Но (1) каким образом неведение проявляется посредством печали и т. д.? (2) Каким образом у этого Колеса Становления нет известного начала? (3) Каким образом там нет создателя или испытывающего? (4) Каким образом оно пустотно двенадцатикратной пустотностью?

§ 275. 1. Печаль, недовольство и отчаяние неотделимы от неведения, и стенание обнаруживается в том, кто в заблуждении. Таким образом, когда проявляются эти явления, проявляется и неведение. Кроме того: «С возникновением пороков наличествует

и возникновение неведения» (M. i, 54) и с возникновением пороков приходят и эти явления, начиная с печали. Каким образом?

§ 276. В первую очередь печаль, из-за отделения от чувственных желаний как объекта, имеет своё возникновение в пороке чувственного желания в соответствии со сказанным:

«Если, вожделея и желая,
его желания от него ускользают,
То страдает он, как если бы стрела
его пронзила»

(*Sn*. 767).

«Печаль возникает из чувственных желаний»

(*Dh*. 215).

§ 277. И все эти [*явления*] приходят с возникновением порока воззрений в соответствии со сказанным: «В том, кто [577] имеет [воззрение]: „Я есть материальность“, „моя материальность“, с изменением и преобразованием материальности возникает печаль и стенание, боль, недовольство и отчаяние» (S. iii, 3).

§ 278. И как с возникновением порока воззрений, так и с возникновением порока становления, в соот-

ветствии со сказанным: «Какие бы божества ни существовали: живущие долго, красивые, счастливые или длительно пребывающие в великих дворцах, когда они слышат Дхамму от Совершенных, они испытывают страх, тревогу и чувство срочности» (S. iii, 85); это как в случае божеств, сокрушённых страхом смерти, когда те видят пять знамений[43].

§ 279. И как с возникновением порока становления, так и с пороком неведения, в соответствии со сказанным: «Монахи, глупец испытывает боль и недовольство здесь и сейчас тремя способами» (M. iii, 163).

Итак, эти явления приходят с возникновением пороков, и когда они проявились, они проявляют и пороки, которые являются причиной для неведения. И когда проявляются пороки, также проявляется и неведение, ибо когда присутствует его условие, присутствует и оно само. Это то, каким образом неведение и т. д. следует понимать как возникающее посредством печали и так далее.

§ 280. 2. И когда неведение возникает из-за его присутствия в силу присутствия условий для него, и когда «с неведением как условием возникают формации; с формациями как условием сознание...», в таком ключе нет никакого конца последовательности причины и результата. Следовательно,

43 Их цветы увядают, одежда становится грязной, пот стекает с подмышек, тела становятся невзрачными, они теряют покой (см. MA. iv, 170).

Колесо Становления с его двенадцатью факторами, вращаясь со связыванием причины и следствия, даётся как «не имеющее известного начала».

§ 281. Если так, то разве слова «с неведением как условием возникают формации» в качестве изложения некоего простого начала, не вступают здесь в противоречие? Это не изложение некоего простого начала. Это изложение базового состояния (см. § 107). Ибо неведение есть базовое состояние для трёх кругов (см. § 298). Это благодаря хватке неведения глупец попадает в круг остальных загрязнений — в круги каммы и т. д.; это подобно тому, как из-за держания рукой головы змеи, остальное её тело кольцуется вокруг руки. Но когда неведение отсечено, он освобождается и от них; это подобно тому, как закольцованная змеёй рука освобождается, когда отсечена голова змеи, в соответствии со сказанным: «С безостаточным угасанием и прекращением неведения» (S. ii, 1) и так далее. Таким образом, это изложение базового явления, посредством которого присутствуют путы в том, кто хватает его, и освобождение для того, кто отпускает его, а не изложение о некоем простом [*перво-*]начале.

Это то, как Колесо Становления следует понимать в его качестве не имеющего известного начала. [578]

§ 282. 3. Это Колесо Становления заключается в возникновении формаций и т. д. с неведением и т. д. как соответствующими условиями. Таким образом, оно лишено некоего подспудного «созда-

теля» наподобие Брахмы, который домысливается так: «Брахма Великий, Высший, Создатель» (D. i, 18), который исполняет функцию создателя круга перерождений, и оно лишено любой «самости» в качестве некоего «испытывающего» удовольствие и боль, которое домысливается так: «Это моя самость, что говорит и ощущает» (см. M. i, 8). Это то, как его следует понимать в качестве не имеющего создателя или испытывающего.

§ 283. 4. Неведение, а также факторы в виде формаций и т. д. пустотны от длительности, ибо их природа — возникать и распадаться; они пустотны от красоты, ибо они загрязняются и вызывают загрязнение; они пустотны от удовольствия, ибо они находятся под гнётом возникновения и распада; они пустотны от любой самости, что способна властвовать [*над самсарой*], ибо они существуют в зависимости от условий. Или неведение, а также факторы в виде формаций и т. д. — это не самость: они не принадлежат самости, не пребывают в самости, не обладают самостью. Вот почему Колесо Становления следует понимать как «пустотное с двенадцатикратной пустотностью».

[(ii) *Три времени*]

§ 284. Далее:

Корни его — неведение и жажда;
Времён у него три: прошлое и прочие,
Которым должным образом принадлежат
Два, восемь и два из его [двенадцати] факторов.

§ 285. Два явления — неведение и жажду — следует понимать как корень этого Колеса Становления. Выводя из прошлого, неведение — это корень, а ощущение — верхушка. Касательно продолжения в будущее жажда — это корень, а старение-и-смерть — верхушка. В этом ключе оно двоично.

§ 286. Итак, первое относится к тому, кто склонен к [ложному] воззрению, а второе — к тому, кто склонен к жажде. Ибо в круге перерождений неведение ведёт склонных к [ложному] воззрению, а жадность — склонных к жажде. Или первое имеет назначение в виде устранения аннигиляционистского воззрения, ибо из-за факта результата он показывает, что нет аннигиляции причин, а второе имеет назначение в устранении этерналистического воззрения, ибо оно показывает старение-и-смерть чего-либо возникшего. Или же первое имеет дело с ребёнком в утробе, ибо оно показывает последовательное возникновение [управляющих способностей], а второе имеет дело со спонтанно-рождёнными из-за [их] одномоментного появления.

§ 287. Три его времени — это прошлое, настоящее и будущее. Касательно них, исходя из данного в текстах, следует понимать, что два фактора — неведение и формации — принадлежат к прошлому времени; восемь, начиная с сознания, — к настоящему времени; два — рождение и старение-со-смертью — к будущему времени. [579]

[(iii) *Причина и результат*]

§ 288. И вновь — следует понять следующее:

(1) Оно имеет три связки
«причина-результат-причина»
Как первые свои части
и (2) четыре различных секции;
(3) Его спицы — двадцать качеств;
(4) Вечно вращается оно тремя кругами.

§ 289. 1. Итак, между формациями и сознанием связки-перерождения присутствует лишь одна связка как «причина-результат». Между ощущением и жаждой присутствует одна связка как «результат-причина». Между становлением и рождением присутствует одна связка как «причина-результат». Вот как следует понимать, что «*оно имеет три связки „причина-результат-причина“ как первые свои части*».

§ 290. 2. Есть также четыре раздела, которые определяются началами и концами связок: неведение/формации — это первый раздел, сознание/ментальность-материальность/шесть сфер/контакт/ощущение — второй; жажда/цепляние/становление — третий; рождение/старение-и-смерть — четвёртый. Вот как следует понимать, что оно имеет «*четыре различных раздела*».

§ 291. Далее:

(a) В прошлом было пять причин,
(b) И теперь — пятикратный результат;
(c) Теперь тоже есть пять причин,
(d) И в будущем будет пятикратный результат.

Это в соответствии с двадцатью спицами, названными «качествами», следует понимать слова «*его спицы — двадцать качеств*».

§ 292. (a) Итак, «*в прошлом было пять причин*»: в первую очередь здесь подразумеваются неведение и формации. Но тот, кто охвачен неведением, алкает; алкая, он цепляется; с цеплянием как условием возникает становление; таким образом, сюда включены также жажда, цепляние и становление. Поэтому и говорится: «В предшествующем становлении процесса каммы наличествует заблуждение, которое есть *неведение*; наличествует накопление, которое есть *формации*; наличествует привязанность, которая есть *жажда*; наличествует хватка, которая есть *цепляние*; наличествует воление, которое есть *становление*; таким образом, эти пять явлений в предшествующем становлении процесса каммы являются условиями для связки-перерождения здесь [в настоящем становлении]» (Ps. i, 52).

§ 293. Итак, «*в предшествующем становлении процесса каммы*» значит в становлении процесса каммы, исполненном в предшествующем рождении. «*Наличествует заблуждение, которое есть неведе-*

ние»: заблуждение, которое было заблуждением в отношении страдания и т. д., посредством которого человек совершил камму, было неведением. «*Наличествует накопление, которое есть формации*»: прошлые воления, возникшие в том, кто подготавливает необходимые для дарения вещи, возможно, на протяжении месяца или года после того, как у него возникла мысль «я сделаю дар». [580] Но «становлением» здесь называются воления того, что фактически передаёт дары в руки получателя. Или иначе: «формациями» называется воление, являющееся накоплением в шести импульсах от одного обращения, а седьмой импульс называется «становлением». Или же любой вид воления называется «становлением», а накопления, ассоциированные с ним, называются «формациями». «*Наличествует привязанность, которая есть жажда*»: в совершающем камму какая-либо привязанность, а также стремление к её результату в качестве становления процесса перерождения — это жажда. «*Наличествует хватка, которая есть цепляние*»: хватка, хватание, приверженность, которые являются условием для становления процесса каммы и возникают так: «Делая это, я сохраню, или я отсеку чувственное желание в таком и таком месте», называются цепляниєм. «*Наличествует воление, которое есть становление*»: вид воления, уже данный в конце [фразы, касающейся] накопления, — это становление. Вот как следует понимать смысл этого.

§ 294. (b) «*И теперь — пятичастный результат*» (§ 291): это обозначает то, что даётся в тексте, начиная с сознания и заканчивая ощущением, в соответствии со сказанным: «Здесь [в этом становлении] наличествует связка-перерождение, которая есть *сознание*; наличествует схождение [в утробу], которое есть *ментальность-материальность*; наличествует чувствительность, которая есть *чувственная сфера*; наличествует касаемое, что есть *контакт*; наличествует ощущаемое, которое есть *ощущение*; таким образом, эти пять явлений здесь, в [настоящем] становлении процесса перерождения, имеют свои условия[44] в камме, совершённой в прошлом» (Ps. i, 52).

---

44 Что касается этих четырёх параграфов из Патисамбхиды (см. § 292, 294, 296 и 297), то все они заканчиваются словом «рассаyā» (им. п. мн. ч. и отложный п. ед. ч. от рассаya = условие). В первом и третьем параграфах (§ 292 и 296) — это, очевидно, именительный падеж множественного числа в согласовании с «ime pañca dhammā» («эти пять явлений»). Но контекст второго и четвёртого параграфов предполагает скорее vipākā («результаты»), чем «условия». Несомненно, однако, что приемлемым прочтением здесь будет также и рассаyā, ибо пассаж цитируется и в гл. XIX, § 13, в Саммохавинодани (в разделе комментария к Paccayākāra-Vibhaṅga), а также в MA. i, 53. Paramatthamañjūsā и Mūla Tīkā ничего не упоминают. Saddhammappakāsinī (комментарий к Патисамбхидамагге) комментирует первую пару так: «Purimakammabhavasmin ti atītajātiyā kammabhave karīyamāne pavattā; idha paṭisandhiyā paccayā ti paccuppannā paṭisandhiyā

§ 295. Итак, «*наличествует связка-перерождение, которая есть сознание*»: это обозначает то, что называется «связкой-перерождением», ибо она возникает, связывая следующее существование. «*Наличествует схождение [в утробу], которое есть ментально-материальное*»: это то, что заключается в схождении материальных и нематериальных явлений в утробу, как бы их прибытие и вход. «*Наличествует чувствительность, которая есть чувственная сфера*»: это о пяти сферах, начиная с глаза. «*Наличествует касаемое, что есть контакт*»: то, что возникает тогда, когда некий объект испытывает

---

paccayabhūtā», а вторую пару так: «Idh'upapattibhavasmiṃ pure katassa kammassa paccayā ti paccuppanne vipākabhave atītajātiyaṃ katassa kammassa paccayena pavattī ti attho». Тика к Комментарию к Мадджхиме (MA. i, 53) говорит следующее про второй параграф: «Ime paccayā ti ime viññāṇādayo pañca koṭṭhāsikā dhammā, purimabhave katassa kammassa, kammavaṭṭassa, paccayā, paccayabhāvato, taṃ paṭicca, idha, etarahi, upapattibhavasmiṃ upapattibhavabhāvena vā hontī ti attho». Из этих комментариев становится достаточно ясно, что рассаyā во втором и четвёртом параграфе берётся в отложном падеже ед. ч. (напр., как avijjā-рассаyā saṅkhārā). Существует параллельная конструкция отложного смысла с дательным в Ps. i i, 72, 1. 8: «Gatisampattiyā ñāṇasampayutte aṭṭhannaṃ hetūnaṃ рассаyā uppatti hoti». Вероятно, буквальный перевод конца второго и четвёртого параграфов может быть таким: «Таким образом, существует пять явлений здесь, в [настоящем] становлении процесса перерождения с их условием в виде каммы, совершённой в прошлом» и так далее. Это не так важно.

касание или при его касании. «*Наличествует ощущаемое, которое есть ощущение*»: то, что ощущается как результаты [каммы], возникающее вместе с сознанием связки-перерождения или же с контактом, имеющим своим условием шесть сфер. Вот как следует понимать смысл этого.

§ 296. (c) «*Теперь тоже есть пять причин*» (§ 291): жажда и так далее. Жажда, цепляние и становление даются в тексте. Но когда включено становление, также включаются и формации, что предшествуют или ассоциированы с ним. И от включения жажды и цепляния будет включено также и неведение, ассоциированное с ними, заблуждаясь из-за которого некий человек совершает камму. Таким образом, причин пять. Поэтому говорится: «Здесь [в настоящем становлении], с созреванием сфер, наличествует заблуждение, которое есть *неведение*; наличествует накопление, которое есть формации; наличествует привязанность, которая есть *жажда*; наличествует хватка, которая есть *цепляние*; наличествует воление, которое есть *становление*; таким образом, эти пять явлений здесь, в [настоящем] становлении процесса каммы, являются условиями для связки-перерождения в будущем» (Ps. i, 52). [581]

Итак, слова «*здесь [в настоящем становлении], с созреванием сфер*» указывают на заблуждение, существующее в момент совершения каммы в том, чьи сферы сформировались. Остальное очевидно.

§ 297. (d) «*И в будущем будет пятичастный результат*»: пять, начиная с сознания. Они охватываются термином «рождение». Но «старение-и-смерть» — это старение и смерть этих [пяти] самих по себе. Поэтому говорится: «В будущем наличествует связка-перерождение, которая есть *сознание*; наличествует схождение [в утробу], которое есть *ментальность-материальность*; наличествует чувствительность, которая есть *чувственная сфера*; наличествует касаемое, что есть *контакт*; наличествует ощущаемое, которое есть *ощущение*; таким образом, эти пять явлений здесь, в [настоящем] становлении процесса перерождения, имеют свои условия в камме, совершённой здесь» (Ps. i, 52).

Таким образом, это [Колесо Становления] имеет двадцать спиц с этими качествами.

§ 298. 4. «*Вечно вращается оно как три круга*» (§ 288): формации и становление — это «*круг каммы*». Неведение, жажда и цепляние — это «*круг загрязнений*». Сознание, ментальность-материальность, шесть сфер, контакт и ощущение — это «*круг результата*». Таким образом, это Колесо Становления, имея эти три круга, следует понимать как вечно крутящееся, вечно вращающееся вновь и вновь, ибо условия для него не отсекаются, пока не будет отсечён круг загрязнений.

Касательно специфических и общих характеристик Pm. говорит: «Твёрдость, касание и т. д., как соответствующие характеристики элемента земли,

контакта и т. д., наблюдаемые в трёх моментах [возникновение, присутствие и угасание], схватываются посредством установления их в качестве соответствующих индивидуальных сущностей определённой материальности [*или нематериальности*]. Но это не так с характеристиками непостоянства, страдательности и бессамостности. Последние схватываются так, как будто они атрибутивные виды материальности [*или нематериальности*], ибо их необходимо схватывать в соответствующих контекстах угасания, возникновения и распада, гнёта и неподвластности» (Pm. 779). См. гл. XXI, сноска 3.

[(iv) Разное]

§ 299. Покуда оно вращается таким образом:

(1) Касательно истока в [четырёх] истинах,
(2) Касательно функции, (3) предотвращения, (4) примеров,
(5) Видов глубины и (6) методов,
Его следует понимать соответствующим образом.

§ 300. 1. Итак, [«*касательно истока в истинах*»]: благотворная и неблаготворная камма без различения даётся в Саччавибханге (Vbh. 106 и далее) как источник страдания [*т. е. вторая благородная истина*], и, таким образом, формации, обусловленные неведением, [что описывается так:] «С неведени-

ем как условием возникают формации», являются второй [*благородной*] истиной [*об источнике страдания*] со второй истиной как истоком. Сознание, обусловленное формациями, — это первая истина со второй истиной как истоком. Явления, начиная с ментальности-материальности и вплоть до результирующего ощущения, обусловленные, соответственно, сознанием и т. д., — это первая истина с первой истиной как истоком. Жажда, обусловленная ощущением, — это вторая истина с первой истиной как истоком. Цепляние, обусловленное жаждой, — это вторая истина со второй истиной как истоком. Становление, обусловленное цеплянием, — это первая и вторая истины со второй истиной как истоком. Рождение, обусловленное становлением, — это первая истина со второй истиной как истоком. Старение-и-смерть, обусловленные рождением, — это первая истина с первой истиной как истоком. Это то, каким образом, любым уместным способом, [Колесо Становления] следует понимать «касательно истока в четырёх истинах».

§ 301. 2. [«*Касательно функции*»:] неведение запутывает существ в отношении физических объектов [чувственного желания], а также является условием для проявления формаций; [камма-] формации [582] формируют сформированное и являются условием для сознания; сознание распознаёт некий объект и является условием для ментальности-материальности; ментальность-материальность

взаимно объединяются и является условием для шести сфер; шесть сфер возникают в отношении своих собственных [отдельных] объектных полей и являются условием для контакта; контакт касается некого объекта и является условием для ощущения; ощущение испытывает стимул объекта и является условием для жажды; жажда вожделеет феномены, порождающие вожделение, и является условием для цепляния; цепляние цепляется к порождающим цепляние феноменам и является условием для становления; становление ввергает существ в различные виды уделов и является условием для рождения; рождение даёт рождение совокупностям из-за его возникновения как их порождения и также является условием для старения-и-смерти; старение-и-смерть обеспечивают распад и растворение совокупностей, а также являются условием для проявления следующего становления, ибо они обеспечивают печаль и т. д.[45] Таким образом, это [Колесо Становления] следует понимать, соответственно, как возникающее двумя способами «касательно функции» в зависимости от того, какой способ соответствует каждой из его частей.

---

45 «Печаль и т. д. уже были установлены как неведение, но сознание смерти само по себе лишено неведения и формаций и не является условием для следующего становления — вот почему сказано: „*...ибо они обеспечивают печаль*“» (Pm. 640).

§ 302. 3. [«*Касательно предотвращения*»]: фраза «с неведением как условием возникают формации» предотвращает видение «творца»; фраза «с формациями как условием сознание...» предотвращает видение перевоплощения некой «самости»; фраза «с сознанием как условием ментальность-материальность...» предотвращает видение компактности, так как она показывает анализ основания для возникновения восприятия «самости»; и остальные фразы, начиная со следующей: «с ментальностью-материальностью как условием шесть сфер...» предотвращают видение любой «самости», которая видит и т. д., распознаёт, касается, ощущает, жаждет, цепляется, становится, рождается, стареет и умирает. Таким образом, это Колесо Становления следует понимать «касательно предотвращения» ложного виденья так, как подобает в каждом случае.

§ 303. 4. [«*Касательно примеров*»]: неведение подобно слепцу из-за отсутствия видения явлений в соответствии с их частными и общими характеристиками; формации с неведением как условием подобны спотыканию слепца; сознание с формациями как условием подобно падению спотыкающегося; ментальность-материальность с сознанием как условием подобна возникновению отёка у упавшего; шесть сфер с ментальностью-материальностью как условием подобны нарыву, от которого прорывается отёк; контакт с шестью сферами как

условием подобен удару по нарывающему отёку; ощущение с контактом как условием подобно желанию лекарства; цепляние с жаждой как условием подобно взятию неподходящего средства под действием желания лекарства; [583] становление с цепляниеm как условием подобно применению взятого неподходящего лекарства; рождение со становлением как условием подобно проявлению изменения [в худшую сторону] для отёка из-за применения неподходящего лекарства; старение-и-смерть с рождением как условием подобны прорыву отёка после его изменения [*в худшую сторону*].

Или неведение здесь как «отсутствие теории» и «ложная теория» (см. § 52) затуманивает существ, как катаракта глаза; глупец, затуманенный им, вовлекает себя в формации, что порождают дальнейшее становление, как плетущая коконы гусеница делает с нитями кокона; сознание, направленное формациями, устанавливает себя в уделах, как принц, наставленный министрами, устанавливает себя на троне; сознание [на пороге смерти], разрастающееся в образе перерождения, порождает ментальность-материальность в момент связки-перерождения в её различных аспектах, как фокусник делает с иллюзией; шесть сфер, посаженные в ментальность-материальность, достигают роста, увеличения и исполнения, как лесные заросли, посаженные в хорошую почву; контакт рождается из взаимодействия сфер, как огонь рождается из растирания палочек; ощущение проявляется

в том, кого коснулся контакт, как ожог у того, кого коснулся огонь; жажда увеличивается в том, кто ощущает, подобно тому, как жажда [*к питью*] усиливается в том, кто пьёт солёную воду; тот, кого жжёт [жажда], зарождает стремление к видам становления, подобно тому, как жаждущий [*питья*] — к напиткам, что есть его цепляние; из-за цепляния он цепляется к становлению, как рыба к крючку из-за жадности к нему; где есть становление, там есть и рождение, как там, где есть семя, есть и побег; и смерть, предопределённая для рождённого, подобна усыханию и падению для выросшего дерева.

Таким образом, это Колесо Становления следует понимать любым уместным способом «касательно примеров».

§ 304. 5. [«*Видов глубины*»]: слова Благословенного: «Это обусловленное возникновение глубоко, Ананда, как глубокое является оно» (D. ii, 55) отсылают к глубине (a) смысла, (b) закона, (c) учения и (d) проникновения. Вот как это следует понимать.

§ 305. (a) Итак, смысл старения-и-смерти, произведённых и порождённых с рождением как условием, является глубоким из-за сложности следующего понимания их источника с рождением как условием: это не так, что старение и смерть не возникают ни от рождения, ни минуя рождение, от чего-либо ещё; они возникают [только] от рождения с этой природой [старения-и-смерти]. И смысл рождения

со становлением как условием… и смысл формаций, произведённых и порождённых с неведением как условием, трактуется в той же манере. Вот почему это Колесо Становления глубоко по смыслу. Такова глубина *смысла* здесь. [584] Ибо это результат некой причины, что называется «смыслом», в соответствии со сказанным: «Знание о результате некой причины является различением смысла» (Vbh. 293).

§ 306. (b) Смысл неведения как условия для формаций глубок из-за сложности понимания того, в каком модусе и по какому случаю[46] неведение является условием для различных формаций… Смысл рождения как условия для старения-и-смерти аналогично глубок. Вот почему это Колесо Становления глубоко как закон. Такова здесь глубина *закона*. Ибо «закон» — это обозначение для причины в соответствии со сказанным: «Знание о причине является различением закона» (Vbh. 293).

§ 307. (c) Далее, учение этого [обусловленного возникновения] глубоко из-за того, что его нужно давать различными способами по различным поводам, и лишь всеведущее знание полностью укореняется в нём, ибо в некоторых местах в Суттах ему обучают в прямом порядке, в некоторых — в обратном, в некоторых — в прямом и обратном порядке,

46 Avatthā — «случай»: отсутствует в словаре P. T. S.

в некоторых — в прямом или в обратном порядке с середины, в некоторых — по четырём разделам и трём связкам, в некоторых — по трём разделам и двум связкам, в некоторых — по двум разделам и одной связке. Вот почему это Колесо Становления глубоко в учении. Такова глубина *учения*.

§ 308. (d) Далее, индивидуальные сущности неведения и т. д. из-за проникновения в которые, т. е. в неведение и т. д., происходит проникновение должным образом и в их специфические характеристики, глубоки оттого, что сложны в постижении. Вот почему это Колесо Становления глубоко в аспекте проникновения. Ибо здесь смысл неведения как не-знания, не-видения и не-проникновения в истину глубок; аналогично и со смыслом формаций как формирования и накопления с жадностью или без неё; аналогично и со смыслом сознания как пустотного и не-заинтересованного, а также с проявлением связки-перерождения без трансмиграции; аналогично и со смыслом ментальности-материальности как возникающей одновременно, как разделённой на компоненты или нет, как склоняющейся [к объекту] (namana) и испытывающей воздействие (ruppana); аналогично и со смыслом шести сфер как доминирования, мира, двери, области и обладания объектным полем; аналогично и со смыслом контакта как касания, столкновения, совпадения и стечения;

аналогично и со смыслом ощущения как испытывания стимула от некого объекта, как удовольствия, боли или нейтральности, как бессамостного и как того, что ощущается; аналогично и со смыслом жажды как наслаждения-в, как приверженности-к, как потока, как вьющегося растения, как реки, как океана жажды, как невозможности наполнения; аналогично и со смыслом цепляния как хватания, охвата, неправильной интерпретации, приверженности, как сложности в прохождении мимо; аналогично и со смыслом становления как накопления, формирования и ввержения в различные виды поколений, уделов, месторасположений и обителей; аналогично и со смыслом рождения как прихода к рождению, схождения [в утробу], перерождения и проявления; аналогично и со смыслом старения-и-смерти как разрушения, распада, прекращения и изменения. Такова глубина *проникновения*.

§ 309. 6. [«*Касательно методов*»]. [585] Здесь есть четыре метода для трактовки смысла: (a) метод идентичности, (b) метод различия, (c) метод не-интереса[47], (d) метод неотвратимой закономерности. Таким образом, это Колесо Становления

47 Avyāpāra — «не-интерес»: здесь эквивалент anābhoga, см. гл. IV, § 171 и гл. IX, § 108. Vyāpāra на протяжении всей этой работы подразумевается как «мотивированное действие» = интерес — на контрасте со «слепым действием естественных сил» = не-интерес.

следует также понимать и в соответствии с «видами метода»[48].

§ 310. (а) Итак, метод рассмотрения непрерывности продолжительности в следующем ключе: «С неведением как условием возникают формации; с формациями как условием сознание...», что подобно достижению семенем состояния дерева посредством состояний побега и т. д., называется «методом

48 Обусловленное возникновение, или же структура условий, проявляется как гибкая формула с намерением описать обычную ситуацию человека в его мире (или любой сознательный момент, где жажда и неведение не отброшены). Такая ситуация всегда сложна, ибо всегда предполагается невозможность возникновения сознания без объекта, или бытия (bhava — становление) без сознания (его), разве что в некой абстракции. Обусловленное возникновение, выражая сущностные черты подобной ситуации в ограниченных словах и используя лишь элементы, распознаваемые на опыте, не является неким логическим построением (декартовское cogito не является логическим построением). И оно также не является непрерывной цепью «причина — следствие», ибо каждое звено необходимо исследовать в его сущности, чтобы определить, каковы его отношения к другим звеньям (напр., что касается последовательности во времени или совозникновения и т. д.). Чистая цепь вида «причина — следствие» не смогла бы изобразить этот ситуативный паттерн, который всегда сложен, всегда субъектно-объектный, статично-динамичный, позитивно-негативный и т. д. И нет свидетельства некого «исторического развития» *в рамках Сутта Питаки* (отставляя Патисамбхидамаггу), и вычленение такового в этих рамках скорее лишь уведёт от истины. → → →

идентичности». Тот, кто видит это правильно, отбрасывает аннигиляционистское воззрение посредством понимания неразрывности продолжительности [*совокупностей*], которая возникает через связку причины и результата. Но тот, кто видит это неправильно, цепляется к этернализму из-за схватывания идентичности в непрерывности продолжительности, возникающей посредством связки причины и результата.

§ 311. (b) Определение индивидуальных характеристик неведения и т. д. называется «методом различия». Тот, кто видит это правильно, отбрасывает

Параллели с европейской мыслью в данном переводе избегались. Но, с некоторой долей осторожности, можно сделать исключение для Декарта. Революция в европейской мысли началась из-за его формулы «cogito ergo sum» («я мыслю, следовательно, я существую»), но она ещё не закончена. Не избежать отмечания того факта, что в том, что не является неким логическим построением, два элемента — «я мыслю» и «я существую» — до некоторой степени параллельны двум звеньям обусловленного возникновения — сознанию и бытию (становлению). Другими словами, сознание, активизированное жаждой и цеплянием, направленное и ослеплённое неведением («я думаю» или сознание с самомнением «я есть»), обусловливает бытие («...следовательно, я существую») в рамках некого сложного комплекса отношений с другими факторами, относящихся к субъекту и объекту (что пропускается Декартом). Однако эту параллель не следует проводить слишком далеко. Сущностно — это лишь наметки, ибо в Европе обусловленное возникновение обросло огромным непониманием и множеством странных интерпретаций, а также потому, что cogito предлагает некий рациональный подход.

этерналистическое воззрение из-за видения возникновения каждого нового феномена. Тот, кто видит это неправильно, цепляется к воззрению аннигиляционизма из-за схватывания индивидуального различия в событиях единой продолжительности так, как будто бы она является прерывающейся продолжительностью.

§ 312. (c) Отсутствие заинтересованности со стороны неведения в подобном виде: «Я должно породить формации» или со стороны формаций так: «Мы должны породить сознание» и т. д. называется

В этой работе, из-за особой важности в рамках аспекта связки «смерть-перерождение», обусловленное возникновение рассматривается только лишь с одной стороны, то есть как применимое к периоду в три жизни. Но это не единственное его применение. С надлежащими модификациями оно также используется Вибхангой для описания структуры комплекса в каждом из 89 типов сознаний Дхаммасангани; Бхадантачарийа Буддхагхоса говорит: «Структура условий присутствует не только лишь в (продолжительности) множества сознаний, но также и в каждом отдельном моменте сознания» (VbhA. 199–200). Также Патисамбхидамагга даёт пять изложений, где первые четыре описывают обусловленное возникновение в рамках одной жизни, а пятое представляет специальное выводное обобщение, расширяющее наблюдаемое в этой жизни (факт того, что сознание всегда предшествуется сознанием, см., напр., эту главу § 83 и далее; т. е. что оно всегда имеет некое прошлое и без него не зарождается) на время до момента рождения и, так как жажда и неведение обеспечивают его ожидаемое продолжение, то и на время после смерти. Кроме того, есть множество прочих разных способов рассмотрения и применения, на которые указывают разлинчые формы, приведенные в самих Суттах.

«методом не-интереса». Тот, кто видит это правильно, отбрасывает воззрение о самости из-за понимания отсутствия некого «делающего». Тот, кто видит это неправильно, цепляется к воззрению о моральной бесполезности действия, ибо он не воспринимает то, что причинная функция неведения и т. д. устанавливается в качестве закона посредством их соответствующих индивидуальных сущностей.

§ 313. (d) Порождение лишь формаций и т. д. не чем иным, как, соответственно, неведением и т. д. как причинами, как в случае творога и т. д. с молоком и т. д. как соответствующими причинами, называется «методом неотвратимой закономерности». Тот, кто видит это правильно, отбрасывает воззрения об отсутствии причин и моральной бесполезности действия посредством понимания того, как результат соотносится со своим условием. Тот, кто видит это неправильно — посредством схватывания этого как не-порождения чего-либо от чего-либо вместо схватывания возникновения результата в соответствии с его условиями, цепляется к воззрению о беспричинности и к доктрине фатализма.

Таким образом, это Колесо Становления:

Касательно истока в [четырёх] истинах,
Касательно функции, предотвращения,
примеров,
Видов глубины и методов
Понимать соответственно следует.

§ 314. Нет никого, кто даже во сне смог бы выйти из ужасающего круга перерождений, крушащего всё, как удар молнии, если только он не разрубил его кинжалом знания, хорошо заточенным о камень высшего сосредоточения, это Колесо Становления, которое не предоставляет опоры из-за его великой глубины и которое сложно преодолеть из-за лабиринта множества методов. [586]

И вот что было сказано Благословенным: «Это обусловленное возникновение глубоко, Ананда, как глубокое является оно. И, Ананда, из-за незнания, из-за непроникновения в него это поколение стало запутанным мотком, узлом ниток, спутанным, как заросли в плавнях, в силу чего оно не может найти путь из колеса перерождения с его состояниями лишения, несчастливыми уделами... муками» (D. ii, 55).

Поэтому, практикуя для своего собственного блага и счастья, а также для счастья и блага других, отбрасывая всё прочее:

Пусть мудрый человек с осознанностью
Практикует так, чтобы суметь
Обнаружить опору в глубинах
Обусловленного возникновения.

Окончена семнадцатая глава, названная «Описанием почвы для роста понимания» в разделе развития понимания этого Пути Очищения, что составлен для радости достойных людей.

Глава XVIII

ОЧИЩЕНИЕ ВОЗЗРЕНИЯ

(*Diṭṭhivisuddhiniddesa*)

§ 1. Ранее было сказано (гл. XIV, § 32), что «после совершенствования двух очищений — нравственности и сознания, являющихся «корнями», — следует сначала укрепить своё знание посредством изучения и вопрошания о феноменах, что есть „почва“». Итак, очищение нравственности — это полностью очищенная четверичная нравственность, начиная с обуздания Патимоккхой, и она была детально раскрыта в описании нравственности (гл. I и II); и очищение сознания, что давалось в контексте [вступительной строфы] как «сознание», то есть восемь достижений вместе с сосредоточение доступа, также было детально и во всех своих аспектах раскрыто в описании сосредоточения (гл. с III по XIII). Итак, эти два очищения следует понимать так, как они описывались [*в указанных главах*].

§ 2. Также было сказано (гл. XIV, § 32), что «пять очищений, то есть очищение воззрения; очищение преодолением сомнения, очищение знанием и видением того, что является путём и что не является

путём; очищение знанием и видением пути; очищение знанием и видением — это „ствол“». Итак, «очищение воззрения» — это правильное видение ментальности-материальности[1].

[ОПРЕДЕЛЕНИЕ МЕНТАЛЬНОСТИ-МАТЕРИАЛЬНОСТИ]

[(1) *Определение, основанное на четырёх первоэлементах*]

[(a) Начиная с ментальности]

§ 3. Тому, кто желает исполнить это очищение, если он основывается на умиротворённости[2], следует выйти из любой тонкоматериальной или нематериальной джханы, за исключением сферы ни-восприятия-ни-не-восприятия[3], а затем различить

1 «Ментальность следует брать здесь как четыре совокупности, начиная с ощущения, что принадлежат к трём уровням, а также не исключая сознание, как в случае «с сознанием как условием, ментальность-материальность», и не включая сверхмирские совокупности, ассоциированные с Ниббаной» (Pm. 744, мьянмарское издание).

2 Умиротворённость (samatha) — это общий термин для сосредоточения в качестве дополнения к прозрению (vipassanā), а последнее, более или менее, является эквивалентом для понимания (paññā).

3 «Тот, кто начинает выполнять эту задачу, имеет сложности в различении высшей формы становления — сферы ни-восприятия-ни-не-восприятия» (Pm. 744). Это имеет место из-за утончённости восприятия в данной сфере. (см. M. iii, 28).

характеристику, функцию и т. д. джхановых факторов приложения и т. д., а также состояний, ассоциированных с ними [то есть ощущение, восприятие и так далее]. Закончив с этим, всё это следует определить как «ментальность» (nāma) в смысле склонения (namana)[4] из-за её склонения к объекту.

§ 4. Затем, подобно человеку, что увидел в своём доме змею и, следуя за ней, в конце концов находит её логово, так и этот практикующий тщательно изучает ментальность, определяя, чем поддерживается её возникновение, и выясняет, что она поддерживается [588] материей сердца. После этого он разбивает материальность на первоэлементы, являющиеся поддержкой этого сердца, а также на остальные производные виды материальности, что имеют свой поддержкой первоэлементы. Он определяет всё это как «материальность» (rūpa) потому, что она «подвергается воздействию» (ruppana) [холода и т. д.]. После этого он вкратце определяет как «ментальность-материальность»

4 См. S. ii, 23–24. «Склонение в направлении объекта означает, что нет возникновения без некого объекта — вот в таком смысле, или же в смысле дарования имени (nāma-karaṇa)» (Pm. 744). «Имя-и-форма» в качестве перевода имеет много преимуществ над «ментальностью-материальностью» хотя бы потому, что сохраняет целостность «nāma» и исключает метафизические построения о материи, существующей в качестве некой субстанции за проявляющимися на опыте формами.

(nāma-rūpa) ментальность, что имеет характеристику «склонения-к», и материальность, что имеет характеристику «подверженности воздействию».

[(в) Начиная с материальности]

§ 5. Но тот, кто основывается на чистом прозрении [*без предварительных джхан*], или тот же вышеупомянутый практик с опорой на умиротворённость различает четыре элемента вкратце или детально одним из способов, что описаны в главе об определении четырёх элементов (гл. XI, § 27 и далее). Затем, когда элементы стали ясны в своих правильно определённых сущностных характеристиках, в первую очередь, в случае волос на голове, порождённых каммой, становятся очевидны десять видов материальности (rūpāni) вместе с десяткой тела: четыре элемента, цвет, запах, вкус, питательная эссенция, жизнь и чувствительность тела. И потому что десятка пола тоже присутствует там, то есть также и другая десятка [т. е. те же девять, но с полом вместо чувствительности тела]. И так как там также присутствует восьмёрка с питательной эссенцией как восьмым [четыре элемента, цвет, запах, вкус и питательная эссенция], порождённая питанием, и она же, но порождённая температурой и сознанием, то там есть также иные двадцать четыре вида материальности. Таким образом, в случае каждой из двадцати четырёх частей тела по четырём видам порождения в сумме присутствует сорок четыре вида материальности. Но в случаях пота, слёз,

слюны и соплей[5], что порождаются температурой и сознанием, присутствует шестнадцать видов материальности с двумя восьмёрками с питательной эссенцией как восьмым в каждом из них. В случаях проглоченного, кала, гноя и мочи, что порождаются температурой, в каждом из них восемь видов материальности становятся ясны вместе с восьмёркой с питательной эссенцией как восьмым в том, что порождается только температурой. Таков метод в случае тридцати двух аспектов тела.

§ 6. Но есть ещё десять аспектов[6], которые становятся ясны тогда, когда проясняются вышеупомя-

5 «Пот и т. д. называются „порождёнными температурой и сознанием“ потому, что возникают из-за тепла, усталости и т. д., а также из-за ментального потрясения» (Pm. 745). Есть восемь видов десяток: десятка физической основы ума (сердце), двух полов, глаза, носа, уха, языка и тела. Первые девять компонентов в каждой десятке одинаковы, и если брать их самих по себе, то они образуют «девятку жизни». Первые восемь компонентов называются «восьмёркой с питательной эссенцией как восьмым». Эта восьмёрка плюс звук называются «девяткой звука». Всё в целом называется «материальными группами» (rūpa-kalāpa). Но этот вид групп (kalāpa) не имеет ничего общего с «постижением группами» (kalāpa-sammasana) из гл. XX, ибо второе — это лишь обобщение (из своего собственного частного опыта на все пять совокупностей как прошлых и т. д. = в качестве «группы»). «Материальные группы» отсутствуют в Питаках.

6 Десять — это четыре аспекта элемента огня и шесть аспектов элемента воздуха: то, что переваривает, сжигает, греет и состаривает; восходящие ветра (потоки), нисходящие ветра, ветра в животе, ветра в кишечнике, ветра в частях тела, дыхание. См. гл. XI, § 37 и § 82.

нутые тридцать два. Что касается них, то девять видов материальности, то есть восьмёрка с питательной эссенцией как восьмым плюс жизнь, становятся очевидны в случае порождённой каммой части тепла (огня), что переваривает съеденное и т. д., аналогично и с девяткой [видов материальности], то есть восьмёрка с питательной эссенцией как восьмым плюс звук в случае порождённой сознанием части [воздуха, что заключается] во вдохах и выдохах; и также и тридцать три вида материальности, то есть [порождённая каммой] девятка жизни и три восьмёрки с питательной эссенцией как восьмым в каждом случае оставшихся восьми [аспектов] четырёх способов порождения.

§ 7. И когда эти виды материальности, производные [посредством цепляния] от первоэлементов, стали таким образом детально ясны в случае этих сорока двух аспектов [то есть 32 части тела, 4 модуса огня и 6 модусов воздуха], то и другие шестьдесят видов материальности становятся ясны вместе с физической [сердце-]основой и [пятью] чувственными дверями, то есть десятка сердца-основы и пять десяток, начиная с десятки глаза.

Объединяя всё это вместе под характеристикой «подверженности воздействию», практикующий видит это как «материальность».

§ 8. Когда он таким образом различил материальность, нематериальные феномены становятся для него ясны в соответствии с чувственными дверями,

то есть восемьдесят один вид[7] мирского сознания в виде двух наборов пяти сознаний ((34)–(38) и (50)–(54)), трёх видов элемента ума ((39), ((55) и (70)) и шестидесяти восьми [589] видов элементов сознания ума; затем семь ментальных факторов: (i) контакт, ощущение, восприятие, (ii) воление, (vii) жизнь, (viii) устойчивость сознания и (xxx) внимание, которые фиксированно со-возникают со всеми этими сознаниями. Сверхмирские виды сознания, однако, неразличимы ни практикующими чистое прозрение, ни опирающимися на умиротворённость, ибо они вне их досягаемости [*до момента прямого их испытывания после всех этапов прозрения, см. главы далее*]. Объединяя всё это вместе под характеристикой «склонения», он видит это как «ментальность».

Вот каким образом некий [практикующий] детально определяет ментальность-материальность посредством метода определения четырёх первоэлементов.

[(2) *Определение, основанное на восемнадцати элементах*]

§ 9. Иной практикующий делает это посредством восемнадцати элементов. Каким образом? Здесь некий монах рассматривает элементы так: «У этого индивида есть элемент глаза… элемент сознания ума». Вместо рассматривания куска плоти, испещ-

7 «Возвышенное сознание тонкоматериальной и нематериальной среды полностью ясно только лишь для того, кто входил в соответствующие достижения» (Pm. 746).

рённого белыми и чёрными кольцами, имеющего ширину и длину, держащегося в глазнице на сухожильной нити, который в миру зовётся «глазом», он определяет под «элементом глаза» чувствительность глаза, что была описана ранее среди видов производной материальности в описании совокупностей (гл. XIV, § 47).

§ 10. Но он не определяет как «элемент глаза» остальные виды материальности, которых в сумме 53, то есть 9 совозникающих видов материальности, заключающихся в 4 первоэлементах, которые являются его [*элемента глаза*] поддержкой, и в 4 сопутствующих видах материальности в виде цвета, вкуса, запаха и питательной эссенции, а также в управляющей способности жизни; 20 видов порождённых каммой видов материальности, заключающихся в десятке тела и пола; 24 вида материальности не от цепляния, заключающихся в 3 восьмёрках с питательной эссенцией в качестве восьмого, что порождаются питанием и прочим. Тот же метод применяется к элементу уха и прочему. Но в случае элемента тела оставшиеся виды материальности насчитывают 43, хотя некоторые говорят, что 45, добавляя звук и делая девятки из [звука], порождённого температурой и сознанием.

§ 11. Таким образом, эти пять чувствительностей и их пять соответствующих объектных полей в виде видимого, звуков, запахов, вкусов и осязаемого в сумме насчитывают десять видов материальности,

что являются десятью элементами [из восемнадцати]. Оставшиеся виды материальности — это лишь элемент ментальных феноменов.

Сознание, что возникает в зависимости от видимого и с глазом как поддержкой, называется «элементом сознания глаза» [аналогично — с ухом и так далее]. В этом ключе пять наборов сознаний — это пять «элементов сознания». Три вида сознания, заключающихся в элементе ума ((39), (55) и (70)) — это единый «элемент ума». Шестьдесят восемь видов элемента сознания ума — это «элемент сознания ума». Таким образом, все виды мирского сознания, которых насчитывается восемьдесят один, формируют семь видов элемента сознания, а контакт и т. д., ассоциированные с ними, — это элемент ментальных феноменов.

Таким образом, десять с половиной элементов — это материальность, а семь с половиной элементов [590] — ментальность. Вот каким образом некий [практикующий] определяет ментальность-материальность посредством восемнадцати элементов.

[(3) Определение, основанное на двенадцати сферах]

§ 12. Иной практикующий делает это посредством двенадцати сфер. Каким образом? Он определяет как «сферу глаза» лишь чувствительность, отставляя пятьдесят три оставшихся вида материальности в том ключе, что описан для элемента глаза. И в том же ключе [он также определяет] элементы уха, носа, языка и тела как «сфера уха, сфера носа,

сфера языка, сфера тела». Он определяет пять явлений, что есть их соответствующие объектные поля, как «сфера видимого, сфера звуков, сфера запахов, сфера вкусов, сфера осязаемого». Он определяет семь мирских элементов сознания как «сферу ума». Он определяет контакт и т. д., что ассоциированы с ними, а также оставшиеся виды материальности как «сферу ментальных феноменов». Итого выходит, что десять с половиной сфер — это ментальность, а одна с половиной — материальность. Вот каким образом некий [практикующий] определяет ментальность-материальность посредством двенадцати сфер.

[(4) Определение, основанное на пяти совокупностях]

§ 13. Иной практикующий делает это более кратко — посредством совокупностей. Каким образом? Здесь монах определяет как «совокупность материальности» 27 видов материальности, то есть 17 видов материальности этого тела, заключающихся в четырёх первоэлементах четырёх способов порождения, в обусловленных цвете, запахе, вкусе, питательной эссенции, пяти чувствительностях, материальности физической [сердце-] основы, пола, управляющей способности жизни и звуке двух способов порождения — это 17 видов материальности, что подходят для постижения, ибо они порождены, а также являются видами конкретной материи; затем идут 10 видов материальности, то есть телесное выражение, вербальное

выражение, элемент пространства, лёгкость материи, гибкость материи, управляемость материи, производство материи, продолжительность материи, старение материи и непостоянство материи — это 10 видов материальности, которые, однако, не подходят для постижения, ибо они лишь модальности и разграничение, они не порождены и не являются конкретной материей, но всё же они расцениваются как материальность, ибо являются модальностями и разграничениями различных видов материальности. Итак, он определяет все эти 27 видов материальности как «совокупность материальности». Он определяет ощущение, что возникает вместе с 81 видом мирского сознания, как «совокупность ощущения»; восприятие, ассоциированное с ними, — как «совокупность восприятия»; формации, ассоциированные с ними, — как «совокупность формаций»; и он определяет сознание как «совокупность сознания». Таким образом, посредством определения совокупности материальности как «материальность» и четырёх нематериальных совокупностей как «ментальность» он определяет ментальность-материальность посредством пяти совокупностей.

[(5) Краткое определение, основанное на четырёх первоэлементах]

§ 14. Иной практикующий вкратце различает свою «материальность» так: «Любой вид материальности состоит из четырёх первоэлементов и той матери-

альности, что производна от четырёх элементов» (M. i, 222); аналогично и с определением сферы ума и части сферы ментальных феноменов — «ментальность». Затем он кратко определяет ментальность-материальность так: «Эта ментальность и эта материальность зовутся „ментальностью-материальностью“»[8].

8 «Материальность также можно различить через управляющие способности, истины и обусловленное возникновение. Как?

Через управляющие способности: семь, начиная с управляющей способности глаза, плюс женственность и мужественность — это материальность; управляющая способность ума, пять видов управляющей способности ощущения и пять, начиная с веры, — в сумме одиннадцать — это ментальность; управляющая способность жизни — это и ментальность, и материальность. Последние три управляющие способности здесь не берутся, ибо они являются сверхмирскими.

Истина о страдании — это и ментальность, и материальность; истина об источнике — это ментальность; остальные две здесь не берутся, ибо они сверхмирские.

Первые три звена обусловленного возникновения — это ментальность; четвёртое и пятое — ментальность и материальность; шестое, седьмое, восьмое и девятое — ментальность; десятое — ментальность и материальность; одиннадцатое и двенадцатое — ментальность и материальность» (Pm. 747–748).

[ЕСЛИ НЕМАТЕРИАЛЬНОЕ НЕ УДАЁТСЯ РАСПОЗНАТЬ]

§ 15. [591] Но если практикующий распознал материальность одним из этих способов и при попытке распознать нематериальное оно не становится для него явным из-за своей утончённости, то ему не следует сдаваться, нужно вновь и вновь различать, определять, постигать, направлять внимание лишь на материальность. Ибо в той же пропорции, в которой материальность определена, различена и ясна, также становятся явными и нематериальные феномены, что имеют эту [материальность] своим объектом.

§ 16. Так, когда некий человек смотрит на отражение своего лица в грязном зеркале, но не может разглядеть его, он не выбрасывает зеркало из-за того, что нет отражения, наоборот: он начищает зеркало вновь и вновь, и затем, с чистотой зеркала, отражение также становится ясным. Также когда некий человек, нуждаясь в масле, насыпал кунжутную муку в котел, смочил водой и, спрессовав это один или два раза, не получил масла, он не выбрасывает кунжутную муку, а наоборот: он вновь и вновь смачивает её горячей водой, замешивает и спрессовывает, пока не получит чистое кунжутное масло. Или же, например, когда некий человек, желая очистить воду, взял орех катука, положил свою руку

в котелок вместе с ним и, растерев его раз или два, не получил чистой воды, он не выбрасывает орех катука, а наоборот: он растирает его вновь и вновь так, что грязь в конечном итоге уходит и вода становится чистой и прозрачной. Подобным же образом и этому монаху не следует сдаваться, нужно вновь и вновь различать, определять, постигать, направлять внимание лишь на материальность.

§ 17. Ибо в той же мере, в которой материальность определена, различена и ясна, загрязнения, мешающие ему, затихают, и сознание становится ясным, как вода над [выпавшей в осадок] грязью, а нематериальные феномены, что имеют эту [материальность] своим объектом, становятся очевидны. И этот смысл может быть также проиллюстрирован в том же ключе при помощи иных примеров: [прессовки] сахарного тростника, [битья] преступников [чтобы те сознались], [укрощения] быка, сбивание створоженного молока [чтобы сделать масло], и [приготовления] рыбы.

[КАК НЕМАТЕРИАЛЬНЫЕ ФЕНОМЕНЫ СТАНОВЯТСЯ ОЧЕВИДНЫ]

§ 18. Когда он тщательно очистил своё различение материальности, тогда нематериальные феномены становится ему очевидны посредством одного

из трёх аспектов: через контакт, через ощущение и через сознание. Каким образом?

§ 19. I. (a) Когда он различает [четыре] первоэлемента в таком ключе: «Элемент земли обладает характеристикой твёрдости» (гл. XI, § 93), то контакт становится очевиден ему как первичное сопряжение. Затем — ассоциированное с этим ощущение — как совокупность ощущения; ассоциированное с этим восприятие — как совокупность восприятия; ассоциированное воление вместе с вышеупомянутым контактом — как совокупность формаций; ассоциированное сознание — как совокупность сознания.

I. (b) [592] Аналогично, [когда он различил всё это в следующем ключе:] «В волосах на голове — это элемент земли, что обладает характеристикой твёрдости... во вдохах и выдохах — это элемент земли, что обладает характеристикой твёрдости» (гл. XI, § 31), контакт становится очевиден ему как первичное сопряжение. Затем — ассоциированное с этим ощущение — как совокупность ощущения... ассоциированное сознание — как совокупность сознания.

Вот каким образом нематериальные феномены становятся очевидны через контакт.

§ 20. 2. (a) Для другого практикующего, [кто различает четыре первоэлемента в следующем ключе:]

«Элемент земли обладает характеристикой твёрдости», ощущение, что имеет их своим объектом и испытывает их воздействие [как приятное и т. д.], становится очевидным как совокупность ощущения; восприятие, ассоциированное с этим, — как совокупность восприятия; контакт и воление, ассоциированные с этим, — как совокупность формаций; ассоциированное с этим сознание — как совокупность сознания.

2. (b) Аналогично и с тем, [кто различает первоэлементы в следующем ключе:] «В волосах на голове — это элемент земли, что обладает характеристикой твёрдости... во вдохах и выдохах — это элемент земли, что обладает характеристикой твёрдости»; [*для него*] ощущение, что имеет их своим объектом и испытывает их воздействие, становится очевидным как совокупность ощущения... ассоциированное с этим сознание как совокупность сознания.

Вот каким образом нематериальные феномены становятся очевидны через ощущение.

§ 21. 3. (a) Для другого практикующего, [кто различает первоэлементы в следующем ключе:] «Элемент земли обладает характеристикой твёрдости», сознание, что распознаёт этот объект, становится очевидным как совокупность сознания; ассоциированное с этим ощущение — как совокупность ощущения; ассоциированное с этим

восприятие — как совокупность восприятия; ассоциированные контакт и воление — как совокупность формаций.

3. (b) Аналогично и с тем, [кто различает первоэлементы в следующем ключе:] «В волосах на голове — это элемент земли, что обладает характеристикой твёрдости… во вдохах и выдохах — это элемент земли, что обладает характеристикой твёрдости»; [*для него*] сознание, что распознаёт объект, становится очевидным как совокупность сознания… ассоциированные контакт и воление — как совокупность формаций.

Вот каким образом нематериальные феномены становятся очевидными через сознание.

§ 22. В случае [способов различения материальности как состоящей из] 42 аспектов элементов посредством четырёх первоэлементов в каждом, начиная с волос на голове [то есть 32 аспекта тела, 4 аспекта элемента огня и 6 аспектов элемента воздуха], или посредством вышеперечисленных способов, или посредством следующего метода: «В порождённых каммой волосах на голове — это элемент земли, что обладает характеристикой твёрдости», а также в случае методов различения материальности как заключающуюся в глазе и т. д., анализ следует выполнять путём проработки всех различий в каждом методе.

§ 23. Итак, только когда он тщательно различил материальность в этом ключе, тогда и нематериальные феномены становятся для него предельно очевидны в вышеперечисленных трёх аспектах. Поэтому ему следует различать нематериальные феномены после материальных, а не наоборот. Если он оставляет различение материальности после всего одного или двух материальных феноменов, а затем берётся за нематериальное, то в этом случае он отпадает от своей медитационной опоры, подобно горной корове, что описывалась при обсуждении развития касины земли (гл. IV, § 130). [593] Но если он начинает решать задачу по различению нематериальных феноменов после тщательного различения материальных, тогда его медитационная опора приходит к росту, развитию и совершенству.

[НЕТ СУЩЕСТВА ОТДЕЛЬНО ОТ МЕНТАЛЬНОСТИ-МАТЕРИАЛЬНОСТИ]

§ 24. Практикующий определяет четыре нематериальные совокупности, что стали очевидны через контакт и т. д. как «ментальность». И он определяет также их объекты: четыре первоэлемента и производная от них материя — «материальность». Таким образом, как тот, кто открывает ящик при помощи ножа, как тот, что расщепляет на два сдвоенную

луковку пальмиры, он определяет все феномены трёх уровней[9], восемнадцать элементов, двенад-

9 «„*Все феномены трёх уровней*“: так говорится в рамках всеобщего охвата из-за необходимости не пропустить что-либо подходящее для постижения. Ибо таковое должно быть полностью понято без исключений, и жадность должна подвергнуться абсолютному угасанию, чтобы ум смог освободиться посредством этого самого угасания жадности. Это то, почему Благословенный сказал следующее: „Монахи, без прямого знания, без полного понимания всего, без полного угасания жадности к нему, без его отбрасывания, ум не способен разрушить страдание“ (S. iv, 17). — Если все феномены трёх уровней берутся как ментальность-материальность без всяких исключений, тогда что следует делать с Изначальной сущностью (pakati) и т. д. [напр., из Санькхи], субстанцией (drabya) и т. д. [напр., как в Вайшешике], душой (jīva) и т. д. и телом (kāya) и т. д. в качестве вербальных смыслов представителей других учений? — Всё это подобно галлюцинации, и даётся теми, кто не является полностью просветлёнными; так зачем же с этим делать что-либо, кроме игнорирования? Или иначе: их существование и не-существование может быть понято как установленное посредством включения их в ментальность-материальность» (Pm. 751–752). Далее в комментарии следует длинный параграф с описанием того, как эти концепции необходимо ассимилировать в ментальность-материальность, посредством чего они теряют своё значение и раскрываются как непостоянные и сформированные. Pm. подводит итог: «Всякий раз, когда вербальное значение „самости“ выражается посредством метафор наподобие „мировой души“ (purisa), „самости“ (attā, ātman), „души“ (jīva) и т. д., то все эти концепции, сами по себе будучи порождёнными на основе ментальности-материальности, также всего лишь ментальность-материальность» (Pm. 754–755).

цать сфер и пять совокупностей как «ментальность-материальность». И он заключает, что вне ментальности-материальности нет ничего, что можно назвать «существом», «личностью», «божеством» или «Брахмой».

§ 25. Закончив с определением ментальности-материальности в соответствии с её истинной природой, затем, с целью более тщательного отбрасывания мирских категорий «существа» и «личности», чтобы преодолеть замешательство в отношении существ и установить свой ум на уровне не-замешательства, он удостоверяется, что положение в следующем виде: «Это лишь ментальность-материальность, нет „существа“, нет „личности“», соответствует суттам. Ибо вот что было сказано:

> «Подобно тому как сборка составных частей
> Словом „колесница“ именуется,
> Так и присутствие совокупностей
> В миру „существом“ зовётся»

(*S. i*, 135).

§ 26. А также: «Подобно тому как когда пространство ограничено брёвнами, ветками, травой и глиной, появляется термин „дом“, так и когда пространство ограничено костями, сухожилиями, плотью и кожей, появляется термин „материальная форма“ (rūpa)» (*M. i*, 190).

§ 27. И снова:

> **«И только лишь недуг возникает,**
> **Остаётся, уходит.**
> **И ничего не возникает, кроме недуга.**
> **И ничего, кроме него, не прекращается»**

(*S. i*, 135).

§ 28. Итак, в сотнях сутт демонстрируется лишь ментальность-материальность, а не «существо», не «личность». Поэтому, подобно тому как составные части в виде осей, колёс, каркасов и т. д., что собраны в определённом виде, образуют лишь расхожее выражение «колесница», в высшем смысле, когда каждая часть анализируется отдельно, в ней нет всей колесницы; и как составные части дома в виде прутьев и т. д. положены так, что они ограждают пространство определённым способом, образуя лишь расхожее выражение «дом», в высшем смысле дома нет; и как пальцы, что согнуты определенным образом, образуют лишь расхожее выражение [594] «кулак»; и как корпус и струны образуют ви́ну; и как лошади, слоны и т. д. образуют «армию»; и как построение стен, домов и инфраструктуры образует «город»; и как схождение ствола, веток, листвы и т. д. образует лишь расхожее выражение «дерево», в высшем смысле при исследовании каждого отдельного элемента не обнаруживается всего дерева, так и присутствие пяти совокупностей [как объек-

тов] цепляния образует лишь расхожее выражение «существо», «личность», в высшем смысле, при рассмотрении каждого компонента по отдельности, не обнаруживается никакого «существа» как основы для полагания «Я есть» или «Я», ибо в высшем смысле есть лишь ментальность-материальность. Видение того, кто видит так, — это правильное видение.

§ 29. Но если некий человек отвергает такое правильное видение и полагает, что существует некое [неизменное] «существо», то ему в таком случае необходимо будет заключить, что оно или уничтожается, или же нет. Если он заключает, что оно не уничтожается, то он впадает в [воззрение] этернализма. Если заключает, что уничтожается, — то в [воззрение] аннигиляционизма. Почему? Потому что [такое предположение] исключает возможность любого постепенного изменения, как, например, преобразование молока в творог. Таким образом, он или воздерживается и заключает, что предполагаемое «существо» вечно, или же забегает вперёд и заключает, что предполагаемое «существо» уничтожается.

§ 30. Поэтому Благословенным было сказано: «Монахи, есть два вида воззрений, и когда божества и человеческие существа захвачены ими, некоторые воздерживаются, а некоторые забегают вперёд; и только те, кто с глазами, видят. И каким образом

некоторые воздерживаются? Божества и человеческие существа любят становление, наслаждаются становлением, радуются становлению. Когда им излагается Дхамма ради прекращения становления, их умы не проникают в неё, не остаются в ней с твёрдостью и решимостью. Вот каким образом некоторые воздерживаются. И каким образом некоторые забегают вперёд? Некоторым стыдно, унизительно и противно это становление, и они мыслят о не-становлении в следующем ключе: „Господа, когда с распадом тела эта самость отсекается, уничтожается, более не проявляется после смерти, это умиротворённо, возвышенно, истинно“. Вот каким образом некоторые забегают вперёд. И как некоторые, кто с глазами, видят? Вот, некий монах видит то, что становится таким, как становится. Увидев то, что становится таким, как становится, он вступает на путь разочарования к этому, к угасанию жадности к этому, к прекращению этого. Вот как видят те, кто с глазами» (Iti, 43; Ps. i, 159).

§ 31. Поэтому, подобно тому, как марионетка пустостна, не имеет самости и заинтересованности, когда она ходит и стоит лишь посредством комбинаций нитей и древесины [595], но при этом кажется, будто она имеет некий интерес, так и ментальность-материальность пустотна, не имеет самости и заинтересованности, и когда она ходит и стоит лишь посредством комбинации двух составляющих её частей, кажется, будто она имеет некий ин-

терес. Вот как следует её рассматривать. Поэтому древние говорили:

«Ментальное и материальное здесь реально есть,
Но нет здесь „существа человеческого“,
что обнаружить можно,
Ибо это всё пустотно и подобно кукле —
Страдание лишь громоздится, подобно
палкам и траве».

[ВЗАИМОЗАВИСИМОСТЬ МЕНТАЛЬНОСТИ И МАТЕРИАЛЬНОСТИ]

§ 32. И это следует объяснить не только посредством примера с марионеткой, но также посредством аналогий со скоплениями камышей и так далее. Ибо подобно тому, как два скопления камышей наклонены друг к другу и каждое скопление даёт другому поддержку, а когда отцепляется одно, то отцепляется и второе, когда в пятисоставном становлении ментальность-материальность возникает как взаимозависимое явление когда прекращается одна её часть, тогда прекращается и другая. Поэтому древние говорили:

«Ментальность и материальность
Составляют взаимозависимую пару,
И они держатся друг на друге:
Разрушишь одно — распадутся оба,
Ибо взаимообусловлены они».

§ 33. И подобно тому как возникает звук, имея своей поддержкой ударяемый палкой барабан, барабан — это одно, а звук — другое, они не смешаны: барабан пуст от звука, а звук от барабана; аналогично: когда возникает ментальность, имея своей поддержкой материальность, которая называется физической основой, дверью и объектом, тогда материальность — это одно, а ментальность — другое, они не смешаны: ментальность пуста от материальности, а материальность — от ментальности. И всё же ментальность возникает с опорой на материальность, как звук с опорой на барабан. Поэтому древние говорили:

«Пятёрка, основанная на контакте,
не из глаза исходит
И не из видимого, и не из того, что между ними;
Она возникает, формируется от причины,
Подобно тому как звук исходит
от удара в барабан.

Пятёрка, основанная на контакте,
не из уха исходит
И не из звуков, и не из того, что между ними;
От причины она возникает...

Пятёрка, основанная на контакте,
не из носа исходит
И не из запахов, и не из того, что между ними;
От причины она возникает...

Пятёрка, основанная на контакте,
не из языка исходит
И не из вкусов, и не из того, что между ними;
От причины она возникает...

Пятёрка, основанная на контакте,
не из тела исходит
И не из осязаемого, и не из того,
что между ними;
От причины она возникает...

Будучи сформированной,
не из основы материальной она исходит
И не из сферы ментальных феноменов,
Но лишь от причины;
Подобно звуку, когда бьют в барабан.

§ 34. Ментальность, помимо прочего, не имеет действенной силы, она не может наличествовать посредством своей собственной действенной силы: она не ест, не пьёт, не говорит, не принимает позы. И материальность также не имеет действенной силы, она не может наличествовать посредством своей собственной действенной силы: у неё нет желания есть, пить, говорить, принимать позы. Ментальность возникает при поддержке материальности, а материальность — при поддержке ментальности: в то время как ментальность имеет желание есть, пить, говорить и принимать позы,

[*фактично*] ест, пьёт, говорит и принимает позы лишь материальность.

§ 35. Чтобы проиллюстрировать это, даётся следующий пример: слепой от рождения и с трудом передвигающийся на тележке на колесах калека пожелали пойти куда-то. Слепой сказал калеке: «Я могу делать то, что делают ногами, но у меня нет глаз, которыми видят ухабы и равнины». Калека вторил: «Я могу делать то, что делают глазами, но у меня нет ног, которыми ходят». Слепой возрадовался и взвалил калеку на своё плечо. Сидя на его плече, калека направлял: «Иди налево, иди направо».

Здесь у слепого нет действенной силы, он беспомощен, он не может путешествовать посредством своей собственной действенной силы, самостоятельно. И у калеки нет действенной силы, он беспомощен, он не может путешествовать посредством своей собственной действенной силы, самостоятельно. Но ничто не помешает им идти, поддерживая друг друга. Аналогично: ментальность не имеет действенной силы, она не возникает и не наличествует в тех или иных функциях посредством своей собственной действенной силы. И материальность не имеет действенной силы, она не возникает и не наличествует в тех или иных функциях посредством своей собственной действенной силы. Но ничто не помешает их наличию тогда, когда они поддерживают друг друга.

§ 36. Поэтому древние говорили:

«Они не могут возникнуть своими
собственными силами
Или поддерживать себя своими
собственными силами;
Сформированные, слабые сами по себе,
Возникают они с опорой на другие явления —
[597] Другие есть для них условия.
Возникают с другими как со своими
объектами,
Порождаются объектом и условием —
Каждый — чем-то тем, чем он сам не является.

И как человек, чтоб море переплыть,
От лодки зависит повсюду,
Так и ментальному телу нужно
Тело материальное, чтобы быть.
И как лодка зависит от человека,
Чтобы пересечь море,
Так и материальное тело
Нуждается в ментальном, чтобы быть.
С опорой друг на друга
Человек и лодка вместе плывут по морю,
Так же разум и материя
Зависят друг от друга».

§ 37. Правильное видение ментальности и материальности, которое после определения ментальности-материальности посредством вышеописанных

методов было установлено на уровне не-замешательства посредством преодоления восприятия «существа», — это то, что следует понимать под очищением воззрения. Другие термины для него: «определение ментальности-материальности», «разграничение формаций».

Окончена восемнадцатая глава,
названная «Описанием очищения воззрения»
в разделе развития понимания
этого Пути Очищения,
что составлен для радости достойных людей.

Глава XIX

ОЧИЩЕНИЕ ПРЕОДОЛЕНИЕМ СОМНЕНИЯ

(*Kaṅkhāvitaraṇa-visuddhi-niddesa*)

§ 1. [598] Знание, утверждённое преодолением сомнения касательно трёх времён посредством различения условий этой ментальности-материальности, именуется как «очищение преодолением сомнения».

[СПОСОБЫ РАЗЛИЧЕНИЯ ПРИЧИНЫ И УСЛОВИЯ]

§ 2. Монах, что желает выполнить эту задачу, начинает поиск причины и условия для этой ментальности-материальности, что подобно тому, как умелый врач, который столкнулся с некой болезнью, ищет её источник, или тому, как некий сострадательный человек, завидя ослабевшего маленького ребёнка, лежащего у дороги, обеспокоен тем, где его родители.

[Ни созданная творцом, ни беспричинная]

§ 3. Начиная, он рассуждает так: «Во-первых, эта ментальность-материальность не-беспричинна, ибо если бы она была беспричинной, то из этого следовало бы, что, [не имея причин для собственного различения,] она была бы идентичной везде и для всех. Она не имеет Владыки и т. д. из-за не-существования какого-либо Владыки и т. д. (гл. XVI, § 85) вовне или внутри ментальности-материальности, а также потому, что если бы люди называли Владыкой и т. д. саму эту ментальность-материальность, то из этого следовало бы, что она была бы беспричинной. В свете этого у неё должны быть причина и условие. Каковы они?»

§ 4. Направив таким образом своё внимание к причине и условию ментальности-материальности, он сначала различает причину и условие для материального тела в следующем ключе: «Это тело не рождается внутри синего, красного или белого лотосов, или внутри водяной линии и т. д., или внутри кладовой с драгоценными камнями, жемчужинами; наоборот: подобно червю в гниющей рыбе, трупе, навозе, канаве, выгребной яме и т. д., оно рождается между вместилищем для непереваренной и переваренной пищи, позади линии живота, перед позвоночником, в окружении кишок и внутренностей, в зловонном, отвратительном, отталкивающем и чрезвычайно тесном месте, само будучи зловонным, отвратительным и отталкивающим.

Причинами рождения тела (корнями-причинами) является следующее: неведение, жажда, цепляние и камма [599], ибо именно они обеспечивают его рождение; и питание — это его условие, ибо оно укрепляет это тело. Таким образом, пять явлений образуют его причину и условие. И из них тройка, начиная с неведения, — это решающая поддержка для этого тела, как мать для младенца, и камма вносит свой вклад, подобно отцу ребёнка, а питание подпитывает его, подобно няньке-кормилице».

[Её возникновение всегда зависит от условий]

§ 5. Различив условия для материального тела в вышеописанном ключе, он начинает различать их для ментального тела следующим образом: «В зависимости от глаза и видимого объекта возникает сознание глаза» (S. ii, 72; M. i, 111).

Увидев таким образом, что возникновение ментальности-материальности происходит из-за условий, он видит затем, что как в настоящем времени, так и в прошлом её возникновение было обусловлено условиями и точно так же будет в будущем.

§ 6. Когда он видит всё это в данном ключе, любая его неопределённость отбрасывается, то есть отбрасываются пять видов неопределённости касательно прошлого, данные так: «Был ли я в прошлом? Не был ли? Чем я был в прошлом? Как я был в прошлом? Чем я был в прошлом? И чем я был

прежде этого?» (M. i, 8), а также пять видов неопределённости касательно будущего, данные так: «Предстоит ли мне быть в будущем? Не предстоит ли? Чем мне предстоит быть в будущем? Как мне предстоит быть в будущем? Чем мне предстоит быть в будущем? И чем мне предстоит быть прежде этого?» (M. i, 8), а также шесть видов неопределённости касательно настоящего времени, данные так: «Есть ли я? Нет ли? Что я? Как я? Откуда придёт это существо? Куда уйдёт?» (M. i, 8).

[Общие и частные условия]

§ 7. Иной видит условие для ментальности как двухчастное, в соответствии с тем, что «общее для всего» и что «не-общее для всего», а условие для материальности — как четырёхчастное — в соответствии с каммой и так далее.

§ 8. Касательно двухчастного условия для ментальности: шесть дверей, начиная с глаза, а также шесть объектов, начиная с видимого, являются условиями, «общими для всего» в отношении ментальности, ибо возникновение всех видов [ментальности], классифицированной как благотворная и т. д., происходит именно из-за этого [условия]. Но внимание и т. д. — не общие для всего, ибо мудрое внимание, слышание Благой Дхаммы и т. д. являются условиями только для благотворной [*ментальности*], [600] в то время как противоположные виды являются условием для неблаго-

творной. Камма и т. д. являются условиями для результирующей ментальности, а жизнь-континуум и т. д. — для функциональной.

§ 9. Камма, сознание, температура и питание образуют вышеупомянутое четырёхчастное условие для материальности. Итак, это верно только в контексте прошлой каммы, что камма — это условие для материальности, порождённой каммой; сознание является условием для порождённой сознанием материальности в момент своего возникновения; температура и питание являются условием для порождённой температурой и питанием материальности в момент их присутствия[1].

---

1 «Если бы результат возникал от настоящей каммы, тогда результат возникал бы в тот же момент, в какой накапливалась камма, чего не наблюдается и что нежелательно. Ибо в мире (т. е. среди не-буддистов) камма никогда не показывалась как дающая результат прямо в момент своего совершения, и никакой текст об этом не говорит. — Но разве не фактично также и то, что не было показано результата, который исходил бы из исчезнувшей причины? Петух из вороны? — Определённо: не было показано, где разрывается соединённость материальных феноменов. Но этот пример здесь не применим, ибо здесь присутствует соединённость нематериальных феноменов. Ибо когда результат возникает из каммы, которая фактично прошлая, то это происходит так потому, что камма была совершена и накоплена. Ибо сказано: „Из-за совершённости благотворной каммы чувственной среды возникает сознание глаза“ (Dhs. § 431). → → →

Вот каким образом некий практикующий различает условия для ментальности-материальности.

§ 10. Увидев таким образом, что возникновение ментальности-материальности происходит из-за условий, он видит затем, что как в настоящем времени, так и в прошлом её возникновение обусловливалось условиями и точно так же будет в будущем. Когда он видит всё это в данном ключе, отбрасывается любая его неопределённость касательно трёх периодов времени, что описана выше [§ 6].

[Обусловленное возникновение в обратном порядке]

§ 11. Иной практикующий, увидев, что формации, названные ментальностью-материальностью, стареют, а постаревшие распадаются, различает

Так как сознание имеет действенную силу только в момент его возникновения, то с обретением условий близости и т. д. оно, таким образом, даёт возникновение материальности, только когда возникает само. Но так как материальность имеет действенную силу в момент её присутствия, то с обретением условий поствозникновения и т. д. о ней, таким образом, говорится следующее: „*Температура и питание являются условием для порождённой температурой и питанием материальности в момент их присутствия*“. Температура и питание дают возникновение материальности в момент их собственного присутствия посредством обретения внешней температуры и питания как своих условий — вот смысл» (Pm. 768).

условия ментальности-материальности посредством обусловленного возникновения в обратном порядке в таком ключе: «Это называется старением-и-смертью формаций, они присутствуют из-за присутствия рождения, рождение — из-за становления, становление — из-за цепляния, цепляние — из-за жажды, жажда — из-за ощущения, ощущение — из-за контакта, контакт — из-за шести сфер, шесть сфер — из-за ментальности-материальности, ментальность-материальность — из-за сознания, сознание — из-за формаций, а формации — из-за неведения». От этого его неопределённость отбрасывается, как уже описывалось выше.

[Обусловленное возникновение в прямом порядке]

§ 12. Иной практикующий различает условия ментальности-материальности посредством обусловленного возникновения в прямом порядке, как уже было в деталях продемонстрировано ранее (гл. XVII, § 29), делая так в следующем ключе: «Итак, с неведением как условием возникают формации» (M. i, 261). От этого его неопределённость отбрасывается, как уже описывалось выше.

[Камма и результат каммы]

§ 13. Иной практикующий различает условия ментальности-материальности посредством круга каммы и круга результата каммы в следующем ключе:

«В предшествующем становлении процесса каммы наличествует заблуждение, которое есть неведение; наличествует накопление, которое есть формации; наличествует привязанность, которая есть жажда; наличествует хватка, которая есть цепляние; наличествует воление, которое есть становление; таким образом, эти пять явлений в предшествующем становлении процесса каммы являются условиями для связки-перерождения здесь [в настоящем становлении]».

«Здесь [в этом становлении] наличествует связка-перерождение, которая есть сознание; наличествует схождение [в лоно], которое есть ментальность-материальность; наличествует чувствительность, которая есть чувственная сфера; наличествует касаемое, что есть контакт; наличествует ощущемое, которое есть ощущение; таким образом, эти пять явлений здесь, в [настоящем] становлении процесса перерождения, имеют свои условия в камме, совершённой в прошлом».

«Здесь [в этом становлении] с созреванием сфер наличествует заблуждение, которое есть неведенье; наличествует накопление, которое есть формации; наличествует привязанность, которая есть жажда; наличествует хватка, которая есть цепляние; наличествует воление, которое есть становление; таким образом, эти пять явлений здесь, в [настоящем] становлении процесса каммы, являются условиями для связки-перерождения в будущем».

«В будущем присутствует связка-перерождение, которая есть сознание; присутствует схождение

[в лоно], которое есть ментальность-материальность; присутствует чувствительность, которая есть чувственная сфера; присутствует касаемое, что есть контакт; присутствует ощущаемое, что есть ощущение; таким образом, эти пять явлений будущего процесса становления процесса перерождения имеют своими условиями камму, совершённую здесь [в настоящем становлении]» (Ps. i, 52). [601]

§ 14. Итак, камма четверична: испытываемая здесь и сейчас; испытываемая при перерождении; испытываемая в некоем последующем становлении; пресёкшаяся.

Касательно этих видов: (i) воление, благотворное или неблаготворное, первого из семи импульсов сознания в отдельной когнитивной серии импульсов называется «*каммой, что испытывается здесь и сейчас*», ибо она даёт свой результат в этом же самом существовании. Но если она не может дать результат, то она называется (iv) «*пресёкшейся каммой*» (ahosi-kamma) в соответствии с тройкой, описываемой так: «Была (ahosi) камма, не было результата каммы, не будет результата каммы» (см. Ps. i, 78). (ii) Воление седьмого импульса, выполняющее свою задачу, называется «*каммой, что испытывается при перерождении*», ибо она даёт свой результат в следующем же существовании. Если не даёт, то она, как описано выше, называется (iv) «*пресёкшейся каммой*». (iii) Воление пяти импульсов между первым и последним называется «*каммой,*

что испытывается в некоем последующем становлении», ибо она даёт свой результат при подходящем случае в некоем будущем, и пока вращается круг перерождений, она никогда не становится пресёкшейся каммой[2].

---

2 «Воление первого импульса, имеющего действенную силу благодаря не-предотвращению противоположным и обретению им состояния условия и которое возникло как предшествующая камма-формация надлежащего вида, дающая свой результат в этой самой жизни, называется „*испытываемым здесь и сейчас*“. Ибо, хотя воление первого импульса, будучи действенным в вышеописанном ключе, приносит пользу тому, что ассоциировано с его особыми качествами в продолжительности импульса, всё же имеет мало власти над аспектами и небольшой результат из-за отсутствия повторения, не являясь, как другие два вида, той каммой, что выходит за пределы наличествующей продолжительности и ищет возможность [дать результат] — оно даёт свой результат только здесь, только лишь по ходу текущего существования. „*Но если она не может дать результат*“: принесение результата некой каммой приходит только при должном совпадении условий в виде (подходящих) основных компонентов становления, средств и т. д., но если этого нет, то она не способна дать свой результат в этом существовании. „*Выполняющее свою задачу*“: что исполняет своё назначение в виде дарения и т. д., убийства и т. д. Ибо седьмой импульс, о котором идёт речь, является последним импульсом в когнитивной серии, и когда он обрёл вышеперечисленные отличия, а также воздействие от повторения прошлых импульсов, он даёт свой результат в непосредственно следующем существовании, называясь „*испытываемым при перерождении*“» (Pm. 769).

§ 15. Другая четырёхчастная классификация такова: весомая; привычная; предсмертная; совершённая[3].

Итак, (v) когда присутствует весомая или не-весомая камма, то та, что весомее, будь она благотворная или неблаготворная, будь она каммой убийства родителей или возвышенных сред, имеет первоочерёдность в созревании. (vi) По аналогии: когда присутствует привычная и не-привычная

3 «„*Весомая*“ камма — это крайне сильная неблаготворная камма и крайне сильная благотворная камма. „*Привычная*“ камма — это то, что совершается постоянно, привычно и продолжительно. „*Предсмертная*“ камма — это то, что вспоминается с большой чёткостью прямо перед смертью. „*Совершённая*“: он делает различие между этим видом каммы и „привычной“ каммой и по аналогии исключает испытываемую здесь и сейчас камму из-за того, что принимается порождение связки-перерождения; ибо четвёрка каммы, начиная с „весомой“, даётся как производящая связку-перерождение.

Итак, весомая камма созревает самой первой, отчего и получила своё название. Если весомой каммы нет, то созревает привычная. Если привычной нет, то предсмертная. Если нет и предсмертной, то созревает „*совершённая*“ — камма прошлых перерождений. Последние три могут быть сильными или слабыми» (Pm. 769–771). Pm. цитирует множество историй рождений и Мадджхима Никая сутту 136, чтобы показать, как из-за различных причин, результат одной каммы может быть отсрочен или заменён результатом некой иной каммы. Pm. подводит итог: «Это — область Знания Татхагаты, то есть мастерство касательно порядка созревания такой-то и такой-то каммы по таким-то и таким-то причинам».

камма, то та, что наиболее привычна, будь она каммой благого поведения или неблагого, имеет первоочерёдность в созревании. (vii) «*Предсмертная камма*» — это та камма, что припоминается в час смерти, ибо если некий человек, что близок к смерти, в состоянии вспомнить [некую камму], он будет перерождён в соответствии с ней. (viii) Камма, не включённая в вышеперечисленные три вида, которая часто повторялась, именуется «*совершённой*», и если остальные виды каммы не приводят к связке-перерождению, то приводит этот.

§ 16. Другая четырёхчастная классификация каммы такова: производящая; усиливающая; препятствующая; замещающая[4].

Итак, (ix) «*производящая*» — это благотворная или неблаготворная камма. Она порождает материальные и нематериальные совокупности в момент связки-перерождения и во время существования. (x) «*Усиливающая*» камма не может поро-

4 «„*Производящая*“ камма является той, которая производит результирующую продолжительность посредством порождения связки-перерождения и прочего. „*Усиливающая*“ камма увеличивает возникновение продолжительности удовольствия или боли или стойкость материальности. „*Препятствующая*“ камма медленно уменьшает стойкость удовольствия или боли тогда, когда они возникают; она отсекает результат некой иной каммы без принесения своего собственного результата. „*Замещающая*“ же камма и отсекает более слабую камму, и даёт свой собственный результат вместо неё» (Pm. 771).

ждать результат, но когда [*некий иной*] результат уже был порождён некой иной каммой в рамках связки-перерождения, она усиливает возникающее удовольствие или боль и продлевает их. (xi) И когда [*некий иной*] результат уже был порождён некой иной каммой в рамках связки-перерождения, «*препятствующая*» камма препятствует и притупляет возникающее удовольствие или боль, не даёт им длиться. (xii) «*Замещающая*» камма сама по себе благотворная или неблаготворная, [602] и она замещает иную, более слабую камму, предотвращает её результат и даёт свой собственный, замещая место слабой каммы; и когда это происходит, то это результат [замещающей каммы], что зовётся возникшим[5].

5 См. различные смыслы «возникшего» в гл. XXII, § 81 и далее. «Другой метод таков: когда некая камма была совершена, присутствует возникновение видов материи от результата совершённой каммы или в качестве связки-перерождения, или в ходе существования — это „*производящая*“ камма. Когда некая камма была совершена, и желанный или нежеланный результат, порождённый иной каммой, поддерживается, усиливается и продлевается посредством подавления условий, которые могли бы ему помешать, а также посредством побуждения условий, которые могли бы его укрепить, это действие „*усиливающей*“ каммы. Когда некая камма была совершена, и благотворному или неблаготворному результату, порождённому производящей каммой, чинится помеха посредством, соответственно, болезни или нарушения элементов, тогда это действие „*препятствующей*“ каммы. Когда некая камма была совершена, и посредством неё путём вытеснения разрушается и отсекается результат некой иной каммы, хотя тот и был способен на большую длительность, это работа „*разрушающей*“ каммы» (Pm. 772).

§ 17. Последовательность двенадцати видов каммы и её результата ясна в её истинном естестве только «знанию каммы и её результата» у Будд, которого нет у учеников[6]. Но она может быть частично познана тем, кто практикует прозрение. Это то, почему объяснение различий в камме раскрывается лишь посредством общих определений.

Вот каким образом некий человек различает ментальность-материальность посредством круга каммы и круга результата каммы, применяя вышеперечисленные двенадцать видов классификации каммы к кругу каммы.

§ 18. Когда он увидел таким образом, посредством круга каммы и круга результата каммы, как возникновение ментальности-материальности обусловлено неким условием, он видит затем, что, как и в настоящему времени, её возникновение обусловливалось неким условием в прошлом и точно так же будет в будущем — всё посредством круга каммы и круга результата каммы. Следующее — это камма и результат каммы, круг каммы и круг результата каммы, возникновение каммы и возникновение результата каммы, продолжительность каммы и продолжительность результата каммы, действие и плод действия:

---

6 «Ибо это есть способность Будд и та область, что недоступна ученикам (см. Ps. i, 121 и далее). Это причина того, почему можно знать только часть, а не всё» (Pm. 772).

Результат каммы исходит из каммы
И источником её имеет,
Становление будущее растёт из каммы —
Вот как мир вновь и вновь возникает.

§ 19. Когда он видит всё это таким образом, отбрасывается любая его неопределённость, то есть шестнадцать её видов, что описывались ранее в следующем ключе: «Был ли я в прошлом?» [см. § 6]

[Нет деятеля вне каммы и результата]

Во всех видах становлений, поколений, уделов, месторасположений сознания и обителей возникает лишь ментальность-материальность, и возникает она посредством связки причины и результата. Практикующий не видит «деятеля» над делаемым или внутри делаемого, он не видит «испытывающего» результат над возникновением результата или внутри возникновения результата. Он с правильным пониманием видит ясно, что мудрые в отношении действия и испытывания говорят [*соответственно*] «деятель» и «испытывающий» лишь как расхожие выражения.

§ 20. Поэтому древние говорили:

«Нет „деятеля“ действия,
Как нет и „пожинающего“ его,
Лишь феномены текут,
И только это верно.

И коли так, камма и результат её
Поддерживают этот круговорот,
Поскольку семя и дерево поочерёдно
преуспевают,
Первоначало не может быть увидено.

И не увидеть в будущем,
Как эта круговерть завершится;
Последователи иных учений, не зная этого,
Не смогли обрести самообладание. [603]

Они полагают „существо“, видят его
Вечным или уничтожающимся,
Шестьдесят два вида воззрений они принимают,
Где каждое противоречит другому.

Жажды поток несёт их дальше,
В силки воззрений они пойманы,
И пока так они носимы,
От страдания нет для них спасения.

Этот монах, ученик Будды,
Со знанием прямым этой истины
Проникнуть может в эту обусловленность,
Что пустотна, утончённа, глубока.

В результате каммы нет,
И её результата в ней — тоже,
И хотя они друг от друга пусты,
Без каммы результата нет.

Как пламени нет внутри
Солнца, камня драгоценного или навоза,
Но возникает оно лишь
При схождении этих трёх,

Так и результата не залегает
Внутри каммы, но без неё его нет,
И каммы больше нет
[В результате, что дала она].

От результата своего камма пуста,
И результат не пребывает в камме,
Но он возникает, от неё
Завися полностью.

Ибо нет Брахмы-Бога,
Создателя перерождения круга,
Лишь феномены текут потоком:
Причина-следствие, причина-следствие».

[ПОЛНОЕ ПОНИМАНИЕ ПОЗНАННОГО]

§ 21. Когда практикующий в таком ключе различил условия ментальности-материальности посредством круга каммы и круга результаты каммы и отбросил свою неопределённость касательно трёх периодов времени, то все прошлые, будущие и настоящие феномены понимаются им в соответствии со смертью и связкой-перерождением. Это есть его полное понимание познанного (см. гл. XX, § 3).

§ 22. Он понимает так: «Порождённые в прошлом совокупности — с каммой как своим условием — прекратились. Но другие совокупности — с прошлой каммой как их условием — порождаются в этом становлении, хотя нет ни одного явления, что перешло из прошлого становления в это. И совокупности, порождённые в этом становлении с каммой как своим условием, прекратятся в будущем. И в будущем становлении будут порождены иные совокупности, хотя ни одного явления из этого становления не перейдёт в будущее становление.

Также, подобно тому как рецитация [*текстов*] из уст учителя не входит в уста ученика, но это не мешает ей там оказаться, и подобно тому как зелье, что выпито другим, не попадает в желудок больного, но это не мешает тому излечиться, и подобно тому как расположение украшений на лице не переходит на отражение лица в зеркале, но это не мешает расположению украшений проявиться, и подобно тому как пламя с лампы не переходит из одного фитиля в другой, но это не мешает огню возникать, — так и здесь: в то время как ничего не переходит из прошлого становления в текущее становление или из текущего — в будущее, [604] всё же совокупности, сферы и элементы порождаются здесь или в будущем с причиной в виде совокупностей, сфер и элементов [*соответственно*] прошлого или настоящего времени».

§ 23. Как сознание глаза идёт следом
За элементом ума,
Которое, хотя из него не выходит,
Всё же порождается вслед за ним,

Так и в связке-перерождении
Продолжительность сознания имеет место:
Прерывается прошлое —
Из него порождается следующее.

Нет меж ними ни промежутка,
Ни зазора, [что разделяет их];
Ничто не перерождается,
Но всё же возникает связка-перерождение.

§ 24. Когда все феномены понимаются практикующим таким образом, [*т. е.*] в соответствии со смертью и связкой-перерождением, его знание различения условий ментальности-материальности является крепким во всех своих аспектах, а шестнадцать видов сомнений отбрасываются ещё более тщательно, и не только они, но и восемь видов сомнений, что возникают в следующем ключе: «У него возникают сомнения касательно Учителя» (A. iii, 248; Dhs. § 1004), также отбрасываются, а шестьдесят два вида воззрений подавляются (см. D. сутта 1 и M. сутта 102).

§ 25. Знание, что пришло с преодолением сомнения касательно трёх периодов времени посредством

различения условий ментальности-материальности в соответствии с различными методами, следует понимать как «очищение преодолением сомнения». Другие термины для него: «знание причинно-следственных связей между явлениями», «правильное знание», «правильное видение».

§ 26. Ибо вот что сказано: «Понимание различения условий таким образом: „Неведение — это условие, формации являются обусловленно возникшими, и оба эти явления являются возникшими причинно“ — это знание причинно-следственных связей между явлениями» (Ps. i, 50).

Также: «Обращаясь умом к непостоянству, какие явления он правильно знает и видит? Каким образом там присутствует правильное видение? Каким образом исходя из этого все формации ясно видятся как непостоянные? В отношении чего отбрасывается сомнение? Обращаясь умом к страдательности... Обращаясь умом к бессамостности, какие явления он правильно знает и видит? В отношении чего отбрасывается сомнение?

Обращаясь умом к непостоянству, он правильно знает и видит знак. Отсюда говорится о „правильном видении“. Таким образом, исходя из этого все формации ясно видятся как непостоянные. В этом отношении отбрасывается сомнение. Обращаясь умом к страдательности, он надлежаще знает и видит наличие... Обращаясь умом к бессамостности, он правильно знает и видит знак и наличие.

Отсюда говорится о „правильном видении“. Таким образом, исходя из этого все явления ясно видятся как бессамостные. В отношении этого отбрасывается сомнение.

Правильное знание, правильное видение и преодоление сомнения [605] — являются ли они различными по смыслу и по букве, или по смыслу они едины, а различны лишь по букве? Правильное знание, правильное видение и преодоление сомнения едины по смыслу, отличаясь лишь по букве» (Ps. i, 62 и далее).

§ 27. Когда практикующий прозрение человек обрёл это знание, он обнаруживает успокоение в Учении Будд, он находит опору, он определён в своём уделе, он зовётся «меньшим вступившим в поток».

И коль монах желает преодолеть
Сомнения свои, то тщательно он пусть
Условия этой двойки различит:
Ума и материи.

Окончена девятнадцатая глава,
названная «Описанием очищения
преодолением сомнения» в разделе развития
понимания этого Пути Очищения,
что составлен для радости достойных людей.

Глава XX

ОЧИЩЕНИЕ ЗНАНИЕМ И ВИДЕНИЕМ ТОГО, ЧТО ЯВЛЯЕТСЯ ПУТЁМ, А ЧТО НЕ ЯВЛЯЕТСЯ ПУТЁМ

(*Maggāmagga-ñāṇadassana-visuddhi-niddesa*)

§ 1. [606] Знание, обретённое знанием пути и непути таким образом: «Это — путь, это — не путь», называется «очищением знанием и видением того, что является путём, а что не является путём».

§ 2. Желающему выполнить эту задачу следует сначала утвердить себя в прозрении на основе умозаключений, которое именуется «постижением группами»[1]. Почему? Потому что знание того,

1 «Постижение посредством собирания в группы (целое) феноменов, что делятся на прошлые, будущие и настоящие, — это „*постижение группами*“. Это, судя по всему, термин, что используется обитателями Джамбудипы (Индия). Однако прозрение в феномены посредством метода, что описывается так: „Любая материальность...“ (M. iii, 16) — это „*прозрение на основе умозаключений*“. Это, судя по всему, термин,

что является путём, а что не является путём, возникает в связке с появлением света и т. д. (гл. XX, § 105 и далее) в том, кто начал практиковать прозрение. Ибо это после возникновения света и т. д. в начавшем практиковать прозрение возникает знание, что является путём, а что не является путём. И постижение группами — это фактическое начало прозрения — вот почему оно даётся после преодоления сомнения. Помимо прочего, знание того, что является путём, а что не является путём, возникает тогда, когда возникает «полное понимание как исследование», а полное понимание как исследование идёт после полного понимания познанного (см. гл. XIX, § 21). Таким образом, это также причина того, почему желающему выполнить очищение знанием и видением того, что является путём, а что не является путём, следует сперва утвердить себя в постижении группами.

[ТРИ ВИДА ПОЛНОГО ПОНИМАНИЯ]

§ 3. Итак, есть три вида мирского полного понимания: полное понимание как знаемое, полное понимание как исследование, полное понимание как отбрасывание, со ссылкой на что было сказано: «Понимание, что является прямым знанием, — это

что используется обитателями Тамбапаннидипы (Шри-Ланка). Вот почему сказано „прозрение на основе умозаключений, которое именуется ‘*постижением группами*’“» (Pm. 778).

знание в смысле знаемого. Понимание, что является полным пониманием, — это знание в смысле исследования. Понимание, что является отбрасыванием, — это знание в смысле оставления» (Ps. i, 87).

Понимание, что возникает посредством наблюдения специфических характеристик тех или иных феноменов в следующем ключе: «Материальность (rūpa) имеет характеристику подверженности воздействию (ruppana); ощущение имеет характеристику ощущаемого», называется «*полным пониманием как познанным*». Понимание, заключающееся в прозрении с главными характеристиками [*непостоянство и т. д.*] как его объектом, которое возникает при приложении некой главной характеристики к тем же самым феноменам в следующем ключе: «Материальность непостоянна, [607] ощущение непостоянно», называется «*полным пониманием как исследованием*»[2]. Понимание, заклю-

2 Касательно специфических и общих характеристик Pm. говорит: «Твёрдость, касание и т. д., как соответствующие характеристики элемента земли, контакта и т. д., наблюдаемые в трёх моментах [возникновение, присутствие и угасание], схватываются посредством установления их в качестве соответствующих индивидуальных сущностей определённой материальности [или нематериальности]. Но это не так с характеристиками непостоянства, страдательности и бессамостности. Последние схватываются так, как будто они атрибутивные виды материальности [или нематериальности], ибо их необходимо схватывать в соответствующих контекстах угасания, возникновения и распада, гнёта и неподвластности» (Pm. 779). См. гл. XXI, сноска 3.

чающееся в прозрении с характеристиками как его объектом, которое возникает как отбрасывание восприятий постоянства и т. д. в тех же самых феноменах, называется «*полным пониманием как отбрасыванием*».

§ 4. Уровень «*полного понимания как познанного*» простирается от разграничения формаций (гл. XVIII) до различения условий (гл. XIX), ибо на этом промежутке преобладает проникновение в специфические характеристики явлений. Уровень «*полного понимания как исследования*» простирается от постижения группами до созерцания возникновения и распада (гл. XXI, § 3 и далее), ибо на этом промежутке преобладает проникновение в главные характеристики. Уровень «*полного понимания как отбрасывания*» простирается от созерцания растворения (гл. XXI, § 10) и далее, ибо с этого момента преобладают семь созерцаний, которые вызывают отбрасывание восприятий постоянства и т. д. так: «Созерцая [формации] как непостоянные, некий человек отбрасывает восприятие постоянства. (2) Созерцания [их] как страдательные, он отбрасывает восприятие удовольствия. (3) Созерцая [их] как бессамостные, он отбрасывает восприятие самости. (4) Становясь бесстрастным, он отбрасывает наслаждение. (5) Вызывая угасание, он отбрасывает жадность. (6) Вызывая прекращение, он отбрасывает

порождение. (7) Оставляя, он отбрасывает хватание» (Ps. i, 58)[3].

§ 5. Таким образом, из этих трёх видов полного понимания только полное понимание как познанное было до этого момента достигнуто практикующим,

---

3 «Уровни», данные здесь в § 4, не совсем те, что описываются в гл. XXII, § 107.

«„*Созерцая как непостоянные*“: созерцая, постигая формации в аспекте непостоянства. „*Восприятие постоянства*“ — это ложное восприятие того, что они постоянны, вечны; виды сознания, ассоциированные с ложным воззрением, следует рассматривать как включённые в контекст „восприятия“. Аналогично и с последующими. „*Становясь бесстрастным*“: видя формации с бесстрастием посредством созерцания бесстрастия, вызванным созерцаниями непостоянства и т. д. „*Наслаждение*“ — жажда, ассоциированная с восторгом. „*Вызывая угасание*“: созерцая в таком ключе, что жадность (rāga) к формациям не возникает из-за инициации угасания жадности (virajjana) посредством созерцания угасания (virāgānupassanā); о делающем так говорится как об отбрасывающем жадность. „*Вызывая прекращение*“: созерцая в таком ключе, что посредством созерцания прекращения формации лишь прекращаются, они не возникают в будущем через новое становление; о том, кто делает так, говорится как об отбрасывающем возникновение (порождение) формаций из-за продуцирования природы не-возникновения. „*Оставляя*“: оставляя в таком ключе, что посредством созерцания оставления формации более не схватываются, и поэтому говорится: „*Он отбрасывает схватывание*“; или смысл в том, что он оставляет схватывание [их] как постоянных и так далее» (Pm. 780).

ибо он лишь исполнил задачу по разграничению формаций и по различению условий, так что осталось достичь двух других видов. Поэтому было сказано выше: «Помимо прочего, знание того, что является путём, а что не является путём, возникает тогда, когда возникает полное понимание как исследование, а полное понимание как исследование идёт после полного понимания познанного. Таким образом, это также является причиной того, почему желающему выполнить очищение знанием и видением того, что является путём, а что не является путём, следует сперва утвердить себя в постижении группами» (§ 2).

[ПРОЗРЕНИЕ: ПОСТИЖЕНИЕ ГРУППАМИ]

§ 6. Текст следующий:

«Понимание определения прошлых, будущих и настоящих явлений посредством обобщения является знанием постижения. Каким образом?

Любую материальность, будь она прошлой, будущей или настоящей, внутренней или внешней, грубой или утончённой, низшей или высшей, далёкой или близкой, он определяет как непостоянную, и это один вид постижения. Он определяет её как страдательную — это ещё один вид постижения. Он определяет её как бессамостную — это ещё один вид постижения. Любое ощущение... Любое восприятие... Любые формации... Любое сознание... —

он определяет как непостоянное... Он определяет его как бессамостное — это ещё один вид постижения. Глаз (и т. д.)... старение-и-смерть, будь они прошлыми, будущими или настоящими, он определяет как непостоянные — это ещё один вид постижения. Он определяет их как страдательные — это ещё один вид постижения. Он определяет их как бессамостные — это ещё один вид постижения.

§ 7. Понимание определения посредством обобщения таким образом: „Материальность, будь она прошлой, будущей или настоящей, является непостоянной в смысле разрушения, страдательной — в смысле ужаса, бессамостной — в смысле неимения ядра“ — это знание постижения. Понимание определения посредством обобщения таким образом: „Ощущение [608] (и т. д.)... Сознание... Глаз (и т. д.)... Старение-и-смерть, будь они прошлыми...“ — это знание постижения.

Понимание определения посредством обобщения таким образом: „Материальность, будь она прошлой, будущей или настоящей, является непостоянной, сформированной, обусловленно возникшей, подверженной разрушению, подверженной распаду, подверженной угасанию, подверженной прекращению“ — это знание постижения. Понимание определения посредством обобщения таким образом: „Ощущение (и т. д.)... Сознание... Глаз (и т. д.)... Старение и смерть, будь они прошлыми, будущими или настоящими, являются непостоян-

ными, обусловлено возникшими, подверженными разрушению, подверженными распаду, подверженными угасанию, подверженными прекращению“ — это знание постижения.

§ 8. Понимание определения посредством обобщения таким образом: „С рождением как условием возникает старание-и-смерть; без рождения как условия старение-и-смерть не возникают“ — это знание постижения. Понимание определения посредством обобщения таким образом: „В прошлом и в будущем с рождением как условием возникает старение-и-смерть; без рождения как условия старение-и-смерть не возникают“ — это знание постижения. Понимание определения посредством обобщения таким образом: „Со становлением как условием возникает рождение... С неведением как условием возникают формации; без неведения как условия формации не возникают“ — это знание постижения. Понимание определения посредством обобщения таким образом: „В прошлом и в будущем с неведением как условием возникают формации; без неведения как условия формации не возникают“ — это знание постижения.

Знание — это в смысле того, что знается, а понимание — в смысле акта понимания этого. Поэтому было сказано: „Понимание определения прошлых, будущих и настоящих явлений посредством обобщения является знанием постижения“» (Ps. i, 53 и далее).

§ 9. Итак, пропуски в виде: «Глаз (и т. д.)... Старение-и-смерть» надлежит заполнить следующими феноменами:

1. Явления, которые возникают в дверях [сознания] вместе с дверями и объектами.
2. Пять совокупностей.
3. Шесть дверей.
4. Шесть объектов.
5. Шесть видов сознания.
6. Шесть видов контакта.
7. Шесть видов ощущения.
8. Шесть видов восприятия.
9. Шесть видов воления.
10. Шесть видов жажды.
11. Шесть видов приложения.
12. Шесть видов удержания.
13. Шесть элементов.
14. Десять касин.
15. Тридцать два телесных аспекта [*частей тела*].
16. Двенадцать сфер.
17. Восемнадцать элементов.
18. Двадцать две управляющие способности.
19. Три элемента.
20. Девять видов становления.
21. Четыре джханы.
22. Четыре безмерные состояния.
23. Четыре [нематериальных] достижения.
24. Двенадцать звеньев обусловленного возникновения.

§ 10. Ибо в Патисамбхиде, в описании того, что надлежит познать прямо, говорится следующее: «Монахи, всё надлежит познать прямо. И что такое всё, что надлежит познать прямо? [609] (1) Глаз надлежит познать прямо; видимые объекты надлежит познать прямо; сознание глаза... контакт глаза... приятное, болезненное или ни-приятное-ни-болезненное ощущение, что возникает в зависимости от контакта глаза, также надлежит познать прямо. Ухо... Ум... приятное, болезненное или ни-приятное-ни-болезненное ощущение, что возникает в зависимости от контакта ума, также надлежит познать прямо.

§ 11. (2) Материальность надлежит познать прямо... сознание надлежит познать прямо. (3) Глаз... ум... (4) Видимые объекты... ментальные объекты... (5) Сознание глаза... сознание ума... (6) Контакт глаза... контакт ума... (7) Порождённое контактом глаза ощущение... порождённое контактом ума ощущение... (8) Восприятие видимых объектов... восприятие ментальных объектов... (9) Воление в отношении видимых объектов... воление в отношении ментальных объектов... (10) Жажду в отношении видимых объектов... жажду в отношении ментальных объектов... (11) Приложение в отношении видимых объектов... приложение в отношении ментальных объектов... (12) Удержание в отношении видимых объектов... удержание в отношении ментальных объектов... (13) Элемент земли... элемент сознания... (14) Касину земли... касину сознания...

(15) Волосы на голове… мозг… (16) Сферу глаза… сферу ментальных объектов… (17) Элемент глаза… элемент сознания ума… (18) Управляющую способность глаза… управляющую способность наделённого конечным знанием… (19) Элемент чувственного желания… элемент тонкоматериального… элемент нематериального… (20) Чувственное становление… тонкоматериальное становление… нематериальное становление… воспринимающее становление… невоспринимающее становление… ни-воспринимающее-ни-не-воспринимающее становление… односоставное становление… четырёхсоставное становление… пятисоставное становление… (21) Первую джхану… четвёртую джхану… (22) Освобождение ума любящей добротой… освобождение ума невозмутимостью… (23) Достижение сферы безграничного пространства… достижение сферы ни-восприятия-ни-не-восприятия… (24) Неведение надлежит познать прямо… старение-и-смерть надлежит познать прямо» (Ps. i, 5 и далее).

§ 12. Так как там всё дано в деталях, здесь это сокращено. Но то, что таким образом сокращено, включает также сверхмирские состояния. С ними не следует иметь какого-либо дела на данном этапе, ибо они не поддаются постижению [*пока ещё заурядным человеком*]. А что касается поддающихся постижению, то начать следует с наиболее очевидных и легкоразличимых [для того или иного практикующего].

[Постижение группами — разбор текста]

§ 13. Далее будет разбор текста, имеющего дело с совокупностями: «Любую материальность, (i-iii) будь она прошлой, будущей или настоящей, (iv-v) внутренней или внешней, (vi-vii) грубой или утончённой, (viii-ix) низшей или высшей, (x-xi) далёкой или близкой, он определяет как непостоянную — это один вид постижения. Он определяет её как страдательную — это ещё один вид постижения. Он определяет её как бессамостную — это ещё один вид постижения» (§ 6). Итак, этот монах [берёт] всю материальность, что описывается без уточнений — как «*любая материальность*», затем, разграничив её на 11 видов посредством тройки прошлого и четырёх двоек, начиная с двойки внутреннего, он «*определяет всю материальность как непостоянную*», т. е. он постигает, что она непостоянна. Каким образом? В том ключе, что дан выше. Ибо вот что сказано: «*Материальность, будь она прошлой, будущей или настоящей, является непостоянной в смысле разрушения*».

§ 14. Соответственно, он постигает материальность прошлого времени как «*непостоянную в смысле разрушения*», ибо она была разрушена и не достигла этого становления; он постигает материальность будущего как «*непостоянную в смысле разрушения*», ибо она будет порождена в следующем становлении, будет там разрушена и не перейдёт в дальнейшее становление; он

постигает материальность настоящего времени как «*непостоянную в смысле разрушения*», ибо она разрушается здесь и не уходит дальше. И он постигает внутреннюю материальность как «*непостоянную в смысле разрушения*», ибо она разрушается как внутренняя, не переходя во внешнюю. И он постигает внешнюю материальность… грубую… тонкую… низшую… высшую… далёкую… И он постигает близкую материальность как «*непостоянную в смысле разрушения*», ибо она разрушается там, не переходя в состояние удалённости. Всё это непостоянно в смысле разрушения. Отсюда наличествует, соответственно, «*один вид постижения*», но разбитый на одиннадцать.

§ 15. И вся эта [материальность] «*страдательна в смысле ужаса*». Она такова из-за вселения ужаса, ибо непостоянное устрашает, как то было в случае божеств в Сихопама Сутте (S. iii, 84). Отсюда также наличествует, соответственно, «*один вид постижения*», но разбитый на одиннадцать.

§ 16. И как вся материальность страдательна, так она и «*бессамостна в смысле неимения ядра*». Она такова, ибо не имеет ядра самости, постигаемого как некая самость, как некий пребывающий, как некий делающий, как некий испытывающий, как некий «сам себе господин», ибо то, что непостоянно, также страдательно (S. iii, 82), и невозможно избавить-

ся от непостоянства, от гнёта, от возникновения и распада «самости», так что как здесь может быть некий «делающий» и так далее?[xxxiv] Поэтому было сказано: «Монахи, если бы материальность имела самость, она бы не вела к недугу» (S. iii, 66) и так далее. Отсюда также наличествует, соответственно, «*один вид постижения*», но разбитый на одиннадцать. [611] Аналогичный метод применяется к ощущению и т. д.

§ 17. И то, что непостоянно, обязательно классифицируется как сформированное и т. д.; таким образом, чтобы показать синонимы для этого [непостоянства] или показать, как направленное на него внимание возникает различными способами, в тексте это переформулировано следующим образом: «Материальность, будь она прошлой, будущей или настоящей, является непостоянной, сформированной, обусловленно возникшей, подверженной разрушению, подверженной распаду, подверженной угасанию, подверженной прекращению». Аналогичный метод применяется и к ощущению и т. д.

[Усиление постижения сорока способами]

§ 18. Когда Благословенный излагал знание согласования, он [задал вопрос]: «Посредством каких сорока аспектов он обретает расположенность, что [*находится в состоянии*] согласованности?

Посредством каких сорока аспектов он входит в состояние несомненности правильности?» (Ps. i, 238)[4]. Его ответом на это в аналитической манере даётся постижение непостоянства и т. д. в следующем ключе: «[Видя] пять совокупностей непостоянными, страдательными, как недуг, как нарыв, как дротик, как бедствие, как невзгоду, чужими, расщепляющимися, как чуму, как катастрофу, как ужас, как угрозу, шаткими, бренными, недолговечными, как отсутствие защиты, отсутствие убежища, отсутствие прибежища, пустыми, тщетными, пустотными, бессамостными, как опасность, подверженными изменению, не имеющими ядра, как корень бедствия, смертоносными, подлежащими уничтожению, подверженными порокам, сформированными, как ловушку Мары, подверженными рождению, подверженными старению, подверженными болезни, подверженными смерти, подверженными печали, подверженными стенаниям, подверженными отчаянию, подверженными загрязнению. Видя пять совокупностей непосто-

4 «„*Расположенность, что [находится в состоянии] согласованности*“: это расположенность знания, что согласуется с достижением пути. Сущностно это знание само по себе есть „расположенность“ (khanti), ибо оно располагает (khamati), выносит определение посредством углубления в индивидуальную сущность своего объектного поля. „*Несомненность правильности*“ — это благородный путь, ибо он называется правильностью, начиная с правильного воззрения, а также несомненностью в своей необратимости» (Pm. 784).

янными, он обретает расположенность, что [*находится в состоянии*] согласованности. И видя, что прекращение пяти совокупностей — это непреходящая Ниббана, он входит в состоние несомненности правильности» (Ps. i, 238). Таким образом, с целью усилить это самое постижение непостоянства, страдательности и бессамостности в пяти совокупностях, этот [практикующий] также постигает эти пять совокупностей посредством этого [вида постижения].

§ 19. Каким образом он делает это? Посредством характерного постижения непостоянства и т. д. в следующем ключе: он постигает каждую совокупность как «*непостоянную*» из-за не-бесконечности, а также из-за обладания началом и концом; как «*страдательную*» — из-за гнёта возникновением и распадом, из-за функционирования в качестве основы для страдания; как «*недуг*» — из-за необходимости поддерживания при помощи условий и из-за функционирования в качестве корня недуга; как «*нарыв*» — из-за пронзённости страданием, из-за истечения нечистотами загрязнений, из-за воспаления возникновением, созревания старением и прорыва угасанием; как «*дротик*» — из-за порождения гнёта, из-за проникновения вовнутрь и из-за сложности извлечения; как «*бедствие*» — из-за необходимости порицания, из-за привнесения упадка и [612] из-за функционирования в качестве основы для бедствия; как «*невзгоду*» — из-за

ограничения свободы и из-за функционирования в качестве основы для невзгод; как «чужую» — из-за невозможности властвовать над ними, из-за неподконтрольности; как «*расщепляющуюся*» — из-за раздробления жерновами страдания, старения и смерти; как «*чуму*» — из-за порождения различных видов краха; как «*катастрофу*» — из-за привнесения непредвиденных и обильных невзгод, из-за функционирования в качестве основы для ужаса и из-за функционирования в качестве противоположности успокоения, называемой затиханием всего страдания; как «*угрозу*» — из-за непригодности для расслабления, из-за связанности многими видами невзгод, из-за нахождения под угрозой[5] несчастий и из-за того, что это угроза; как «*шаткую*» — из-за шаткой незащищённости из-за немощи, старения и смерти, а также из-за мирских явлений в виде обретений и т. д. [6]; как «*бренную*» — из-за обладания природой гибели от насилия и по естественным причинам; как «*недолговечную*» — из-за обрушения по любому случаю[7] и из-за отсутствия твёрдости; как «*отсутствие защиты*» — из-за не-защищённости и из-за

5 Upasaṭṭhatā — «находясь под угрозой»: абстрактное существительное от причастия прошедшего времени от upa + saj; как таковое отсутствует в словаре P. T. S.

6 Девять мирских состояний: обретение и не-обретение; слава и не-слава; хула и восхваление; удовольствие и боль (D. iii, 160).

7 Avatthā — «случай»: отсутствует в словаре P. T. S.

не-обеспечения безопасности; «*как отсутствие убежища*» — из-за непригодности давать убежище[8] и из-за не-выполнения функции убежища для того, что лишено убежища[9]; как «*отсутствие прибежища*» — из-за неудачи в рассеивании страха[10] в зависящих от них; как «*пустую*» — из-за их пустоты от длительности, красоты, удовольствия и самости, которые мнимо видятся в них; как «*тщетную*» — из-за их пустоты или суетности, ибо суетное зовётся в мире «тщетным»; как «*пустотную*» — из-за лишённости владельца, пребывающего, делающего, испытывающего или направляющего; как «*бессамостную*» — из-за неимения в себе владельца и т. д.; как «*опасную*» — из-за страдания в ходе становления и из-за опасности в страдании, или как «*опасную*» (ādīnava) — из-за схожести с напастью (ādīna)[11], так как «опасность» (ādīnava) означает продвижение, движение (vāti) к напасти (ādīna), выступая в качестве обозначения

---

8 Allīyituṃ — «давать убежище»: отсутствует в словаре P. T. S., но см. leṇa.

9 Allīnānaṃ — «для того, что лишено убежища»: allīna = причастие прошедшего времени от ā + līyati (см. сноску 8 выше). Отсутствует в словаре P. T. S. Не путать с alina = придерживающийся (причастие п. в. от ā + līyati — липнуть, примыкать); см., напр., гл. XIV, § 46.

10 Pm. содержит следующее: «Jāti-ādi-bhayānaṃ hiṃsanaṃ vidhamanaṃ bhayasāraṇattaṃ», что предполагает такой перевод: «из-за того, что не является убежищем от страха».

11 Ādīna — «напасть»: отсутствует в словаре P. T. S.

для несчастного человека, и совокупности также несчастны; как «*подверженную изменению*» — из-за обладания двоякой природой изменения — через старение и через смерть; как «*не имеющую ядра*» — из-за немощи и из-за скорого увядания, подобно заболони; как «*корень бедствия*» — из-за функционирования в качестве причины для бедствия; как «*смертоносную*» — из-за разрушения веры, что подобно врагу, который притворяется другом; как «*подлежащую уничтожению*» — из-за приближения их угасания, приближения их не-существования; как «*подверженную порокам*» — из-за функционирования в качестве непосредственной причины для пороков; как «*сформированную*» — из-за сформированности причинами и условиями; как «*ловушку Мары*» — из-за функционирования в качестве ловушки [подложенной] Марой смерти и Марой загрязнения; как «*подверженную рождению, старению, болезням и смерти*» — из-за обладания в качестве своей природы рождением, старением, болезнями и смертью; как «*подверженную печали, стенаниям и отчаянию*» — из-за функционирования в качестве причины для печали, стенания и отчаяния; как «*подверженную загрязнению*» — из-за функционирования в качестве объектного поля для загрязнений жажды, воззрений и неблагого поведения.

§ 20. Итак, здесь наличествует [613] пятьдесят видов созерцания непостоянства посредством анализа каждой совокупности через следующие

десять [*предикатов*]: как непостоянные, как расщепляющиеся, как шаткие, как бренные, как недолговечные, как подверженные изменению, как не имеющие ядра, как подлежащие уничтожению, как сформированные и как подверженные смерти; двадцать пять видов созерцания бессамостности посредством анализа каждой совокупности через следующие пять [*предикатов*]: как чужие, как пустые, как тщетные, как пустотные, как бессамостные; сто двадцать пять видов созерцания страдательности посредством анализа каждой совокупности через оставшиеся [*предикаты*], начиная с «как страдательные, как недуг».

Таким образом, когда некий человек постигает пять совокупностей посредством такого их постижения как непостоянные и т. д. в их двухстах аспектах, усиливается его постижение непостоянства, страдательности и бессамостности, что зовётся «прозрением на основе умозаключений». Таковы здесь способы постижения в соответствии с методом, что дан в текстах.

[Девять способов обострения управляющих способностей и т. д.]

§ 21. Если практикующий, вовлекаясь таким образом в выводное прозрение, не приходит к успеху, то ему следует обострить свои управляющие способности [веры и т. д.] следующими девятью способами, что даны так: «Управляющие способности обостряются девятью способами: (1) практикующий

видит только разрушение возникших формаций, (2) и, занимаясь этим, он внимателен, (3) он настойчив, (4) выполняет задачу надлежащим образом; (5) посредством схватывания образа сосредоточения, (6) посредством приведения в баланс факторов просветления, (7) он не взирает на тело и жизнь, (8) преодолевая [боль] отречением и (9) не останавливаясь на половине пути[12]. Ему следует избегать семи неподходящих вещей, данных в описании касины земли (гл. IV, § 34) и укрепиться в семи подходящих; ему следует также постигать в один момент материальное, а в другой — нематериальное [*т. е. попеременно*].

[Постижение материального]

§ 22. Постигая материальность, ему следует наблюдать, как она порождается[13], то есть как она порождается четырьмя способами, начиная с каммы. Итак, когда материальность порождается в каком-либо существе, то она сначала порождается от каммы. Ибо в фактический момент связки-

12 Abyosāna — «не останавливаясь на половине пути» (другое, менее адекватное, прочтение — accosāna): отсутствует в словаре P. T. S., но это отрицательная форма vosāna, которая используется Дэвадаттой в Чулавагге Винайи (= Iti. 85) и в этом же смысле появляется в M. i, 193. Отсутствует в словаре T. C. P.

13 «Сначала это нужно постигать посредством вывода из текстов. Затем — постепенно, когда знание развития станет сильнее — это становится видимым и на личном опыте» (Pm. 790).

перерождения некоего дитя в утробе сначала порождаются тридцать видов материальности в тройной продолжительности, т. е. десятки физической [сердца-]основы, тела и пола. Все они порождаются в фактическом моменте возникновения сознания связки-перерождения, и как в момент его возникновения, так и в момент его присутствия и угасания[14].

§ 23. Прекращение материальности медленное, а изменение — громоздкое, в то время как прекращение сознания быстрое, а изменение — молниеносное; поэтому было сказано: «Монахи, я не вижу ни одного явления, что меняется так же быстро, как [614] ум» (A. i, 10).

§ 24. Ибо один момент материи длится столько, сколько нужно сознанию жизнь-континуума, чтобы возникнуть и прекратиться шестнадцать раз. В случае сознания моменты возникновения, присутствия и угасания равнозначны, но в случае материальности только моменты возникновения и угасания столь же быстры, [как у сознания], но момент её присутствия укладывается в шестнадцать моментов возникновения и угасания сознания.

---

14 «Сначала от каммы, ибо в нем коренятся порождённые температурой и т. д. виды» (Pm. 790).

§ 25. Второй [*момент*] сознания жизнь-континуума [*в новом перерождении*] возникает с предвозникшей [сердце-]основой как своей поддержкой, которая уже достигла присутствия, появившись в момент возникновения сознания связки-перерождения. Третий [*момент*] сознания жизнь-континуума возникает с предвозникшей материальной основой как своей поддержкой, которая уже достигла присутствия, появившись вместе с тем [вторым моментом сознания жизнь-континуума]. Возникновение сознания на протяжении всего существования может пониматься в этом ключе. Но у того, кто находится на пороге смерти, возникают шестнадцать сознаний при поддержке единой предвозникшей физической [сердце-]основы, что уже достигла присутствия.

§ 26. Материальность, что возникала в момент возникновения сознания связки-перерождения, прекращается вместе с шестнадцатым сознанием после сознания связки-перерождения. Та, что возникла в момент присутствия сознания связки-перерождения, прекращается вместе с моментом возникновения семнадцатого. Та, что возникла в момент угасания сознания связки-перерождения, прекращается по прибытии момента присутствия семнадцатого[15]. Таким образом она течёт,

15 Отношения длительности моментов материи и сознания детально разбираются в Саммохавинодани (VbhA. 25 и далее). См. также сноску 18 во Введении.

пока продолжается возобновление [перерождений].

Семьдесят видов материальности возникают таким же образом вместе с семичастной продолжительностью, [начиная с десятки глаза] у спонтаннорождённых.

[(а) Материальность, порождённая каммой]

§ 27. Итак, [что касается материальности, порождённой каммой], то её анализ следует понимать так: (1) камма; (2), то, что порождается каммой; (3) то, что имеет камму своим условием; (4) то, что порождается сознанием, имеющим камму своим условием; (5) то, что порождается питанием, имеющим камму своим условием; (6) то, что порождается температурой, имеющей камму своим условием (см. гл. XI, § 111–114).

§ 28. (1) «*Камма*» — это благотворное и неблаготворное воление. (2) «*То, что порождается каммой*» — это камма-результирующие совокупности, а также семьдесят видов материальности, начиная с десятки глаза. (3) «*То, что имеет камму своим условием*» — это то же, [что и в предыдущем пункте], ибо камма является условием, поддерживающим то, что порождается каммой.

§ 29. (4) «*То, что порождается сознанием, имеющим камму своим условием*» — это материальность,

порождённая камма-результирующим сознанием. (5) «*То, что порождается питанием, имеющим камму своим условием*»: это формулируется так потому, что питательная эссенция, что достигла присутствия в различных видах материальности, порождённых каммой, порождает дальнейшую восьмёрку с питательной эссенцией как восьмым, а достигшая стадии присутствия питательная эссенция уже в ней порождает ещё одну восьмёрку, и продолжается это четыре или пять раз. (6) «*То, что порождается температурой, имеющей камму своим условием*»: это формулируется так потому, что порождённый каммой элемент огня, что достиг стадии присутствия, порождает восьмёрку с питательной эссенцией как восьмым, которая является порождённой температурой, а температура в ней порождает дальнейшую восьмёрку с питательной эссенцией как восьмым, и продолжается это четыре или пять раз.

Вот как следует видеть процесс материальности, порождённой каммой. [615]

[(в) Материальность, порождённая сознанием]

§ 30. Что касается материальности, порождённой сознанием, то её анализ следует понимать так: (1) сознание; (2) то, что порождается сознанием; (3) то, что имеет сознание своим условием; (4) то, что порождается питанием, имеющим сознание своим условием; (5) то, что порождается температурой, имеющей сознание своим условием.

§ 31. Итак, (1) «*сознание*» — это 89 видов сознания. Среди них:

Сознаний тридцать два и
Двадцать шесть, а также девятнадцать —
Они рассматриваются как порождающие
материю,
Положения тела, а также выражение;
Шестнадцать же видов —
Это те, что ничего не порождают.

Что касается чувственной среды, то тридцать два сознания порождают материальность, позы и выражение: восемь благотворных ((1)–(8)); двенадцать неблаготворных ((22)–(33)); десять функциональных, исключая элемент ума ((71)–(80)); два сознания прямого знания — благотворное и функциональное. Двадцать шесть сознаний порождают материальность, позы, но не выражение: десять — тонкоматериальной среды ((9)–(13), (81)–(85)); восемь — нематериальной среды ((14)–(17), (86)–(89)), исключая [в обоих случаях] результирующие; восемь сверхмирских ((18)–(21), (66)–(69)). Девятнадцать сознаний порождают лишь материальность: десять сознаний жизнь-континуума чувственной среды ((41)–(49), (56)); пять — тонкоматериальной среды ((57)–(61)); три — элемента ума ((39), (55), (70)); один результирующий элемент сознания ума без корня-причины, сопровождающийся радостью (40). Шестнадцать видов сознаний не порождают

ни материальности, ни поз, ни выражений: два набора по пять сознаний ((34)–(38), (50)–(54)); сознание связки-перерождения всех существ; сознание смерти тех, чьи пороки уничтожены; четыре нематериальных результирующих сознания ((62)–(65)). И те сознания здесь, что порождают материальность, не делают это в моменты своего присутствия или угасания, ибо сознание в эти моменты слабо. Но оно сильно в момент возникновения; следовательно, оно порождает материальность с предвозникшей физической основой как своей поддержкой.

§ 32. (2) «*То, что порождается сознанием*» — это три остальные нематериальные совокупности и семнадцатичастная материальность, то есть девятка звука, телесное выражение, вербальное выражение, элемент пространства, лёгкость, гибкость, управляемость, производство и продолжительность.

(3) «*То, что имеет сознание своим условием*» — это материальность четырёх способов порождения, данная так: «Поствозникшие состояния сознания и ментальных факторов являются условием как условием поствозникновения для этого предвозникшего тела» (Pṭn 1. 5).

§ 33. (4) «*То, что порождается питанием, имеющим сознание своим условием*»: питательная эссенция, что достигла присутствия в порождённых сознанием видах материи, порождает дальнейшую вось-

мёрку с питательной эссенцией как восьмым, и так продолжается два или три раза.

§ 34. (5) «*То, что порождается температурой, имеющей сознание своим условием*»: порождённая сознанием температура, что [616] достигла присутствия, порождает дальнейшую восьмёрку с питательной эссенцией как восьмым, и так продолжается два или три раза.

Вот как следует видеть процесс материальности, порождённой сознанием.

[(c) Материальность, порождённая питанием]

§ 35. Что касается материальности, порождённой питанием, то её анализ следует понимать так: (1) питание; (2) то, что порождается питанием; (3) то, что имеет питание своим условием; (4) то, что порождается питанием, имеющим питанием своим условием; (5) то, что порождается температурой, имеющей питание своим условием.

§ 36. Итак, (1) «*питание*» — это физическое питание. (2) «*То, что порождается питанием*» — это четырнадцатичастная материальность, то есть (i-viii) восьмёрка с питательной эссенцией как восьмым, порождённая питательной эссенцией, достигшей стадии присутствия посредством обретения своим условием порождённой каммой материальности от цепляния (от каммы), и которая [*т. е. питательная эссенция*] основывается

на этом[16], а также (ix) элемент пространства, (x-xiv) лёгкость, гибкость, управляемость, производство и продолжительность.

(3) «*То, что имеет питание своим условием*» — это материальность четырёх видов порождения, данная так: «Физическое питание является условием как условием питания для этого тела» (Pṭn 1, 5).

§ 37. (4) «*То, что порождается питанием, имеющим питание своим условием*»: питательная эссенция, что достигла присутствия в порождённых питанием видах материальности, порождает дальнейшую восьмёрку с питательной эссенцией как восьмым, а питательная эссенция в этой восьмёрке порождает дальнейшую восьмёрку, и продолжается это десять или двенадцать раз. Питание, принятое в один день, поддерживает [*тело*] на протяжении семи дней, а божественная питательная эссенция поддерживает тело на протяжении одного или

16 «„*Посредством обретения своим условием порождённой каммой материальности от цепляния*“: посредством этого он указывает на то, что внешняя питательная эссенция не от цепляния не выполняет функцию питания материальности. „*И которая основывается на этом*“: это значит, что обретение её как условия происходит благодаря поддерживанию питательной эссенции тем, что порождено каммой. И „*от цепляния*“ упоминается специально, чтобы исключить любой вопрос о существовании некого метода „рождения от каммы“ для „материальности, порождённой сознанием, что имеет камму своим условием“ лишь потому, что оно коренится в камме. [Такого метода нет.]» (Pm. 793–794).

двух месяцев. Питание, поглощённое матерью, порождает материальность посредством пронизывания тела её ребёнка [во время беременности]. Даже размазанное по телу питание порождает материальность. «Порождённое каммой питание» — это обозначение для питания, что от цепляния, и оно также порождает материальность, когда достигает стадии присутствия, а питательная эссенция уже в ней порождает дальнейшую восьмёрку, и так продолжается четыре или пять раз.

§ 38. (5) «*То, что порождается температурой, имеющей питание своим условием*»: элемент огня, порождённый из питания, что достиг стадии присутствия, порождает восьмёрку с питательной эссенцией как восьмым, которая, таким образом, порождена температурой. Это питание здесь является условием для порождённых питанием видов материи, подобно их прародителю. Оно же является условием для прочих как поддержка, присутствие и неисчезновение.

Вот как следует видеть процесс материальности, порождённой питанием.

[(d) Материальность,
порождённая температурой]

§ 39. Что касается материальности, порождённой температурой, то её анализ следует понимать так: (1) температура; (2) то, что порождается температурой; (3) то, что имеет температуру своим условием;

(4) то, что порождается температурой, имеющей температуру своим условием; (5) то, что порождается питанием, имеющим температуру своим условием.

§ 40. Итак, (1) «*температура*» — это элемент огня четырёх видов порождения, но он двоичен как высокая и низкая температура. (2) «*То, что порождается температурой*»: температура четырёх видов порождения, достигшая стадии присутствия посредством обретения условия от цепляния, порождает материальность в теле. [617] Эта материальность пятнадцатичастна: девятка звука, элемент пространства, лёгкость, гибкость, управляемость, производство и продолжительность. (3) «*То, что имеет температуру своим условием*»: это формулируется так потому, что температура является условием для возникновения и разрушения материальности четырёх видов порождения.

§ 41. (4) «*То, что порождается температурой, имеющей температуру своим условием*»: порождённый температурой элемент огня, что достиг стадии присутствия, порождает дальнейшую восьмёрку с питательной эссенцией как восьмым, а температура уже в ней порождает следующую восьмёрку. Таким образом, порождённая температурой материальность возникает на протяжении длительно-

го периода и поддерживает себя также в том, что не от цепляния[17].

§ 42. (5) «*То, что порождается питанием, имеющим температуру своим условием*»: порождённая температурой питательная эссенция, что достигла присутствия, порождает дальнейшую восьмёрку с питательной эссенцией как восьмым, а питательная эссенция уже в ней порождает ещё одну, и так продолжается десять или двенадцать раз.

Итак, эта температура является условием для порождённых температурой видов материи подобно их прародителю. Она же является условием для прочих как поддержка, присутствие и неисчезновение.

Вот как следует видеть процесс материальности, порождённой температурой.

О том, кто видит процесс материальности таким образом, говорится как о «постигающем один момент материальности» (§ 21)[18].

---

17 «Здесь подразумеваются волосы на голове, волосы на теле, ногти, зубы, кожа, мозоли, бородавки и т. д., которые отличаются от плоти живого тела; или же труп и т. д.» (Pm. 795).

18 «Когда порождение материальности видится, то также видится и её растворение, поэтому он сказал: „*О том, кто видит процесс материальности таким образом, говорится как о ‘постигающем один момент материальности’*, и это из-за кратковременности протекания феноменов; ибо „постижением“ не называется только лишь видение порождения, так как должно быть также и видение возникновения с распадом. Аналогично и с постижением порождения в других случаях» (Pm. 795).

[Постижение нематериального]

§ 43. И как постигающему материальное следует видеть процесс порождения материального, так и постигающему нематериальное следует видеть процесс порождения нематериального. И происходит это посредством 81 мирского сознания, и именно из-за накопленной каммы в прошлом порождается эта нематериальная [ментальность]. И в первую очередь она порождается как [один из] девятнадцати видов моментов сознания в качестве связки-перерождения (гл. XVII, § 130). Модусы, в которых она порождается, следует понимать в соответствии с методом, что дан в описании обусловленного возникновения (гл. XVII, § 134 и далее). Эти же [девятнадцать моментов сознания порождаются] также в качестве жизнь-континуума, начиная сразу после сознания связки-перерождения, а также в качестве сознания смерти по прекращении жизненного срока. И они же, в случае чувственной среды, при наличии чёткого, яркого объекта у шести дверей, также порождаются в качестве регистрации.

§ 44. В ходе существования сознание глаза, вместе с его ассоциированными состояниями, поддерживаемое светом и вызванное вниманием, порождается из-за целостности глаза, а также из-за того, что видимое входит в фокус восприятия. Ибо именно достигшее стадии присутствия видимое вторгается в [сферу] глаза в момент стадии присутствия

чувствительности глаза. Когда так происходит, жизнь-континуум дважды возникает и прекращается. Далее возникает функциональный элемент ума с этим же объектом, выполняющий функцию обращения. Далее идёт сознание глаза, которое является результатом благотворной или неблаготворной [каммы], и оно видит то же самое видимое. [618] Далее идёт результирующий элемент ума, получающий то же самое видимое. Далее идёт результирующий элемент сознания ума без корня-причины, исследующий то же самое видимое. Далее идёт функциональный элемент сознания ума без корня-причины, определяющий то же самое видимое. Далее [ментальное порождается] как пять или семь импульсов [*одного типа за одну когнитивную серию*] в виде благотворных ((1)–(8)), неблаготворных ((22)–(33)) или функциональных ((73)–(80)) видов сознания чувственной среды или же как сознание без корня-причины, сопровождающееся невозмутимостью (71)[19], [*но уже не как импульсы, а как добавочные моменты определения в случае не очень чёткого объекта*]. Далее, в случае существ чувственной среды [ментальность порождается] как любой из одиннадцати видов сознаний регистрации, согласующийся [по объекту] с импульсами. Аналогично и в случае прочих дверей. Но в случае двери ума возникает также и возвышенное [*джхановое*] сознание.

19 «Это отсылает к определению» (Pm. 795).

Вот как следует видеть процесс нематериального в случае шести дверей.
О том, кто видит процесс нематериального таким образом, говорится как о «постигающем нематериальное в другой момент» (§ 21).

§ 45. Это то, как практикующий развивает понимание, двигаясь последовательно попеременным постижением материального и нематериального посредством приложения к ним трёх характеристик [*непостоянства и т. д.*].

[Материальная семёрка]

Иной практикующий постигает формации путём применения к ним трёх характеристик посредством материальной и нематериальной семёрок.

§ 46. О том, кто постигает [формации] путём применения к ним [главных характеристик] следующими семью способами, говорится как о постигающем посредством материальной семёрки, то есть (1) как возвышение и низложение; (2) как исчезновение на каждой стадии того, что стареет; (3) как возникновение от питания; (4) как возникновение от температуры; (5) как порождённое каммой; (6) как порождённое сознанием; (7) как естественная материальность. Поэтому древние говорили:

«(1) Как возвышение и низложение,
(2) Как исчезновение на каждой стадии того,
что стареет,
(3) Как питание, (4) температура,
(5) Камма и (6) сознание
И (7) как естественная материальность —
Он видит семью детальными прозрениями».

§ 47. Итак, «*возвышение*» — это связка-перерождение, «*низложение*» — смерть. Практикующий отчисляет сотню лет под это «возвышение» и «низложение» и применяет три характеристики к формациям. Каким образом? Все формации между этими промежутками непостоянны. Почему? Из-за проявления возникновения и распада, из-за изменения, из-за временности, из-за делания постоянства невозможным. Так как возникшие формации прибыли к стадии присутствия и на присутствующие формации воздействует старение, отчего они обречены на угасание, они поэтому страдательны из-за продолжительного гнёта, из-за себя самих как тяжкой ноши, из-за функционирования в качестве основы для страдания, из-за делания удовольствия невозможным. И так как никто не имеет власти над возникшими формациями трёх стадий, [*в духе фраз:*] «Пусть они не достигают присутствия», «Пусть достигшие присутствия не стареют», «Пусть постаревшие не распадаются», и так как они лишены возможности испытать любое применение власти

над собою, то они, таким образом, бессамостны из-за пустотности, из-за отсутствия владельца, из-за невосприимчивости к обладанию властью, из-за делания самости невозможной[20]. [619]

§ 48. 2. (а) Применив таким образом три характеристики к материальности, размеченной на сотню лет между «возвышением» и «низложением», практикующий далее применяет их в соответствии с «*исчезновением на каждой стадии того, что стареет*». Итак, «исчезновение на каждой стадии того, что стареет» — это обозначение для исчезновения материальности, что состарилась на протяжении некой стадии [жизни]. Смысл таков: он применяет три характеристики посредством этого.

§ 49. Каким образом? Он разделяет эти самые сто лет на три стадии: первая стадия, средняя стадия, последняя стадия. Итак, первые тридцать три года называются первой стадией, следующие тридцать

---

20 «Никто, даже Благословенный, не обладает таким владычеством, ибо невозможно изменить три характеристики. Область сверхсил — это лишь изменение некого феномена» (Pm. 797).

«„*Из-за делания самости невозможной*“: из-за делания невозможной самости, измышляемой представителями иных учений; ибо не-существование в дхаммах любой измышляемой самости даётся посредством слов „*из-за пустотности*“, но посредством этой фразы даётся отсутствие самости из-за отсутствия такой индивидуальной сущности» (Pm. 797).

четыре — средней стадией, а следующие тридцать три — последней стадией. Разделив их, [он применяет три характеристики так:] материальность, возникающая на первой стадии, прекращается там, не достигая средней стадии, — таким образом, она непостоянна, непостоянное — страдательно, а страдательное бессамостно. Аналогично и материальность на средней стадии прекращается там, не достигая последней стадии, — таким образом, она также непостоянна, страдательна и бессамостна. Также нет материальности на протяжении тридцати трёх лет последней стадии, что способна пережить смерть, — таким образом, она аналогично непостоянна, страдательна и бессамостна. Вот каким образом он применяет три характеристики.

§ 50. 2. (b) Применив таким образом три характеристики в соответствии с «исчезновением на каждой стадии того, что стареет», он вновь применяет три характеристики в соответствии с «исчезновением на каждой стадии того, что стареет», [*но уже*] посредством десяти десятилетий: нежное десятилетие, десятилетие активных игр, десятилетие красоты, десятилетие силы, десятилетие понимания, десятилетие упадка, десятилетие сгорбленности, десятилетие скрюченности, десятилетие слабоумия и лежачее десятилетие.

§ 51. Итак, «*нежное десятилетие*» — это жизнь первых десяти человеческих лет, ибо тогда человек

представляет из себя нежного, валкого ребёнка. Следующие десять лет именуются «*десятилетием активных игр*», ибо в этот период он очень привязан к активным играм. Следующие десять лет именуются «*десятилетием красоты*», ибо в этот период его красота достигает своего пика. Следующие десять лет именуются «*десятилетием силы*», ибо в этот период его сила достигает своего пика. Следующие десять именуются «*десятилетием понимания*», ибо в этот период его понимание хорошо укореняется, и даже у того, кто слаб в понимании по своей природе, иногда оно возникает. Следующие десять лет именуются «*десятилетием упадка*», ибо в этот период его красота, интерес к активной деятельности, сила и понимание идут под откос. Следующие десять лет именуются «*десятилетием сгорбленности*», ибо в этот период его тело [620] сутулится. Следующие десять лет зовутся «*десятилетием скрюченности*», ибо в этот период его тело согнуто подобно концу плуга. Следующие десять лет именуются «*десятилетием слабоумия*», ибо в этот период он страдает от старческого слабоумия, забывая, что он делает. Следующие десять лет именуются «*лежачим десятилетием*», ибо столетние по большей части просто лежат.

§ 52. С целью применить три характеристики в соответствии с «исчезновением на каждой стадии того, что стареет» посредством этих десятилетий, практикующий рассуждает так: материальность,

возникающая в первом десятилетии, прекращается там, не достигая второго десятилетия, — таким образом, она непостоянна, страдательна, бессамостна. Материальность, возникающая во втором десятилетии... материальность, возникающая в десятом десятилетии, прекращается там, не достигая следующего становления, — таким образом, она непостоянна, страдательна, бессамостна. Вот каким образом он применяет три характеристики.

§ 53. 2. (c) Применив таким образом три характеристики в соответствии с «исчезновением на каждой стадии того, что стареет» посредством десятилетий, он вновь применяет три характеристики в соответствии с «исчезновением на каждой стадии того, что стареет», разделяя эти сто лет на двадцать частей — по пять лет каждая.

§ 54. Каким образом? Он рассматривает так: материальность, возникающая в первые пять лет, прекращается там, не достигая вторых пяти лет, — таким образом, она непостоянна, страдательна, бессамостна. Материальность, возникающая во вторые пять лет... третьи... в девятнадцатые пять лет, прекращается там, не достигая двадцатых пяти лет. Нет материальности, возникающей в двадцатые пять лет, что способна пережить смерть, — таким образом, она также непостоянна, страдательна, бессамостна.

§ 55. 2. (d) Применив три характеристики в соответствии с «исчезновением на каждой стадии того, что стареет» посредством двадцати частей, он вновь применяет три характеристики в соответствии с «исчезновением на каждой стадии того, что стареет», разделяя [*сто лет*] на двадцать пять частей — по четыре года каждая. (e) Затем разделяя на тридцать три части — по три года каждая; (f) разделяя на пятьдесят частей — по два года каждая; (g) разделяя на сто частей — по году каждая.

2. (h) Затем он применяет три характеристики в соответствии с «исчезновением на каждой стадии того, что стареет» посредством каждого из трёх сезонов, разбивая каждый год на три части.

§ 56. Каким образом? Материальность, возникающая во время четырёх месяцев сезона дождей (vassāna), прекращается там, не достигая зимы (hemanta). Материальность, возникающая во время зимы, прекращается там, не достигая лета (gimha). Материальность, возникающая во время лета, прекращается там, не достигая вновь сезона дождей, — таким образом, она непостоянна, [621] страдательна, бессамостна.

§ 57. 2. (i) Применив три характеристики таким образом, он вновь делит один год на шесть частей, применяя их к этой материальности в соответствии с «исчезновением на каждой стадии того, что стареет»: материальность, возникающая

во время двух месяцев сезона дождей (vassāna), прекращается там, не достигая осени (sarada). Материальность, возникающая во время осени... во время зимы (hemanta)... во время заморозков (sisira)... во время весны (vasanta)... материальность, возникающая во время лета (gimha), прекращается там, не достигая вновь сезона дождей, — таким образом, она также непостоянна, страдательна, бессамостна.

§ 58. 2. (j) Применив три характеристики таким образом, практикующий затем применяет их посредством тёмных и светлых половин луны: материальность, возникающая во время тёмной половины луны, прекращается там, не достигая светлой половины, и материальность, возникающая во время светлой половины луны, прекращается там, не достигая тёмной половины, — таким образом, она непостоянна, страдательна, бессамостна.

§ 59. 2. (k) Следом он применяет три характеристики посредством дня и ночи так: материальность, возникающая во время ночи, прекращается там, не достигая дня, и материальность, возникающая во время дня, прекращается там, не достигая ночи, — таким образом, она непостоянна, страдательна, бессамостна.

§ 60. 2. (l) Затем он применяет три характеристики, разделяя день на шесть частей, начиная с утра: материальность, возникающая во время утра,

прекращается там, не достигая полудня. Материальность, возникающая во время полудня... не достигая вечера. Материальность, возникающая во время вечера... первой стражи. Материальность, возникающая в первую стражу... средней стражи. Материальность, возникающая во время средней стражи, прекращается там, не достигая последней стражи. Материальность, возникающая во время последней стражи, прекращается там, не достигая вновь утра, — таким образом, она непостоянна, страдательна, бессамостна.

§ 61. 2. (m) Применив три характеристики таким образом, он вновь применяет их к этой же самой материальности, [*но уже*] посредством движения вперёд и назад, смотрения вперёд и в сторону, сгибания и потягивания: материальность, возникающая во время движения вперёд, прекращается там, не достигая движения назад. Материальность, возникающая во время движения назад... смотрения вперёд. Материальность, возникающая во время смотрения вперёд... смотрения в сторону. Материальность, возникающая во время смотрения в сторону... сгибания. Материальность, возникающая во время сгибания, прекращается там, не достигая потягивания, — таким образом, она непостоянна, страдательна, бессамостна (см. MA. i, 260).

§ 62. 2. (n) Затем он разделяет один шаг на шесть частей: «поднятие», «смещение вперёд», «смещение

в сторону», «опускание», «положение» и «фиксация»[21].

§ 63. Итак, «*поднятие*» — это отрыв ступни от земли. «*Смещение вперёд*» — это смещение ступни по передней линии. «*Смещение в сторону*» — это движение ступнёй в одну или в другую сторону, когда были замечены колючка, пень, змея и так далее. «*Опускание*» — это увод ноги вниз. [622] «*Положение*» — это помещение ноги на землю. «*Фиксация*» — это упор одной ногой о землю, в то время как поднимается вторая.

§ 64. В «поднятии» элементы земли и воды являются придаточными[22] и слабовыраженными, в то время как два других — доминирующими и сильными. Аналогично — в «смещении вперёд» и в «смещении в сторону». В «опускании» элементы огня и воздуха являются придаточными и слабовыраженными, в то время как два других — доминирующими и сильными. Аналогично — в «положении» и «фиксации».

Он применяет три характеристики к материальности в соответствии с «исчезновением на каждой стадии того, что стареет» посредством этих шести частей, выделенных практикующим вышеописанным образом.

---

21 Vītiharaṇa — «смещение в сторону», sannikkhepana — «положение», sannirujjhana — «фиксация»: всё отсутствует в словаре P. T. S. См. MA. i, 260.

22 Omatta — «придаточный»: отсутствует в словаре P. T. S.

§ 65. Каким образом? Он рассуждает так: элементы и виды производной материальности, возникающие при поднятии, прекращаются там, не достигая смещения вперёд, — таким образом, они непостоянны, страдательны, бессамостны. И те, что возникают при смещении... смещения в сторону. И те, что возникают при смещении в сторону... опускания. И те, что возникают во время опускания... положения. И те, что возникают во время положения, прекращаются там, не достигая фиксации. Таким образом, формации продолжают распадаться, что подобно трескающимся семенам кунжута, которые положили в горячий горшок: где бы они ни возникали, там они и прекращаются — стадия за стадией, доля за долей, срок за сроком, не достигая следующей части, — таким образом, они непостоянны, страдательны, бессамостны.

§ 66. Когда практикующий видит формации таким образом, стадия за стадией, его постижение материальности становится утончённым. Есть пример, описывающий эту утончённость. Некий живущий на окраине человек, который знаком с факелами из дерева, травы и т. д., но никогда в жизни не видевший лампы, пришёл в некий город. Увидев на базаре горящую лампу, он спросил у прохожего: «Как называется эта прелестная вещица?» — «А что в ней прелестного? Называется лампою. Но никто не знает, куда уходит её пламя, когда заканчивается фитиль и масло». Другой сказал ему:

«Это сказано непродуманно, ибо пламя на каждой трети фитиля прекращается там, не достигая следующей его части». Другой сказал: «Это тоже неумело сказано, ибо пламя на каждой пяди, на каждой половине от пяди, на каждом узле и на каждой нити прекращается, не достигая следующих нитей, но без них пламя не может возникнуть».

§ 67. [623] Применение практикующим трёх характеристик к материальности, что ограничена сотней лет как «возвышение» и «низложение», подобно следующему знанию человека [*из примера выше*]: «Никто не знает, куда уходит её пламя, когда заканчивается фитиль и масло». Применение практикующим трёх характеристик в соответствии с «исчезновением на каждой стадии того, что стареет» к материальности, что ограничена третьей частью сотни лет, подобно следующему знанию человека: «Пламя на каждой трети фитиля прекращается там, не достигая прочих его частей». Применение практикующим трёх характеристик к материальности, что ограничена периодом в десять лет, пять лет, три года, два года, один год, подобно следующему знанию человека: «Пламя на каждой пяди прекращается, не достигая прочих». Применение практикующим трёх характеристик к материальности, что ограничена периодами в четыре месяца и два месяца, при разбитии года на три или на шесть по сезонам, подобно следующему знанию человека: «Пламя на каждой половине пяди

прекращается, не достигая прочих». Применение практикующим трёх характеристик к материальности, что ограничена посредством тёмной и яркой половин луны, ночи и дня, утра и т. д., при разделении одной ночи и дня на шесть частей подобно следующему знанию человека: «Пламя на каждом узле прекращается, не достигая прочих». Применение практикующим трёх характеристик к материальности, что ограничена «движением вперёд» и т. д., «поднятием» и т. д., подобно следующему знанию человека: «Пламя на каждой нити прекращается, не достигая прочих».

§ 68. 3–6. Различными способами в вышеописанном ключе, применив три характеристики к материальности в соответствии с «исчезновением на каждой стадии того, что стареет», он разделяет эту самую материальность на четыре части как «возникающую из питания» и т. д., вновь применяя три характеристики к каждой из частей.

3. Итак, материальность, «*возникающая от питания*», становится очевидной практикующему посредством голода и его утоления. Ибо материальность, что порождается тогда, когда некто голоден, является жгучей и косной, неприятной и безобразной, что подобно высушенному пню или вороне, что уселась в яму с углями. А та, что порождается при удовлетворении голода, пышна, свежа, тонка, деликатна и мягка на ощупь. Различая её, он применяет три характеристики к ней так:

материальность, возникающая при удовлетворении голода, прекращается там же, не достигая времени испытывания голода, — таким образом, она непостоянна, страдательна, бессамостна.

§ 69. 4. Материальность, «*возникающая от температуры*», становится очевидной через холод и тепло. Ибо материальность, что порождается при жаре, является жгучей, косной и неприятной. [624] Материальность, порождённая низкой температурой, пышна, свежа, тонка, деликатна и мягка на ощупь. Различая её, он применяет три характеристики к ней так: материальность, возникающая при жаре, прекращается там же, не достигая времени низких температур, и материальность, возникающая во время низких температур, прекращается там же, не достигая времени жары, — таким образом, она непостоянна, страдательна и бессамостна.

§ 70. 5. «*Порождённое каммой*» становится очевидным через двери чувств, то есть через сферы [сознания]. Ибо в случае двери глаза там присутствует тридцать видов материи: десятка глаза, тела и пола; но вместе с двадцатью четырьмя видами материи, порождёнными температурой, сознанием и питанием [то есть три чистых восьмёрки], которые выступают в роли поддержки для первой тройки десяток, количество доходит до пятидесяти четырёх. Аналогично и в случае дверей уха, носа, языка. В случае двери тела там присутствует сорок

четыре: десятки тела и пола, а также виды материальности [*три чистых восьмёрки*], порождённые температурой и т. д. [*в сумме* 24]. В случае двери ума их число — пятьдесят четыре: десятки сердца-основы, тела и пола, а также виды материальности, порождённые температурой и проч. Различая всю эту материальность, он применяет три характеристики к ней так: материальность, возникающая в двери глаза, прекращается там, не достигая двери уха; материальность, возникающая в двери уха... двери носа; материальность, возникающая в двери носа... двери языка; материальность, возникающая в двери языка... двери тела; материальность, возникающая в двери тела, прекращается там, не достигая двери ума, — таким образом, она непостоянна, страдательна, бессамостна.

§ 71. 6. «*Порождённое сознанием*» становится очевидным через [поведение того,] кто полон радости или недовольства. Ибо материальность, возникшая в тот период времени, когда некто полон радости, является пышной, свежей, тонкой, деликатной и мягкой на ощупь, а возникшая тогда, когда некто полон недовольства, является жгучей, косной и неприятной. Различая её, он применяет три характеристики к ней так: материальность, возникающая в период времени, когда некто полон радости, прекращается там же, не достигая времени, когда некто полон недовольства, а материальность, возникающая тогда, когда некто полон недоволь-

ства, прекращается там же, не достигая времени, когда некто полон радости, — таким образом, она непостоянна, страдательна, бессамостна.

§ 72. Когда практикующий различает порождённую сознанием материальность, применяя к ней три характеристики в этом ключе, следующий смысл становится для него очевидным:

«Жизнь, личность, удовольствие, боль —
только эти
Объединяются в одном моменте сознания,
который пролетает незаметно.
Божества, хотя и живут они тысячи эонов,
Не одинаковы в двух моментах сознания. [625]

Совокупности живых или мёртвых,
что прекратились,
По сути одинаковы: ушли, чтобы никогда
не вернуться.
А те, что прекращаются в настоящем моменте
и в будущем,
Ничем не отличаются от тех,
что прекратились в прошлом.

Нет [мира, что] рождается, если нет [сознания],
Когда присутствует — тогда живёт всё;
Меркнет сознание — умирает мир:
Вот высший смысл, который допускает
эта концепция.

Нет хранилища для прекращённых
состояний,
А порождённые — как будто семена
на кончике иглы:
Распад явлений предрешён уже тогда,
когда они возникли.
И настоящие — под той же сенью,
и с прошлыми не смешаны они.
Они возникают ниоткуда,
распадаются и никуда не уходят,
Вспыхивают и гаснут,
подобно молнии в небе[23]»

(*Nd.* 1, 42).

§ 73. 7. Применив три характеристики к материальности, возникающей от питания и т. д., он применяет их к естественной материальности. «*Есте-*

23 Эти строфы дважды цитируются в Маха Ниддесе (стр. 42 и 118). Касательно комментария от Pm. см. гл. VIII, сноску 11. Pm. и сингальский перевод были взяты как путеводные нити при переводе этих весьма замысловатых стихов. В Ниддесе есть и другой стих, который здесь не цитируется:

«...эта концепция позволит.
Феномены случаются так,
как их тенденции диктуют,
Слеплены они желанием; поток их
Без остановки вдаль течёт с условием
Контакта шести сфер.
Хранилища нет для прекращённых феноменов...».

ственная материальность» — это обозначение для внешней материальности, что не связана с управляющими способностями и возникает вместе с эоном развёртывания мира, например железо, медь, олово, свинец, золото, серебро, жемчуг, самоцветы, берилл, раковины моллюсков, янтарь, кораллы, рубины, опалы, почва, камни, скалы, трава, деревья, ползучие растения и так далее (см. Vbh. 83). Это становится очевидным для практикующего посредством побега [*соцветия*] дерева асоки.

§ 74. Ибо он в начале бледно-розовый, а затем, через два или три дня, — ярко-красный, через тот же срок он теряет в красноте, затем становится [коричневым,] цвета молодого побега [манго], затем — цвета растущего побега [*манго*]; затем — цвета бледно-зелёных листьев; затем — цвета тёмно-зелёных листьев. После того как он стал цвета тёмно-зелёных листьев, в ходе прохождения им стадий его материальной продолжительности, он в конце концов становится высохшей листвой, а в конце зимы его черенок ломается и он опадает.

§ 75. Различая так, он применяет три характеристики к ней так: материальность, возникающая во время, когда побег бледно-розовый, прекращается там же, не достигая времени, когда он ярко-красный; материальность, возникающая во время, когда он ярко-красный... теряет в красноте; материальность, возникающая во время, когда он

теряет в красноте. . . цвета молодого побега [манго]; материальность, возникающая во время, когда он цвета молодого побега [манго]... цвета растущего побега; материальность, возникающая во время, когда он цвета растущего побега... цвета бледно-зелёных листьев; материальность, возникающая во время, когда он цвета бледно-зелёных листьев... тёмно-зелёных листьев; материальность, возникающая во время, когда он цвета тёмно-зелёных листьев... становится высохшей листвой; материальность, возникающая во время, когда он становится высохшей листвой, прекращается там же, [626] не достигая времени, когда его черенок ломается, а побег опадает, — таким образом, она непостоянна, страдательна, бессамостна.

Практикующий постигает всю естественную материальность в этом ключе.

Вот каким образом практикующий постигает формации применением к ним трёх характеристик посредством материальной семёрки.

[Нематериальная семёрка]

§ 76. Методы того, что было выше названо как «нематериальная семёрка», таковы: (1) посредством групп; (2) посредством пар; (3) посредством моментов; (4) посредством серий; (5) устранением [ложного] воззрения; (6) избавлением от самомнения; (7) окончанием привязанности.

§ 77. 1. Итак, «*посредством групп*» — это посредством явлений, относящихся к пятёрке контак-

та[24]. Каким образом? Монах рассуждает так: явления, относящиеся к пятёрке контакта, возникающие в постижении волос на голове как «непостоянных, страдательных, бессамостных», и явления, относящиеся к пятёрке контакта, возникающие в постижении волос на теле как... в постижении мозга как «непостоянного, страдательного, бессамостного», — каждое из этих явлений, подобно трескающимся кунжутным семенам в раскалённом горшке, распадается доля за долей, момент за моментом, не достигая следующего, — таким образом, они непостоянны, страдательны, бессамостны. Таков, во-первых, метод в соответствии с Изложением об Очищении[25].

§ 78. В соответствии же с Изложением о Наследии Благородных о практикующем говорится как о «постигающем группами» тогда, когда он посредством последующего сознания постигает как «непостоянное, страдательное, бессамостное» то сознание, что возникло ранее, [постигая] материальность вышеперечисленных видов материальной семёрки как «непостоянную, страдательную,

24 Пятёрка контакта (phassa-pañcamaka) — это термин, используемый для первых пяти дхамм, указанных в Dhs., § 1: контакт, ощущение, восприятие, воление и сознание, которые присутствуют в каждом моменте сознания.

25 «Изложение об Очищении» (visuddhi-kathā) и «Изложение о Наследии Благородных» (ariyavaṃsa-kathā) — это, скорее всего, названия глав в старосингальских комментариях, которых сейчас не существует.

бессамостную». Поскольку этот метод является более подходящим, мы ограничимся им при объяснении прочих.

§ 79. 2. «*Посредством пар*»: после того как этот монах завершил постижение материальности как «возвышения и низложения» (§ 46 и далее) в качестве «непостоянной, страдательной, бессамостной», он последующим сознанием постигает то сознание, [что постигало ранее материальность], как «непостоянное, страдательное, бессамостное». Постигнув как «непостоянную, страдательную, бессамостную» материальность, «возникающую от питания», «возникающую от температуры», «порождённую каммой», «порождённую сознанием», «естественную», характеризуемую «исчезновением на каждой стадии того, что стареет», он последующим сознанием постигает сознание, [*ранее постигавшее эту материальность*], как «непостоянное, страдательное, бессамостное». Вот в каком смысле о практикующем говорится как о «постигающем парами».

§ 80. 3. «*Посредством моментов*»: после того как монах завершил постижение материальности как «возвышения и низложения» в качестве «непостоянной, страдательной, бессамостной», он вторым сознанием постигает то первое сознание, [которым он ранее постигал материальность этого вида], как «непостоянное, страдательное, бессамостное», а за-

тем третьим сознанием — это второе сознание, затем четвёртым сознанием — третье, затем пятым — четвёртое, и всё как «непостоянное, страдательное, бессамостное»[xxxv]. Постигнув как «непостоянную, страдательную, бессамостную» материальность, «возникающую от питания», «возникающую от температуры», [627] «порождённую каммой», «порождённую сознанием», «естественную», характеризуемую «исчезновением на каждой стадии того, что стареет», он вторым сознанием постигает то первое сознание, [*которым он ранее постигал обозначенную материальность*], как «непостоянное, страдательное, бессамостное», а затем третьим сознанием — это второе сознание, затем четвёртым сознанием — третье, затем пятым — четвёртое, и всё как «непостоянное, страдательное, бессамостное». Когда практикующий таким образом постигает четыре [сознания] каждого момента различения материальности, о нём говорится как о «постигающем посредством моментов».

§ 81. 4. «*Посредством серий*»: после того как он завершил постижение материальности как «возвышения и низложения» в качестве «непостоянной, страдательной, бессамостной», он вторым сознанием постигает то первое сознание, [*которым он ранее постигал материальность этого вида*], как «непостоянное, страдательное, бессамостное», а затем третьим сознанием — это второе сознание, затем четвёртым сознанием — третье... десятое

сознание — одиннадцатым, и оно тоже постигается как «непостоянное, страдательное, бессамостное». Постигнув как «непостоянную, страдательную, бессамостную» материальность, «возникающую от температуры», «порождённую каммой», «порождённую сознанием», «естественную», характеризуемую «исчезновением на каждой стадии того, что стареет», он вторым сознанием постигает то первое сознание, [*которым он ранее постигал обозначенную материальность*], как «непостоянное, страдательное, бессамостное», а затем третьим сознанием — это второе сознание... десятое сознание — одиннадцатым, и оно тоже постигается как «непостоянное, страдательное, бессамостное». Можно продолжать в этом ключе хоть целый день, но медитационные опоры материального и нематериального становятся ясны уже на десятом сознании. Вот почему говорится[26], что можно остановиться на десятом. О практикующем, постигающем таким способом, говорится как о «постигающем посредством серий».

§ 82. 5. «*Устранением* [*ложного*] *воззрения*»; 6. «*избавлением от самомнения*»; 7. «*окончанием привязанности*»: нет отдельного метода для этих трёх. Но когда практикующий различил описанное выше материальное и нематериальное, то он видит, что нет «живого существа» над материальным и нематериальным, и нет его также и внутри. Как

26 «Говорится в Изложении о Наследии Благородных» (Pm. 804).

только он более не видит какое-либо «существо», то устраняется восприятие «существа». Когда практикующий различает формации сознанием без восприятия «существа», в нём не возникает [ложного] воззрения. Когда [ложное] воззрение не возникает, то о нём говорится как об устранённом. Когда практикующий различает формации сознанием с устранённым [ложным] воззрением, то в нём не возникает самомнения. Когда самомнение не возникает, то говорится об избавлении от него. Когда практикующий различает формации сознанием, избавленным от самомнения, в нём не возникает жажды. Когда в нём не возникает жажды, то о привязанности говорится как об оконченной. Вот что говорится в Изложении об Очищении.

§ 83. Но в Изложении о Наследии Благородных после следующих строк: «Как устранение [ложного] воззрения, как избавление от самомнения, как окончание привязанности» даётся следующий метод: «Нет устранения [ложного] воззрения в том, кто думает так: „Я вижу с прозрением, с моим прозрением“; [628] есть устранение [ложного] воззрения в том, кто думает так: „Лишь формации видят формации с прозрением, [*лишь формации*] постигают, различают, разграничивают их“. Нет избавления от самомнения в том, кто думает так: „Я вижу тщательно с прозрением, я вижу хорошо с прозрением“; есть избавление от самомнения в том, кто думает так:

„Лишь формации видят формации с прозрением, [*лишь формации*] постигают, различают, разграничивают их“. Нет окончания привязанности в том, кто услащён прозрением так: „Я способен видеть с прозрением“; есть окончание привязанности в том, кто думает так: „Лишь формации видят формации с прозрением, [*лишь формации*] постигают, различают, разграничивают их“.

§ 84. Есть устранение [ложного] воззрения в том, кто видит так: „Если бы формации были самостью, то было бы правильно рассматривать их как самость, но они рассматриваются как самость, будучи бессамостными. Таким образом, они бессамостны в смысле отсутствия власти над ними, непостоянны в смысле не-существования после становления, страдательны в смысле гнёта возникновения и распада“.

§ 85. Есть избавление от самомнения в том, кто видит так: „Если бы формации были постоянными, то было бы правильно рассматривать их как постоянные, но они рассматриваются как постоянные, будучи непостоянными. Таким образом, они непостоянны в смысле не-существования после становления, страдательны в смысле гнёта возникновения и распада, бессамостны в смысле отсутствия власти над ними“.

§ 86. Есть окончание привязанности в том, кто видит так: „Если бы формации были приятными,

то было бы правильно рассматривать их как приятные, но они рассматриваются как приятные, будучи страдательными. Таким образом, они страдательны в смысле гнёта возникновения и распада, непостоянны в смысле не-существования после становления, бессамостны в смысле отсутствия власти над ними“.

§ 87. Так приходит устранение [ложного] воззрения в том, кто видит формации как бессамостные; так приходит избавление от самомнения в том, кто видит их как непостоянные; так приходит окончание привязанности в том, кто видит их как страдательные. Такое прозрение будет верным».

§ 88. Вот каким образом практикующий постигает формации применением к ним трёх характеристик посредством нематериальной семёрки.

В этой точке ему становится ясна медитационная опора в виде материальных и ментальных феноменов.

[Восемнадцать главных прозрений]

§ 89. Когда материальная и нематериальная опоры медитации стали для практикующего ясны, и, уже частично проникнув в эти восемнадцать главных прозрений[27], которые позже, начиная с созерцания растворения, надлежит достичь во всех их

27 Первые семь из восемнадцати главных прозрений известны как «семь созерцаний»; см. гл. XX, § 4. Дальнейшие описания даются в гл. XXII, § 113 и далее.

аспектах посредством полного понимания как отбрасывания, он в итоге отбрасывает явления, противоположные [тому, во что он уже проник].

§ 90. «*Восемнадцать главных прозрений*» — это обозначение для понимания, что заключается в видах прозрения, начиная с созерцания непостоянства. Вот они: (1) тот, кто развивает созерцание непостоянства, отбрасывает восприятие постоянства; (2) тот, кто развивает созерцание страдательности [629], отбрасывает восприятие удовольствия; (3) тот, кто развивает созерцание бессамостности, отбрасывает восприятие самости; (4) тот, кто развивает созерцание бесстрастия, отбрасывает наслаждение; (5) тот, кто развивает созерцание угасания, отбрасывает жадность; (6) тот, кто развивает созерцание прекращения, отбрасывает порождение; (7) тот, кто развивает созерцание оставления, отбрасывает хватание; (8) тот, кто развивает созерцание разрушения, отбрасывает восприятие компактности; (9) тот, кто развивает созерцание распада [формаций], отбрасывает накопление [каммы]; (10) тот, кто развивает созерцание изменения, отбрасывает восприятие длительности; (11) тот, кто развивает созерцание беззнаковости, отбрасывает знак; (12) тот, кто развивает созерцание безжеланности, отбрасывает желание; (13) тот, кто развивает созерцание пустотности, отбрасывает неправильную интерпретацию (упорство); (14) тот, кто развивает прозрение в явления, которое является

более высоким пониманием, отбрасывает неправильную интерпретацию (упорство) из-за хватания за ядро; (15) тот, кто развивает правильное знание и видение, отбрасывает неправильную интерпретацию (упорство) из-за замешательства; (16) тот, кто развивает созерцание опасности, отбрасывает неправильную интерпретацию (упорство) из-за упования [*на формации*]; (17) тот, кто развивает созерцание повторного анализа, отбрасывает отсутствие повторного анализа; (18) тот, кто развивает созерцание отворачивания-от, отбрасывает неправильную интерпретацию (упорство) из-за пут (см. Ps. i, 32 и далее)[28].

---

28 Касательно комментария Pm. на первые три см. сноску 3 этой главы.

«„*Созерцание разрушения*“ — это созерцание моментального растворения формаций. „*Восприятие компактности*“ — это предположение о единстве в рамках некой продолжительности, массы, функции или объекта. „*Созерцание разрушения*“ — это созерцание не-существования после присутствия — так они говорят. Созерцание разрушения — это понимание, посредством которого он разбивает компактность на её элементы и видит, что она непостоянна в смысле разрушения. Завершение такого разбиения начинается с созерцания растворения, и именно тогда происходит отбрасывание восприятия компактности, но не до этого. (9) Видение растворения формаций и посредством фактичного опыта, и посредством вывода, а также направление внимания к их прекращению, то есть их растворению, — это „*созерцание распада*“; через это отбрасывается накопление [каммы], а сознание не тянется с жаждой к наличию этого [существования процесса совокупностей], с целью →

§ 91. Итак, к этому моменту практикующий увидел формации в свете трёх характеристик, начиная с непостоянства, и он, таким образом, проник в три созерцания из этих восемнадцати прозрений:

которого некто и накапливает [камму]. (10) Видение изменения через старение и через смерть того, что рождено, или видение другой сущности, что идёт после разграничения такой-то и такой-то [сущности, следующей] в том, что было различено посредством материальной семёрки и т. д., — это „*созерцание изменения*“; посредством него он отбрасывает „*восприятие длительности*“ — допущение стабильности. (11)–(13) Тройка, начиная с „*созерцания беззнаковости*“, та же, что и начинающаяся с созерцания непостоянства. (11) «*Знак*» — это просто проявление формаций в качестве схватываемых сущностей, и это схватывание происходит в силу индивидуализации определённых функций, которое, из-за восприятия единства в продолжительности и в массе, полагается в качестве постоянного и длящегося. (12) «*Желание*» — это алкание удовольствия, или же это желание в виде жадности и т. д.; это означает устремление к формациям из-за жадности. (13) „*Неправильная интерпретация*“ — это интерпретация в качестве „самости“. Это из-за их противоположности „*знаку*“ и т. д., что созерцания непостоянства и т. д. называются «беззнаковыми» и т. д.; итак, их следует рассматривать как противоположные схватываниям знака и т. д., которые происходят в случаях восприятия постоянства и т. д. (14) Прозрение, что возникает посредством знания объекта в виде видимого и т. д. и посредством видения растворения сознания, что ранее брало это видимое и т. д. своим объектом, и посредством схватывания пустотности через растворение в следующем ключе: „Лишь формации растворяются, нет ничего за смертью формаций“ — это более высокое понимание, а также прозрение в явления, таким образом,

непостоянства, страдательности и бессамостности. (1) Созерцание непостоянства и (11) созерцание беззнаковости едины по смыслу, различаясь лишь в букве; аналогично и с (2) созерцанием страдательности и (12) созерцанием безжеланности;

это „*прозрение в явления, которое является более высоким пониманием*“; посредством него он отбрасывает воззрение, сопровождающееся жадностью, которое есть неправильная интерпретация, возникающая как схватывание „ядра постоянства“ и т. д. (15) „*Правильные знание и видение*“ — это термин для видения ментальности-материальности с её условиями, посредством которого он отбрасывает „*неправильную интерпретацию из-за замешательства*“, что разворачивается в следующем ключе: „Был ли я в прошлом?“ (M. i, 8), „Таким образом, мир был создан Владыкой“. (16) Знание, заключающееся в видении опасности во всех видах становлений и т. д., что возникло из-за [знания] проявления как ужаса, — это „*созерцание опасности*“, посредством него он отбрасывает жажду, возникающую как „*неправильная интерпретация из-за упования*“, ибо теперь он не видит того, на что можно уповать или опереться [*среди формаций*]. (17) Знание повторного анализа, которое есть средство к спасению от формаций, — это „*созерцание повторного анализа*“, посредством него он отбрасывает неведение, которое есть „*отсутствие повторного анализа*“ в отношении непостоянства и т. д. и противоположно повторному анализу в их отношении. (18) Невозмутимость в отношении формаций и знание согласования — это „*созерцание отворачивания-от*“, ибо из-за него ум уходит, отстраняется от всех формаций, что подобно капле воды на лотосовом листе; итак, посредством этого он отбрасывает „*неправильную интерпретацию из-за пут*“, которая есть возникновение загрязнений в виде оков чувственного желания и прочих» (Pm. 806-807).

аналогично и с (3) созерцанием бессамостности и (13) созерцанием пустотности (см. Ps. i, 63), — следовательно, практикующий [*на этот момент*] также проник и во всё это. И (14) прозрение в явления, что является более высоким пониманием, — это все виды прозрения, а (15) правильное знание и видение включены в очищение посредством преодоления сомнения (гл. XIX), — следовательно, он проник также и в эту двойку. Что касается оставшихся видов прозрения, то в некоторые он проник, а в некоторые — ещё нет. С ними мы и будем иметь дело далее[29].

§ 92. Ибо сказанное выше: «Когда материальная и нематериальная опоры медитации стали для практикующего ясны, и, уже частично проникнув в эти восемнадцать главных прозрений, которые позже, начиная с созерцания растворения, надлежит достичь во всех их аспектах посредством полного понимания как отбрасывания, он в итоге отбрасывает явления, противоположные [тому, во что он уже проник]» (§ 89) — отсылало только к тому, во что он уже проник.

29 См. гл. XXII, § 113 и далее. «Когда установлено (1) созерцание непостоянства, тогда частично присутствуют созерцания (6) прекращения, (8) разрушения, (9) распада и (10) изменения. Когда установлено (2) созерцание страдательности, тогда частично присутствуют созерцания (4) бесстрастия и (16) опасности. И когда установлено (3) созерцание бессамостности, то все прочие также частично присутствуют» (Pm. 807).

[Знание возникновения и распада — i]

§ 93. Очистив своё знание отбрасыванием восприятий постоянства и т. д., которые противоположны созерцаниям непостоянства и т. д., он переходит от знания-постижения к задаче по достижению знания-созерцания возникновения и распада, описываемое так: «Понимание [630] созерцания изменения феноменов настоящего времени является знанием созерцания возникновения и распада» (Ps. i, 1), и идёт оно именно после знания-постижения.

§ 94. Выполняя эту задачу, он делает это сначала вкратце. Вот текст касательно этого: «Понимание созерцания изменения феноменов настоящего времени является знанием созерцания возникновения и распада. Каким образом? Материальность настоящего времени является порождённой [материальностью]; характеристика её порождения — это возникновение, характеристика её изменения — это распад, созерцание — это знание. Ощущение настоящего времени... восприятие... формации... сознание... глаз (и т. д.)... Становление настоящего времени является порождённым [становлением]; характеристика его порождения — это возникновение, характеристика его изменения — это распад, созерцание — это знание» (Ps. i, 54)[30].

30 «Интерпретацию возникновения и распада необходимо осуществлять в отношении некого феномена настоящего времени в соответствии или с продолжительностью, или с моментом [*см. гл.* XIII, § 111–114], →

§ 95. В соответствии с методом этого текста практикующий видит характеристику порождения, рождения, восхождения, аспект обновления порождённой материальности как «возникновение», и он видит её характеристику изменения, её разрушение, её растворение как «распад».

§ 96. Он понимает так: «Нет груды или хранилища для невозникшей ментальности-материальности, [существующей] до своего возникновения. Когда она возникает, она не берётся из некой груды или

но не в отношении феноменов прошлого или будущего, в силу чего и говорится о „феноменах настоящего времени“» (Pm. 808). «Материальность настоящего времени называется порождённой материальностью; она включена в тройку моментов [возникновения, присутствия и угасания] — вот смысл. Но сразу это сложно различать, поэтому прозрение следует [*для начала*] применять посредством присутствия в соответствии с продолжительностью» (Pm. 808).

Касательно сокращений в виде «... (и т. д.)...» см. гл. XX, § 9. В этом случае, однако, последние два звена обусловленного возникновения отставлены в сторону: «И хотя феномены, наделённые старением-и-смертью, упоминаются в контексте рождения и старения-и-смерти в рамках постижения группами и т. д., всё же здесь, в описании знания возникновения и распада, если бы говорилось: „Рождение настоящего времени является порождённым...“ и т. д., то это было бы равносильно утверждению, что рождение со страданием-и-смертью сами наделены рождением и старением-и-смертью. Поэтому, чтобы избежать подобного, текст заканчивается на „становлении“» (Pm. 808).

хранилища, а когда прекращается, не уходит в какое-либо направление. Нигде нет некой кладовой, груды, хранилища или тайника того, что прекратилось. Подобно тому как нет хранилища для невозникшего звука, который возникает при игре на вине, и, возникая, не берётся из какого-либо хранилища, не уходит в каком-либо направлении и, прекратившись, не оседает в некоем хранилище (см. S. iv, 197), но, не имевший бытия, он приходит в бытие из-за ви́ны, её грифа и надлежащего усилия играющего и, побыв, он исчезает, так и все материальные и нематериальные феномены: они, не имевшие бытия, приходят в бытие и, побыв, исчезают».

§ 97. Направив своё внимание на возникновение и распад в этом ключе вкратце, практикующий вновь [делает это в деталях, в соответствии с условием и моментом, видя эти характеристики] как данные в изложении этого самого знания возникновения и распада: «(1) Он видит возникновение совокупности материальности в смысле обусловленного возникновения так: „С возникновением неведения возникает материальность; (2) с возникновением жажды... (3) с возникновением каммы...“; (4) он видит возникновение совокупности материальности в смысле обусловленного возникновения так: „С возникновением питания возникает материальность“; (5) тот, кто видит характеристику порождения, видит возникновение совокупности

материальности. Тот, кто видит возникновение совокупности материальности, видит эти пять характеристик.

(1) Он видит распад совокупности материальности в смысле обусловленного прекращения так: „С прекращением неведения прекращается материальность; (2) с прекращением жажды… (3) с прекращением каммы…“ (4); он видит распад совокупности материальности в смысле обусловленного прекращения так: „С прекращением питания прекращается материальность“; [631] (5) тот, кто видит характеристику изменения, видит распад совокупности материальности. Тот, кто видит распад совокупности материальности, видит эти пять характеристик» (Ps. i, 55 и далее).

Аналогично: «(1) Он видит возникновение совокупности ощущения в смысле обусловленного возникновения так: „С возникновением неведения возникает ощущение; (2) с возникновением жажды… (3) с возникновением каммы…“; (4) он видит возникновение совокупности ощущения в смысле обусловленного возникновения так: „С возникновением контакта возникает ощущение“; (5) тот, кто видит характеристику порождения, видит возникновение совокупности ощущения. Тот, кто видит возникновение совокупности ощущения, видит эти пять характеристик.

(1) Он видит распад совокупности ощущения в смысле обусловленного прекращения так: „С прекращением неведения прекращается ощущение;

(2) с прекращением жажды... (3) с прекращением каммы...“; (4) он видит распад совокупности ощущения в смысле обусловленного прекращения так: „С прекращением контакта прекращается ощущение“; (5) тот, кто видит характеристику изменения, видит распад совокупности ощущения. Тот, кто видит распад совокупности ощущения, видит эти пять характеристик» (Ps. i, 55 и далее).

И как в случае с совокупностью ощущения [т. е. подставляя «контакт»], так и для совокупностей восприятия и формаций [«*с возникновением контакта возникает восприятие... формации*»]. Аналогично и для совокупности сознания, но с той лишь разницей, что во фразах, содержащих «контакт», происходит соответствующая замена на «с возникновением ментальности-материальности» и «с прекращением ментальности-материальности».

Итак, здесь даны пятьдесят характеристик, т. е. десять на каждую совокупность при делении на видение возникновения и распада, посредством чего практикующий детально направляет своё внимание «*в соответствии с условием*» и «*в соответствии с моментом*» в следующем ключе: «Возникновение материальности таково, её распад таков; так она возникает, так она распадается».

§ 98. Когда он делает так, его знание становится яснее в следующем ключе: «Итак, кажется, что эти феномены, не обладавшие бытием, приведены к бытию [*условиями*]; побыв, они исчезают».

Когда он в таком ключе видит возникновение и распад двумя способами — в соответствии с условием и в соответствии с моментом, ему становятся более очевидны истины, аспекты обусловленного возникновения, методы и характеристики.

§ 99. Когда он видит возникновение совокупностей с возникновением неведения и прекращение совокупностей с прекращением неведения, то это есть видение возникновения и распада «*в соответствии с условием*». Когда он видит возникновение и распад совокупностей посредством видения характеристики порождения и характеристики изменения, то это есть видение возникновения и распада «*в соответствии с моментом*». Ибо только в момент возникновения присутствует характеристика порождения, и только в момент растворения присутствует характеристика изменения.

§ 100. Итак, когда он таким образом видит возникновение и распад двумя способами — в соответствии с условием и в соответствии с моментом, *истина* об источнике становится ему очевидной посредством видения возникновения в соответствии с условием в силу раскрытия [*практикующим*] истока. [632] Истина о страдании становится ему очевидна посредством видения возникновения в соответствии с моментом в силу раскрытия страдания из-за рождения. Истина о прекращении становится ему очевидна посредством видения

распада в соответствии с условием в силу раскрытия им не-возникновения явлений при отсутствии условий. Истина о страдании становится ему очевидна также и посредством видения распада в соответствии с моментом в силу раскрытия им страдания из-за смерти. И его видение возникновения и распада из-за избавления от замешательства касательно них становится ему очевидно как истина о пути в следующем ключе: «Это — мирской путь».

§ 101. *Обусловленное возникновение* в прямом порядке становится ему очевидно посредством видения возникновения в соответствии с условием, благодаря выявлению, что «когда существует это, возникает то» (M. i, 264). Обусловленное возникновение в обратном порядке становится ему очевидным посредством видения распада в соответствии с условием, благодаря выявлению, что «когда этого не существует, не возникает и то» (M. i, 264). Обусловленно возникшие явления становятся ему очевидны посредством видения возникновения и распада в соответствии с моментом, благодаря выявлению характеристики сформированного, ибо явления, обладающие возникновением и распадом, являются сформированными и обусловленно возникшими.

§ 102. *Метод* идентичности [*см. гл.* XVII, § 309] становится ему очевидным посредством видения возникновения в соответствии с условием, благодаря

выявлению неразрывной продолжительности связки причины с результатом. От этого он ещё более тщательно отбрасывает воззрение аннигиляционизма. Метод различия становится ему очевидным посредством видения возникновения в соответствии с моментом, благодаря выявлению, что каждый [феномен] является новым, [когда возникает]. От этого он ещё более тщательно отбрасывает этерналистическое воззрение. Метод неинтереса становится ему очевидным посредством видения возникновения и распада в соответствии с условием, благодаря выявлению невозможности властвования над явлениями. От этого он ещё более тщательно отбрасывает самостное воззрение. Метод неотвратимой регулярности становится ему очевидным посредством видения возникновения в соответствии с условием, благодаря выявлению, что результат возникает при схождении нужных для него условий. От этого он ещё более тщательно отбрасывает воззрение о моральной бесполезности действия.

§ 103. *Характеристика* бессамостности становится ему очевидной посредством видения возникновения в соответствии с условием, благодаря выявлению, что у явлений нет интереса, что их существование зависит от условий. Характеристика непостоянства становится ему очевидной посредством видения возникновения и распада в соответствии с моментом, благодаря выявлению не-

существования некого явления после его присутствия, а также того, что явления отделены от прошлого и будущего. Характеристика страдательности становится ему очевидной [посредством] этого же, то есть выявления разграничения [явлений] возникновением и распадом[31]. И в характеристике индивидуальной сущности временность характеристики того, что сформировано, также становится ему очевидной [посредством] этого же, то есть выявления не-существования распада в момент возникновения, и не-существования возникновения в момент распада[32].

§ 104. Когда истины, аспекты обусловленного возникновения, методы и характеристики стали таким образом для него более очевидными, формации предстают перед практикующим как постоянно обновляющиеся: «Итак, кажется, что эти явления, будучи ранее не-возникшими, возникают и, побыв возникшими, они прекращаются». [633] И они не только постоянно обновляются, но также

31 «С видением возникновения и распада становятся очевидными не только характеристики непостоянства и страдательности, но также и [*специфические*] характеристики, то есть индивидуальные сущности элемента земли, контакта и т. д. в виде твёрдости, касания и т. д. соответственно» (Pm. 814).

32 «Включение сюда лишь возникновения и распада происходит потому, что этот вид знания возникает благодаря видению только возникновения и распада, а не из-за несуществования момента присутствия» (Pm. 814). См. Введение, сноска 18.

и скоротечны, подобно росе на солнечном свете (A. iv, 137), подобно пузырю на воде (S. iii, 141), подобно нарисованной на воде линии (A. iv, 137), подобно горчичному семени на острие иглы (Nd. 1, 42), подобно вспышке молнии (Nd. 1, 43). И они возникают без ядра, подобно колдовскому фокусу (S. iii, 141), подобно миражу (Dh. 46), подобно сну (Sn. 807), подобно кругу от вращающегося факела, подобно городу гандхарвов, подобно пене (Dh. 46), подобно стволу банановой пальмы (S. iii, 142) и так далее.

С этого момента практикующий достиг хрупкого знания-прозрения, называющегося «созерцанием возникновения и распада», что сформировалось от проникновения в пятьдесят характеристик в следующем ключе: «Возникает лишь то, что подвержено распаду; возникнув, это обязательно распадётся». С достижением этого он известен как «начинающий в прозрении».

[Десять несовершенств прозрения]

§ 105. Когда практикующий является лишь начинающим в прозрении, с хрупким прозрением, в нём возникают десять несовершенств. Ибо несовершенства прозрения не возникают ни в благородном ученике, что уже достиг проникновения [в истины], ни в отклоняющихся от нравственности, кто небрежен в отношении своих собственных медитационных опор, а также у тех, кто ленив. Они возникают лишь у того члена клана, кто встал на правильный путь, кто постоянно посвящает себя [своей медитационной опоре], кто начина-

ющий в прозрении. Каковы эти десять несовершенств? Вот они: (1) свет, (2) знание, (3) пронизывающий восторг, (4) безмятежность, (5) счастье (удовольствие), (6) решение, (7) усилие, (8) твёрдость, (9) невозмутимость и (10) привязанность.

§ 106. Ибо вот что сказано: «Каким образом ум сковывается беспокойством в отношении более высоких состояний? Когда некий человек обращает свой ум [на формации] как на непостоянные, у него возникает свет. Он думает об этом свете так: „Свет — это состояние [благородных]“ [33]. Отвлечение в силу

33 «Он обращается к этому как к Ниббане, пути или плоду» (Pm. 816). «Беспокойство и отвлечение, что возникают в отношении того, является ли свет и т. д. благородными состояниями, — это „*беспокойство в отношении более высоких состояний*“» (Pm. 815). В этой связи Pm. цитирует следующее: «Друзья, любой монах или монахиня, что в моём присутствии провозглашает достижение арахантства, приходят к нему посредством четырёх способов или посредством одного из них. Каких четырёх? Здесь, друзья, некий монах развивает прозрение, предваряющееся умиротворённостью. Когда он делает так, в нём возникает путь. Он взращивает, развивает, повторяет этот путь. Когда он делает так, его оковы отбрасываются, а его присущие склонности приводятся к завершению. Опять: здесь, друзья, некий монах развивает умиротворённость, предваряющуюся прозрением... Он развивает умиротворённость и прозрение в связке... И снова: друзья, ум некого монаха захвачен беспокойством касательно высших состояний. Когда это сознание внутренне устанавливается, крепнет, единится и сосредоточивается, тогда в нём рождается путь... его присущие склонности приводятся к завершению» (A. ii, 157).

этого является беспокойством. Когда его ум скован этим беспокойством, он не понимает в должной мере [их] [*формаций*] проявление как непостоянных, он не понимает в должной мере [их] проявление как страдательных, он не понимает в должной мере [их] проявление как бессамостных.

Аналогично: когда он обращает свой ум [на формации] как на непостоянные, знание возникает в нём... восторг... безмятежность... счастье... решение... усилие... твёрдость... невозмутимость... привязанность возникает в нём. Он думает об этой привязанности так: „Привязанность — это состояние [благородных]“. Отвлечение из-за этого является беспокойством. Когда его ум скован этим беспокойством, он не понимает в должной мере [их] [*формаций*] проявление как непостоянных, [634] он не понимает в должной мере [их] проявление как страдательных, он не понимает в должной мере [их] проявление как бессамостных» (Ps. i, 100).

§ 107. 1. Итак, «свет» — это свет из-за прозрения[34]. Когда он возникает, практикующий думает: «По-

34 «„*Свет из-за прозрения*“ — это светящаяся материальность, порождённая прозревающим сознанием, а также порождённая температурой, остающаяся в рамках его собственной продолжительности. Первый вид ярок и присутствует только в теле практикующего. Второй вид независим от тела и распространяется вокруг того, что можно познать знанием. Она также становится проявленной и в нём, и он видит что угодно материальное в рамках того места, которое ею касается» (Pm. 816).

добный свет никогда не возникал во мне ранее. Я в самом деле достиг пути, достиг плода»; таким образом, он принимает за путь и плод то, что ими не является. Из-за этого ход его прозрения прерывается. Он оставляет свою основную медитационную опору и сидит, просто наслаждаясь светом.

§ 108. И свет этот в одном монахе простирается лишь на пределы его сидения; в другом — до пределов его комнаты; в другом — до пределов вне его комнаты; в другом — до пределов целого монастыря... четверти лиги... половины лиги... лиги... двух лиг... трёх лиг; в другом монахе он простирается от земной тверди и вплоть до мира Брахмы. У Благословенного он простирается на десятитысячекратный мировой элемент.

§ 109. Следующая история показывает, как он по разному проявляется. Двое старейшин, говорят, сидели в Читталапаббате, внутри некой комнаты с двойными стенами. В то время была Упосатха тёмной луны. Вся округа была покрыта толщей облаков, а ночью преобладал четырёхфакторный мрак[35]. Затем один из старейшин сказал: «Досточтимый, цветы пяти цветов на львином столе террасы у четии видимы для меня сейчас». Другой сказал: «Ничего удивительного, друг. Рыбы и черепахи океана, что на лигу отсюда, видимы мне сейчас».

35 Caturaṅga-samannāgataṃ tamaṃ — «четырёхфакторный мрак»: упоминается также в SA. i, 170, MA. v, 16 и UdA. 66, 304.

§ 110. Это несовершенство прозрения обычно возникает у тех, кто обрёл и умиротворённость, и прозрение. Поскольку подавленные из-за достижений [*джхан*] загрязнения не проявляют себя, такой практикующий думает: «Я — арахант», подобно старейшине Маха-Наге, что жил в Уччавалике, и подобно старейшине Маха-Датте, что жил в Ханкане, и подобно старейшине Чула-Сумане, что жил в медитационном доме Никапенны, что в Читталапаббате.

§ 111. Касательно такого рода ситуаций есть одна история. Говорят, старейшина Дхаммадина, один из великих с уничтоженными пороками, обладатель всех видов различений, живший в Талангаре, был наставником некой большой группы монахов. Однажды, сидя в своей дневной комнате, он поинтересовался: «Окончил ли наш учитель, старейшина Маха-Нага, живущий в Уччавалике [635], свою практику отшельничества или же нет?» Он увидел, что тот всё ещё был заурядным человеком, а также понял, что если он не придёт к нему, то тот так и умрёт заурядным человеком. Он взмыл в воздух с помощью сверхсилы и приземлился рядом со старейшиной, что сидел в своей дневной комнате. Он выказал ему почтение, исполнил обязательства, а затем сел рядом. На вопрос «Почему ты так неожиданно явился, друг Дхаммадинна?» тот ответил: «Я пришёл задать вопрос, досточтимый». Тот сказал ему: «Спрашивай же, будем знать — ответим». Он задал тысячу вопросов.

§ 112. Старейшина ответил без заминки на каждый из них. На ремарку «Твоё знание очень остро, досточтимый, когда ты достиг такого состояния?» тот ответил: «Шестьдесят лет назад, друг». — «Практикуешь ли ты сосредоточение, досточтимый?» — «Это не сложно». — «Тогда сделай слона, досточтимый». Старейшина сотворил полностью белого слона. «Досточтимый, теперь сделай так, чтобы этот слон шёл прямо на тебя с растопыренными ушами, поднятым хвостом, с хоботом во рту, издавая ужасный рёв». Старейшина сделал так[xxxvi], но, завидя пугающий аспект стремительно приближающегося слона, отскочил и побежал. Затем старейшина с уничтоженными пороками вытянул свою руку, схватил второго за край одеяния и спросил: «Досточтимый, пугаются ли те, чьи пороки уничтожены?»

§ 113. Затем первый осознал, что был всё ещё лишь заурядным человеком. Он склонился к ногам Дхаммадинны и сказал: «Помоги мне, друг Дхаммадинна». — «Досточтимый, я помогу, ведь это то, зачем я пришёл. Не переживай». Затем он изложил тому некую медитационную опору. Старейшина принял её и, выйдя на дорожку, достиг араханства, сделав всего три шага. Говорят, он был монахом со злобным темпераментом, а такие падки на этот свет.

§ 114. 2. «*Знание*» — это знание из-за прозрения. Когда он определяет и рассматривает материальные и нематериальные феномены, существует возможность

возникновения в нём такого знания, которое безошибочно, глубоко, проницательно и крайне остро, и возникает оно подобно вспышке молнии.

§ 115. 3. «*Пронизывающий восторг*» — это восторг из-за прозрения. Весьма вероятно, что пять видов восторга возникнут в нём, заполняя всё тело, то есть малый восторг, моментальный восторг, орошающий восторг, вздымающий восторг и пронизывающий (трепетный) восторг.

§ 116. 4. «*Безмятежность*» — это безмятежность из-за прозрения. Когда он сидит в своей дневной или ночной комнате, возможно [636], в его теле и уме нет усталости, тяжести, косности, неуправляемости, недуга или скрюченности, а лишь безмятежность, свет, управляемость, гибкость, предельная острота и прямота. Когда его тело и ум наделены этой безмятежностью и т. д., он испытывает в этот момент сверхчеловеческое наслаждение, в отношении чего сказано:

«Монах, когда его ум спокоен,
Уходит в одинокое место,
И надлежащее прозрение в Дхамму дарует
Ему сверхчеловеческое наслаждение.

Постигая
Восходы и закаты совокупностей,
Он найдёт счастье и восторг, зная,
Что пребывает под сенью бессмертного»

(*Dh.* 373–374).

Это то, каким образом ассоциированная с лёгкостью и т. д. безмятежность возникает в практикующем, принося сверхчеловеческое наслаждение.

§ 117. 5. «*Счастье (наслаждение)*» — это счастье из-за прозрения. Возможно, что во время прозрения в практикующем возникнет чрезвычайно утончённое счастье (удовольствие), заполняющее всё тело.

§ 118. 6. «*Решение*» — это вера. Ибо сильная, ассоциированная с прозрением вера в форме исключительной уверенности сознания и его ментальных факторов возникает в нём.

§ 119. 7. «*Усилие*» — это энергия. Ибо в нём возникает хорошо приложенная, ни слишком сильная, ни слишком слабая и ассоциированная с прозрением энергия.

§ 120. 8. «*Твёрдость*» (букв. установление) — это осознанность. Ибо в практикующем, в ассоциации с прозрением, возникает хорошо установленная (твёрдая), хорошо учреждённая осознанность, монолитная и неподвижная, подобная царю гор. К чему бы он ни обращался, как бы ни реагировал сознанием, как бы ни направлял внимание, это возникает в нём из-за осознанности, что нисходит в это[36], входит в это, что подобно [раскрытию] иного мира для того, кто наделён божественным оком.

36 Okkhandati — «нисходить в»: отсутствует в словаре P. T. S., см. гл. XXII, § 34 и MA. i, 238.

§ 121. 9. «*Невозмутимость*» — это невозмутимость касательно прозрения и невозмутимость в обращении[37]. Ибо в практикующем в этот момент возникает сильная невозмутимость касательно прозрения, что по сути есть нейтральность относительно формаций. Это также и невозмутимость обращения к двери ума. Ибо к чему бы он ни обращался, его обращение функционирует проницательно и остро, подобно вспышке молнии и раскалённому копью, вонзающемуся в корзину с листьями.

§ 122. 10. «*Привязанность*» — это привязанность из-за прозрения. Ибо когда его прозрение сопровождается светом и т. д., возникает утончённая и умиротворяющая привязанность, что основывается на этом прозрении, (цепляется) к нему, и практикующий не способен различить эту привязанность как загрязнение. [637]

§ 123. И как в случае со светом, так и в случае с иными несовершенствами, которые могут возникнуть; практикующий думает так: «Это знание… пронизывающий восторг… безмятежность… счастье… решение… усилие… твёрдость… невозмутимость…

37 «„*Невозмутимость касательно прозрения*“ — это нейтральность в исследовании формаций из-за того, что это объектное поле уже было исследовано. Воление, ассоциированное с сознанием обращения к двери ума, называется „невозмутимостью (upekkhā) в обращении“, ибо оно возникает в обращении в качестве взирания-на (ajjhupekkhana)» (Pm. 819).

привязанность никогда прежде не возникали во мне. Я в самом деле достиг пути, достиг плода». Таким образом, он принимает за путь и плод то, что ими не является. Из-за этого ход его прозрения прерывается. Он оставляет свою основную медитационную опору и сидит, просто наслаждаясь привязанностью.

§ 124. Свет и т. д. здесь называются несовершенствами потому, что они есть основа для несовершенства, а не оттого, что они [каммически] неблаготворны. Но привязанность здесь является и несовершенством, и основой для несовершенства.

В качестве основы их насчитывается лишь десять, но при различных видах рассмотрения их число доходит до тридцати.

§ 125. Каким образом? Когда некто рассуждает так: «Свет возник во мне», манера его рассмотрения обусловлена [ложным] воззрением. Когда он рассуждает так: «Как приятен этот возникший свет», манера его рассмотрения обусловлена тщеславием (самомнением). Когда он наслаждается светом, то манера такого его отношения обусловлена жаждой. Таким образом, есть три способа рассмотрения в случае света: на основе [ложного] воззрения, тщеславия (самомнения) и жажды. Аналогично и с прочими. Таким образом, по этому троичному рассмотрению их насчитывается тридцать. Из-за их влияния некий неумелый и неосторожный

практикующий колеблется и отвлекается на свет и т. д., и их (свет и т. д.) он видит так: «Это моё, это — я, это — моя самость» (M. i, 135). Поэтому древние говорили:

«Колеблется он, завидя свет,
И знание, и восторг пронизывающий,
А также безмятежность и счастье —
Его ум запутан;
Колеблется и в отношении решения,
Усилия и твёрдости также,
Невозмутимости-обращения,
Невозмутимости и привязанности»

(Ps. i, 102).

§ 126. Но когда возникают свет и т. д., умелый, осмотрительный и наделённый осторожностью практикующий определяет или исследует всё это с пониманием следующим образом: «Возник свет[38]. Но он непостоянный, сформированный, возникший обусловленно, подвержен разрушению, подвержен распаду, подвержен угасанию, подвержен прекращению». Или он думает так: «Если бы свет был самостью, то было бы верным рассматривать его как самость, но он рассматривается как самость, будучи бессамостным. Таким образом, он бессамостный в смысле отсутствия власти над ним,

38 Мьянмарское изд. Pm. содержит «ayaṃ kho so» вместо «ayaṃ kho me» в изданиях P. T. S. и гарвардском.

непостоянный в смысле не-существования после становления, страдательный в смысле гнёта возникновением и распадом», и всё это следует рассматривать детально в соответствии с методом, что дан при описании нематериальной семёрки (§ 83). И как со светом, так и в случае остальных несовершенств.

§ 127. Исследовав это в вышеописанном ключе, он видит свет так: «Это не моё, это — не я, это — не моя самость». [638] Он видит знание... (и т. д.) привязанность так: «Это не моё, это — не я, это — не моя самость». Видя так, он не колеблется и не проявляет неуверенности в отношении света и прочего. Поэтому древние говорили:

> «Когда человек понимания исследовал
> Эту десятку явлений и теперь искусен
> В отношении беспокойства к более высоким состояниям,
> Тогда он вырвался из хватки колебаний»

(*Ps. i*, 102).

§ 128. Так он распутывает тридцатичастный моток несовершенств, избегая быть жертвой колебания. Он определяет то, что является путём, и то, что им не является: «Феномены в виде света и т. д. не являются путём, но путём является это знание прозрения, что свободно от несовершенств и сохраняет свой курс».

§ 129. Знание, что устанавливается в практикующем посредством его понимания пути и не-пути так: «Это — путь, это — не путь», следует понимать как очищение знанием и видением того, что является путём, а что не является путём.

§ 130. Итак, на этот момент практикующим было свершено определение трёх истин. Каким образом? Определение истины о страдании свершилось различением ментальности-материальности в очищении воззрения. Определение истины об источнике свершилось различением условий и очищением посредством преодоления сомнения. Определение истины о пути свершилось выделением правильного пути в этом очищении посредством знания и видения того, что является путём, а что не является путём. Итак, определение трёх истин свершилось сначала только мирским знанием.

Окончена двадцатая глава,
названная «Описанием очищения знанием
и видением того, что является путём,
а что не является путём»
в разделе развития понимания
этого Пути Очищения,
что составлен для радости достойных людей.

Глава XXI

ОЧИЩЕНИЕ ЗНАНИЕМ И ВИДЕНИЕМ ПУТИ

(*Paṭipadāñāṇadassanavisuddhiniddesa*)

§ 1. [639] Теперь прозрению предстоит достичь своей кульминации с восемью знаниями, где знание в согласованности с истиной — это девятое[1]. Это то, что называется очищением знанием и видением пути.

Вышеупомянутые восемь знаний следует понимать так: (1) знание созерцания возникновения и распада, что свободно от несовершенств и держит свой курс; (2) знание созерцания растворения; (3) знание проявления как ужаса; (4) знание созерцания опасности; (5) знание созерцания бесстрастия; (6) знание желания освобождения; (7) знание

1 «Он называет знание согласования „*знанием в согласованности с истиной*“ потому, что оно является подходящим для проникновения в истины из-за исчезновения грубой тьмы заблуждения, скрывающей истины» (Pm. 822). Термин «saccānulomikañāṇa» («знание согласования») возникает в VbhA. 315. Термин «anulomañāṇa» («знание согласования») возникает в Паттхане (Pṭn. 1, 159), но нигде больше среди Питак.

созерцания повторного анализа; (8) знание невозмутимости в отношении формаций[2].

Фраза «знание в согласованности с истиной — это девятое» обозначает согласование.

Итак, тому, кто желает привести своё прозрение к совершенству, следует взять своей целью эти виды знания, начиная со знания возникновения и распада, что свободно от несовершенств.

§ 2. Но зачем опять возвращаться к знанию возникновения и распада? Знание возникновения и распада, с которым ранее имелось дело, будучи ослаблено десятью несовершенствами, не было способ-

---

2 «Теперь знакомое *знание возникновения и распада* следует понимать как принадлежащее к полному пониманию как отбрасыванию. Созерцание только лишь растворения формаций — это созерцание растворения, и это же самое созерцание в качестве знания — это *знание созерцания растворения*. Видящий благодаря ему феномены как они есть от этого испытывает ужас; таким образом, это ужас. Знание, что схватывает ужасающий аспект феноменов трёх уровней, когда они проявляются как ужасающие, — это *знание проявления как ужаса*. Некто желает освобождения, таким образом, он — желающий освобождения, его состояние — это желание освобождения; оно само по себе как знание — это *знание желания освобождения*. Знание, возникающее в модусе повторного анализа, — это *знание повторного анализа*. Знание, возникающее в качестве взирающего (upekkhana) на формации с безразличием (nirapekkhatā), — это *знание невозмутимости (upekkhā) в отношении формаций*» (Pm. 822–823).

но наблюдать три характеристики в их истинном естестве, но избавившись от несовершенств, оно обретает такую способность. Таким образом, практикующему вновь следует вернуться к нему, развив своё наблюдение трёх характеристик. [640]

[ПРОЗРЕНИЕ: ВОСЕМЬ ЗНАНИЙ]

[1. *Знание возникновения и распада* — ii]

§ 3. Характеристики не становятся явными, когда чему-либо не уделяется внимание и когда нечто их скрывает. Что это значит? Характеристика непостоянства не становится явной потому, что не уделяется внимание возникновению и распаду, отчего она скрывается продолжительностью. Характеристика страдательности не становится явной потому, что не уделяется внимания постоянному гнёту, отчего она скрывается позами тела. Характеристика бессамостности не становится явной потому, что не уделяется внимания различным элементам, отчего она скрывается компактностью.

§ 4. Однако когда продолжительность нарушается различением возникновения и распада, характеристика непостоянства становится очевидной в своём истинном естестве. Когда позы проясняются вниманием к постоянному гнёту, характеристика страдательности становится очевидной в своём истинном естестве. Когда посредством разделения

на элементы производится разбивка компактности, характеристика бессамостности становится очевидной в своём истинном естестве[3].

---

3 См. Pe. 128. В комментарии к Айатана-Вибханге мы находим следующее: «Непостоянство очевидно, как тогда, когда, скажем, блюдце падает и разбивается... Страдательность очевидна, как тогда, когда, скажем, на теле появляется нарыв... Характеристика бессамостности не очевидна... Появляются ли Совершенные или нет, характеристики непостоянства и страдательности познаются, но характеристика бессамостности познается лишь с возникновением Будды» (VbhA, 49–50, сокращено для ясности).

И в комментарии к Мадджхиме Никае Сутту 22: «Побыв, оно более не существует, таким образом, оно непостоянно; оно непостоянно по четырём причинам: в смысле явления возникновения и распада, изменения, временности и отрицания постоянства. Оно страдательно из-за модуса нахождения под гнётом; оно страдательно по четырём причинам: в смысле горения, тяжести ноши, основы для страдания и противоположности удовольствию... Оно бессамостно из-за модуса неподвластности; оно бессамостно по четырём причинам: в смысле пустотности, неимения владельца-управителя, неимения Владыки и противоположности самости» (MA. iii, 113, сокращено для ясности).

Pm. комментирует: «„*Когда продолжительность нарушается*“: когда продолжительность обнажается наблюдением постоянной инаковости феноменов по мере их последовательного возникновения. Ибо характеристика непостоянства становится очевидна тому, кто должным образом наблюдает возникновение и распад, не через связанность феноменов, а скорее через их разъединённость, как будто это железные дротики. „*Когда положения тела проясняют-*

§ 5. И здесь следует понять следующие различия: непостоянное и характеристика непостоянства; страдательное и характеристика страдательности; бессамостность и характеристика бессамостности.

ся“: когда обнажается сокрытость присущности боли позам тела. Ибо когда боль возникает в некой позе, следующая принятая поза устраняет её, как бы скрывая. Но как только познаётся, что боль в любой позе убирается посредством замены этой позы на другую, сокрытость боли в них раскрывается, ибо теперь очевидно, что формации непрерывно подавляются болью. „*Разбивка компактности*“ происходит в следующем ключе: „Элемент земли — это одно, а элемент воды — другое“ и т. д.; и в таком ключе: „Контакт — это одно, а ощущение — другое“ и т. д., т. е. здесь различается каждый феномен. „*Когда производится разбивка компактности*“: когда анализируется то, что компактно как масса, как функция и как объект. Ибо когда феномены возникли во взаимной консолидации [например, ментальность-материальность], тогда, из-за неправильной интерпретации их как единого, компактность массы полагается таковой в силу неудачи в подведении формаций к разбивке. И компактность функции полагается тогда, когда, хотя определённые различия и существует в таких-то и таких-то функциях феноменов, они рассматриваются как одна. И компактность объекта полагается тогда, когда, хотя различия и существуют в тех способах, которыми феномены, берущие объектом другие феномены, делают это, всё же все эти объекты рассматриваются как один. Но когда феномены разбиваются на эти элементы посредством знания, они расщепляются, подобно сжатому в руке комку пены. Они есть лишь феномены (dhamma), возникающие из-за условий, пустотные. В этом ключе становится очевидной характеристика бессамостности» (Pm. 824).

§ 6. Итак, пять совокупностей непостоянны. Почему? Потому что они возникают, изменяются и распадаются или из-за их не-существования после существования. Возникновение, изменение и распад — это характеристики непостоянства или же модус переменчивости, то есть не-существование после существования [— это характеристика непостоянства][4].

§ 7. Эти же пять совокупностей являются страдательными из-за слов: «То, что непостоянно, страдательно» (S. iii, 22). Почему? Из-за постоянного гнёта. Модус постоянного нахождения под гнётом — это характеристика страдательности.

§ 8. Эти же пять совокупностей являются бессамостными из-за слов: «То, что страдательно, бессамостно» (S. ii, 22). Почему? Из-за неимения власти над ними. Модус невозможности властвования — это характеристика бессамостности.

---

4 «Эти модусы [т. е. три характеристики] не включены в совокупности потому, что являются феноменами без индивидуальной сущности (asabhāva-dhammā); но они и не отделены от совокупностей, ибо в отсутствии совокупностей являются несхватываемыми. Их следует понимать как соответствующие концептуальные различия (paññatti-visesā), которые являются причиной для различающего фактора в рамках объяснения опасностей в пяти совокупностях и которые допустимы при обычном употреблении по отношению к пяти совокупностям» (Pm. 825).

§ 9. Практикующий со знанием созерцания возникновения и распада наблюдает всё это в его истинной природе, со свободным от несовершенств прозрением, которое устойчиво держит свой курс.

[2. *Знание растворения*]

§ 10. Когда практикующий раз за разом наблюдает в этом ключе, исследуя и рассматривая материальные и нематериальные явления, [чтобы видеть,] что они непостоянны, страдательны и бессамостны, тогда, если его знание остро, формации быстро становятся ему очевидны[5]. С остротой знания и очевидностью формаций он более не держит свою осознанность на их возникновении, присутствии, наличии или знаке, но лишь на их прекращении как разрушении, распаде и прерывании[6]. [641]

---

5 «Острота знания приходит от приобщения к развитию. Когда произошло приобщение к развитию, оно проявляется как будто бы погружаясь в объект, что происходит из-за отсутствия отвлечения» (Pm. 825).

6 «„*Возникновение*“ — это изменение, заключающееся в порождении. „*Присутствие*“ — это прибытие к присутствию. „*Наличие*“ — это наличие того, что от цепляния. „*Знак*“ — это знак формаций; проявление формаций как схватываемых сущностей, которое связано с компактностью массы и т. д. и с индивидуализацией функции, — вот что такое знак формаций» (Pm. 826). См. также сноску 12. «Это моментальное прекращение, то есть „*прекращение как разрушение, распад и прерывание*“» (Pm. 826).

§ 11. Когда знание-прозрение возникло в нём в таком ключе и практикующий видит, как область формаций, так возникнув, так и прекращается, на данной стадии это называется созерцанием растворения[7], с отсылкой на что говорится:

«Понимание созерцания растворения после анализа некоего объекта является знанием прозрения. Каким образом?

Сознание с материальностью как своим объектом возникает и растворяется. Проанализировав этот объект, он созерцает растворение этого сознания.

„Он созерцает“: как он созерцает? Он созерцает как непостоянное, а не как постоянное; он созерцает как страдательное, а не как приятное; он созерцает как бессамостное, а не как самость; он становится бесстрастным, не наслаждается; он вызывает угасание жадности, не распаляет её; он вызывает прекращение, а не порождение; он оставляет, а не хватает. Созерцая как непостоянное, он отбрасывает восприятие постоянства. Созерцая как страдательное, он отбрасывает восприятие удовольствия. Созерцая как бессамостное, он отбрасывает восприятие самости. Становясь бесстрастным, он отбрасывает наслаждение. Вызывая угасание, он отбрасывает жадность. Вызывая прекращение, он

7 «Etasmiṃ khaṇe (или etasmiṃ ṭhāne)» кажется здесь более адекватным прочтением, чем «ekasmiṃ khaṇe»; см. параллельные фразы в конце § 29, 30 и 31.

отбрасывает порождение. Оставляя, он отбрасывает хватание.

Сознание с ощущением как своим объектом... Сознание с восприятием как своим объектом... с формациями как своим объектом... с сознанием как своим объектом... с глазом как своим объектом (и т. д., см. гл. XX, § 9)... со старением-и-смертью как своим объектом... Оставляя, он отбрасывает хватание.

Замена объекта,
Изменение направленности понимания,
Сила обращения — всё это
Прозрение, следующее за анализом.

И то и то определяя как схожее
На основе вывода из одного и того же объекта,
Нацеленность на прекращение — всё это
Прозрение в признак распада.

Проанализировав объект,
Он созерцает растворение,
А затем проявление как пустотное — это есть
Прозрение более высокого понимания.

Умелый в трёх созерцаниях,
А также в четырехкратном прозрении,
Умелый в трёх проявлениях,
Непоколебим он различными воззрениями.

Знание в смысле того, что знается, и понимание в смысле акта понимания этого. Поэтому было сказано: „Понимание созерцания растворения после анализа некоего объекта является знанием прозрения“» (Ps. i, 57 и далее).

§ 12. «*После анализа некоего объекта*»: проанализировав, познав какой-либо феномен; увидев его как подверженный разрушению и распаду — вот смысл. «*Понимание созерцания растворения*»: любое понимание созерцания растворения того знания, что возникло после анализа некоего объекта как подверженного разрушению и распаду, называется «*знанием прозрения*». [642] «*Каким образом?*»: вопрос, [*заданный*] с желанием последующего раскрытия.

§ 13. Затем, с целью показать, как это происходит, говорится о «*сознании с материальностью как своим объектом*» и т. д. Итак, «*сознание с материальностью как своим объектом возникает и растворяется*»: «rūpārammaṇaṃ cittaṃ uppajjitvā bhijjati» [является эквивалентом] «rūpārammaṇaṃ cittaṃ uppajjitvā bhijjati»; или же смысл таков: «rūpārammaṇabhāve cittaṃ uppajjitvā bhijjati» [альтернативная грамматическая конструкция]. «*Проанализировав этот объект*»: проанализировав, познав этот объект в виде материальности, увидев его как подверженный разрушению и распаду — вот смысл. «*Он созерцает растворение этого сознания*»: последующим сознанием он созерцает растворение того сознания,

которым был виден подверженный разрушению и распаду объект в виде материальности. Поэтому древние сказали: «Он видит с прозрением и познанное, и знание».

§ 14. «Он *созерцает* (anupassati):» он всегда видит в соответствии с (anu anu passati); он видит вновь и вновь в различных модусах — вот смысл этого. Поэтому говорится: «„Он *созерцает*“: *как* он *созерцает*? Он *созерцает как непостоянное*» и так далее.

§ 15. Здесь растворение — это высшая точка непостоянства, и, таким образом, практикующий, созерцающий растворение, созерцает всю область формаций как «*непостоянные, а не как постоянные*[8]». Затем, из-за страдательности того, что непостоянно, а также из-за не-существования самости в том, что страдательно, «он *созерцает*» ту же целую область формаций как «*страдательное, а не как приятное; бессамостное, а не как самость*».

8 «Здесь „он *созерцает как непостоянное*“ не через выводное знание так: „Непостоянное в смысле растворения“, как то делает постигающий группами (гл. XX, § 13–14), не через видение распада после схватывания возникновения, как то делает начинающий в прозрении (гл. XX, § 93 и далее). Скорее, после того как возникновение и распад стали очевидными в качестве фактичного опыта из-за влияния знания возникновения и распада, он, в вышеописанном ключе, отставляет возникновение в сторону и созерцает формации как непостоянные только через видение их растворения. И когда он видит их так, то от восприятия их как постоянных не остаётся и следа» (Pm. 827).

§ 16. Непостоянное, страдательное, бессамостное — это не то, чем наслаждаются; что-то, чем не наслаждаются, — это не то, по отношению к чему порождают жадность; следовательно, когда эта область формаций в соответствии с созерцанием растворения видится как непостоянная, страдательная и бессамостная, «он *становится бесстрастным, не наслаждается; он вызывает угасание жадности, а не распаляет её*». Не распаляя жадность таким образом, «он *вызывает прекращение*» жадности, её «*не-порождение*», что сначала происходит посредством мирского знания[9]; он не вызывает возникновения — вот смысл этого.

§ 17. Или иначе: вызвав таким образом угасание жадности, вызвав прекращение увиденной области формаций, он, посредством выводного знания, вызывает прекращение также и не-увиденной области формаций, он не порождает её; он уделяет внимание только её прекращению, он видит лишь её прекращение, не порождение — вот смысл этого.

§ 18. Продвигаясь в этом ключе, «он *оставляет, а не хватает*». Что здесь подразумевается? [Под-

---

9 «„*Вызывает прекращение*“: он вызывает прекращение жадности посредством подавления; он подавляет её — вот смысл. Вот почему говорится „*посредством мирского знания*“. И если присутствует подавление, то как здесь может быть возникновение? Поэтому и говорится „*не-порождение*“» (Pm. 828).

разумевается,] что его созерцание непостоянства и т. д. также зовётся «оставлением как отказом-от» и «оставлением как входом-в» (см. Ps. i, 194), ибо, заменяя противоположенные качества, оно отказывается от загрязнений вместе с порождающими совокупности камма-формациями, а также потому, что, видя неудовлетворительность сформированного, [643] оно также входит в Ниббану — противоположность сформированного, склоняясь к ней. Следовательно, обладающий [этим созерцанием] монах оставляет загрязнения и входит в Ниббану в описанном выше ключе; он не хватает загрязнения [*которые возникают*] из-за продуцирования перерождения, и он не хватает сформированные объекты из-за неудачи в видении их неудовлетворительности [*т. е. он не порождает хватание сформированных объектов, которое {хватание} происходит из-за неудачи в видении их неудовлетворительности*]. Поэтому и было сказано: «Он *оставляет, а не хватает*».

§ 19. Далее, с целью показать отбрасываемые этими тремя видами знаний состояния, сказано: «*Созерцая как непостоянное, он отбрасывает восприятие постоянства*» и т. д. «*Наслаждение*» здесь — это жажда, сопровождаемая восторгом. Остальное уже объяснено.

§ 20. Что касается строф [*там же*, § 11], то «*замена объекта*» означает, что после видения растворения

материальности происходит замена этого первого объекта [*в виде материальности*] посредством видения растворения того самого сознания, которое и наблюдало это растворение [материальности]. «*Изменение направленности понимания*» — это оставление возникновения и фокусирование на распаде. «*Сила обращения*» — это способность после видения растворения материальности сразу же обращаться таким способом, чтобы увидеть растворение сознания, бравшего то самое растворение [*материальности*] своим объектом. «*Всё это прозрение, следующее за анализом*»: это называется созерцанием растворения после анализа некоего объекта.

§ 21. «*И то и то определяя как схожее на основе вывода из одного и того же объекта*»: посредством вывода, индукции от объекта, что был увиден фактичным опытом, он определяет и то и то [увиденное и неувиденное] как имеющее одну индивидуальную сущность: «Область формаций растворилась в прошлом и распадётся в будущем — точно так, как она делает [в настоящем]». И древние говорят:

«С очищенным видением тех, что в настоящем,
Он заключает, что таковы они и в прошлом,
и в будущем,
И делает вывод, что все формации исчезают,
Подобно каплям росы
при восходе утреннего солнца».

§ 22. «*Нацеленность на прекращение*»: после определения и того и того в свете растворения, практикующий, таким образом, становится нацеленным на прекращение, то есть на это самое растворение; смысл таков: он признает важность, склоняется, следит, опирается на него. «*Всё это прозрение в признак распада*»: подразумевается, что это зовётся прозрением в характеристику распада.

§ 23. «*Проанализировав объект*»: познав сначала объект в виде материальности и так далее. «*Он созерцает растворение*»: увидев растворение этого объекта, он созерцает растворение сознания, что прежде брало его своим объектом. [644]

§ 24. «*Затем проявление как пустотное*»: созерцая растворение в этом ключе, он приходит к успеху в проявлении для себя [формаций] как пустотных так: «Лишь формации распадаются, их распад — это смерть; нет ничего более»[10]. Поэтому древние говорили:

10 «Здесь, в этом мире, нет некой самости, что была бы чем-то кроме совокупностей и вне их» (Pm. 830). См. также: «Когда любые отшельники и брахманы видят какую-либо самость в её различных видах, то все они видят лишь пять совокупностей или же одну из них» (S. iii, 46).

«Совокупности прекращаются,
и нет ничего более,
Их распад известен как смерть.
Их разрушение неуклонно он наблюдает,
Как тот, кто самоцвет алмазом сверлит»[11].

§ 25. «*Это есть прозрение более высокого понимания*»: подразумевается, что анализ объекта, созерцание растворения и проявления как пустотного называются прозрением более высокого понимания.

§ 26. «*Умелый в трёх созерцаниях*»: это некий монах, который компетентен в трёх созерцаниях, начиная с созерцания непостоянства. «*И также в четырехкратном прозрении*»: в четырёх видах прозрения, начиная с бесстрастия. «*Умелый в трёх проявлениях*»: из-за мастерства в трёхчастном проявлении, видимом как подверженность разрушению и распаду, как ужас, как пустотность[12]. «*Он непоко-*

---

11 «Подобно тому как умелый человек, сверлящий драгоценный камень посредством некого инструмента, смотрит только на сверлимое отверстие и держит в уме лишь его, а не цвет и т. д. драгоценного камня, так и практикующий мудро держит в уме лишь беспрерывное растворение формаций, а не сами формации» (Pm. 830).

12 Гарвардский текст прочитывает: «khayato vayato suññato ti» = «как разрушение, как распад, как пустотность». Но Pm. говорит следующее: «„*Три проявления*“: в троичном проявлении как непостоянное и так далее. Ибо проявление в качестве разрушения и распада — это по сути проявление как непостоянное;

лебим различными воззрениями»: он не испытывает неуверенность насчёт различных видов воззрений, таких как этернализм и так далее.

§ 27. Не испытывая более неуверенности и таким образом постоянно держа в уме, что непрекращённое также прекратится, нерастворённое также растворится, он, не обращая внимания на возникновение, присутствие, наличие и знак всех формаций, которые, подобно разбиваемой хрупкой посуде, рассеиваемой мелкой пыли или растираемым кунжутным семенам, продолжают распадаться, видит лишь их распад. Подобно тому как зрячий человек, стоящий на берегу пруда или реки во время сильного ливня, видит, как большие пузыри вздуваются на водной глади и лопаются после своего возникновения, так и он видит постоянный распад формаций. Благословенный говорил о таком практикующем следующее:

> **«И тот, кто взирает на мир**
> **Подобно смотрящему на пузырь,**
> **Подобно смотрящему на мираж,**
> **Тот пребывает вне взора Царя Смерти»**
>
> (*Dh.* 170).

проявление как ужас — это проявление как страдательное; проявление как пустотное — это проявление как бессамостное» (Pm. 830).

§ 28. Когда он постоянно видит все формации как постоянно распадающиеся, в нём крепнет созерцание растворения, принося восемь видов пользы: отбрасывание [ложного] воззрения касательно становления, отпускание привязанности к жизни, постоянная старательность, очищенные средства к существованию, отсутствие тревоги, отсутствие страха, приобретение терпения и спокойного нрава, покорение антипатии (скуки) и чувственного наслаждения. [645] Поэтому древние говорили:

«Видя эти восемь совершенных качеств,
Он постоянно постигает формации,
Взирая на распад, чтобы достичь
Бессмертного, подобно мудрецу в горящем тюрбане»

(*см. S. v*, 440).

Окончено изложение знания созерцания растворения.

[3. Знание проявления как ужаса]

§ 29. Когда он повторяет, развивая и взращивая в этом ключе своё созерцание растворения, объект которого — это прекращение в виде разрушения, распада и развала всех формаций, тогда формации, классифицированные в соответствии со всеми видами становлений, поколений, уделов, месторасположений и обителей существ, проявляются

для него в форме великого ужаса; это подобно тому, как тигры, львы, леопарды, медведи, гиены, духи, великаны, свирепые быки, дикие псы, обезумевшие дикие слоны, отвратительные ядовитые змеи, раскаты грома, кладбища, поля битв, ямы с пылающими углями и т. д. появляются в уме пугливого человека, желающего жить в покое. Когда он видит, как прошлые формации прекратились, как прекращаются формации настоящего времени и как в том же ключе прекратятся формации, порождаемые в будущем, в нём на этой стадии возникает то, что называется знанием проявления как ужаса.

§ 30. Есть пример: три сына некой женщины, говорят, оскорбили царя. Царь приказал отрубить им головы. Женщина пришла к месту их казни. Отрубив голову старшему сыну, они принялись за среднего сына. Видя, как казнили старшего и принялись за среднего, женщина оставила надежду относительно младшего: «Его постигнет та же участь». Видение практикующего прекращения формаций прошлого здесь подобно тому, как женщина видит отрубленную голову старшего сына. Его видение прекращения совокупностей настоящего здесь подобно тому, как женщина смотрит на отрубание головы среднему. Его видение прекращения совокупностей будущего в следующем ключе: «Формации, порождающиеся в будущем, также прекратятся» здесь подобно тому, как женщина оставляет свою надежду в отношении младшего

сына: «Его постигнет та же участь». Когда он видит в этом ключе, в нём на этом этапе возникает знание проявления как ужаса.

§ 31. Другой пример: некая женщина с инфекцией чрева, говорят, дала рождение десяти детям. [646] Девять уже погибли, а десятый умирал у неё на руках. Ещё один был у неё в чреве. Видя, как умерли девять, и видя, как умирает десятый, она оставила надежду на того, что ещё в чреве: «Его постигнет та же участь». Видение практикующего прекращения формаций прошлого здесь подобно тому, как женщина вспоминает о смерти девяти детей. Его видение прекращения совокупностей настоящего здесь подобно тому, как женщина смотрит на умирающего ребёнка на своих руках. Его видение прекращения совокупностей будущего здесь подобно тому, как женщина оставляет свою надежду в отношении ребёнка, находящегося в её чреве. Когда он видит так, у него на этой стадии возникает знание проявления как ужаса.

§ 32. Но устрашает ли знание проявления как ужаса [само по себе] или же нет? Не устрашает. Ибо это лишь суждение о том, что формации прошлого времени прекратились, формации настоящего прекращаются и прекратятся также формации будущего. Подобно тому как зрячий человек, стоящий у трёх ям с пылающими углями рядом с городскими воротами, сам по себе не испуган, пока он только судит, что всякий, кто туда упадёт, ис-

пытает немалую боль; или подобно тому, как зрячий человек, смотрящий на три шипа в ряд в виде шипов акации, железных и золотых, сам по себе не испуган, пока он только судит, что всякий, кто упадёт на эти шипы, испытает немалую боль, так и знание проявления как ужаса само по себе не устрашает, ибо оно лишь формирует суждение о том, что в трёх видах существования, которые похожи на три ямы с пылающими углями и на три шипа, формации прошлого прекратились, формации настоящего прекращаются, а формации будущего прекратятся.

§ 33. И оно называется «проявлением как ужасом» только из-за того, что формации всех видов становлений, поколений, уделов, месторасположений или обителей являются ужасающими в неотвратимости своего разрушения, и, таким образом, они проявляются лишь как ужас.

Вот текст касательно проявления как ужаса: «Когда он направляет ум на непостоянство, то что проявляется для него как ужас? Когда он направляет ум на страдательность, то что проявляется для него как ужас? Когда он направляет ум на бессамостность, то что проявляется для него как ужас? Когда он направляет ум на непостоянство, то знак проявляется для него как ужас. Когда он направляет ум на страдательность, то наличие проявляется для него как ужас. Когда он направляет ум на бессамостность, то знак и наличие проявляются для него как ужас» (Ps. i, 63).

§ 34. Здесь «*знак*» — это знак формаций[xxxvii]. Это обозначение для совокупностей прошлого, настоящего и будущего самих по себе. [647] Практик, приводя ум к видению непостоянства формаций, видит лишь их смерть, и, таким образом, знак проявляется для него как ужас. «*Наличие*» — это наличие [*феноменов*] в материальном и нематериальном становлении. Он, приводя ум к видению страдательности формаций, видит наличие, которое в обычном понимании представляется приятным, лишь как состояние постоянного гнёта, и, таким образом, наличие проявляется для него как ужас.

Он приводит ум к пониманию бессамостности формаций, видит знак и наличие как пустые, тщетные, пустотные, без силы и направления, подобно пустой деревне, миражу, городу демонов и т. д., и, таким образом, знак и наличие проявляются для него как ужас.

Окончено изложение знания проявления как ужаса.

[4. *Знание опасности*]

§ 35. Повторяя, развивая и взращивая знание проявления как ужаса, практикующий не находит убежища, укрытия, безопасности или пристанища в любом виде становлений, поколений, месторасположений или обителей — ни в одном нет ни единой формации, на которую он мог бы возлагать свои надежды, на которую он мог бы опереться. Три вида становлений проявляются как ямы с пылающими

углями; четыре первоэлемента — как чудовищные ядовитые змеи (S. iv, 174); пять совокупностей — как убийцы с занесённым оружием (S. iv, 174); шесть внутренних сфер — как пустая деревня; шесть внешних сфер — как налётчики на деревни (S. iv, 174–175); семь месторасположений сознания и девять обителей существ — как пылающие, полыхающие и раскаляющиеся одиннадцатью огнями (S. iv, 19); все формации проявляются как огромная груда опасностей, что лишена удовлетворения или субстанции, подобно опухоли, болезни, дротику, бедствию, недугу (см. M. i, 436). Каким образом?

§ 36. Они проявляются для желающего покоя робкого человека как лесная чаща, кажущаяся приятной, но кишащая дикими зверями; как пещера, полная тигров; как воды, населённые монстрами и великанами; как враг с занесённым мечом; как отравленная еда; как осаждённая грабителями дорога; как горящий уголь; как поле брани между сражающимися армиями. И подобно тому, как такой человек, входя в лесную чащу с дикими зверями и т. д., пугается, устрашается, его волосы встают дыбом, и он не видит там ничего, кроме опасности, так и когда все формации из-за созерцания растворения проявились для практикующего как ужас, он видит их как лишённые удовлетворения, лишь как опасность.

§ 37. «Понимание проявления как ужаса является знанием опасности. Каким образом? [648]

1.a. Понимание проявления как ужаса в таком ключе: „Возникновение — это ужас“, является знанием опасности. Понимание проявления как ужаса в таком ключе: „Наличие — это ужас“... „Знак — это ужас“... „Накопление — это ужас“... „Связка-перерождение — это ужас“... „Удел — это ужас“... „Порождение — это ужас“... „Повторное возникновение — это ужас“... „Рождение — это ужас“... „Старение — это ужас“... „Болезнь — это ужас“... „Смерть — это ужас“... „Печаль — это ужас“... Понимание проявления как ужаса в таком ключе: „Стенания — это ужас“ — является знанием опасности. Понимание проявления как ужаса в таком ключе: „Отчаяние — это ужас“ — является знанием опасности.

1.b. Знание явления покоя таково: „Не-возникновение — это безопасность“. Знание явления покоя таково: „Не-наличие — это безопасность“... (и т. д.) Знание явления покоя таково: „Не-отчаяние — это безопасность“.

1.c. Знание явления покоя таково: „Возникновение — это ужас, не-возникновение — это безопасность“. Знание явления покоя таково: „Наличие — это ужас, не-наличие — это безопасность“... (и т. д.) Знание явления покоя таково: „Отчаяние — это ужас, не-отчаяние — это безопасность“.

2. a. Понимание проявления как ужаса в таком ключе: „Возникновение — это страдание“ — является знанием опасности. Понимание проявления как ужаса в таком ключе: „Наличие — это страдание“... (и т. д.) „Отчаяние — это страдание“ — является знанием опасности.
2. b. Знание явления покоя таково: „Не-наличие — это счастье“... (и т. д.) Знание явления покоя таково: „Не-отчаяние — это счастье“.
2. c. Знание явления покоя таково: „Возникновение — это страдание, не-возникновение — это счастье“. Знание явления покоя таково: „Наличие — это страдание, не-наличие — это счастье“... (и т. д.) Знание явления покоя таково: „Отчаяние — это страдание, не-отчаяние — это счастье“.
3. a. Понимание проявления как ужаса в таком ключе: „Возникновение — это мирское“, является знанием опасности. Понимание проявления как ужаса в таком ключе: „Наличие — это мирское“... (и т. д.) „Отчаяние — это мирское“ — является знанием опасности.
3. b. Знание явления покоя таково: „Не-возникновение — это не мирское“. Знание явления покоя таково: „Не-наличие — это не мирское“... (и т. д.) Знание явления покоя таково: „Не-отчаяние — это не мирское“.

3. c. Знание явления покоя таково: „Возникновение — это мирское, не-возникновение — это не мирское“. Знание явления покоя таково: „Наличие — это мирское, не-наличие — это не мирское“... (и т. д.) Знание явления покоя таково: „Отчаяние — это мирское, не-отчаяние — это не мирское“.

4. a. Понимание проявления как ужаса в таком ключе: „Возникновение — это формации“ — является знанием опасности. Понимание проявления как ужаса в таком ключе: „Наличие — это формации“... (и т. д.) «Отчаяние — это формации» — является знанием опасности.

4. b. Знание явления покоя таково: „Не-возникновение — это Ниббана“. Знание явления покоя таково: „Не-наличие — это Ниббана“... (и т. д.) Знание явления покоя таково: „Не-отчаяние — это Ниббана“.

4. c. Знание явления покоя таково: „Возникновение — это формации, не-возникновение — это Ниббана“. Знание явления покоя таково: „Наличие — это формации, не-наличие — это Ниббана“... (и т. д.) Знание явления покоя таково: „Отчаяние — это формации, не-отчаяние — это Ниббана“. [649]

„Он созерцает как страдание
Возникновение, наличие и знак,
Накопление, связку-перерождение —
Это его знание опасности.

Он созерцает как счастье отсутствие
возникновения,
Отсутствие наличия, отсутствие знака,
Отсутствие накопления и связки-
перерождения —
Это его знание покоя.

Это знание опасности имеет
Пять истоков для начала своего;
Знание покоя также пять имеет —
Десятку знаний понимает он.

Когда умел в двух этих видах знаний, то
Непоколебим он различными воззрениями“.

Знание — в смысле того, что знается, а понимание — в смысле акта понимания этого. Поэтому было сказано: „Понимание проявления как ужаса является знанием опасности“» (Ps. i, 59 и далее).

§ 38. Итак, «*возникновение*» — это проявление здесь [в этом становлении] с прошлой каммой как условием. «*Наличие*» — это наличие возникшего в таком ключе. «*Знак*» — это знак всех формаций. «*Накопление*» — это камма, что является причиной для будущей связки-перерождения. «*Связка-перерождение*» — это будущее проявление [*существования*]. «*Удел*» — это удел, где возникает связка-перерождение. «*Порождение*» — это порождение пяти совокупностей. «*Повторное возникновение*» — это наличие результата каммы, что описывается так: «В том,

кто достиг [этого], или в том, кто был перерождён [в этом]» (Dhs. § 1282). «*Рождение*» — это рождение со становлением как своим условием, которое само является условием для старения и так далее. Старение, болезнь, смерть и т. д. очевидны.

§ 39. И здесь лишь пятёрка, начиная с «*возникновения*», упоминается как актуальные объекты знания опасности, остальное — синонимы для неё. Ибо пара «*порождение*» и «*рождение*» — это синонимы и для «*возникновения*», и для «*связки-перерождения*». Пара «*удел*» и «*повторное возникновение*» — синонимы для «*наличия*». «*Старение*» и т. д. — синонимы для «*знака*». Поэтому было сказано:

«Он созерцает как страдание
Возникновение, наличие и знак,
Накопление, связку-перерождение —
Это его знание опасности».

И:

«Это знание опасности имеет
Пять истоков для начала своего...»

(§ 37)

§ 40. «*Знание явления покоя таково: „Не-возникновение — это безопасность“*» и т. д. : всё это следует понимать как сказанное с целью показать противоположный вид знания по отношению к знанию

опасности. Или же когда это даётся в таком ключе, т. е. что имеется безопасность без ужаса и со свободой от страха, — то это с целью успокоить тех, кто в своём сердце огорчён видением опасности из-за проявления как ужаса. Или: когда возникновение и т. д. ясно проявились для некого человека как ужас, его ум склоняется к их противоположностям, и, таким образом, чтобы показать преимущества знания опасности, установленного посредством проявления как ужаса, говорится всё это [650].

§ 41. И здесь (1. а) то, что является ужасом, — это определённо (2. а) «*страдание*»; то, что является страданием, есть чисто (3. а) «*мирское*», ибо оно не свободно от мирского характера кругов [становления], мира и загрязнений[13]; то, что является мирским, состоит лишь из (4. а) «*формаций*». Поэтому и говорится, что (2. а) «*понимание проявления как ужаса в таком ключе: „Возникновение — это страдание“ — является знанием опасности*» и так далее. Но здесь всё же есть различие в том, как эти явления [начиная с «возникновения»] наличествуют, так как есть разница в их модусе: модус ужаса, модус страдания и модус мирскости.

13 Pm. определяет три вида мирскости следующим образом: «*мирскость круга*» (vaṭṭāmisa) — это мирскость тройного круга прошлого, будущего и настоящего становления; «*мирскость мира*» (lokāmisa) — это пять нитей чувственного желания (т. е. объекты чувственного желания, включая еду и т. д.), ибо они доступны для загрязнений; «*мирскость загрязнения*» (kilesāmisa) — это загрязнения сами по себе (см. Pm. 836).

§ 42. «*Десятку знаний понимает он*»: понимающий знание опасности понимает, проникает в, постигает десять видов знания, то есть пять видов, основанных на возникновении и т. д., и пять видов, основанных на не-возникновении и т. д. «*Когда умел в двух этих видах знаний*»: умелый в двух видах, то есть в знании опасности и в знании явления покоя. «*Непоколебим он различными воззрениями*»: он не проявляет неуверенности касательно таких воззрений как, например, «Высшая Ниббана здесь и сейчас». Остальное очевидно.

Окончено изложение знания опасности.

[5. Знание бесстрастия]

§ 43. Когда практикующий видит все формации в русле опасности, он становится бесстрастным к ним, неудовлетворённым ими, он не находит наслаждения в различных областях формаций, относящихся к какому-либо уделу, месторасположению сознания или обители существ. Подобно тому как золотой лебедь, что любит подгорья Пика Читты, находит наслаждение лишь в семи великих озёрах (см гл. XIII, § 38), но не в грязной запруде у ворот деревни людей вне каст, так и этот практикующий «лебедь» находит наслаждение лишь в семи созерцаниях, но не в различных формациях, что были увидены как опасность, ибо он наслаждается развитием. И подобно тому как лев, царь зверей, находит наслаждение лишь в Гималаях размахом в три тысячи лиг, но не в золотой в клетке, так

и этот практикующий «лев» находит наслаждение лишь в трёх созерцаниях, но не в тройном становлении счастливого удела[14]. И подобно тому как Чхадданта, царь слонов, весь белый и с семью опорами, обладающий сверхсилой, путешествующий по воздуху[15], находит наслаждение лишь в Озере Чхадданта и в Лесу Гималаев [651], но не посреди города, так и этот практикующий «слон» находит наслаждение лишь в явлении покоя, увиденном в таком ключе: «Не-возникновение — это безопасность», но не в какой-либо формации, и ум его склоняется, опирается, тянется к этому.

Окончено изложение знания бесстрастия.

§ 44. [Знание созерцания опасности] по смыслу то же, что и два последних знания, поэтому древние говорили: «Знание проявления как ужаса, будучи одним, имеет три обозначения: оно увидело все формации как ужас — отсюда обозначение „проявление как ужас“; оно вызвало [проявление]

14 Ссылка на счастливые уделы чувственного мира (человеческие существа и божества), тонкоматериального мира Брахмы и нематериального мира Брахмы.

15 Касательно «десяти видов слонов», среди которых Чхадданта («Шестизубый») является «лучшим», см. MA. ii, 25. См. также описание слона, называющегося «Упосатха», — одного из семи сокровищ Вращающего Колесо Монарха (M. iii, 173). Касательно фразы «с семью опорами» (sattappatiṭṭha) Pm. говорит следующее: «Hatthapāda-vālavatthikosehi bhūmiphusanehi sattahi patiṭṭhito ti sattapatiṭṭho» (Pm. 838).

опасности в тех самых формациях — отсюда обозначение „созерцание опасности“; и оно вызвало его, становясь бесстрастным к этим же самым формациям — отсюда обозначение „созерцание бесстрастия“». Также в тексте сказано: «Понимание проявления как ужаса, знание опасности и бесстрастие — эта тройка едина по смыслу, различие лишь в букве» (Ps. i, 63).

[6. Знание желания освобождения]

§ 45. Когда из-за знания бесстрастия этот член клана становится бесстрастным к различным формациям какого-либо вида становлений, уделов, месторасположений сознания или обителей, становится неудовлетворённым ими, не находит наслаждения в них, его ум более не устремляется, не застревает в них, не липнет к ним, он полнится желанием освобождения от всей области формаций, спасением от неё. Подобно чему?

§ 46. Подобно рыбе в рыболовной сети, лягушке в пасти у змеи, дикой птахе в клетке, оленю в крепких силках, змее в руках укротителя змей, слону в трясине, королевскому наге во рту у суппаны, луне во рту Раху[16], человеку в окружении врагов и т. д. — подобно тому как они полнятся желанием освободиться, найти спасение от их беды, так и ум

16 «Раху» — это обозначение для затмения солнца или луны, персонифицированное как демон, проглатывающий их (см. S. i, 50–51 и M. i, 87).

этого практикующего полнится желанием освободиться от всей области формаций, спастись от неё. Затем, когда он в таком ключе более не стремится к каким-либо формациям и полнится желанием освободиться от всей области формаций, в нём возникает знание желания освобождения.

Окончено изложение знания желания освобождения.

[7. Знание повторного анализа]

§ 47. Полнясь таким образом желанием к освобождению от различных формаций какого-либо вида становлений, уделов, месторасположений сознаний или обителей, с целью освободиться от всей области формаций, [652] он вновь различает те же самые формации, применяя к ним три характеристики посредством знания созерцания повторного анализа.

§ 48. Он видит все формации как непостоянные по следующим причинам: они не-продолжительны, временны, ограничены возникновением и распадом, расщепляющиеся, шаткие, бренные, недолговечные, подверженные изменению, не имеющие ядра, подлежащие уничтожению, сформированные, подверженные смерти и так далее.

Он видит их как страдательные по следующим причинам: они под постоянным гнётом, тяжкая ноша, основа для страдания, недуг, нарыв, дротик, бедствие, невзгода, чума, катастрофа, ужас, угроза,

отсутствие защиты, отсутствие убежища, отсутствие прибежища, опасность, корень бедствия, смертоносные, подверженные порокам, ловушка Мары, подверженные рождению, подверженные старению, подверженные болезни, подверженными смерти, подверженные печали, подверженные стенанию, подверженные отчаянию, подверженные загрязнению и так далее.

Он видит все формации как непривлекательные (уродливые), что является дополнительной характеристикой страдательности по следующим причинам: они предосудительны, зловонны, отвратительны, отталкивающие, не подлежат прихорашиванию, чудовищны, тошнотворны и так далее.

Он видит все формации как бессамостные по следующим причинам: они чужие, пустые, тщетные, пустотные, без владельца, без Владыки, без возможности применить власть по отношению к ним и так далее.

И когда практикующий видит формации в этом ключе, о нём говорится как о различающем их применением к ним трёх характеристик.

§ 49. Но почему он различает их в этом ключе? С целью продумать способы к освобождению. Вот пример: допустим, некий человек задумал поймать рыбу. Он взял рыболовную сеть и закинул её в воду. Схватив сеть под водой, он ухватился за шею змеи. Радуясь и думая: «Я поймал рыбу», он вытащил сеть. Увидев три признака и распознав змею,

он ужаснулся. Он увидел опасность, почувствовал бесстрастие (разочарование) касательно схваченного и возжелал освободиться от него. Продумав способы освобождения, он, начиная с кончика змеиного хвоста, размотал её с руки, поднял руку, и, повращав её над своей головой три раза, тем самым ослабив её, выбросил прочь, причитая: «Пошла, мерзкая змея». Затем он быстро побежал на сухую землю, обернулся, посмотрел на место, где только что был, и подумал: «Боже мой, я освободился от хватки большущей змеи!»

§ 50. Итак, здесь то время, когда практикующий вначале радуется обретению «личности», подобно тому, как рыбак схватил змею за шею. Видение практикующим трёх характеристик в формациях после разбивки их компактности [на элементы] подобно тому, как рыбак, вытаскивая змею из сетей, видит три признака. [653] Знание проявления как ужаса у практикующего подобно испугу рыбака. Знание созерцания опасности подобно времени, когда рыбак видит опасность. Знание созерцания бесстрастия подобно бесстрастию (разочарованию) рыбака в отношении пойманного им. Знание желания освобождения подобно желанию рыбака освободиться от хватки змеи. Применение трёх характеристик к формациям посредством знания созерцания повторного анализа подобно тому, как рыбак продумывает способы освободиться. Ибо как рыбак ослабил змею, раскручивая её, контролируя

и делая её неспособной укусить, так и этот практикующий ослабляет формации, «раскручивая» их применением трёх характеристик к ним, делая их неспособными к повторному проявлению в модусах постоянства, удовольствия, красоты и самости, тем самым полностью освобождаясь. Вот почему выше сказано, что «с целью продумать средства к освобождению» он различает формации в таком ключе.

§ 51. В этот момент у практикующего возникло знание повторного анализа, со ссылкой на что говорится: «Когда он направляет ум на непостоянство — после повторного анализа какого объекта у него возникает знание? Когда он направляет ум на страдательность... бессамостность — после повторного анализа какого объекта у него возникает знание? Когда он направляет ум на непостоянство, у него возникает знание после повторного анализа знака. Когда он направляет ум на страдательность, у него возникает знание после повторного анализа наличия. Когда он направляет ум на бессамостность, у него возникает знание после повторного анализа и знака, и наличия» (Ps. i, 63).

§ 52. Здесь «*после повторного анализа знака*» [значит:] познав знак формаций посредством характеристики непостоянства как не-продолжительности и временности. Конечно, это не так[17], что

17 Смысл требует прочтения как «kāmañ ca na paṭhamaṃ».

сначала познаётся, а потом уже возникает знание, это лишь расхожее выражение, подобное следующему: «Из-за (букв. обусловившись) ума и ментального объекта возникает сознание ума» (M. i, 112) и так далее. Или иначе: это можно понять как выраженное таким образом в соответствии с методом идентичности, т. е. идентификацией предшествующего последующим. Смысл оставшегося [«наличие», «и знак, и наличие»] следует понимать в том же ключе.

Окончено изложение знания повторного анализа.

[Различение формаций как пустотных]

§ 53. Итак, посредством знания созерцания повторного анализа, различив: «Все формации пустотны» (см. S. iii, 167), он вновь различает пустотность в двойном логическом отношении[18] так: «Это пусто от самости или того, что принадлежит самости» (M. ii, 263; Ps. i, 36).

Увидев таким образом, что нет ни «самости», ни любой другой [сущности или существа], занимающего положение «самости», практикующий вновь различает пустотность в четверичном логическом отношении, как дано в [654] следующем отрывке: «Я не во владении кем-либо где-либо,

18 Dvikoṭika (двойное логическое отношение) и catukoṭika (четверичное логическое отношение): санскр. catuhkoṭi (см. Th. Stcherbatsky, «*Buddhist Logic*», стр. 60–61, сноска 5).

нигде нет также моего владения в ком-либо (nāhaṃ kvacani kassaci kiñcanat' asmiṃ na ca mama kvacani kismiñci kiñcanat' atthi)» (M. ii, 263)[19]. Каким образом?

---

19 Есть разные прочтения этого пассажа из сутт (который встречается, напр., также в A. i, 206; ii, 177; iii, 170). Есть также различные прочтения комментария: в MA. iv, 63–65 и в комментарии к A. ii, 117. Выбор прочтений здесь сделан после изучения различных контекстов. Пассаж сложный.

Этот пассаж сутт в своих различных видах был в ходу у не-буддистов как своего рода слоган для голых аскетов (A. i, 206); он также используется для описания сферы ничто (M. ii, 263), и в этом втором смысле он включён в Учение Будды как описание того, что может быть сделано, или как базис для правильного воззрения, или как базис для ложного воззрения — в соответствии с трактовкой.

Данная здесь комментаторская интерпретация суммируется Pm. следующим образом: «„*Nāhaṃ kvacini*“: он видит не-существование собственной самости. „*Na kassaci kiñcanat'asmiṃ*“: он не видит свою самость в качестве находящейся под владычеством иной самости. „*Na ca mama*“: эти слова нужно применить как указано. „*Atthi*“ применяется к каждой фразе. Он видит не-существование самости других так: „Нет самости других где-либо“. Он видит, что самость других не находится под владычеством его собственной самости так: „Нет моего владычества над самостью других“. Итак, видится лишь скопление формаций посредством его различения через пустотность в четверичном логическом отношении: как пустотность от самости или владычества самости и во внутренних, и во внешних совокупностях» (Pm. 840–841 = Комментарий к M. сутта 106).

§ 54. (i) Практикующий, [размышляя:] «*Я не... где-либо*» (nāhaṃ kvacani), не видит где-либо некую самость. (ii) [Размышляя:] «*...не во владении кем-либо*» (kassaci kiñcanat' asmiṃ), он не видит некую свою самость в качестве вывода из владения другого; он не видит [некую свою самость], выводимую посредством постижения брата [как владеющего ею] в случае брата[20], друга [как владеющего ею] в случае друга, или раба [как владеющего ею] в случае раба, — вот смысл этого. (iii) [Что касается фразы] «*нигде нет... моего*» (na ca kvacani): оставляя на секунду «*моего*» (mama), [слова] «*нигде нет*» (na ca kvanci) [означают, что] он не[21] видит самость других где-либо. (iv) Теперь, добавляя слово «*моего*» (mama), [мы получаем] «*...моего владения в ком-либо*» (mama kismiñci kiñcanat' atthi), [*то есть*] он не видит следующего: «Самость других существует из-за некоего статуса моего владения[22] [ею]»; он не видит в каком-либо случае самость других, которую можно было бы вывести владением ею в брате в случае брата, в друге — в случае друга, в рабе — в случае раба — вот смысл этого. Итак, (i) он не видит [некоей своей] самости где-либо (ii) и не видит таковую как выводимую из факта владения ею кем-либо

20 Bhātiṭṭhāne — «в случае брата»: форма «bhāti» не даётся в словаре P. T. S.

21 Прочтение в соответствии с сингальским изданием MA. и AA. : «...ṭhapetvā na ca kvacini (:) parassa ca attānaṃ kvaci na passatī ti ayaṃ attho; idāni...».

22 Сингальск. MA (Aluvihara) содержит «kiñcanabhāvena» вместо «kiñcana-bhāve».

ещё, и (iii) он не видит самость других, (iv) а также не видит таковую как выводимую из факта его собственного владения[23] ею. Вот каким образом он различает пустотность в четверичном логическом отношении.

§ 55. Различив таким образом пустотность в четверичном логическом отношении, практикующий вновь различает её, но уже в шести модусах. Каким образом? Глаз (i) пуст от самости, (ii) или от владения самостью, (iii) или от постоянства, (iv) или от длительности, (v) или от вечности, (vi) или от не-подверженности изменению; ум... видимое... ментальные феномены... сознание глаза... сознание ума... контакт ума... (Nd. 2, 187, тайское изд.; Nd. 2, 279, P. T. S.; см. S. iv, 54), и в таком ключе следует продолжать вплоть до старения-и-смерти (см. гл. XX, § 9).

§ 56. Различив таким образом пустотность в шести модусах, он вновь различает её, но уже в восьми модусах: «Материальность не имеет ядра в том, что касается какого-либо (i) ядра постоянства, или (ii) ядра длительности, или (iii) ядра удовольствия, или (iv) ядра самости, или что касается (v) постоянного, или (vi) длящегося, или (vii) вечного, или (viii) не подверженного изменению. Ощущение... восприятие... формации... сознание... глаз... (и т. д.

23 Сингальск. изд. MA. и AA. : «...upanetabbaṃ passati, na parassa attānaṃ passati, na parassa attano kiñcanabhāve upanetabbaṃ passati».

см. гл. XX, § 9) старение-и-смерть не имеет ядра в том, что касается какого-либо ядра постоянства, или ядра длительности, или ядра удовольствия, или ядра самости, или что касается постоянного, или длящегося, или вечного, или не подверженного изменению. Подобно тому как тростник не имеет ядра, или как растение касторового масла, или как дерево удумара (фиговое дерево), или как дерево сетавачча, или как дерево палибхаддака, или как комок пены, или как водяной пузырь, или как мираж, или как банановое дерево, [655] или как магический трюк, так и материальность... (и т. д.) старение-и-смерть не имеет ядра... или не подверженного изменению» (Nd. 2, 184–185, тайское изд.; Nd. 2, 278–289, P. T. S.).

§ 57. Различив таким образом пустотность в восьми модусах, он вновь различают её, но уже в десяти модусах. Каким образом? «Он видит материальность как пустую, как тщетную, как бессамостную, как не имеющую Владыки, как неподвластную изменению в соответствии с желанием кого-либо, как неподвластную обладанию [в соответствии с желанием кого-либо], как не поддающуюся управлению собою, как чужую, как отрешённую [от прошлого и будущего]. Он видит ощущение... (и т. д.) сознание как пустое... как отрешённое»[24] (Nd. 2, 279, P. T. S.).

24 Причина и результат отрешены друг от друга (см. Pm. 842).

§ 58. Различив таким образом пустотность в десяти модусах, он вновь различает её, но уже в двенадцати модусах: «Материальность — это не живое существо[25], не душа, не человеческое существо, не человек, не мужчина, не женщина, не самость, не собственность самости, не «Я», не моя, не другого, не чья-либо. Ощущение... (и т. д.) сознание... не чьё-либо (Nd. 2, 186, тайское изд.; Nd. 2, 280, P. T. S.).

§ 59. Различив таким образом пустотность формаций в двенадцати модусах, он вновь различает её, но уже в сорока двух модусах, и делает он это посредством полного понимания как исследования. Он видит материальность... ощущение... (и т. д.) сознание... непостоянными, страдательными, как недуг, как нарыв, как дротик, как бедствие, как невзгоду, чужими, расщепляющимися, как чуму, как катастрофу, как ужас, как угрозу, шаткими, бренными, недолговечными, как отсутствие защиты, отсутствие убежища, отсутствие прибежища, пустыми, тщетными, пустотными, бессамостными, без удовлетворения[26], как опасность, подвержен-

25 «Смысл, выражаемый такими фразами, как, например: „то, что в мире расхоже называется ‘существом’ — это не материальность“ здесь не подразумевается, ибо он не подразумевается сказанным; ибо в миру обычно не говорят о простой материальности как о существе. То, что здесь подразумевается под существом, — это самость, воображаемая представителями других учений» (Pm. 842).

26 «Этого нет в тексте. Если бы было, тогда было бы сорок три модуса» (Pm. 842).

ными изменению, не имеющими ядра, как корень бедствия, смертоносными, подлежащими уничтожению, подверженными порокам, сформированными, как ловушку Мары, подверженными рождению, подверженными старению, подверженными болезни, подверженными смерти, подверженными печали, подверженными стенаниям, подверженными отчаянию; как приходящие, как уходящие, как опасность[27], как (имеющие) спасение (см. Ps. i, 238).

§ 60. И говорится также это[28]: «Когда он видит материальность как непостоянную... как (имеющую) спасение, он взирает на мир как на пустотный. Когда он видит ощущение... (и т. д.) сознание как непостоянное... как (имеющее) спасение, он взирает на мир как на пустотный». [656]

«Пусть на мир он смотрит как на пустотный;
Так, Могхараджа, всегда осознанный,
Он может выбраться из хватки смерти —
Путем оставления веры в свою «самость».
Царь Смерти не может видеть того,
Кто так на мир взирает».

(Sn. 1119; Nd. 2, 190, тайское изд.;
Nd. 2, 278, P. T. S.).

---

27 «И хотя она уже была описана как опасность, но, чтобы показать её как таковую, это слово используется опять для указания на то, что противоположно наслаждению (удовлетворению)» (Pm. 843).

28 Pm. (стр. 843), по-видимому, предполагает, что это цитируется из Ниддесы, но этого нет в Nd. 2.

[8. Знание невозмутимости в отношении формаций]

§ 61. Когда практикующий различил формации применением к ним трёх характеристик и видением их как пустотных в этом ключе, то он отбрасывает ужас и наслаждение, становится безразличным к ним и нейтральным, он не рассматривает их как «Я» или «моё»; он подобен человеку, который развёлся со своей женой.

§ 62. Положим, некий мужчина женат на прекрасной, желанной, пленительной женщине и так сильно любит её, что не может перенести разлуки даже на миг; такой мужчина был бы ошарашен и недоволен, если бы увидел её стоящей, сидящей или разговаривающей с другим мужчиной — он был бы очень несчастлив. Но позже, обнаружив изъяны в этой женщине, возжелав стать свободным и устроив развод, он более не рассматривал бы её как «моё»; и затем, видя её делающей что угодно с кем угодно, он бы не становился ошарашенным, недовольным, но лишь безразличным и нейтральным. Точно так же и [этот практикующий], желая освободиться от всех формаций, различает их созерцанием повторного анализа, а затем, не видя ничего, что можно было бы воспринимать как «Я» или «моё», он отбрасывает ужас и наслаждение, становясь безразличным и нейтральным в отношении всех формаций.

§ 63. Когда он знает и видит так, его ум отступает, уходит, отвращается от трёх видов становлений, четырёх видов поколений, пяти видов уделов, семи месторасположений сознания и девяти обителей существ; его ум более не устремляется к ним, возникает лишь невозмутимость или отвращение. Подобно тому как капля воды отступает, уходит, отвращается от свисающего листа лотоса и не разрастается [*на нём*], так и ум практикующего... И как брошенное в огонь куриное перо или кусок сухожилия отступает, уходит, отвращается и не разрастается, так и ум практикующего отступает, уходит, отвращается от трёх видов становлений... Устанавливается лишь невозмутимость или отвращение.

В таком ключе в нём возникает то, что называется знанием невозмутимости в отношении формаций.

§ 64. Но если это [знание] видит Ниббану, явление покоя, как умиротворяющую, то оно отвергает наличие всех формаций, устремляясь только к Ниббане. Если оно не видит Ниббану как умиротворяющую, [657] то [*это знание*] возникает вновь и вновь с формациями как своим объектом, что подобно корабельной вороне.

§ 65. Говорят, что когда торговцы садятся на корабль, они берут с собой так называемую ворону — ищейку суши. Когда корабль сбивается с курса

из-за штормов и попадает в дрейф, и суша не видна, эту ворону выпускают. Она вылетает с верхушки мачты[29], и если после исследования всех направлений она находит сушу, то летит в её направлении, если же нет, то вновь возвращается на верхушку мачты. Аналогично: если знание невозмутимости в отношении формаций видит Ниббану, явление покоя, как умиротворяющую, то оно отвергает наличие всех формаций и входит лишь в Ниббану, если не видит, то возникает вновь и вновь с формациями как своим объектом.

§ 66. Итак, различив формации в различных модусах, что подобно просеиванию муки через край подноса, подобно прочёсыванию хлопка, из которого убрали семена[30], и после отбрасывания ужаса и наслаждения, после становления нейтральным в исследовании формаций, практикующий всё ещё упорствует в тройном созерцании. Когда он делает

---

29 Kūpaka-yaṭṭhi — «верхушка мачты»: слово kūpaka присутствует в словаре P. T. S. только как эквивалент для kūpa = отверстие. См. D. i, 222 касательно этого примера.

30 Vaṭṭayamāna — «просеивая»: отсутствует в словаре P. T. S. Pm. трактует посредством niccoriyamāna (также отсутствует в словаре P. T. S.). Nibbaṭṭita — «убранный»: отсутствует в словаре P. T. S. Pm. трактует nibbaṭṭita-kappāsaṃ через nibaṭṭita-bīja-kappāsaṃ. Vihaṭamāna — «прочёсывая»: отсутствует в словаре P. T. S.; трактуется Pm. через dhūnakena (отсутствует в словаре P. T. S.) vihaññamānaṃ viya.

так, это [прозревающее знание] входит в явление тройных врат к освобождению, что становится условием для классификации благородных личностей в соответствии с семью видами.

[Тройные врата к освобождению]

Оно входит в явление тройных врат к освобождению посредством доминирования [одной из] трёх управляющих способностей — в соответствии с тем, в каком из трёх модусов[31] возникает созерцание.

§ 67. Ибо это есть три созерцания, что зовутся тройными вратами к освобождению, в соответствии с чем сказано: «Но эти трое врат к освобождению

31 Когда прозрение достигает своей кульминации, оно устанавливается на одном из трёх созерцаний [непостоянство, страдательность, бессамостность], и на этой стадии развития «семь созерцаний» и «восемнадцать созерцаний» (или «главные прозрения») включены в эти три (см. Pm. 844).

«Три управляющие способности — это управляющие способности веры, сосредоточения и понимания. „*Посредством доминирования*“: с доминированием ассоциированных состояний. Ибо управляющая способность веры сильна в том, кто много созерцает непостоянство; управляющая способность сосредоточения сильна в том, кто много созерцает страдательность; управляющая способность понимания сильна в том, кто много созерцает бессамостность. Итак, эти три управляющие способности, которые были соответственно усилены посредством трёх созерцаний, ведут к входу в явление врат к освобождению» (Pm. 844). См. Ps. i i, 48–49.

ведут к выходу из мира, [то есть] (i) к видению всех формаций как разграниченных и ограниченных и ко вхождению сознания в беззнаковый элемент; (ii) к побуждению ума в отношении всех формаций и ко вхождению сознания в безжеланный элемент; (iii) к видению всех феноменов (dhamma) как чужих и ко вхождению сознания в пустотный элемент. Эти трое врат к освобождению ведут к выходу из мира» (Ps. i, 48)[32].

§ 68. Итак, «*как разграниченных и ограниченных*»: разграниченных возникновением и распадом и ограниченных ими, ибо созерцание непостоянства разграничивает их так: «Формации не существуют до момента их возникновения», и, ища их удел, оно видит их как ограниченные так: «Они не уходят за пределы распада, они прекращаются

32 «Созерцание непостоянства видит формации как ограниченные возникновением в начале и распадом в конце, и оно видит, что именно от обладания началом и концом они непостоянны. „*В беззнаковый элемент*“: в несформированный элемент, которому даётся обозначение «беззнаковый» из-за его противоположности знаку формаций. „*К вхождению сознания*“: к полному входу в [*Ниббана-дхамму*] более высокого сознания посредством состояния знания согласования, после разграничения. „*В безжеланный*“: в несформированный элемент, которому даётся обозначение „безжеланный“ из-за не-существовования желания, обусловленного жадностью, и так далее. „*В пустотный*“: в несформированный элемент, которому даётся обозначение „пустотный“ из-за пустотности от самости» (Pm. 845).

там же». «*К побуждению ума*»: посредством придания сознанию чувства срочности, ибо сознание, посредством созерцания страдательности, обретает чувство срочности в отношении формаций. [658] «*К видению... как чужих*»: к созерцанию их как бессамостных так: «Не „Я“, не моё».

§ 69. Таким образом, эти три фразы следует понимать как выражающие созерцания непостоянства и так далее. Поэтому в ответ на следующий вопрос, [заданный в Патисамбхиде,] говорится: «Когда практикующий направляет ум на [них] как на непостоянные, формации проявляются как подверженные разрушению. Когда практикующий направляет ум на [них] как на страдательные, формации проявляются как ужас. Когда практикующий направляет ум на [них] как на бессамостные, формации проявляются как пустотные» (Ps. i, 48).

§ 70. Каковы освобождения, к которым эти созерцания являются вратами? Их три: беззнаковое, безжеланное и пустотное. Ибо вот что сказано: «Когда некто, обладая великим решением, направляет ум на [формации] как на непостоянные, он обретает беззнаковое освобождение. Когда некто, обладая великой безмятежностью, направляет ум на них как на страдательные, он обретает безжеланное освобождение. Когда некто, обладая великой мудростью, направляет ум на них как на бессамостные, он обретает пустотное освобождение» (Ps. i, 58).

§ 71. И здесь «*беззнаковое освобождение*» следует понимать как благородный путь [*сознание пути*], который возник с Ниббаной в беззнаковом аспекте в качестве своего объекта. Ибо этот путь беззнаковый из-за возникшего беззнакового элемента [*т. е. взятого в качестве объекта, «представшего»; сам беззнаковый элемент, т. е. Ниббана, будучи постоянным, не имеет онтологического возникновения*], а также он есть освобождение из-за спасения от загрязнений[33]. В том же ключе: путь, что возник с Ниббаной в безжеланном аспекте в качестве своего объекта, есть «*безжеланный*». И путь, что возник с Ниббаной в пустотном аспекте в качестве своего объекта, является «*пустотным*».

---

33 «Тот, кто осуществляет прозрение посредством различения формаций в соответствии с их знаком через постижение непостоянства и решает в соответствии с беззнаковым аспектом так: „Где этот знак формаций полностью отсутствует, то есть в беззнаковой Ниббане“, соединяет ведущее к выходу прозрение с путём. Затем путь реализует Ниббану для него как беззнаковую. Беззнаковый аспект Ниббаны не создаётся путём или прозрением; скорее, это есть установление индивидуальной сущности Ниббаны, и путь называется беззнаковым потому, что берёт её своим объектом. Тот, кто принимает решение в отношении безжеланности посредством отстранения от желания через созерцание страдательности, и тот, кто принимает решение в отношении пустотности посредством отстранения от веры в самость через созерцание бессамостности, должны пониматься в том же ключе.

§ 72. Но в Абхидхамме говорится: «В случае, когда он развивает сверхмирскую джхану, которая есть выход и ведёт к рассеиванию, отбросив область [ложных] воззрений, с достижением первой ступени, отрешённый от чувственных желаний, он входит в первую джхану и пребывает в ней, которая безжеланна... пустотна» (Dhs. § 510), упоминая, таким образом, лишь два освобождения. Это отсылает к способу, в рамках которого прозрение прибывает [к пути], и выражается это буквально.

§ 73. В Патисамбхиде, однако, прозревающее знание выражается как дано далее. (i) В первую очередь оно выражается как пустотное освобождение посредством своего освобождения от неправильной интерпретации [формаций]: «Знание созерцания непостоянства является пустотным освобождением, ибо оно освобождает от интерпретации [формаций] как постоянных; знание созерцания страдательности является пустотным освобождением, ибо оно освобождает от интерпретации [формаций] как приятных; знание созерцания бессамостности является пустотным освобождением, ибо оно освобождает от интерпретации [формаций] как самости» (Ps. i, 67). (ii) Затем это знание выражается как беззнаковое освобождение посредством освобождения от знаков: «Знание созерцания непостоянства является беззнаковым освобождением, ибо оно освобождает от знака [формаций] как постоянных; знание созерцания страдательности

является беззнаковым освобождением, ибо оно освобождает от знака [формаций] как приятных; знание созерцания бессамостности является беззнаковым освобождением, ибо оно освобождает от знака [формаций] как самости» (Ps. i, 68). [659] (iii) И, наконец, это знание выражается как безжеланное освобождение посредством его освобождения от желания: «Знание созерцания непостоянства является безжеланным освобождением, ибо оно освобождает от желания [формаций] как постоянных; знание созерцания страдательности является безжеланным освобождением, ибо оно освобождает от желания [формаций] как приятных; знание созерцания бессамостности является безжеланным освобождением, ибо оно освобождает от желания [формаций] как самости» (Ps. i, 68). И хотя это дано так, прозревающее знание не является беззнаковым буквально, так как там нет отбрасывания знака формаций [как сформированных, в отличие от их знака как непостоянных и так далее]. Но оно, однако, является пустотным и безжеланным уже буквально. И именно в момент благородного пути различается освобождение, и делается это в соответствии с тем, как прозревающее знание прибывает к пути[34]. Это следует понимать как причину

34 Почему беззнаковое прозрение не может дать своё имя для пути, когда оно подошло к точке прибытия к нему? Конечно, беззнаковое прозрение упоминается в суттах так: „Развивай беззнаковое и избавься от присущей склонности к самомнению“ (Sn. 342). Тем не менее, хотя оно и устраняет знаки посто-

того, почему [в Абхидхамме] даны только два освобождения: безжеланное и пустотное.

[Семь типов благородных личностей]

§ 74. Выше сказано: «...Что становится условием для классификации благородных личностей в соответствии с их семью типами» (§ 66). Итак, эти

янства, длительности и самости, оно всё ещё само в себе содержит знак и занято феноменами, которые им обладают. И Абхидхамма — это учение в окончательном смысле, и в его рамках отсутствует причина для беззнакового пути. Ибо беззнаковое освобождение устанавливается в соответствии с созерцанием непостоянства, и в нем доминирует управляющая способность веры. Но управляющая способность веры не репрезентуется никаким из факторов путей, и поэтому не может дать своё имя для него, ибо не составляет ни одной его части. В случае остальных двух безжеланное освобождение идёт от созерцания страдательности, а пустотное освобождение — от созерцания бессамостности, и управляющая способность сосредоточения доминирует в безжеланном освобождении, а управляющая способность понимания — в пустотном освобождении, и так как они являются факторами пути, то эти освобождения, таким образом, способны дать свои имена для пути. Но нет беззнакового пути, ибо отсутствует фактор. Так говорят некоторые. Но есть и другие, кто говорит, что беззнаковый путь есть, и хотя он не получает своё имя на основе способа прибытия к нему со стороны прозрения, всё же он получает своё имя на основе своего особого качества, а также от особого качества своего объекта. По их мнению, так должно происходить также и с безжеланным и пустотным путями. →

семь типов в первую очередь таковы: (1) подвижник веры, (2) освобождённый верой, (3) засвидетельствовавший телом, (4) освобождённый в обоих отношениях, (5) подвижник Дхаммы, (6) достигший видения и (7) освобождённый пониманием. Знание невозмутимости в отношении формаций является условием для этих семи видов.

§ 75. Когда человек направляет свой ум к [формациям] как к непостоянным и, имея великое реше-

---

Но это неверно. Почему? Потому что путь получает своё обозначение по двум причинам: от своей собственной природы и от того, что противоположно ей. Ибо безжеланный путь свободен от желания, вызванного жадностью, и т. д., и пустотный путь тоже свободен от жадности, и, таким образом, оба получают свои имена на основе своей индивидуальной сущности. Безжеланный путь является противоположным желанию, а пустотный путь является противоположным неправильной самостной интерпретации; таким образом, они получают свои имена от того, чему они противоположны. Но беззнаковый путь получает своё имя только от своей индивидуальной сущности из-за не-существования в нём знаков жадности и т. д. или же знаков постоянства и т. д., но не от того, чему он противоположен: он не противостоит созерцанию непостоянства, которое берёт своим объектом образ формаций [как сформированных], но остаётся в согласованности с ним. Таким образом, по совокупности признаков беззнаковый путь является неприемлемым в соответствии с методом Абхидхаммы, в силу чего говорится: „*Это отсылает к способу, в рамках которого прозрение прибывает [к пути], и выражается это буквально*“ (§ 72). →

ние, обретает управляющую способность веры, (1) он становится подвижником веры в момент пути вхождения в поток; и в остальных семи случаях [то есть в случае трёх более высоких путей и четырёх плодов] он становится (2) освобождённым верой. Когда человек направляет свой ум к [формациям] как к страдательным и, имея великую безмятежность, обретает управляющую способность сосредоточения, (3) он зовётся засвидетельствовавшим телом во всех восьми случаях. (4) Он зовётся

В Суттанте, однако, беззнаковый путь приемлем. Ибо, в соответствии с ней, каким бы способом ведущее к выходу прозрение (§ 83) ни осуществляло своё постижение, оно всё так же ведёт к выходу пути [*в Ниббана-дхамму*], и когда оно находится в точке прибытия, оно даёт своё собственное имя для пути: когда выходят на путь из-за постижения непостоянства, путь является беззнаковым; когда выходят на путь из-за постижения страдательности, путь является безжеланным; когда выходят на путь из-за постижения бессамостности, путь является пустотным. Когда это берётся как комментарий к сутте, три освобождения здесь дифференцируются. Но в Патисамбхиде освобождение от неправильной интерпретации, от знака и от желания, берутся соответственно как прибытие трёх видов постижения к этому освобождению, и то, что описывается, — это согласующееся состояние пустотного освобождения и т. д. соответственно на путях, следующих за этим освобождением. Нет проблемы в том, чтобы трактовать это буквально, потому он и говорит: „*В Патисамбхиде, однако, прозревающее знание*“ и так далее (Pm. 846–848).

освобождённым в обоих отношениях при достижении высшего плода после достижения также и нематериальных джхан. Когда человек направляет свой ум к [формациям] как к бессамостным и, имея великую мудрость, обретает управляющую способность понимания, (5) он становится подвижником Дхаммы в момент пути вхождения в поток; (6) в следующих шести случаях он становится достигшим видения, а (7) в случае высшего плода — освобождённым пониманием.

§ 76. (1) Сказано: «Когда он направляет свой ум к [формациям] как к непостоянным, у него в избытке управляющая способность веры. С избытком управляющей способности веры он обретает путь вхождения в поток. Поэтому он называется „подвижником веры“ (Ps. i, 53). [660] Аналогично: (2) „Когда он направляет свой ум к [формациям] как к непостоянным, у него в избытке управляющая способность веры. С избытком управляющей способности веры обретается плод вхождения в поток. Поэтому он называется „освобождённым верой“» (Ps. i, 53).

§ 77. Далее говорится: «[В момент первого пути:] (2) он был освобождён посредством обладания верой (saddahanto vimutto), таким образом, он освобождённый верой; (3) он постиг [Ниббану] посредством испытывания, таким образом, он засвиде-

тельствовавший телом; (6) он достиг [Ниббаны] видением, таким образом, он достигший видения. [В моменты трёх оставшихся путей:] (2) он освобождается верой (saddahanto vimuccati), таким образом, он освобождённый верой; (3) он сначала испытывает опыт джханы и уже после этого постигает прекращение, Ниббану, таким образом, он засвидетельствовавший телом; (6) это познаётся, видится, распознаётся, постигается, испытывается посредством понимания, то есть постигается, что формации страдательны, а прекращение — счастье, таким образом, он достигший видения (Ps. i, 52).

§ 78. Что касается прочих четырёх, то смысл слов следует понимать так: (1) он следует (anusarati) за верой, таким образом, он подвижник веры (saddhānusāri); или он следует, идёт посредством веры, таким образом, он подвижник веры. (5) Аналогично: он следует за Дхаммой, названной «пониманием», или же он следует посредством Дхаммы, таким образом, он подвижник Дхаммы. (4) Он освобождается в обоих отношениях, т. е. нематериальной джханой и благородным путём, таким образом, он освобождённый в обоих отношениях. (7) Понимая, он освобождается, таким образом, он освобождённый пониманием.

Окончено изложения знания невозмутимости в отношении формаций.

[Последние три знания по сути одно]

§ 79. Это [знание невозмутимости в отношении формаций] по смыслу то же, что и два предыдущих знания. Поэтому древние говорили: «Это знание невозмутимости в отношении формации по сути одно, но имеет три обозначения: сначала знание желания освобождения, затем знание повторного анализа, и, по достижении кульминации, оно называется знанием невозмутимости в отношении формаций».

§ 80. «Понимание желания освобождения, повторного анализа и равностности являются знанием видов невозмутимости в отношении формаций. Каким образом? Понимание желания освобождения, повторного анализа и равностности [в отношении] возникновения — это знание невозмутимости в отношении формаций. Понимание желания освобождения, повторного анализа и равностности [в отношении] наличия... знака... (и т. д. см. § 37) отчаяния — это знание невозмутимости в отношении формаций» (Ps. i, 60 и далее).

§ 81. Итак, составное слово «muñcitukamyatā-paṭisaṅkhā-santiṭṭhanā» («заключающееся в желании освобождения, в повторном анализе и в равностности») следует разложить на «muñcitukamyatā ca sā paṭisaṅkhā ca santiṭṭhanā ca». Таким образом, [661] на первой стадии — это желание оставить, желание быть свободным от возник-

новения и т. д. у того, кто стал бесстрастным посредством знания бесстрастия, что есть «*желание освобождения*». Это повторный анализ на второй стадии, чтобы найти способ освободиться, что есть «*повторный анализ*». На последней стадии это равностное взирание при процессе освобождения, что есть «*равностность*». Это говорится со ссылкой на следующее: «Возникновение — это формации; он взирает на формации с невозмутимостью к этим самым формациям, таким образом, это невозмутимость в отношении формации» (Ps. i, 61) и так далее. Таким образом, это лишь один вид знания.

§ 82. Кроме прочего, это можно понять также и из следующего текста: «Желание освобождения, созерцание повторного анализа и невозмутимость в отношении формаций — это всё едино по смыслу, разнится лишь буква» (Ps. i, 64).

[Прозрение, ведущее к выходу]

§ 83. Итак, когда этот член клана таким образом достиг невозмутимости в отношении формаций, его прозрение достигло своей кульминации и теперь ведёт к выходу. «Прозрение, достигшее кульминации» и «прозрение, ведущее к выходу» — это обозначения для трёх видов знания, начиная с невозмутимости в отношении формаций, [то есть для невозмутимости в отношении формаций, согласования и смены происхождения]. Оно «достигло своей кульминации» из-за того, что достигло

кульминирующей, финальной стадии. Оно называется «ведущим к выходу» из-за того, что оно идёт по направлению к выходу. Путь называется «выходом» потому, что он выходит внешне из объектной основы, интерпретированной как знак, а также выходит внутренне из наличия [загрязнения][35]. Оно идёт к этому, таким образом, оно ведёт к выходу; оно соединяется с путём — вот смысл этого.

§ 84. Итак, с целью прояснения далее следует список видов выхода, классифицированных в соответствии со способом интерпретации: (1) после интерпретации внутреннего оно выходит из внутреннего; (2) после интерпретации внутреннего

35 «„*Из объектной основы, интерпретированной как знак*“: из пятёрки совокупностей как объекта прозрения; ибо эта пятёрка совокупностей называется „проинтерпретированным объектом“ по части интерпретации, то есть по части функционирования в качестве области для прозрения. И хотя эта пятёрка включена в свою собственную продолжительность, она тем не менее зовётся „внешней“ из-за того, что видится как чуждая; это также то, о чём в других контекстах говорится как о „внешнем из всех знаков“ (Ps. i, 71). „*Внутренне из наличия*“: из наличия ложного воззрения и т. д. в рамках своей продолжительности, а также из загрязнений и совокупностей, что возникают из-за них. Ибо это даётся в таком ключе потому, что когда нет развития пути, есть наличие загрязнения в своей собственной продолжительности, и потому что есть наличие совокупностей от цепляния, порождённых этим [загрязнением]. И выход заключается и во взятии их объектом, и в порождении невозможности их будущего возникновения» (Pm. 853).

оно выходит из внешнего; (3) после интерпретации внешнего оно выходит из внешнего; (4) после интерпретации внешнего оно выходит из внутреннего; (5) после интерпретации материального оно выходит из материального; (6) после интерпретации материального оно выходит из нематериального; (7) после интерпретации нематериального оно выходит из нематериального; (8) после интерпретации нематериального оно выходит из материального; (9) оно одномоментно выходит из пяти совокупностей; (10) после интерпретации как непостоянного оно выходит из непостоянного; (11) после интерпретации как непостоянного оно выходит из страдательного; (12) после интерпретации как непостоянного оно выходит из бессамостного; (13) после интерпретации как страдательного оно выходит из страдательного; (14) после интерпретации как страдательного оно выходит из непостоянного; (15) после интерпретации как страдательного оно выходит из бессамостного; (16) после интерпретации как бессамостного оно выходит из бессамостного; (17) после интерпретации как бессамостного оно выходит из непостоянного; (18) после интерпретации как бессамостного оно выходит из страдательного[36]. Каким образом?

36 «„*Выходит из внутреннего*“: так говорится фигурально, из-за того что в этом случае ведущее к выходу прозрение берёт своим объектом некий внутренний феномен. В буквальном же смысле путь выходит как из внутреннего, так и из внешнего» (Pm. 853).

§ 85. Здесь (1) некто интерпретирует [*т. е. практикует прозрение*], начиная со своих собственных внутренних формаций. Интерпретировав, он видит [*понимает*] их [*как они есть*]. Но выход пути не совершается через понимание только внутреннего, так как необходимо понять также и внешнее, поэтому он также видит, что совокупности других, так же как и формации не от цепляния [т. е. неодушевлённые предметы], являются непостоянными, страдательными, бессамостными. В течение одного момента [662] он постигает внутреннее, а в течение другого — внешнее. Когда он делает так, тогда по мере постижения внутреннего прозрение соединяется с путём. Касательно такого прозрения говорится: «...после интерпретации внутреннего оно выходит из внутреннего». (2) Если его прозрение соединяется с путём в момент интерпретации внешнего, то, соответственно, о нём говорится: «...после интерпретации внутреннего оно выходит из внешнего». (3) Аналогично и в случаях, когда «...после интерпретации внешнего, оно выходит из внешнего» и «... из внутреннего».

§ 86. (5) Кто-то интерпретирует, начиная с материальности. Он видит материальность первоэлементов и материальность, производную от них. Но выход не происходит через видение лишь одной материальности, так как нематериальное также нужно рассмотреть, в силу чего практикующий видит в качестве нематериального [т. е. ментальности]

ощущение, восприятие, формации и сознание, что возникли с этой материальностью как своим объектом. В течение одного момента он постигает материальное, а в течение другого — нематериальное. Когда он делает так, тогда при постижении материальности прозрение соединяется с путём. О таком прозрении говорится, что «после интерпретации материального оно выходит из материального». (6) Но если прозрение соединяется с путём, когда он постигает нематериальное, то о нём говорится, что «после интерпретации материального оно выходит из нематериального». (7) Аналогичным образом говорится о прозрении, когда «после интерпретации нематериального оно выходит из нематериального» и «...из материального».

§ 87. (9) Когда он завершает свою интерпретацию так: «Всё, что подвержено возникновению, подвержено и прекращению» (M. i, 380), тогда в момент выхода о прозрении говорится, что «оно одномоментно выходит из пяти совокупностей».

§ 88. (10) Кто-то вначале постигает формации в качестве непостоянных. Но выход не происходит лишь с постижением их как непостоянных, ибо нужно постигать также страдательность и бессамостность, поэтому практикующий постигает их, так же как страдательные и бессамостные. Когда практикующий делает так, выход происходит, пока он созерцает их как непостоянные. Поэтому

говорится, что «после интерпретации как непостоянного, оно выходит из непостоянного». (11)–(12) Но если выход случается при постижении их как страдательных… бессамостных, то, соответственно, говорится, что «после интерпретации как непостоянного оно выходит из страдательного… бессамостного». Аналогично рассматриваются и случаи выхода после интерпретирования формаций (13)–(15) как страдательных и (16)–(18) бессамостных.

§ 89. И как бы практикующие [вначале] ни постигали [*феномены*], будь то в качестве непостоянных, страдательных или бессамостных, в момент выхода, если выход происходит [во время постижения] непостоянства, все три вида личностей обретают управляющую способность веры, ибо они имеют великое решение; они освобождаются посредством беззнакового освобождения, и, таким образом, в момент первого пути они становятся подвижниками веры, в момент же оставшихся семи ступеней они являются освобождёнными верой. [663] Если происходит выход из страдательности, то все три вида личностей обретают управляющую способность сосредоточения, ибо они имеют великую безмятежность; они освобождаются посредством безжеланного освобождения, и на всех восьми ступенях они являются засвидетельствовавшими телом. Среди них тот, кто имеет нематериальную джхану в качестве базиса для прозрения, во время высшего

плода становится освобождённым в обоих отношениях. И если выход происходит из бессамостности [т. е. во время её постижения], то три вида личностей обретают управляющую способность понимания, ибо они имеют великую мудрость; они освобождаются посредством пустотного освобождения. Они становятся подвижниками Дхаммы в момент первого пути, на следующих шести ступенях — достигшими видения, а на высшем плоде — освобождёнными пониманием.

[Двенадцать примеров]

§ 90. Чтобы объяснить это прозрение, ведущее к выходу, и виды знаний, что предшествуют и следуют за ним, следует привести двенадцать примеров:

(1) Летучая мышь, (2) чёрная змея и (3) дом,
(4) Быки, (5) гуль, (6) ребёнок,
(7) Голод, (8) жажда, (9) холод и (10) жара,
А также (11) тьма и (12) яд.

Эти примеры можно было бы привести где угодно среди видов знания: от проявления как ужаса и далее. Но если приводить их именно сейчас, то всё — от проявления как ужаса и вплоть до знания плода — становится ясно, вот почему сказано, что их стоит приводить сейчас[37].

37 «Сказано в Беседе об Очищении (visuddhi-kathā)» (Pm. 855). См. гл. XX, § 77.

§ 91. 1. «*Летучая мышь*». Была, говорят, летучая мышь. Она села на дерево мадхука с пятью ветвями, думая: «Я найду здесь цветы или фрукты». Она исследовала одну ветвь, но не нашла ни цветов, ни фруктов, которые стоило бы взять. И как было с первой ветвью, так сталось и со второй, третьей, четвёртой и пятой. Она подумала: «Дерево бесплодно, здесь нет ничего стоящего», так что она утратила интерес к нему. Она забралась по прямой ветке, просунула свою голову в зазор между листвой и, посмотрев наверх, взмыла в воздух, улетев на дерево, отличное от этого.

§ 92. Здесь практикующего следует рассматривать как летучую мышь. Пять совокупностей как объекты цепляния — это дерево мадхука с пятью ветвями. Интерпретирование пяти совокупностей практикующим подобно тому, как летучая мышь приземляется на дерево. Его постижение совокупности материальности, видение отсутствия там чего-либо стоящего и постижение прочих совокупностей подобно тому, как она исследовала одну ветку и, не найдя там ничего стоящего, стала исследовать другие. Его тройное знание, начиная с желания освобождения, после того как он стал бесстрастным к пяти совокупностям [664] посредством видения их характеристик непостоянства и т. д., иллюстрируется следующим её размышлением: «Дерево бесплодно, здесь нет ничего стоящего» и последующей потерей интереса. Его знание

согласования подобно тому, как она взбирается на прямую ветку. Его знание смены происхождения — тому, как она высовывает голову и смотрит вверх. Его знание пути подобно её взмыванию в воздух. Его знание плода иллюстрируется её приземлением на дерево, отличное от этого.

§ 93. 2. «*Чёрная змея*». Этот пример уже был приведён (§ 49). Но его применение здесь иное. Знание смены происхождения подобно выбрасыванию змеи. Знание пути соответствует тому, как рыбак стоит и оглядывается на место, где прежде освободился от неё. Знание плода подобно тому, как рыбак стоит в безопасном месте после своего освобождения, в свободе от страха. Таково различие.

§ 94. 3. «*Дом*». Говорят, владелец некоего дома после ужина залез в свою постель и уснул. В доме начался пожар. Проснувшись и увидев огонь, он испугался. Он подумал: «Было бы хорошо, если бы я смог выбраться без ожогов». Осмотревшись, он увидел выход. Выбравшись, он быстро ушёл в безопасное место и остался там.

§ 95. Здесь рассмотрение пяти совокупностей как «Я» и «моё» со стороны глупого, заурядного человека подобно тому, как владелец дома, поужинав, залез в постель и уснул. Знание проявления как ужаса после вступления на правильный путь и видения трёх характеристик аналогично тому, как он,

проснувшись, увидел огонь и испугался. Знание желания освобождения иллюстрируется тем, как он осмотрелся в поисках выхода. Знание согласования подобно видению им выхода. Знание смены происхождения подобно его спешному уходу. Знание плода — его пребыванию в безопасном месте.

§ 96. 4. «*Быки*». Говорят, однажды ночью, пока некий крестьянин спал, его быки вырвались из своего хлева и убежали. Когда крестьянин пошёл туда на заре и посмотрел в хлев, он обнаружил пропажу. Собираясь найти своих, он увидел царских быков. Он подумал, что они его, и вернул их обратно к себе. Когда стало светло, он понял, что быки были не его, а принадлежали царю. Он испугался. Думая: «Я убегу до того, как люди царя схватят меня за воровство и уничтожат», он отпустил быков. Быстро убежав, он остался в безопасном месте, будучи свободным от страха.

§ 97. Здесь рассмотрение пяти совокупностей как «Я» и «моё» со стороны глупого, заурядного человека иллюстрируется крестьянином, забирающим царских быков. Распознавание практикующим пяти совокупностей как непостоянных, страдательных и бессамостных подобно распознаванию крестьянином быков как не своих, а царских, когда стало светло. Знанию проявления как ужаса соответствует его испуг. Желание освобождения — это аналог желания крестьянина избавиться от бы-

ков и уйти прочь. Смена происхождения соответствует избавлению от быков. Путь иллюстрируется побегом крестьянина. Плод же иллюстрируется его пребыванием в месте после побега, без страха. [665]

§ 98. 5. «*Гуль*». Говорят, некий мужчина начал жить с гулею. Ночью, думая, что мужчина спит, гуль пошла на место скопления мёртвых тел и начала их есть. Мужчина, желая узнать, куда она собралась, проследовал за ней. Когда он увидел, как она ест человеческую плоть, он понял, что она является не-человеческим существом. Он испугался и подумал: «Мне нужно спастись, прежде чем она меня съест». Быстро сбежав, он ушёл в безопасное место и остался там.

§ 99. Здесь рассмотрение пяти совокупностей как «Я» и «моё» со стороны глупого, заурядного человека иллюстрируется мужчиной, живущим с гулею. Распознание практикующим пяти совокупностей как непостоянных, страдательных и бессамостных подобно распознанию мужчиной гули, когда он увидел, как она ест человеческую плоть на месте скопления мёртвых тел. Видение проявления как ужаса подобно его желанию спастись. Смена происхождения аналогична его уходу с места скопления мёртвых тел. Путь соответствует его стремительному побегу. Плод подобен его пребыванию в безопасном месте, без страха.

§ 100. 6. «*Ребёнок*». Говорят, некая женщина была очень привязана к своему ребёнку. Сидя на верхнем этаже, она услышала какого-то шумевшего на улице ребёнка. Думая: «Кто-то причиняет вред моему ребёнку?», она поспешила вниз. Обознавшись, она схватила чужого ребёнка. Распознав это, она устыдилась и огляделась вокруг. Она подумала: «Пусть никто не скажет, что я воровка детей» и тут же, поставив ребёнка на землю, быстро вернулась на верхний этаж, оставшись там.

§ 101. Здесь рассмотрение пяти совокупностей как «Я» и «моё» со стороны глупого, заурядного человека иллюстрируется тем, как женщина перепутала чужого ребёнка со своим. Распознание «это не „Я“, не моё» посредством трёх характеристик подобно её распознанию того, что это не её ребёнок. Знание желания освобождения иллюстрируется тем, как она осматривается. Знание согласования подобно тому, как она тут же ставит ребёнка обратно на землю. Смена происхождения соответствует тому времени, когда она стоит на улице после того, как поставила ребёнка на землю. Путь подобен её возвращению на верхний этаж. Плод иллюстрируется тем, как она, вернувшись, осталась там.

§ 102. 7–12. «*Голод, жажда, холод, жара, тьма, яд*». Эти шесть примеров даются с целью показать, что обладающий прозрением, ведущим к выходу, склоняется, опирается, тянется в направлении к сверхмирским состояниям.

§ 103. 7. Подобно тому как ослабевший от голода человек жаждет вкусной пищи, так и практикующий, измученный голодом круга перерождений, жаждет пищи в виде осознанности к телу, что имеет вкус Бессмертного.

§ 104. 8. Подобно тому как мучимый жаждой человек, чьё горло и рот иссохли, жаждет напитка со многими ингредиентами, так и этот практикующий, [666] измученный жаждой круга перерождений, жаждет благородного напитка Благородного восьмеричного пути.

§ 105. 9. Подобно тому, как замёрзший от холода человек жаждет тепла, так и этот практикующий, замёрзший от холода, жажды и привязанностей круга перерождений, жаждет огня пути, сжигающего загрязнения.

§ 106. 10. Подобно тому как ослабевший от жары человек жаждет холода, так и этот практикующий, опалённый пламенем одиннадцати огней (см. S. iv, 19) круга перерождений, жаждет Ниббаны.

§ 107. 11. Подобно тому как окутанный тьмой человек жаждет света, так и этот практикующий, окутанный и покрытый тьмой неведения, жаждет света знания в виде развития пути.

§ 108. 12. Подобно тому как отравленный ядом человек жаждет противоядия, так и этот практикующий, отравленный ядом загрязнения, жаждет

Ниббаны, Бессмертного лекарства, расправляющегося с ядом загрязнения.

§ 109. Вот почему выше было сказано: «Когда он знает и видит так, то его ум отступает, уходит, отвращается от трёх видов становлений, четырёх видов поколений, пяти видов уделов, семи мест-расположений сознания и девяти обителей существ; его ум более не устремляется к ним, в нём возникает лишь невозмутимость или отвращение. Подобно тому как капля воды отступает, уходит, отвращается от свисающего листа лотоса...» (§ 63), и всё это следует понимать так, как уже дано ранее.

§ 110. На этом моменте практикующий именуется «тем, кто идёт отчуждённо», со ссылкой на что сказано:

> **«Когда монах держится обособленно,**
> **Развивая отрешённость ума,**
> **Чтобы более в становлении этом**
> **не проявиться,**
> **То подобающе это, как говорят они»**

(*Sn*. 810).

[Разница в факторах благородного пути и т. д.]

§ 111. Это знание невозмутимости в отношении формаций обеспечивает факт того, что практикующий держится обособленно. Кроме того, оно обе-

спечивает различие в [числе] факторов просветления благородного пути, факторов пути, факторов джханы, модусов прогресса, а также в видах освобождения. Ибо в то время как некоторые старейшины говорят, что это именно джхана, используемая как базис для [ведущего к выходу] прозрения, обеспечивает разницу в [числе] факторов просветления, факторов пути, факторов джханы, а другие говорят, что это совокупности, заключающиеся в объекте прозрения, обеспечивают всё это, а третьи — что лишь личная склонность обеспечивает всё это[38], всё же только предварительное прозрение и ведущее к выходу прозрение следует понимать как обеспечивающие всё это.

§ 112. Рассмотрим эти [три теории] по порядку. В соответствии с представлениями об обеспечении [*различия*] благодаря прозрению путь, возникший в практикующем только посредством чистого прозрения (сухого прозрения [*т. е. без предварительных джхан*]), и путь, возникший в обладающем достижением джханы, но не сделавшим её базисом для прозрения, а также путь, возникший посредством постижения несвязанных [*непосредственно с джханой*] формаций после использования первой джханы как базиса для прозрения, являются [667]

38 «Здесь слово „*некоторые*“ отсылает к старейшине Типитака Чула Наге. „*Другие*“ отсылает к старейшине Маха-Датте, обитателю Моравапи. „*Третьи*“ отсылает к старейшине Типитака Чула Абхайе» (Pm. 856).

путями только первой джханы. В каждом случае присутствуют семь факторов просветления, восемь факторов пути и пять факторов джханы. Ибо в то время как их предварительное прозрение может сопровождаться радостью или невозмутимостью, всё же когда оно достигает состояния невозмутимости в отношении формаций, в момент выхода оно сопровождается радостью.

§ 113. Когда пути возникают посредством использования в качестве базиса для прозрения второй, третьей и четвёртой джхан пятичастного деления, джхановые факторы, соответственно, насчитывают четыре, три и два. В каждом случае число факторов пути насчитывает семь, а в случае четвёртой джханы факторов просветления шесть. Эта разница присутствует из-за обеспечения её и со стороны джханы-базиса, и со стороны прозрения. Ибо опять: в то время как их предварительное прозрение может сопровождаться радостью или невозмутимостью, их ведущее к выходу прозрение сопровождается лишь радостью.

§ 114. Когда путь порождается посредством установления пятой джханы в качестве базиса для прозрения, джхановых факторов лишь два: невозмутимость и единение ума; здесь также присутствуют шесть факторов просветления и семь факторов пути. Эта разница обеспечивается из-за [*вышеозначенной*] двойки. Ибо в этом случае предварительное

прозрение сопровождается или радостью, или невозмутимостью, но ведущее к выходу сопровождается только невозмутимостью. Тот же метод применяется и в случае пути, возникшего посредством установления нематериальных джхан в качестве базиса для прозрения.

Когда по выходе из джханы, сделанной базисом для прозрения, путь порождается постижением каких-либо формаций [не связанных с джханой], тогда самое близкое к пути достижение делает его подобным себе, как цвет почвы даёт цвет игуане.

§ 115. В случае же теории второго старейшины путь подобен какому-либо возможному достижению, которое после выхода из него было использовано в порождении его посредством постижения любого из состояний этого достижения. И здесь обеспечение прозрением [*разницы в факторах и т. д.*] следует понимать в том же ключе, что и ранее.

§ 116. В теории же третьего старейшины путь подобен какой-либо возможной джхане, соотносящейся с личной склонностью, которая, используемая как базис для прозрения, порождает путь посредством постижения любых её состояний. Но это не происходит лишь из-за личной склонности, если только джхана не была сделана базисом для прозрения и не была постигнута; смысл этого следует проиллюстрировать Нандаковада Суттой (см. M. i, 277 вместе с Комментарием). И здесь обеспечение

прозрением [*разницы в факторах и т. д.*] также следует понимать в том же ключе, что и ранее.

Вот как следует понимать то, что невозмутимость в отношении формаций обеспечивает [число] факторов просветления, факторов пути и факторов джханы.

§ 117. [*Прогресс*]. Если [прозрение] с самого своего начала было способно подавить загрязнения лишь с трудом, с усилием и с побуждением, тогда оно называется прозрением «со сложным прогрессом». [668] Противоположный ему вид называется прозрением «с лёгким прогрессом». И когда после подавления загрязнений проявление пути, являющегося конечной целью прозрения, осуществляется медленно, тогда оно называется прозрением «с медленным прямым знанием». Противоположный ему вид — «с быстрым прямым знанием». Итак, эта невозмутимость в отношении формаций выступает как точка прибытия, дающая в каждом случае своё собственное имя для пути, и, таким образом, путь имеет четыре имени [в соответствии с видом прогресса] (см. D. iii, 228).

§ 118. Для одного монаха этот прогресс различен в случае тех или иных четырёх путей, в то время как для другого он один и тот же. Для Будд же все четыре пути происходят с легко протекающим развитием и с быстрым прямым знанием, так же как и для Военачальника Дхаммы [старейшины Са-

рипутты]. Но для старейшины Маха-Моггалланы первый путь был с легко протекающим развитием и быстрым прямым знанием, но остальные были со сложно протекающим развитием и с медленным прямым знанием.

§ 119. [*Доминирование*]. И как в случае видов прогресса, так и с видами доминирования[39], которые различны для четырёх путей для одного монаха и одинаковы для другого. Таким образом, разницу в прогрессе обеспечивает невозмутимость в отношении формаций.

[*Освобождение*]. Как оно обеспечивает разницу в освобождении, уже было рассказано ранее (§ 66 и далее).

§ 120. Кроме того, путь получает своё имя из-за следующих пяти причин: (1) из-за его собственной природы; или (2) из-за того, чему он противостоит; или (3) из-за его собственного особенного качества; или (4) из-за его объекта; или (5) из-за способа осуществления.

§ 121. 1. Если невозмутимость в отношении формаций ведёт к выходу посредством постижения формаций как непостоянных, то освобождение возникает посредством беззнакового освобождения.

---

39 Четыре доминанты: рвение, энергия, сознание и исследование. См. четыре пути к силе (Dhs. § 73–74; Vbh. 216 и Комментарий).

Если оное ведёт к выходу посредством постижения их как страдательных, то освобождение возникает посредством безжеланного освобождения. Если оно ведёт к выходу посредством их постижения как бессамостных, то освобождение возникает посредством пустотного освобождения. Таково его имя из-за «*его собственной природы*».

§ 122. 2. Когда этот путь, применяя разбивку компактности в формациях посредством созерцания непостоянства, осуществляет отбрасывание знаков постоянства, длительности и вечности, он называется беззнаковым. Когда путь, отбрасывая восприятия удовольствия посредством созерцания страдательности, осуществляет иссушение желания и жажды, он называется безжеланным. Когда формации видятся как пустые благодаря отбрасыванию восприятия «самости», «живого существа» и «личности» посредством созерцания пустотности, тогда путь называется пустотным. Таково его имя из-за того, «*чему он противостоит*».

§ 123. 3. Он пустотен — из-за пустоты от жадности и так далее. Он беззнаковый — из-за отсутствия знака материальности и т. д. или из-за отсутствия знака жадности и так далее. Он безжеланный — из-за отсутствия желания как жадности и так далее. Таково его имя из-за «*его собственного особенного качества*».

§ 124. 4. Он также зовётся пустотным, беззнаковым и безжеланным из-за того, что берёт пустотную, беззнаковую или безжеланную Ниббану своим объектом. Таково его имя из-за «*его объекта*». [669]

§ 125. 5. Способ осуществления двоичен: способ осуществления прозрения применяется к пути, а способ осуществления пути применяется к плоду.

Созерцание бессамостности называется пустотным, и путь, [осуществлённый] посредством пустотного прозрения, [называется] пустотным.

§ 126. Созерцание непостоянства называется беззнаковым, и путь, [осуществлённый] посредством беззнакового прозрения, [называется] беззнаковым. Но в то время как это имя неприемлемо по методу Абхидхаммы[40], оно приемлемо по методу Суттанты. Ибо, как говорят, посредством этого метода [*Суттанты*] смена происхождения получает имя «беззнаковая» из-за взятия беззнаковой Ниббаны своим объектом, и, оставаясь в точке осуществления, оно даёт своё имя для пути. Поэтому путь называется беззнаковым. И его плод, в соответствии со способ осуществления пути, также может быть назван беззнаковым.

---

40 «Если так, то выходит, что путь, который следует за созерцанием непостоянства, в Абхидхамму не включён? — Это не так, ибо он включён в метод „простого прогресса“ (suddhika paṭipadā, см. Dhs. § 339–340)» (Pm. 861).

§ 127. Последнее: созерцание страдательности называется безжеланным, так как оно осуществляет [путь] посредством иссушения желания к формациям. Путь, [осуществлённый] безжеланным прозрением, [называется] безжеланным. Плод безжеланного пути [называется, соответственно,] безжеланным.

Итак, прозрение даёт своё имя пути, а путь передаёт его своему плоду. Таково его имя из-за «*способа осуществления*».

Это то, как невозмутимость в отношении формаций обеспечивает разницу в освобождениях.

Окончено изложение представлений о невозмутимости в отношении формаций.

[9. Знание согласования]

§ 128. Пока практикующий повторяет, развивает и взращивает эту невозмутимость в отношении формаций, его вера крепнет, энергия ещё больше усиливается, осознанность ещё больше укореняется, ум ещё больше сосредоточивается, а невозмутимость в отношении формаций ещё больше очищается.

§ 129. После невозмутимости в отношении формаций, постигнувшей формации как непостоянные, или как страдательные, или как бессамостные, происходит впадение в жизнь-континуум. После жизнь-континуума возникает обращение к ум-двери, беря своим объектом формации в качестве не-

постоянных, или в качестве страдательных, или в качестве бессамостных — в соответствии с тем, как было при невозмутимости в отношении формаций. Следом за функциональным [обращающимся] сознанием, заменившим собою жизнь-континуум, возникает сознание первого импульса, беря своим объектом формации в том же ключе, сохраняя ход сознания[41]. Это называется «предварительной работой». Следом возникает сознание второго импульса, беря формации своим объектом в том же ключе. Это называется «доступом». Следом [670] идёт сознание третьего импульса, также беря формации своим объектом в том же ключе. Это называется «согласованием».

§ 130. Это их обозначения по отдельности. Но будет допустимо назвать все три импульса «повторением», «предварительной работой», «доступом» или «согласованием», не делая различий.

---

41 «„*Сохраняя ход сознания*“ посредством отсутствия прерывания, то есть возникновения не-подобного сознания. Ибо когда жизнь-континуум, [который является элементом сознания ума], замещается функциональным элементом ума [обращением к пяти дверям (70)], то возникновение функционального сознания прерывает, создаёт интервал между возникновением результирующего сознания [т. е. между жизнь-континуумом и последующими сознаниями]. Но это не так в случае обращения к двери ума (71) [которое является элементом сознания ума]» (Pm. 862). См. Таблицу V, «Когнитивные серии».

Но согласование с чем? С тем, что предшествует, и с тем, что следует после. Ибо оно согласуется с функциями истины и в восьми предшествующих видах знания-прозрения, и в последующих тридцати семи состояниях, участвующих в просветлении.

§ 131. Так как его возникновение зависит от [постижения] формаций через непостоянство и т. д., оно, образно говоря, рассказывает: «Знание возникновения и распада в самом деле узрело возникновение и распад именно тех феноменов, что подвержены возникновению и распаду», «Созерцание растворения в самом деле узрело растворение именно тех феноменов, что подвержены растворению», «В самом деле: то, что было ужасно, то и проявилось как ужас для [знания] проявления как ужаса», «Созерцание опасности в самом деле узрело опасность именно в том, что было опасно», «Знание бесстрастия в самом деле стало бесстрастным именно к тому, к чему следует быть бесстрастным», «Знание желания освобождения в самом деле породило желание к освобождению конкретно от того, от чего следует быть свободным», «Проанализированное знанием повторного анализа это в самом деле то, что следовало повторно проанализировать», «То, на что знание невозмутимости в отношении формаций взирало, это в самом деле то, на что следует взирать с невозмутимостью». Таким образом, оно согласуется с функциями истины и в этих восьми

видах знания, и в последующих тридцати семи состояниях, участвующих в просветлении, ибо их необходимо достичь посредством входа в него.

§ 132. Подобно тому как праведный царь, сидящий на суде и слушающий решения судей, исключая пристрастие и следя за беспристрастностью, согласуется и с их решениями, и с древним царским обычаем, говоря: «Да будет так!», то так и в этом случае.

§ 133. Здесь согласование подобно царю. Восемь видов знания — это восемь судей. Тридцать семь состояний, участвующих в просветлении, — это древний царский обычай. Подобно тому как царь согласуется и с решениями судей, и с царским обычаем, говоря: «Да будет так!», так и это согласование, возникающее от [постижения] формаций через непостоянство и т. д., согласуется с функцией истины и в восьми видах знаний, и в последующих тридцати семи состояниях, участвующих в просветлении. Поэтому оно называется «знанием в согласованности с истиной». [671]

Окончено изложение знания согласования.

§ 134. И хотя это знание согласования является завершением ведущего к выходу прозрения, что берёт формации своим объектом, всё же самое последнее из всех видов прозрения, ведущих к выходу, — это знание смены происхождения.

[Ссылки на сутты]

§ 135. Чтобы не испытывать замешательства касательно прозрения, ведущего к выходу, следует понять сутты, данные далее. Ибо в Салайатана-вибханга Сутте это ведущее к выходу прозрение называется «отстранённостью» (atammayatā) [42]: «Монахи, завися от отстранённости, опираясь на неё, отбросьте, преодолейте невозмутимость, которая является единой, основанной на единстве» (M. iii, 220). В Алагадда Сутте оно называется «бесстрастием» (nibbidā): «Когда он испытывает бесстрастие, его жадность угасает. С угасанием жадности он освобождается» (M. i, 139).

В Сусима Сутте оно называется «знанием отношений между явлениями» (dhammaṭṭhiti-ñāṇa): «Сусима, прежде было знание отношений между явлениями, потом — знание Ниббаны» (S. ii, 124). В Поттхапада Сутте оно называется «кульминацией восприятия» (saññagga): «Поттхапада, сначала возникает кульминация восприятия, затем — знание» (D. i, 185). В Дасуттара Сутте оно называется «главным фактором чистоты» (parisuddhi-padhāniyaṅga): «Очищение знанием и видением пути — это главный фактор чистоты» (D. iii, 288).

В Патисамбхидамагге оно называется тремя именами: «желание освобождения, созерцание по-

42 «Отстраненность» — atammayatā: отсутствует в словаре P. T. S. См. также M. iii, 43. Слово составлено так: «a + taṃ + maya + tā» = «не-сделанное-из-этости». По смыслу это не-привязанность к любой форме бытия.

вторного анализа и невозмутимость в отношении формаций — всё это едино по смыслу, различается лишь буква» (Ps. i, 64). В Паттхане оно называется двумя именами: «согласование со сменой происхождения» и «согласование с очисткой»[43] (Pṭn. 1, 159).

В Ратхавинита Сутте оно называется «очищением знанием и видением пути»: «Друг, ведётся ли святая жизнь под учительством Благословенного ради очищения знанием и видением пути?» (M. i, 147).

§ 136. **Мудрец великий так провозгласил**
Прозрение это, что очищено и стойко
И, помимо этого, что к выходу ведёт,
С множеством аккуратно подобранных имён.
Омут страданий колеса рождений
Ужасен и глубок; человеку
Мудро нужно стремиться, изо всех сил,
Чтоб выхода достичь в конце концов.

Окончена двадцать первая глава,
названная «Описанием очищения знанием
и видением пути» в разделе развития
понимания этого Пути Очищения,
что составлен для радости достойных людей.

---

43 Используется слово vodāna («очистка») в его общем и нестрогом смысле «очищения», см. гл. I, § 143. Касательно его технического смысла в Абхидхамме см. гл. XXII, сноску 7.

Глава XXII

ОЧИЩЕНИЕ ЗНАНИЕМ И ВИДЕНИЕМ

(Ñāṇadassana-visuddhi-niddesa)

[I. СМЕНА ПРОИСХОЖДЕНИЯ, ПУТИ И ПЛОДЫ]

§ 1. [672] Далее следует знание смены происхождения. Его позиция — обращаться к пути, и оно, таким образом, будучи промежуточным, является несводимым к чему-либо: оно не принадлежит ни к очищению знанием и видением пути, ни к очищению знанием и видением. И всё же оно расценивается как прозрение, так как соответствует прозрению.

§ 2. Очищение знанием и видением, в сущности, состоит в знании четырёх путей: пути вхождения в поток, пути одного возвращения, пути невозвращения и пути арахантства.

[Первый путь —
первая благородная личность]

§ 3. Итак, желающему обрести знание первого пути не надо более ничего делать, ибо всё необходимое уже было совершено: порождено прозрение, которое заканчивается знанием согласования.

§ 4. Как только знание согласования возникло в вышеописанном ключе, а кромешная тьма, скрывающая истины, была рассеяна соответствующей силой, специфичной для того или иного вида согласования из числа трёх (см. гл. XXI, § 129 и далее), сознание практикующего более не входит, не оседает, не тянется к любой области формаций; не цепляется, не вклинивается, не схватывает их; но, подобно воде на лотосовых листьях, лишь отступает, уходит, отвращается; и любой знак как объект, любое наличие как объект проявляется лишь как препона.

§ 5. Затем, пока каждый знак и наличие проявляются для него как препона, при окончании повторения знания согласования в нём возникает знание смены происхождения, берущее своим объектом беззнаковое, не-наличие, не-формацию, прекращение, Ниббану, и оно преодолевает происхождение, категорию, уровень заурядных людей, входя в происхождение, категорию, уровень благородных; и оно, будучи первым обращением, первым касанием, первым столкновением с Ниббаной как своим объектом, исполняет состояние условия для

пути шестью способами: как условие близости, [673] смежности, повторения, решающей поддержки, отсутствия и неисчезновения; и оно является безвозвратным, кульминационным пиком прозрения, о котором говорится следующее:

«Понимание выхода и отворачивание от внешнего[1] является знанием смены происхождения. Каким образом?

„Оно преодолевает возникновение, таким образом, это смена происхождения. Оно преодолевает наличие… [знак… накопление… связку-перерождение… удел… порождение… повторное возникновение… рождение… старение… болезнь… смерть… печаль… стенание…]. Оно преодолевает отчаяние, таким образом, это смена происхождения. Оно преодолевает знак формаций внешне, таким образом, это смена происхождения.

Оно входит в[2] не-возникновение, таким образом, это смена происхождения. Оно входит в не-

1 «*„Выхода и отворачивания от внешнего“*: задействуется понимание отворачивания, и отворачивание это является выходом из поля формаций, которые являются внешними по отношению к элементу Ниббаны» (Pm. 866).

2 Pakkhandati — «входит-в»: в Pm. трактуется через anupavisati (входит; стр. 866), что подходит по контексту и может быть взято в качестве основанного на следующей идиоме из Сутт: «Cittaṃ pakkhandati pasīdati santiṭṭhati adhimuccati» — «Ум входит в [это], становится установленным, твёрдым и непоколебимым» (M. i, 186 и т. д.). Это описание противоположной реакции, описанной в гл. XXI, § 63: «Ум отступает, уходит, отвращается-от». Это функция веры (гл. XIV, § 140). Есть, конечно, и смысл вхождения в гущу битвы (M. i, 86), который здесь, очевидно, не подходит.

наличие, таким образом, это смена происхождения... (и т. д.) Оно входит в не-отчаяние, таким образом, это смена происхождения. Оно входит в прекращение, в Ниббану, таким образом, это смена происхождения.

Превзойдя возникновение, оно входит в не-возникновение, таким образом, это смена происхождения...“» (Ps. i, 56) и так далее; всё это следовало бы процитировать полностью.

§ 6. Далее будет пример того, как согласование и смена происхождения возникают с разными объектами, но при этом в одной когнитивной серии от одного [*сознания с функцией*] обращения. Положим, некий человек захотел перепрыгнуть через широкий водный поток и приземлиться на противоположном берегу. Такой человек быстро разбежался бы, схватился за верёвку, что привязана к ветке прибрежного дерева, или, использовав шест, перепрыгнул на противоположный берег, склоняя, сгибая и вытягивая своё тело к нему, и, зависнув над ним, отпустил свою опору, затем, приземлившись, он бы слегка пошатнулся, но потом встал бы твёрдо. Аналогично и этот практикующий, желающий укрепиться в Ниббане, на противоположном берегу видов становлений, поколений, уделов, месторасположений и обителей: он быстро бежит посредством созерцаний возникновения, распада и т. д. и, хватаясь с обращением согласования к непостоянству, страдательности или бессамостности за верёвку материальности, привязанную к ветке

его процесса, и повиснув на ней или же использовав шесты, начиная с ощущения, он перепрыгивает с первым сознанием согласования, не отпуская, а вторым он склоняется, опирается, тянется к Ниббане, что подобно тому, как тело человека в примере выше склонялось, сгибалось к противоположному берегу; затем, с третьим сознанием перед Ниббаной, которая теперь в досягаемости, что подобно пролёту человека над противоположным берегом, он, с прекращением этого сознания, отпускает эту формацию как объект и, с сознанием смены происхождения, приземляется на несформированную Ниббану, противоположный берег, но пошатываясь, подобно вышеупомянутому человеку, так как из-за отсутствия [прошлого] повторения он пока ещё не утвердился на объекте [*в виде Ниббаны*], но затем он утверждается в нём посредством знания пути.

§ 7. Итак, согласование способно рассеять тьму загрязнений, что скрывают истины, но оно не способно взять Ниббану своим объектом. Лишь сознание смены происхождения способно на это, но оно в то же время не способно рассеять тьму загрязнений.

§ 8. Далее будет пример для этого. [674] Допустим, некий зрячий человек вышел на улицу ночью, чтобы найти созвездие. Он посмотрел на небо, на луну, но она была сокрыта облаками. Затем появился один порыв ветра и сдул плотные облака, второй

порыв сдул средние, а третий — малые. После этого человек увидел луну, свободную от облаков, и затем нашёл созвездие.

§ 9. Здесь плотные, средние и малые виды тьмы, что скрывает истины, — это три вида облаков. Три вида сознания согласования — это три порыва ветра. Смена происхождения — это зрячий человек. Ниббана — это луна. Рассеивание тьмы, скрывающей истины посредством каждого вида сознания согласования, — это подобно тому, как порывы ветра один за другим сдувают облака. Знание смены происхождения, видящее чистую Ниббану, после того как исчезла скрывающая истины тьма, подобно тому, как человек видит луну, свободную от облаков.

§ 10. Подобно тому как три порыва ветра способны лишь сдуть облака, скрывающие луну, но не способны дать возможность человеку увидеть луну, так и три вида согласования способны лишь рассеять тьму, скрывающую истины, но не способны дать возможность увидеть Ниббану. Подобно тому как человек может лишь видеть луну, но не сдуть облака, так и знание смены происхождения способно лишь увидеть Ниббану, но не рассеять загрязнения. Поэтому оно и называется «обращением к пути».

§ 11. Ибо хотя это и не обращение [*в строгом смысле, как при начале когнитивных серий у дверей*], оно

занимает позицию обращения, как бы давая знак для пути, чтобы тот появился, а затем прекращается. И без промедления, как только этот знак был дан этой сменой происхождения, следом в неразрывной цепочке возникает путь и, возникнув, разрывает и расщепляет груду жадности, груду злобы и груду заблуждения, чего с ними раньше никогда не случалось (см. Ps. i, 20).

§ 12. Вот пример для этого. Например, некий лучник установил мишень[3] на расстоянии в восемь усабх (около 90 метров), и, обернув свою голову тканью и вооружившись стрелой, он залез на колёсное сооружение (вращающаяся платформа). Другой человек запустил это сооружение, и, когда цель была перед лучником, тот палкой подал ему знак. После знака, без промедления, лучник пустил стрелу и поразил мишень.

§ 13. Здесь знание смены происхождения подобно знаку палкой. Знание пути подобно лучнику. Непромедлительное взятие своим объектом [675] Ниббану со стороны знания пути после поданного сменой происхождения знака, а также его раз-

3 Phalakasataṃ — «мишень»: отсутствует в словаре P. T. S. Pm. говорит: «Phalakasatanti asanasāramayaṃ phalakasataṃ — „phalakasata“ является той, которая сделана из сердцевины дерева асана». Как говорит Pm., «колёсное сооружение» походит на гончарный круг (стр. 867).

рыв и расщепления груды жадности, груды злобы и груды заблуждения, чего с ними раньше никогда не случалось, — это подобно лучнику, который немедленно после поданного знака поражает мишень.

§ 14. И путь не только разрывает груду жадности и т. д., но также и высушивает океан страдания безначального круга перерождений. Он закрывает все двери в состояния лишения. Он дарит прямой опыт семи благородных сокровищ[4]. Он отбрасывает восьмеричный ложный путь. Он подавляет всю враждебность и страх[5]. Он ведёт к статусу сына Полностью Просветлённого, рождённого из его груди (см. S. ii, 221). И он ведёт к обретению многих сотен благословений иного толка. Таким образом, это даритель многих сотен благословений, это знание, ассоциированное с путём вхождения в поток, что называется «знанием пути вхождения в поток».

Окончено изложение первого вида знания.

---

4 Семь (благородных) сокровищ: вера, нравственность, совесть, стыдливость, учёность, щедрость и понимание (D. iii, 251).

5 См. пять видов враждебности и страха в S. ii, 68 и далее. Однако Pm. говорит следующее: «Пять видов враждебности, начиная с убийства живых существ, и двадцать пять великих ужасов (mahā-bhayāni) — это то, что составляет „*всю враждебность и страх*“» (Pm. 867).

[Первый плод —
вторая благородная личность]

§ 15. Сразу за этим знанием возникают два или три сознания плода, которые являются его результатом. Ибо это происходит именно из-за факта немедленного принесения результатов благотворным сверхмирским [сознанием], о чем говорится следующее: «И которое он назвал сосредоточением с немедленным результатом» (Sn. 226) и «Медленно он достигает того, что имеет немедленный результат для разрушения пороков» (A. ii, 149) и так далее.

§ 16. Некоторые, однако, говорят, что наличествуют одно, два, три, четыре или пять сознаний плода. Это неприемлемо. Ибо знание смены происхождения возникает в конце повторения согласования, так что должно быть как минимум два сознания согласования, ибо одно не действует как условие повторения. И одна серия импульсов имеет максимум семь [импульсных] сознаний. Следовательно, та серия, у которой два согласования, смена происхождения как третье, а также сознание пути как четвёртое, имеет три сознания плода; та, у которой три согласования, смена происхождения как четвёртое и сознание пути как пятое, имеет лишь два сознания плода. Вот почему выше было сказано, что «возникают два или три сознания плода».

§ 17. Другие же говорят, что серия с четырьмя согласованиями, сменой происхождения как пятым и с сознанием пути как шестым имеет одно сознание плода. Это опровергается тем, что это именно

четвёртый или пятый [импульс] достигает [пути], а не последующие, ибо дальше они уже находятся близко к жизнь-континууму (см. гл. IV, § 75). Поэтому это нельзя принять как верное. [676]

§ 18. С данного момента этот вошедший в поток называется второй благородной личностью. Как бы небрежен он ни был, ему, по прохождении и пересечении круга перерождений в качестве богов и человеческих существ, предстоит на седьмой раз положить конец страданиям.

§ 19. После плода его сознание впадает в жизнь-континуум. Затем, с целью пересмотра пути, возникает обращение к ум-двери, прерывающее жизнь-континуум. После его прекращения возникают семь импульсов, пересматривающих путь. После повторного впадения в жизнь-континуум обращение и т. д. возникают вновь в том же ключе — с целью пересмотреть уже плод и т. д. С возникновением этих [*когнитивных серий*] он пересматривает путь, плод, отброшенные и оставшиеся загрязнения, а также Ниббану.

§ 20. Он пересматривает путь в следующем ключе: «Итак, вот путь, через который я прошёл». Затем он пересматривает плод в следующем ключе: «Это благословение, что я обрёл». Затем он пересматривает отброшенные загрязнения: «Вот загрязнения, отброшенные во мне». Затем он пересматривает загрязнения, которые ещё предстоит устранить тремя высшими путями: «Вот загрязнения, всё

ещё оставшиеся во мне». И в заключение он пересматривает Ниббану: «Это явление (dhamma) в качестве объекта, которое было проникнуто мною». Таким образом, благородный, что вступил в поток, обладает этими пятью видами пересмотра.

§ 21. И как в случае со вступившим в поток, то же самое имеет место и в случае однажды возвращающегося и невозвращающегося. Арахант же не пересматривает оставшиеся загрязнения. Таким образом, все виды пересмотра в сумме насчитывают девятнадцать — это максимальное количество. Проходящие тренировку могут пересматривать отброшенные и всё ещё оставшиеся загрязнения, но есть и вариант того, что делать они этого не будут. По сути, это именно из-за отсутствия такого пересмотра Маханама спросил Благословенного: «Какое состояние всё ещё не отброшено мною внутренне, из-за которого состояния жадности временами вторгаются в мой ум и оседают там?» (M. i, 91), и из этой сутты следовало бы процитировать всё.

[Второй путь —
третья благородная личность]

§ 22. После пересмотра в таком ключе, сидя в той же самой сессии [*прозрения*] или в некой другой, благородный ученик, являющийся вошедшим в поток, берёт на себя задачу достичь второго уровня посредством ослабления чувственных желаний и недоброжелательности. Он применяет управляющие способности[6], силы, факторы просветле-

6 Samodhāneti. См. Ps. i, 181.

ния; он работает с формациями и перебирает ту же самую их область, что классифицирована как материальность, ощущение, восприятие, формации и сознание, используя знание того, что они непостоянны, страдательны и бессамостны, и он берётся за последовательную серию прозрений.

§ 23. После этого, [677] когда в изложенном ранее ключе, с единым обращением, возникли невозмутимость в отношении формаций, согласование и знание смены происхождения[7], следом идёт

7 «Здесь „*смена происхождения*“ означает „*подобно смене происхождения*“; ибо знание, которое приносит [первый] путь, называется так буквально, так как оно превосходит происхождение заурядного человека, и переходит на происхождение благородных. Но здесь „смена происхождения“ употребляется в фигуральном смысле из-за схожести с вышеописанным. Оно также называется „очисткой“ (vodāna), ибо оно очищает от определённых загрязнений, а также берёт своим объектом абсолютное очищение. Поэтому в Паттхане говорится: „Согласование является условием как условием близости для очистки» (Pṭn. 1, 59). Но здесь говорится „смена происхождения“ потому, что это говорится в Патисамбхидамагге, мол: с целью «преодолеть возникновение и т. д.» посредством сосредоточения возникает восемь состояний смены происхождения, « а также «благодаря прозрению возникает десять состояний смены происхождения“ (Ps. i ., 68–69); здесь это даётся в том же ключе» (Pm. 869).

Технически слово «очистка» (vodāna) означает сознание «смены происхождения», которое предшествует сознанию каждого из трёх более высоких путей (см. цитату из Паттханы выше), а также сознание, которое предшествует каждому более высокому сознанию джханы (см. Vbh. 343 и Комментарий).

путь одного возвращения. Знание, ассоциированное с ним, — это знание пути одного возвращения.

Окончено изложение второго вида знания.

[Второй плод —
четвёртая благородная личность]

§ 24. Сознание плода следует понимать как идущее сразу же за этим знанием, как уже было изложено ранее. С данного момента этот однажды возвращающийся называется четвёртой благородной личностью. Ему предстоит положить конец страданию после ещё одного возвращения в этот мир. Далее следует пересмотр в вышеописанном ключе.

[Третий путь —
пятая благородная личность]

§ 25. После пересмотра, сидя в той же самой сессии [*прозрения*] или в некой другой, благородный ученик, являющийся однажды возвращающимся, берёт на себя задачу достичь третьего уровня посредством безостаточного отбрасывания жажды к чувственным желаниям и недоброжелательности; он применяет управляющие способности, силы, факторы просветления, он работает с формациями и перебирает ту же самую их область, используя знание того, что они непостоянны, страдательны и бессамостны, и он берётся за последовательную серию прозрений.

§ 26. После этого, когда в изложенном ранее ключе, с единым обращением, возникли невозмутимость в отношении формаций, согласование и знание смены происхождения, идёт путь невозвращения. Знание, ассоциированное с ним, — это знание пути невозвращения. Окончено изложение третьего вида знания.

[Третий плод —
шестая благородная личность]

§ 27. Сознание плода следует понимать как идущее сразу же за этим знанием, как уже было изложено ранее. С данного момента этот невозвращающийся называется шестой благородной личностью. [После смерти] он спонтанно возникает [где-либо ещё], достигая там полного прекращения — не возвращаясь, не приходя обратно в этот мир посредством связки-перерождения. Далее следует пересмотр в вышеописанном ключе.

[Четвёртый путь —
седьмая благородная личность]

§ 28. После пересмотра, сидя в той же самой сессии [*прозрения*] или в некой другой, благородный ученик, являющийся невозвращающимся, берёт на себя задачу достичь четвёртого уровня посредством безостаточного отбрасывания жадности к тонкоматериальному и нематериальному, самомнения (тщеславия), беспокойства и неведения. Он применяет управляющие способности, силы,

факторы просветления; он работает с формациями [678] и исследует ту же самую их область, используя знание того, что они непостоянны, страдательны и бессамостны, и он берётся за последовательную серию прозрений.

§ 29. После этого, когда в изложенном ранее ключе, с единым обращением, возникли невозмутимость в отношении формаций, согласование и знание смены происхождения, идёт путь арахантства. Знание, ассоциированное с ним, — это знание пути арахантства.

Окончено изложение третьего вида знания.

[Четвёртый путь — восьмая благородная личность]

§ 30. Сознание плода следует понимать как идущее сразу же за этим знанием, как уже было изложено ранее. С данного момента этот арахант называется восьмой благородной личностью. Он один из Великих с уничтоженными пороками, он несёт своё последнее тело, он сбросил бремя, достиг своей цели и уничтожил оковы становления, он должным образом освобождён посредством [высшего] знания, и в этом мире с его божествами он достоин высших подношений.

§ 31. Таким образом, когда выше говорилось: «Очищение знанием и видением, в сущности, состоит в знании четырёх путей: пути вхождения в поток,

пути одного возвращения, пути невозвращения и пути арахантства» (§ 2), это отсылало к этим четырём видам знания, что достигаются в данном порядке.

[II. СОСТОЯНИЯ, АССОЦИИРОВАННЫЕ С ПУТЁМ И Т. Д.]

§ 32. И теперь, чтобы отдать должное ценности этого очищения знанием и видением с его четырьмя видами знания:

(1) Достижение состояний, участвующих в просветлении,
(2) Выход и (3) связка сил,
(4) Виды состояний, которым необходимо быть отброшенными,
(5) Также акт их отбрасывания,
(6) Функции полного понимания и прочее
Как дано, когда проникают в истины,
(7) Каждую из которых следует распознать
В соответствии с её индивидуальной сущностью.

§ 33. 1. Итак, **«достижение состояний, участвующих в просветлении»** — это достижение этих участвующих в просветлении состояний, которых в сумме всего тридцать семь: четыре опоры осознанности (М., 10-я сутта), четыре правильных усилия

(M. ii, 11), четыре пути к силе (M. i, 103), пять управляющих способностей (M. ii, 12), пять сил (M. ii, 12), семь факторов просветления (M. i, 11) и Благородный восьмеричный путь (D. ii, 311 и далее). Они называются «участвующими в просветлении» потому, что принимают участие в этом Благородном восьмеричного пути, который называется «просветлением» в смысле процесса просветления, и они «принимают участие» в нём из-за своей полезности[8].

§ 34. «Опора» (paṭṭhāna) [*называется так*] из-за установления (upaṭṭhāna) посредством углубления-в, схождения-на такие-то и такие-то объекты[9]. Осоз-

8 Четыре опоры осознанности полностью описаны в комментарии к M. сутте 10 (= комментарий к D. сутту 22). Правильные усилия полностью описаны в комментарии к Sammappadhāna Vibhaṅga (см. MA. iii, 243 и далее; также AA. на A. Ekanipata, ii, 1). Четыре пути к силе кратко комментируются в MA. ii, 69 и детально — в комментарии к Иддхипада Вибханге. Семь факторов просветления комментируются в MA. i, 82 и далее, и более подробно — в комментарии к Bojjhaṅga Vibhaṅga. Благородный Восьмеричный Путь комментируется в MA. i, 105, а также в Magga Vibhaṅga, но под другим углом. Пять управляющих способностей и пять сил ясным образом не разбираются в комментариях к Никайе или Абхидхамме, ничего не добавляя к тому, что уже сказано здесь (в § 37).

9 Патисамбхидамагга (Ps. i, 177) разбирает «satipaṭṭhāna» на «sati» (осознанность) и «paṭṭhāna» (основание, установление). Комментарии предпочитают разбирать на sati и upaṭṭhāna (установление, проявление, а также служение, см. MA. i, 238). Прочтения гарвардского издания и издания P. T. S. здесь не сходятся; было взято второе, хотя результат по сути тот же.

нанность сама по себе как опора (установление) — это «опора осознанности». Она насчитывает четыре вида, так как возникает в отношении тела, ощущения, сознания и ментальных феноменов (dhamma), рассматривая их как непривлекательные, страдательные, непостоянные и бессамостные, а также потому, что выполняет функцию отбрасывания восприятия красоты, удовольствия, постоянства и самости [679]. Вот почему говорится о «четырёх опорах осознанности».

§ 35. Посредством этого они осуществляют усилие (padahanti), таким образом, это усилие (padhāna); благое усилие — это правильное (sammā) усилие. Или иначе: посредством этого люди должным образом осуществляют усилие (sammā padahanti), таким образом, это правильное усилие (sammappadhāna). Или иначе: оно благое из-за отбрасывания безобразия загрязнений, и это усилие из-за приведения к улучшению и отдачи предпочтения (padhāna-bhāva-kāraṇa) в смысле порождения благополучия и счастья, таким образом, это правильное усилие. Это обозначение для энергии. Оно выполняет функции отбрасывания возникших неблаготворных состояний, предотвращения возникновения ещё невозникших, приведения к возникновению невозникших благотворных состояний и поддерживания уже возникших — таким образом, оно четырёхчастно. Вот почему говорится о «четырёх правильных усилиях».

§ 36. Сила (iddhi) в смысле успеха (ijjhana) уже описывалась ранее (гл. XII, § 44). Это путь (основа — pāda) к той силе (для этого успеха — iddhi) в том смысле, что он является предтечей этого успеха, ассоциированного с ним, а также в смысле функционирования в качестве предшествующей причины этого успеха, который является его результатом, таким образом, это путь к силе (основа для успеха). Они четырёхчастны как рвение и так далее. Вот почему говорится о «четырёх путях к силе» в соответствии со сказанным: «Четыре пути к силе: путь к силе, заключающийся в рвении; путь к силе, заключающийся в энергии; путь к силе, заключающийся в [естественной чистоте] сознания; путь к силе, заключающийся в исследовании» (Vbh. 223). Они только сверхмирские. Но, исходя из слов: «Если монах обретает сосредоточение, обретает ментальное единение посредством делания рвения доминирующим, то это называется сосредоточением посредством рвения» (Vbh. 216) и т. д., они также являются и мирскими — как состояния, обретённые посредством доминирования, соответственно, рвения и т. д.

§ 37. «Управляющая способность» понимается в смысле доминирования, иными словами — преодоления, так как [эти состояния как управляющие способности] преодолевают, соответственно, отсутствие веры, лень, небрежность, отвлечение и замешательство.

«Сила» понимается в смысле непоколебимости, так как [эти состояния как силы] неспособны быть преодолёнными, соответственно, отсутствием веры и так далее. Управляющие способности и силы пятеричны как заключающиеся в вере, [энергии, осознанности, сосредоточении и понимании]. Вот почему говорится о «пяти управляющих способностях» и о «пяти силах».

§ 38. Осознанность, [исследование феноменов, энергия, восторг, безмятежность, сосредоточение и невозмутимость] как факторы в том, кто становится просветлённым, — это «семь факторов просветления». И правильное воззрение, [правильное устремление, правильная речь, правильное действие, правильные средства к существованию, правильное усилие, правильная осознанность и правильное сосредоточение] — это восемь «факторов пути» в смысле функционирования в качестве выхода [*из круга перерождений*]. Вот почему говорится о «семи факторах просветления» и о «Восьмеричном благородном пути».

§ 39. Итак, таковы тридцать семь состояний, участвующих в просветлении.

На предварительной стадии, когда возникает лишь мирское прозрение, они обнаруживаются во множестве сознаний следующим образом: опора осознанности, заключающаяся в созерцании тела, [обнаруживается] в сознании, различающем тело,

четырнадцатью способами[10]; опора осознанности, заключающаяся в созерцании ощущения, [обнаруживается] в сознании, различающем ощущение, девятью способами; опора осознанности, заключающаяся в созерцании ума, [обнаруживается] в сознании, различающем [способы функционирования] сознания, шестнадцатью способами; [680] опора осознанности, заключающаяся в созерцании ментальных феноменов, [обнаруживается] в сознании, различающем ментальные феномены, пятью способами. Если некий практикующий в тот момент, когда он видит некое возникшее неблаготворное состояние в ком-то другом, которое ещё не возникло в нём самом, стремится к его не-возникновению так: «Я не поведу себя так, как тот, в ком теперь возникло это: оно не возникнет во мне», то он обретает первое правильное усилие; когда же, видя нечто неблаготворное в своём собственном поведении, он стремится это отбросить, он обретает второе; когда же практикующий стремится достичь джханы или прозрения, которые пока ещё в нём не возникли, он обретает третье; и когда он повторно, вновь и вновь, порождает то, что уже возникло, чтобы оно не уменьшилось, он обретает четвёртое. И при порождении благотворного состояния с рвением как движущей силой присутствует путь к силе, заключающийся в рвении [и так далее

10 Цифры отсылают к числу различных созерцаний, описанных в десятой сутте Мадджхима Никайи (= D. 22).

с остальными тремя путями к силе]. И при воздержании от ложной речи присутствует правильная речь [и так далее с воздержаниями от ложного действия и ложных средств к существованию][11].

В момент возникновения [любого из] четырёх видов знания [пути] [все эти состояния] обнаруживаются в одном сознании [*в качестве его ментальных факторов*]. В момент плода обнаруживаются тридцать три, исключая четыре правильных усилия.

§ 40. Когда они обнаруживаются в одном сознании в этом ключе, это один вид осознанности, чей объект является Ниббаной, что называется «четырьмя опорами осознанности», так как он выполняет функцию отбрасывания [четырёх] восприятий красоты и т. д. в [четырёх явлениях,] начиная с тела.

---

11 Эти три воздержания являются «предварительной стадией» Благородного Восьмеричного Пути (см. M. iii, 289).

«Сюда реально включён только путь к силе в виде рвения, а также правильная речь. Но когда они упоминаются, то подразумеваются также и остальные пути к силе и два оставшихся воздержания. Смысл этой фразы следует понимать в соответствии с „категорией характеристик“ (lakkhaṇa-hāra, см. Неттипакарана)» (Pm. 872). Вот упомянутое правило из Неттипакараны:

> «Когда даётся один феномен, то те,
> Что по характеристике едины с ним,
> Также даются — вот формулировка
> Категории характеристик» (Netti 3).

И также один вид энергии называется «четырьмя правильными усилиями», так как она выполняет [четыре] функции, начиная с предотвращения возникновения невозникшего [неблаготворного]. Но в случае прочих нет убавлений или прибавлений.

§ 41. Также о них говорится:

> **Девять — одним способом, одно — двумя,**
> **Затем — четырьмя и пятью,**
> **Восемью и девятью также —**
> **Шестью способами присутствуют они.**

§ 42. (i) «*Девять — одним способом*»: девять как рвение, сознание, восторг, безмятежность, невозмутимость, устремление, речь, действие и средства к существованию; и обнаруживаются они «одним способом» в качестве пути к силе, заключающейся в рвении и т. д., ибо не принадлежат ни к какой другой группе. (ii) «*Одно — двумя*»: вера обнаруживается «двумя способами» как управляющая способность и как сила. (iii) «*Затем — четырьмя*» (iv) «*и пятью*»: смысл в том, что одно обнаруживается четырьмя способами, а другое — пятью. Итак, сосредоточение — это «одно четырьмя путями», так как оно является управляющей способностью, силой, фактором просветления и фактором пути; понимание — «одно — пятью способами», так как оно является предыдущими четырьмя, а также путём

к силе. (v) «*Восемью*» (vi) «*и девятью также*»: смысл в том, что одно обнаруживается восемью способами, а другое — девятью. Осознанность — это одно «восемью способами», так как она является четырьмя опорами осознанности, управляющей способностью, силой, фактором просветления и фактором пути; энергия — это одно «девятью способами», так как она является четырьмя правильными усилиями, путём к силе, управляющей способностью, силой, фактором просветления и фактором пути. [681] Таким образом:

§ 43. **Состояний, связанных с просветлением, —**
Четырнадцать, если без деления;
Но в общем их тридцать семь,
Если они распределены по группам.

В то время как каждое надлежащую
задачу выполняет,
Что подпадает в специфику их уделов,
Все они приходят к проявлению
С исполнением истины Благородного
восьмеричного пути.

Это то, как следует понимать здесь «достижение состояний, участвующих в просветлении».

§ 44. 2. «Выход» и **3. «связка сил»:** разбивка сложного слова «vuṭṭhānabalasamāyoga» — это «vuṭṭhānañ c'eva bala-samāyogo ca».

[2. *Выход*]: мирское прозрение не ведёт к выходу ни с наличия [загрязнения внутренне], ибо не отсекает порождение, которое есть акт вызова наличия[12], ни со знака [формаций внешне], ибо оно берёт знак своим объектом.

Смена происхождения не ведёт к выходу из наличия [внутренне], ибо не отсекает порождения, но оно ведёт к выходу из знака [внешне], ибо берёт Ниббану своим объектом; таким образом, здесь присутствует выход из одного. Поэтому говорится: «Понимание выхода и отворачивания от внешнего является знанием смены происхождения» (Ps. i, 66). Аналогично здесь следует понять и следующий отрывок: «Отвернувшись от возникновения, оно входит в не-возникновение, таким образом, это смена происхождения. Отвернувшись от наличия... (и т. д., касательно пропусков см. гл. XXI, § 37)... [Отвернувшись от знака формаций внешне, оно входит в прекращение, в Ниббану, таким образом, это смена происхождения]» (Ps. i, 67).

Эти четыре вида знания [пути] выходят из знака, ибо берут своим объектом беззнаковое, а также выходят из наличия, ибо отсекают порождение. Таким образом, они выходят из обоих. Поэтому говорится:

---

12 «Выход из знака заключается в оставлении знака формаций, а также во взятии Ниббаны в качестве объекта. Выход из наличия заключается во входе в состояние невозможности наличия результата каммы в будущем, что происходит посредством вызывания прекращения причины» (Pm. 874).

§ 45. «Понимание выхода и отворачивания от обоих является знанием пути. Каким образом?

В момент пути вхождения в поток правильное воззрение в смысле видения (a) выходит из ложного воззрения, из загрязнений и из совокупностей, что проистекают из этого [ложного воззрения][13], и (b) выходит внешне из всех знаков; поэтому было сказано: „Понимание выхода и отворачивания от обоих является знанием пути“. Правильное устремление в смысле направления выходит из ложного устремления… Правильная речь в смысле охватывания выходит из ложной речи… Правильное действие в смысле порождения выходит из ложного действия… Правильные средства к существованию в смысле очистки выходят из ложных средств к существованию… Правильное усилие в смысле приложения выходит из ложного усилия… Правильная осознанность в смысле установления выходит из ложной осознанности… Правильное сосредоточение в смысле не-отвлечения выходит из ложного сосредоточения, из загрязнений и из совокупностей, что проистекают из этого [ложного сосредоточения], и выходит внешне из всех знаков; поэтому было сказано: „Понимание выхода и отворачивания от обоих является знанием пути“.

В момент пути одного возвращения правильное воззрение в смысле видения… Правильное

13 «Оно выходит из загрязнений сомнения и т. д., что возникают на базе этого воззрения, которое ложно, оттого что ведёт к состояниям лишения» (Pm. 874).

сосредоточение в смысле не-отвлечения (a) выходит из грубых оков жадности к чувственным желаниям, из грубых оков неприязни, из грубой присущей склонности к жадности к чувственным желаниям, из грубой присущей склонности к неприязни, [из загрязнений и совокупностей, проистекающих из этого, и (b) выходит внешне из всех знаков; поэтому было сказано: „Понимание выхода и отворачивания от обоих является знанием пути“].

В момент пути невозвращения правильное воззрение в смысле видения... Правильное сосредоточение в смысле не-отвлечения (a) выходит [682] из остаточных оков жадности к чувственным желаниям, из остаточных оков неприязни, из остаточной присущей склонности к жадности к чувственным желаниям, из остаточной присущей склонности к неприязни, [из загрязнений и совокупностей, проистекающих из этого, и (b) выходит внешне из всех знаков; поэтому было сказано: „Понимание выхода и отворачивания от обоих является знанием пути“].

В момент пути араханта правильное воззрение в смысле видения... Правильное сосредоточение в смысле не-отвлечения (a) выходит из жадности к тонкоматериальному [существованию], из жадности к нематериальному [существованию], из самомнения (тщеславия), из беспокойства, из неведения, из присущей склонности к самомнению (тщеславию), из присущей склонности к жадности

к становлению, из присущей склонности к неведению, из загрязнений и совокупностей, проистекающих из этого, и (b) выходит внешне из всех знаков; поэтому было сказано: „Понимание выхода и отворачивания от обоих является знанием пути“» (Ps. i, 69 и далее).

§ 46. [3. *Связка сил*]: во время развития восьми мирских достижений преобладает сила умиротворённости, а во время развития созерцаний непостоянства и т. д. преобладает сила прозрения. Но в момент благородного пути они возникают вместе, в том смысле, что не перевешивают друг друга. Итак, в случае каждого из этих четырёх видов знаний присутствует связка сил, в соответствии с чем говорится: «Когда он выходит из загрязнений, ассоциированных с беспокойством, а также из совокупностей, его ментальное единение, не-отвлечение, сосредоточение, имеет своей областью прекращение. Когда он выходит из загрязнений, ассоциированных с беспокойством, а также из совокупностей, его прозрение в смысле созерцания имеет прекращение своей областью. Таким образом, умиротворённость и прозрение имеют одну природу в смысле выхода, они связываются вместе, не перевешивают друг-друга. Поэтому было сказано: „Он развивает умиротворённость и прозрение в связке в смысле выхода“» (Ps. i, 98).

Это то, как следует понимать здесь «выход» и «связку сил».

§ 47. 4. «Виды состояний, которым необходимо быть отброшенными», 5. «также акт их отбрасывания»: теперь необходимо понять, каким состояниям следует быть отброшенными из-за того или иного вида знания из этих четырёх, а также акт их отбрасывания. Ибо каждое по отдельности приводит к отбрасыванию состояний, называющихся оковами, загрязнениями, видами ложного, мирскими состояниями, видами скупости, извращениями, узлами, плохими путями, пороками, наводнениями, узами, помехами, придерживаниями, цепляниями, присущими склонностями, пятнами, неблагими путями действия и неблаготворными моментами сознания.

§ 48. Итак, «*оковы*» — это десять состояний, начиная с жадности к тонкоматериальному, и называются они так потому, что они сковывают совокупности [этой жизни] с совокупностями [следующей жизни], или камму с её результатом, или существ и страдание. Пока они существуют, нет конца всему прочему. И среди них жадность к тонкоматериальному, жадность к нематериальному, самомнение (тщеславие), беспокойство и неведение называются пятью высшими оковами, ибо они сковывают существ с совокупностями и т. д., что порождены в высших [формах становления], [683] в то время как ложное воззрение о «личности», сомнение, приверженность обрядам и ритуалам, жадность к чувственным желаниям и неприязнь называют-

ся пятью нижними оковами, ибо они сковывают существ с совокупностями и т. д., что порождены в более низких [формах существования].

§ 49. «*Загрязнения*» — это следующие десять состояний: жадность, злоба, заблуждение, самомнение (тщеславие), [ложное] воззрение, сомнение, косность [ума], беспокойство, отсутствие стыдливости и отсутствие совести. Они называются так потому, что они загрязнены сами по себе, а также загрязняют ассоциированные с ними состояния.

§ 50. «*Виды ложного*» — это следующие восемь состояний: ложное воззрение, ложное устремление, ложная речь, ложное действие, ложные средства к существованию, ложное усилие, ложная осознанность и ложное сосредоточение, которые вместе с ложным знанием и ложным освобождением[14] образуют десять. Они называются так потому, что возникают ложным образом.

§ 51. «*Мирские состояния*» — это следующие восемь состояний: приобретение, утрата, слава, хула, удовольствие, боль, порицание и восхваление. Они

14 «„*Ложное знание*“ таковое потому, что не возникает должным образом [т. е. в согласованности с истиной], а также из-за неправильных интерпретаций и т. д. — это заблуждение. „*Ложное освобождение*“ — это ложное предположение об освобождении на некой «мировой вершине» (lokathūpika, см. гл. XVI, § 85) и так далее» (Pm. 886).

называются так потому, что постоянно сменяют друг друга, пока существует мир. Но когда включены мирские состояния, тогда посредством метафорического использования обозначения причины [для её результата], одобрение, что берёт своим объектом приобретение и т. д., и неприязнь, что берёт своим объектом утрату и т. д., также следует понимать как включённые.

§ 52. «*Виды скупости*» насчитывают пять: скупость к жилищам, к семьям, к обретениям, к Дхамме и к восхвалению, и возникают они как неспособность выносить разделение этих вещей с другими.

§ 53. «*Извращение*» — это следующие три: извращение восприятия, извращение сознания и извращение воззрения, и возникают они с объектами, что непостоянны, страдательны, бессамостны и непривлекательны (уродливы), схватывая их как постоянные, как приятные, как «самость» и как красивые.

§ 54. «*Узлы*» — это четыре состояния, начиная с алчности, и называются они так потому, что связывают ментальное тело и материальное тело. Они описываются так: «Телесный узел алчности, телесный узел недоброжелательности, телесный узел приверженности к обрядам и ритуалам, телесный узел упорства (неправильной интерпретации), что „[Только] это истина“» (Vbh. 374).

§ 55. «*Плохие пути*» — это обозначение для делания того, чего делать не следует, и не-делание того, что следует, — из рвения (желания), злобы, заблуждения и страха. Они называются «плохими путями» потому, что они являются путями, по которым благородным ходить не надлежит.

§ 56. «*Пороки*» (āsava): пока есть (ā) смена происхождения [в случае состояний сознания], пока есть (ā) пик становления [в случае видов становления, то есть четвёртое нематериальное становление ни-восприятия-ни-не-восприятия], до тех пор есть просачивания (savana) из-за [сформированной природы] объекта. Это обозначение, в смысле постоянного вытекания, отводится для жадности к чувственным желаниям, жадности к становлению, для ложного воззрения и неведения из-за просачивания (savana) [этих загрязнений] из незащищённых чувственных дверей, что подобно просачиванию воды из трещин в горшке, или же из-за порождения (savana) ими страдания круга перерождений[15]. [684]

15 Смысл этого параграфа проясняется при обращении к Аттхасалини (DhsA. 48) и Мула-Тике (DhsAA. 51), где объясняется использование «ā» (в качестве наречия в смысле «поскольку/до») в непрямой связке с отложным падежом (gotrabhuto и т. д.); названный падеж должным образом принадлежит к savanna (т. е. просачивание *из*). Pm. говорит: «„*Просачивания*“ (savanna) из-за наличия, „*savant*“ („из-за просачивания“) из-за вытекания как нечистоты загрязнения. „*Savanto*“ („из-за порождения“) второй раз из-за выделения (pasavana)» (Pm. 876. См. также MA. i, 61).

«*Наводнения*» называются так в смысле смывания в океан становления, а также в смысле сложности преодоления.

«*Узы*» называются так потому, что они не дают хода выпутыванию из объекта, а также выпутыванию из страдания. «Наводнения» и «узы» — это обозначения для вышеупомянутых пороков.

§ 57. «*Помехи*» в смысле препятствования, создания помех и сокрытия [реальности] от сознания (гл. IV, § 86) — это следующие пять состояний: вожделение, [недоброжелательность, косность и вялость, беспокойство, волнение и сомнение].

§ 58. «*Придерживание*» (неправильное схватывание — parāmāsa) — это обозначение для ложного воззрения, ибо оно возникает в аспекте упущения индивидуальной сущности некоего феномена (dhamma) и схватывания (āmasana) не-фактичной индивидуальной сущности, [*схватывание*] иным образом (parato).

§ 59. «*Цепляния*» — это четвёрка, начиная с цепляния к чувственному желанию, что детально описывается в описании обусловленного возникновения (гл. XVII, § 240 и далее).

§ 60. «*Присущие склонности*» в смысле закостенелости — это следующие семь состояний: присущая склонность к жадности к чувственным желаниям,

присущая склонность к неприязни, самомнению (тщеславию), [ложному] воззрению, сомнению, жадности к становлению и неведению. Ибо это из-за их закостенелости они называются присущими склонностями (anusaya), ибо они вновь и вновь присущи (anuseti) в качестве причины для возникновения жадности к чувственным желаниям и т. д.

§ 61. «*Пятен*» три: жадность, злоба и заблуждение. Они называются так потому, что они сами грязны — подобно маслу, копоти и земле, а также потому, что загрязняют другие явления.

§ 62. «*Неблаготворных путей действия*» десять: убийство живых существ; взятие того, что не дано; сексуальный проступок; лживая речь; сеющая распри речь; грубая речь; пустословие; алчность; недоброжелательность и ложное воззрение. Они называются так потому, что являются и неблаготворным действием (kamma), и путями, ведущими в несчастливые уделы.

§ 63. «*Неблаготворных моментов сознания*» имеется двенадцать видов: восемь коренящихся в жадности; два коренящихся в злобе; два коренящихся в заблуждении (гл. XIV, § 89 и далее).

§ 64. Итак, эти [четыре вида знания], каждый по отдельности, отбрасывают эти состояния, начиная с оков. Каким образом?

В случае *оков*: первым знанием устраняются пять состояний: ложное воззрение о «личности», сомнение, приверженность обрядам и ритуалам, а также та жадность к чувственным желаниям и неприязнь, что [достаточно сильны], чтобы привести к состояниям лишения. Оставшаяся грубая жадность к чувственным желаниям и грубая неприязнь устраняются вторым знанием. Тонкая жадность к чувственным желаниям и неприязнь устраняются третьим знанием. Пятёрка, начиная с жадности к тонкоматериальному, [фактично] устраняется лишь четвёртым знанием.

В дальнейшем изложении мы не будем в каждом случае выделять фактичность посредством выражения «[фактично] устраняются лишь». Что-либо, о чём мы будем говорить как об устраняемом одним из [трёх] более высоких знаний, следует понимать в качестве лишь устраняемого [остаточного] состояния, ибо оно уже будет представлено из-за предшествующего знания [*первого пути*], как не ведущее к состояниям лишения.

§ 65. В случае *загрязнений*: [ложное] воззрение и сомнение устраняются первым знанием. Злоба устраняется третьим знанием. Жадность, заблуждение, самомнение (тщеславие), ментальная косность, беспокойство, отсутствие стыдливости и совести устраняются четвёртым знанием.

§ 66. В случае тех или иных *видов ложного* ложное воззрение, лживая речь, ложное действие и лож-

ные [658] средства к существованию устраняются первым знанием. Ложное устремление, сеющая распри речь и грубая речь устраняются третьим знанием. И здесь под «речью» надлежит понимать лишь воление. Пустословие, ложное усилие, ложная осознанность, ложное сосредоточение, ложное освобождение и ложное знание устраняются четвёртым знанием.

§ 67. В случае *мирских состояний*: неприязнь устраняется третьим знанием, а одобрение — четвёртым знанием. Некоторые говорят, что одобрение славы и восхваления устраняется четвёртым знанием.

Те или иные *виды скупости* устраняются только первым знанием.

§ 68. В случае *извращений*: извращения восприятия, сознания и воззрения, которые находят постоянство в непостоянном, самость в бессамостном, а также извращение воззрения, что находит удовольствие в страдательном и красивое в непривлекательном, устраняются первым знанием. Извращения восприятия и сознания, что находят красивое в непривлекательном, устраняются третьим знанием. Извращения восприятия и сознания, что находят удовольствие в страдательном, устраняются четвёртым знанием.

§ 69. В случае *узлов*: телесные узлы приверженности обрядам и ритуалам, а также упорство (в неправильной интерпретации), что «только лишь это

истина», устраняются первым знанием. Телесный узел недоброжелательности устраняется третьим знанием. Остальные устраняются четвёртым знанием.

Плохие пути устраняются только первым знанием.

§ 70. В случае *пороков*: порок воззрения устраняется первым знанием. Порок чувственного желания устраняется третьим знанием. Оставшиеся два устраняются четвёртым знанием.

Аналогично и в случае *наводнений* и *уз*.

§ 71. В случае *помех*: помеха сомнения устраняется первым знанием. Вожделение, недоброжелательность и волнение устраняются третьим знанием. Косность, вялость и беспокойство устраняются четвёртым знанием.

Придерживание устраняется только первым знанием.

§ 72. В случае *цепляний*: в соответствии с текстами все мирские состояния по сути есть чувственные желания, то есть чувственные желания как объект (см. Nd. 1, 1–2), поэтому жадность к тонкоматериальному и нематериальному также подпадает под цепляние к чувственному желанию; следовательно, такое чувственное желание устраняется четвёртым знанием. Всё прочее устраняется первым знанием.

§ 73. В случае *присущих склонностей*: присущие склонности к [ложному] воззрению и к сомнению устраняются первым знанием. Присущие склонности к жадности к чувственным желаниям и к неприязни устраняются третьим знанием. Присущие склонности к самомнению (тщеславию), к жадности к становлению и к неведению устраняются четвёртым знанием.

§ 74. В случае *пятен*: пятно злобы устраняется третьим знанием, остальные — четвёртым.

§ 75. В случае *неблагих путей действия*: убийство живых существ, взятие того, что не дано, сексуальный проступок, лживая речь и ложное воззрение устраняются первым знанием. Сеющая распри речь, грубая речь и недоброжелательность устраняются третьим знанием. Пустословие и алчность устраняются четвёртым знанием.

§ 76. В случае *неблаготворных моментов сознания*: четвёрка, ассоциированная с [ложным] воззрением, и тот вид, что ассоциирован с сомнением, что в сумме пять, устраняются первым знанием. Два ассоциированных с неприязнью устраняются третьим знанием. Остальные устраняются четвёртым знанием.

§ 77. И то, что устраняется каким-либо из них, им отбрасывается. Вот почему выше сказано: «Итак,

эти [четыре вида знания], каждый по отдельности, отбрасывают эти состояния, начиная с оков».

§ 78. 5. «*Акт отбрасывания*»: но каким образом? Отбрасывают ли [знания] эти состояния, когда они прошлые, или когда они будущие, или же когда [686] они в настоящем? Какова позиция здесь? Ибо если [говорится о том, что они отбрасывают их], когда речь идёт о прошлых или будущих, то из этого следует, что усилие безрезультативно. Почему? Потому что то, что необходимо отбросить, будет не-существующим. Если же они в настоящем времени, то это по аналогии безрезультативно, ибо отбрасываемые явления существуют одновременно с усилием [*по их отбрасыванию*], а из этого следует, что здесь присутствует развитие пути с наличествующими загрязнениями или же то, что загрязнения диссоциированы [от сознания], но нет такой вещи, как загрязнения настоящего времени, диссоциированные от сознания[16].

16 «Смысл тут в следующем: или из этого следует, что существует диссоциация загрязнений от сознания, что подобно утверждению тех, кто говорит о существовании диссоциированных от сознания ментальных факторов. Он сказал: „*Нет такой вещи, как загрязнения настоящего времени, диссоциированные от сознания*“ — с целью продемонстрировать, что это лишь мнение тех, кто делает такое предположение. Ибо нематериальные феномены являются настоящими тогда, когда они фактически возникают посредством обладания единым базисом и включённости в три момента, — так как же они тогда могут быть диссоциированными от сознания? Следовательно, здесь нет диссоциированности от сознания» (Pm. 878).

§ 79. Это не первичный аргумент. Ибо в тексте в первую очередь ставится следующий вопрос: «Когда человек отбрасывает загрязнения, он отбрасывает прошлые загрязнения? Будущие? Загрязнения настоящего времени?». Затем идёт возражение: «Если он отбрасывает прошлые загрязнения, то он уничтожает уже уничтоженное, прекращает прекращённое, искореняет искоренённое, ослабляет ослабленное. Те загрязнения, которые являются прошлыми, уже не существующими, он и отбрасывает». Это отвергается в следующем ключе: «Он не отбрасывает прошлые загрязнения». Затем делается такое возражение: «Если он отбрасывает будущие загрязнения, то он отбрасывает ещё непроявленное. Те загрязнения, которые являются будущими, еще не существующими, он и отбрасывает». Это отвергается в следующем ключе: «Он не отбрасывает будущие загрязнения». Затем делается такое возражение: «Если он отбрасывает загрязнения настоящего времени, то, хотя он и горит жадностью, он отбрасывает жадность; хотя он и испорчен злобой, он отбрасывает злобу; хотя он и в заблуждении, он отбрасывает заблуждение; хотя и окован[17], он отбрасывает самомнение (тщеславие); хотя и превратно понимает, он отбрасывает [ложное] воззрение; хотя и в смятении, он отбрасывает беспокойство; хотя и не утвердил свой ум, он отбрасывает сомнение; хотя и имеет

17 «„*Окован*“: тот, чьё сознание оковано самомнением (тщеславием)» (Pm. 878).

склонности, он отбрасывает присущие склонности; тёмные и яркие состояния сосуществуют вместе, а также присутствует развитие пути, что с загрязнениями». Но всё это отвергается в следующем ключе: «Он не отбрасывает прошлых загрязнений, он не отбрасывает будущих загрязнений, он не отбрасывает загрязнений настоящего времени». В конце концов спрашивается: «Тогда нет развития пути, нет осуществления плода, нет отбрасывания загрязнений, нет проникновения в Дхамму (схождения состояний)?» Затем утверждается: «Есть развитие пути... есть проникновение в Дхамму (схождение состояний)».

И когда спрашивается: «Каким образом?», даётся такой ответ: «Положим, есть молодое дерево с ещё не выросшими плодами, и некий человек срезал его корни; от этого непорождённые плоды остались бы непорождёнными, не породились бы, остались бы непроизведёнными, не произвелись бы, остались бы невозникшими, не возникли бы, остались бы непроявленными, не проявились бы. Точно так же возникновение — это причина, возникновение — это условие для порождения загрязнений. Видя опасность в загрязнениях, сознание входит в не-возникновение. С сознанием, входящим в не-возникновение, загрязнения, что могли бы быть произведены из-за возникновения как их условия, остаются непорождёнными, не порождаются... остаются непроявленными,

не проявляются. Таким образом, с прекращением причины происходит и прекращение страдания. [687] Наличие — это причина... Знак — это причина... Накопление — это причина, условие для порождения загрязнений. Видя опасность в загрязнениях, сознание входит в не-накопление. С сознанием, входящим в не-накопление, загрязнения, что могли бы быть произведены из-за накопления как их условия, остаются непорождёнными, не порождаются... остаются непроявленными, не проявляются. Таким образом, с прекращением причины происходит и прекращение страдания. Таким образом, есть развитие пути, есть осуществление плода, есть отбрасывание загрязнений, есть проникновение в Дхамму» (Ps. i, 217–219).

§ 80. Что это показывает? Это показывает отбрасывание загрязнений, у которых есть почва, [чтобы там расти]. Но загрязнения, у которых нет почвы, [чтобы там расти] — являются ли они прошлыми, будущими, или настоящего времени? Они просто те, что описаны как «возникшие из-за обладания почвой, [чтобы там расти]».

§ 81. Но у слова «возникшие» несколько значений: (i) возникшее как «фактически присутствующее», (ii) возникшее как «бывшее и прошедшее», (iii) возникшее «посредством созданной возможности»

и (iv) возникшее «из-за обладания почвой, [чтобы там расти]».

Итак, (i) всё то, что расценивается как обладающее [тремя моментами] возникновения, изменения [присутствия] и распада, называется «*возникшим как фактично присутствующий*».

(ii) Благой и неблагой [каммический результат], испытанный как воздействие некого объекта и прекратившийся, расценивается как «испытанный и прошедший» (anubhūtāpagata); также что-либо сформированное, когда достигло трёх моментов, начиная с возникновения, и прекратилось, расценивается как «бывшее и прошедшее» (hutvāpagata) — всё это называется «*возникшим как бывший и прошедший*» (bhūtāpagata).

(iii) Камма, описанная в следующем ключе: «Поступки, которые он совершил в прошлом» (M. iii, 164), даже когда она фактически прошлая, называется «*возникшей посредством созданной возможности*», так как она достигла присутствия посредством препятствования [созреванию] другой каммы, предоставляя себе возможность дать свой собственный результат (см. гл. XIX, § 16). И результат каммы, который получил возможность проявиться таким образом, даже в качестве ещё невозникшего, тоже называется «возникшим посредством созданной возможности», так как он гарантированно возникнет, когда, в вышеописанном ключе, появится возможность для этого.

(iv) В то время как неблагая [камма] всё ещё не устранена на любой почве (уровне)[18], она называется «*возникшей из-за обладания почвой, [чтобы там расти]*».

§ 82. И следует понимать разницу между почвой и тем, что имеет почву. Ибо «почва» (уровень) означает пять совокупностей на трёх уровнях становления, которые являются объектами для прозрения[19]. «То, что имеет почву» — это выражение, описывающее загрязнения, что способны возникнуть в отношении этих совокупностей. Эти загрязнения имеют эту почву (уровень). Вот почему говорится «из-за обладания почвой, [чтобы там расти]».

§ 83. И это понимается не в объектном аспекте. Ибо загрязнения, связанные с неким объектом, возникают в отношении любых совокупностей, включая прошлые, будущие, и [настоящего времени],

---

18 «„*На любом уровне*“ означает совокупности как объекты цепляния, классифицированные как человеческий или небесный индивид» (Pm. 879).

19 «Говоря „*которые являются объектами для прозрения*“, он указывает на состояние неполного понимания совокупностей, а не просто лишь на факт того, что они являются объектом прозрения, что уже подчёркивается тем, что он описывает только три уровня. Ибо под „почвой для загрязнений“ подразумевается именно не полностью понятые совокупности среди совокупностей, составляющих [субъектную] основу» (Pm. 880).

а также в отношении [субъектно] полностью-понятых совокупностей в ком-либо [ещё], чьи пороки уничтожены; подобно тем, что возникли в богаче Сорейе в отношении совокупностей в Маха-Каччане (DhA. i, 325) и в брахмане-студенте Нанде в отношении Уппалаванны (DhA. ii, 49) и так далее. И если бы это было тем, что называется «возникшим из-за обладания почвой, [чтобы расти там]», то никто не мог бы отбросить корень становления, ибо он был бы неотбрасываемым. Но «возникшее из-за обладания почвой, [чтобы расти там]» следует понимать [в субъектном ключе] в отношении основы [для них в себе же][20]. Ибо загрязнения, являющиеся корнем круговерти, присущи в [своих же собственных] совокупностях, не понятых полностью посредством прозрения с момента их возникновения. Вот это и следует понимать под «возникшим из-за обладания почвой, [чтобы расти там]», то есть в смысле не-отброшенности этого. [688]

§ 84. Итак, когда загрязнения присущи в смысле не-отброшенности в совокупностях кого-либо, то это только его совокупности, что являются основой для этих загрязнений, а не совокупности другого. И основой для загрязнений, что присущи в ка-

20 «Если бы корень становления находился в продолжительности другого, то никто не был бы способен его отбросить. „*В отношении основы [для них в себе же]*“ означает место их возникновения — в этом конкретном становлении или продолжительности» (Pm. 880).

честве неотброшенных в прошлых совокупностях, являются лишь совокупности прошлого, не иные. Аналогично и в случае будущих совокупностей и так далее. И в том же ключе основой для загрязнений, присущих в качестве неотброшенных в совокупностях чувственной среды, являются лишь совокупности чувственной среды, не иные. Аналогично и в случае тонкоматериальных и нематериальных.

§ 85. Но в случае вошедшего в поток и т. д., когда некое загрязнение, что есть корень круговерти, было отброшено посредством некоего пути в совокупностях некоего благородного, тогда эти совокупности более не называются «почвой» для такого загрязнения, ибо они более не являются его основой. Но в случае заурядного человека, когда загрязнения, что есть корень круговерти, вообще не были отброшены, любая совершаемая им камма будет или благотворной, или неблаготворной. Таким образом, для него круговерть продолжает вращаться, имея своим условием камму и загрязнения.

§ 86. И коль это загрязнения, являющиеся корнем круговерти, то о них нельзя сказать, что они пребывают только в совокупности материальности, но не в других совокупностях, начиная с ощущения... что они только в совокупности сознания, но не в других совокупностях, начиная с материальности. Почему? Потому что они присущи всем

пяти совокупностям без различения. Подобно чему? Подобно соку гумуса и т. д. в дереве.

§ 87. Ибо когда дерево растёт в земле, поддерживаемое эссенцией гумуса и воды, и с ними как своим условием разрастается в своих корнях, стволе, ветвях, прутьях, побегах, листве, листьях и плодах — и так вплоть до момента, пока не возвысится в небо и через семена продолжит родословную деревьев вплоть до конца эона, тогда нельзя сказать, что эссенция гумуса и т. д. обнаруживается лишь в его корнях, но не в стволе и т. д. ...что всё это лишь в плодах, но не в корнях и т. д. Почему? Потому что всё это распространяется повсюду без различения — от корней и выше.

§ 88. Но некий человек, что почувствовал отвращение к цветам, плодам и т. д. этого дерева, может проколоть его с четырёх сторон отравленным шипом, что называется «шипом мандука», и это дерево, будучи отравленным, не сможет дальше продлевать свою продолжительность, ибо высохнет от заражения эссенции гумуса и воды.

Аналогично: член клана, что почувствовал отвращение (бесстрастие) к наличию совокупностей, начинает развивать четыре пути в своей собственной продолжительности [*совокупностей*], что подобно тому, как человек в приведённом выше примере отравил дерево со всех четырёх сторон. От этого продолжительность его совокупностей становится

неспособной продлевать себя к последующему становлению. Теперь она не может произвести будущее становление, так как все виды каммы, начиная с телесной, являются лишь функциональными, ибо эффект от яда четырёх путей полностью уничтожил загрязнения, являющиеся корнем круговерти. [689] Он, будучи без цепляния, с прекращением последнего сознания неминуемо достигает полного угасания [окончательной Ниббаны], что подобно прекращению огня без топлива. Так следует понимать разницу между почвой и тем, что имеет почву.

§ 89. Имеются ещё и другие способы классификации «возникшего»: (v) возникшее как происходящее, (vi) возникшее со схватыванием объекта, (vii) возникшее из-за не-подавления, (viii) возникшее из-за не-избавления.

Итак, (v) «*возникшее как происходящее*» — это то же, что и (i) «возникшее как фактически присутствующее».

(vi) Когда некий объект в некое предшествующее время вошёл в фокус глаза и т. д., а загрязнение не возникло в тот же миг, но возникло в полную силу позже — просто из-за того, что объект уже был схвачен, тогда это загрязнение называется «*возникшим со схватыванием объекта*». Оно подобно тому, что возникло в старейшине Маха-Тиссе, который, скитаясь за подаянием, увидел форму противоположного пола в деревне Калйаны (см. MA. i, 66 и AA. к A. i, 4).

(vii) Пока некое загрязнение не подавлено умиротворённостью или прозрением, хотя оно и могло фактически не войти в продолжительность сознания, оно тем не менее называется «*возникшим из-за не-подавления*», так как отсутствует причина, предотвращающая его появление, [если для него сходятся нужные условия]. (viii) Но даже если загрязнения подавляются умиротворённостью или прозрением, они всё ещё называются «*возникшими* из-за *не-избавления*», так как неотвратимость их возникновения не была преодолена, если только они не были отсечены путём. Это подобно тому, как старейшина с восемью достижениями шёл по воздуху, и у него из-за слышания звука голоса женщины, поющей сладким голосом при сборе цветов в роще цветущих деревьев, возникли загрязнения.

§ 90. И три вида, то есть (vi) возникшее со схватыванием объекта, (vii) возникшее из-за не-подавления, (viii) возникшее из-за не-избавления, следует понимать как включённые в (iv) возникшее из-за обладания почвой, [чтобы там расти].

§ 91. Итак, четыре вида возникшего, то есть (i) как «фактически присутствующее», (ii) как «бывшее и прошедшее», (iii) «посредством созданной возможности» и (v) «как происходящее», не могут быть отброшены посредством [этих четырёх видов] знания, ибо они не могут быть отброшены путями. Но следующие четыре вида «возникшего», то есть

(iv) из-за обладания почвой, [чтобы там расти], (iv) со схватыванием объекта, (vii) из-за не-подавления и (viii) из-за не-избавления, могут быть отброшены, ибо то или иное мирское или сверхмирское знание, возникая, сводит на нет один из данных модусов возникновения.

Таким образом, эти «виды состояний, которым необходимо быть отброшенными, а также акт их отбрасывания» (§ 32) следует понимать в вышеизложенном ключе.

[ЧЕТЫРЕ ФУНКЦИИ]

§ 92. (6) Функции полного понимания и прочее,
Как дано, когда проникают в истины,
(7) Каждую из которых следует распознать
В соответствии с её индивидуальной
сущностью (§ 32).

[Четыре функции в один момент]

6. В моменты проникновения в истины о каждом из четырёх знаний [пути] говорится, что они одномоментно исполняют четыре функции: полное понимание, отбрасывание, постижение и развитие. Каждую из них надлежит распознать в соответствии с её индивидуальной сущностью. [690] Ибо вот что сказано древними: «Подобно тому как лампа одновременно и в один момент выполняет четыре функции, то есть сжигает фитиль, рассеивает тьму, проявляет свет и расходует масло, так

и знание пути одновременно и одномоментно проникает в четыре истины: оно проникает в страдание посредством проникновения в него с полным пониманием, оно проникает в источник [*страдания*] посредством проникновения в него с отбрасыванием, оно проникает в путь посредством проникновения в него с развитием, оно проникает в прекращение посредством проникновения в него с постижением» (см. Pe. 134). Что это значит? Беря прекращение своим объектом, оно достигает четырех благородных истин, видит их и проникает в них».

§ 93. Ибо вот что сказано: «Монахи, тот, кто видит страдание, видит также и источник страдания, прекращение страдания и путь, ведущий к прекращению страдания» (S. v, 437) и т. д., и, таким образом, в аналогичном ключе следует понимать [и все прочие три истины]. И далее говорится: «Знание того, кто наделён путём, является знанием страдания, и это знание об источнике страдания, о прекращении страдания, а также о пути, ведущем к прекращению страдания» (Ps. i, 119).

§ 94. Подобно тому как лампа сжигает фитиль, так и его знание пути полностью понимает страдание; как лампа рассеивает тьму, так и его знание пути отбрасывает источник; как лампа проявляет свет, так и знание [в качестве правильного воззрения] развивает путь, то есть состояния в виде правиль-

ного устремления и т. д., [действуя] для них как [*условия*] совозникновения и т. д.; и как лампа расходует масло, так и знание постигает прекращение, которое ведёт к концу загрязнений. Вот как следует сопоставить это сравнение.

§ 95. Или иначе: подобно тому как солнце, восходя, одновременно со своим появлением выполняет четыре функции, то есть освещает видимые объекты, рассеивает тьму, заставляет свет быть видимым и смягчает холод, так и знание пути… проникает в прекращение посредством проникновения в него с постижением. И здесь, подобно тому как солнце освещает видимые объекты, знание пути полностью понимает страдание; как солнце рассеивает тьму, так и знание пути отбрасывает источник; как солнце заставляет свет быть видимым, так и знание пути [как правильное воззрение] развивает [другие факторы] пути, действуя для них как [их] условие совозникновения и т. д.; и как солнце смягчает холод, так и знание пути постигает прекращение, которое есть успокоение загрязнений. Вот как следует сопоставить это сравнение.

§ 96. Или иначе: подобно тому как лодка одномоментно и одновременно выполняет четыре функции, то есть оставляет ближний берег, рассекает поток, везёт груз и [691] причаливает к дальнему берегу, так и знание пути… проникает в прекращение посредством проникновения в него с постижением.

Как лодка оставляет ближний берег, так и знание пути полностью понимает страдание; как лодка рассекает поток, так и знание пути отбрасывает источник; как лодка везёт груз, так и знание пути развивает [другие факторы] пути, действуя для них как [их] условие совозникновения и т. д.; как лодка причаливает к дальнему берегу, так и знание пути постигает прекращение, которое есть дальний берег. Вот как следует сопоставить сравнение.

§ 97. Таким образом, когда его знание во время проникновения в четыре истины возникает с четырьмя функциями в одном моменте, тогда четыре истины имеют единое проникновение в смысле истинности (реальности) шестнадцатью способами: «Каким образом наличествует единое проникновение в четыре истины в смысле истинности? Единое проникновение в четыре истины в смысле истинности наличествует в шестнадцати аспектах: страдание в качестве своего смысла истинности имеет смысл гнёта, смысл сформированности, смысл горения (пытки), смысл изменения; источник в качестве своего смысла истинности имеет смысл накопления, смысл истока, смысл пут, смысл препоны; прекращение в качестве своего смысла истинности имеет смысл спасения, смысл отрешённости, смысл не-сформированности, смысл бессмертности; смысл пути в качестве своего смысла истинности имеет смысл выхода, смысл причины, смысл видения, смысл доминирования. Эти четыре ис-

тины в этих шестнадцати видах включаются как одна. То, что включено как одно, едино. В единое проникается единым знанием. Четыре пути, таким образом, имеют единое проникновение» (Ps. i, 107).

§ 98. Здесь может возникнуть вопрос: «Для страдания и т. д. есть и другие значения, например „недуг, опухоль“ (Ps. i, 238; M. i, 435) и т. д., почему используются лишь вышеперечисленные?» Мы ответим, что в данном контексте это лучше — из-за того, что очевидно через видение других [трёх истин в каждом из случаев].

Во-первых, во фразе с таким началом: «Итак, что такое истина о страдании? Это понимание, акт понимания... что возникает из-за страдания» (Ps. i, 119), знание истин демонстрируется как имеющее единую истину в качестве своего объекта [индивидуально]. Но во фразе с таким началом: «Монахи, он, кто видит страдание, видит также и его источник» (S. v, 437) оно демонстрируется как одновременно выполняющее свою функцию в отношении трёх прочих истин, беря одну из них в качестве своего объекта.

§ 99. Что касается этих [двух контекстов], то когда в первую очередь знание берёт объектом каждую истину отдельно, тогда, [когда страдание берётся объектом], страдание имеет характеристику *гнёта* своей индивидуальной сущностью, и его *смысл сформированности* становится очевидным

посредством видения источника, так как это страдание накопляется, формируется, собирается посредством источника, у которого характеристика — накопление. Затем прохлада пути устраняет жар загрязнений, [692] и, таким образом, *смысл горения* у страдания становится очевидным посредством видения пути; это подобно тому, что случилось с уродством красотки (Сундхари), когда досточтимый Нанда увидел небесных аччхар (см. Ud. 23). Его *смысл изменения* становится очевидным посредством видения прекращения как неподверженного изменению, что в объяснении не нуждается.

§ 100. Аналогично: [когда источник берётся объектом], то он имеет характеристику *накопления* в качестве свой индивидуальной сущности, но его *смысл истока* становится очевидным посредством видения страдания. Это подобно тому, как то, что неподходящая пища является истоком недуга, становится очевидным посредством видения, как недуг возникает из-за подобной пищи. Его *смысл пут* становится очевидным от видения прекращения, которое избавлено от пут. И его *смысл препоны* становится очевидным посредством видения пути, который является выходом.

§ 101. Аналогично: [когда прекращение берётся объектом], оно имеет характеристику *спасения*. Его *смысл отрешённости* становится очевидным посредством видения источника как не-отрешён-

ного. Его *смысл не-сформированности* становится очевидным посредством видения пути, ибо путь никогда не был виден им ранее в безначальном круге перерождений, и всё же он тоже является сформированным, ибо имеет условия, и, таким образом, несформированность не-имеющего условий становится предельно ясной. И его *смысл бессмертности* становится очевиден посредством видения страдания, ибо страдание есть яд, а Ниббана — бессмертное.

§ 102. Аналогично: [когда путь берётся объектом], он имеет характеристику *выхода*. Его *смысл причины* становится очевидным посредством видения источника следующим образом: «То не причина, [а вот это, напротив], есть причина для достижения Ниббаны». Его *смысл видения* становится очевидным посредством видения прекращения, что подобно тому, как ясность зрения становится очевидной для того, кто видит крайне малозаметные видимые объекты и думает: «Как ясно моё зрение!» Его *смысл доминирования* становится очевидным посредством видения страдания, что подобно тому, как превосходство знатных людей становится очевидно посредством видения пропащих, поражённых многими недугами людей.

§ 103. Итак, в [первом] контексте четыре смысла даются для каждой истины, ибо в случае каждой истины [индивидуально] один смысл становится очевидным как специфическая характеристика,

в то время как остальные три становятся очевидными посредством видения остальных трёх истин.

В момент пути, однако, во все эти смыслы происходит одновременное проникновение посредством единого знания, наделённого четырьмя функциями в отношении страдания и прочего. Но что касается тех, кто считает, что [разные истины] постигаются отдельно, то о них больше сказано в Катхаваттху Абхидхаммы (Kv. 212–220).

[Четыре функции, описанные отдельно]

§ 104. 7. Теперь что касается четырёх функций, начиная с полного понимания, которые были упомянуты ранее (§ 92):

(a) Полное понимание троично.
Аналогично (b) — отбрасывание
и (c) постижение,
(d) И вычленяются два развития —
Так следует понимать изложение ниже.

§ 105. (a) «*Полное понимание троично*»: (i) полное понимание как знаемое, (ii) полное понимание как исследование и (iii) полное понимание как отбрасывание (см. гл. XX, § 3).

§ 106. (i) Итак, «*полное понимание как знаемое*» [693] суммируется так: «Понимание, что является прямым знанием, — это знание в смысле знаемого» (Ps. i, 87). Вкратце это даётся так: «Какие бы явле-

ния ни были знаемы прямо, они знаются» (Ps. i, 87). В деталях даётся в следующем ключе: «Монахи, всё нужно знать прямо. И что такое „всё“, что нужно знать прямо? Глаз нужно знать прямо...» (Ps, i. 5). Его частный уровень — это прямое знание ментальности-материальности с её условиями.

§ 107. (ii) «*Полное понимание как исследование*» суммируется так: «Понимание, что является полным пониманием, — это знание в смысле исследования» (Ps. i, 87). Вкратце это даётся так: «Какие бы явления ни были поняты прямо, они исследованы» (Ps. i, 87). В деталях это даётся в следующем ключе: «Монахи, всё нужно понять прямо. И что такое „всё“, что нужно понять прямо? Глаз нужно понять прямо...» (Ps, i. 22). Его частный уровень начинается с постижения группами, и, возникая как исследование непостоянства, страдания и бессамостности, оно простирается до согласования (см. гл. XX, § 4).

§ 108. (iii) «*Полное понимание как отбрасывание*» суммируется так: «Понимание, что является отбрасыванием, — это знание в смысле оставления» (Ps. i, 87). Вкратце это даётся так: «Какие бы явления ни были отброшены, они оставлены» (Ps. i, 87). Оно возникает в следующем ключе: «Посредством созерцания непостоянства он отбрасывает восприятие постоянства...» (см. Ps. i, 58). Его уровень простирается от созерцания растворения и вплоть до знания пути. Вот что подразумевается здесь.

§ 109. Или иначе: полное понимание как знаемое и полное понимание как исследование имеют также этот [третий вид] своей целью, и какие бы явления некий человек ни отбрасывал, они определённо знаемы и исследованы, и, таким образом, все три вида полного понимания могут быть поняты в этом ключе, то есть как функция знания пути.

§ 110. (b) «*Аналогично — отбрасывание*»: (i) отбрасывание подавлением, (ii) отбрасывание заменой противоположностей, (iii) отбрасывание отсечением.

§ 111. Итак, (i) когда любой из мирских видов сосредоточения подавляет противоположные ему состояния, такие как помехи, то этот акт подавления, который подобен прессовке водорослей пористым горшком, называется «*отбрасыванием подавлением*». В текстах описывается подавление помех следующим образом: «И в том, кто развивает первую джхану, имеет место отбрасывание помех посредством подавления» (Ps. i, 27). Следует понимать, что так сказано по причине очевидности [подавления в данном случае]. Ибо даже перед джханой и после неё помехи не наводняют сознание так резко, но приложение и т. д. [подавляются] только в момент фактического погружения [второй джханы и т. д.], и, таким образом, подавление помех становится здесь очевидным.

§ 112. (ii) То, что называется «*отбрасыванием заменой противоположностей*», — это отбрасывание

любого описанного состояния, которые необходимо отбросить посредством того или иного фактора знания, который в качестве слагаемого прозрения противопоставлен им, что подобно отбрасыванию ночной тьмы светом. [694] Это, во-первых, фактически есть отбрасывание [ложного] воззрения о личности посредством разграничения ментальности-материальности; отбрасывание воззрения о беспричинности, о надуманной причине и сомнений посредством различения условий; отбрасывание схватывания скопления [*ментальности-материальности*] как «Я» и «моё» посредством постижения группами; отбрасывание восприятия пути в том, что не является путём посредством определения того, что является путём, а что им не является; отбрасывание воззрения аннигиляционизма посредством видения возникновения; отбрасывание этерналистического воззрения посредством видения распада; отбрасывание восприятие не-ужаса в ужасном посредством видения проявления как ужаса; отбрасывание восприятия наслаждения посредством видения опасности; отбрасывание восприятия наслаждения посредством созерцания бесстрастия (отвращения); отбрасывание отсутствия желания к освобождению посредством желания освобождения; отбрасывание отсутствия повторного анализа посредством повторного анализа; отбрасывание не-взирания с невозмутимостью посредством невозмутимости; отбрасывание схватывания, противоречащего истине, посредством согласования.

§ 113. Также в случае восемнадцати главных прозрений отбрасывание заменой противоположностей — это отбрасывание (1) восприятия постоянства через созерцания непостоянства; (2) восприятия удовольствия — через созерцание страдательности; (3) восприятия самости — через созерцание бессамостности; (4) наслаждения — через созерцание бесстрастия (отвращения); (5) жадности — через созерцание угасания; (6) порождения — через созерцание прекращения; (7) хватания — через созерцание оставления; (8) восприятия компактности — через созерцание разрушения; (9) накопления — через созерцание распада; (10) восприятия длительности — через созерцание изменения; (11) знака — через созерцание беззнаковости; (12) желания — через созерцание безжеланности; (13) неправильной интерпретации (упорства) — через созерцание пустотности; (14) неправильной интерпретации (упорства) из-за схватывания ядра — через прозрение в явления, которое является более высоким пониманием; (15) неправильной интерпретации (упорства) из-за замешательства — через правильное знание и видение; (16) неправильной интерпретации (упорства) из-за упования [на формации] — через созерцание опасности [в них]; (17) отсутствия повторного анализа — через созерцание повторного анализа; (18) неправильной интерпретации (упорства) из-за пут — через созерцание отворачивания-от (см. Ps. i, 47).

§ 114. Итак, (1)–(7) семь созерцаний, начиная с созерцания непостоянства, посредством которых происходит отбрасывание восприятия постоянства и т. д., уже были объяснены ранее в контексте созерцания растворения (гл. XXI, § 15 и далее).

(8) **«Созерцание разрушения»** — это знание в том, кто разбивает компактность [*ментальности-материальности*] и видит разрушение как «непостоянство в смысле разрушения». По причине этого знания приходит отбрасывание восприятия компактности.

§ 115. (9) «**Созерцание распада**» даётся так:

> «И то и то определяя как схожее,
> На основе вывода из одного и того же объекта,
> Нацеленность на прекращение — всё это
> Прозрение в признак распада»

(*Ps.* i, 58).

Это нацеленность на прекращение, или, другими словами, на то же самое растворение, после видения растворения [постигнутых и не-постигнутых] формаций посредством, [соответственно], личного опыта и вывода. Посредством этого созерцания приходит отбрасывание накопления. Когда некий человек с прозрением видит, что «феномены, ради которых я могу накапливать [камму],

являются таким образом [695] подверженными распаду», то его сознание больше не склоняется к накоплению.

§ 116. (10) **«Созерцание изменения»** — это акт видения в соответствии с материальной семёркой [*см. гл.* XX, § *46 и далее*] и т. д. того, как [моментальные] возникновения [в продолжительности *ментальности-материальности*] происходят по-разному, [*и видение это возникает*] из-за [постепенного] отхода от любого [*языкового*] определения [*т. е. берутся лишь феномены сами по себе*], или же это акт видения изменения в двух аспектах старения и смерти возникшего. Посредством этого созерцания отбрасывается восприятия длительности.

§ 117. (11) **«Созерцание беззнаковости»** — это то же самое, что и созерцание непостоянства. Посредством него отбрасывается знак постоянства.

(12) **«Созерцание безжеланности»** — это то же самое, что и созерцание страдательности. Посредством него отбрасываются желание удовольствия и надежда на удовольствие.

(13) **«Созерцание пустотности»** — это то же самое, что и созерцание бессамостности. Посредством него отбрасывается неправильная интерпретация (упорство) в том, что «самость существует» (см. S. iv, 400).

(14) **«Прозрение в явления, которое является более высоким пониманием»,** даётся так:

«Проанализировав объект,
Он созерцает растворение,
А затем проявление как пустотное — это есть
Прозрение более высокого понимания»

(Ps. i, 58).

Такое прозрение возникает после познания материальности и т. д. как объекта посредством видения растворения и этого объекта и сознания, что брало этот объект, а также посредством схватывания пустотности через растворение в следующем ключе: «Только формации распадаются. Это смерть формаций. Нет ничего, помимо этого». Когда это прозрение берётся как более высокое понимание и как прозрение в отношении явлений, оно называется «прозрением в явления, что является более высоким пониманием». Посредством него отбрасывается неправильная интерпретация (упорство) из-за схватывания ядра, ибо было чётко увидено, что нет ядра постоянства и ядра самости.

§ 119. (15) **«Правильное знание и видение»** — это различение ментальности-материальности с их условиями. Посредством него отбрасывается неправильная интерпретация (упорство) из-за замешательства, возникающая в следующем ключе: «Был ли я в прошлом?» (M. i, 8) и в таком ключе: «Мир был создан Владыкой».

§ 120. (16) **«Созерцание опасности»** — это знание, видящее опасность во всех видах становлений и т. д., которое возникло из-за видения проявления как ужаса. Посредством него отбрасывается неправильная интерпретация (упорство) из-за упования [*на формации*], ибо он не видит ни одну [формацию], на которую можно уповать, которая являлась бы убежищем.

(17) **«Созерцание повторного анализа»** — это повторный анализ, который предпринимает средства к освобождению. Посредством него отбрасывается отсутствие повторного анализа.

§ 121. (18) «Созерцание отворачивания-от» — это невозмутимость в отношении формаций и согласование. Говорят, что в этот момент его ум отступает, уходит, отвращается от всей области формаций, что подобно капле воды на свисающем листе лотоса. Вот почему посредством него отбрасывается неправильная интерпретация (упорство) из-за пут. [696] Смысл этого таков: отбрасывание наличия загрязнения, которое заключается в неправильной интерпретации, загрязнённой путами чувственных желаний и так далее.

Отбрасывание заменой противоположностей следует понимать в этом ключе. Но в текстах это даётся лишь вкратце в следующем виде: «Отбрасывание воззрений посредством замены противоположностей приходит у того, кто развивает сосредоточение, участвующее в проникновении» (Ps. i, 27).

§ 122. (iii) Отбрасывание посредством знания пути состояний, начиная с оков, так, чтобы они больше никогда не проявились снова, что подобно дереву, в которое ударило молнией, называется «*отбрасыванием отсечением*». Со ссылкой на это говорится: «Отбрасывание отсечением приходит у того, кто развивает сверхмирской путь, ведущий к разрушению [загрязнений]» (Ps. i, 27).

§ 123. Итак, из трёх видов отбрасывания здесь подразумевается только отбрасывание отсечением. Но поскольку это предыдущее отбрасывание подавлением и заменой противоположностей у практикующего также имеет [третий вид] своей целью, то все три вида отбрасывания могут, таким образом, пониматься в этом ключе, то есть как функция знания пути. Ибо когда некто обрёл империю посредством убийства противостоящих царей, тогда сделанное им до этого также называется «сделанное царём».

§ 124. (c) «*Постижение*» делится на два как (i) мирское постижение и как (ii) сверхмирское постижение. И оно троично при делении сверхмирского вида на видение и развитие.

§ 125. (i) Итак, касание (phassanā) первой джханы и т. д. в следующем ключе: «Я обладатель, владыка первой джханы; первая джхана была постигнута мною» (Vin. iii, 93–94) называется «*мирским*

постижением». «Касание» (phassanā) — это прикосновение (phussanā) контактом (phassa) знания посредством личного опыта по достижении, поэтому говорится, что «это было достигнуто мною»[21]. Со ссылкой на это значение постижение суммируется так: «Понимание, что является постижением, — это знание в смысле касания» (Ps. i, 87), после чего оно описывается так: «Какие бы феномены ни были отброшены, они подверглись контакту» (Ps. i, 87).

§ 126. Также те феномены, что не возникли в отдельно взятой продолжительности [*ментальности-материальности*] и знаются посредством знания, зависящего от другого, являются постигнутыми. Ибо со ссылкой на этой говорится следующее: «Монахи, всё нужно постигнуть. И что такое „всё“, которое нужно постигнуть? Глаз нужно постигнуть» (Ps. i, 35) и так далее. И далее говорится: «Тот, кто видит материальность, постигает её. Тот, кто видит [697] ощущение… восприятие… формации… сознание постигает… [Тот, кто видит страдание]…

21 «*„Прикосновение контактом знания посредством личного опыта“*: посредством личного опыта испытывания её в качестве объекта, что и называется „контакт знания“. Слова „личный опыт“ исключает взятие её своим объектом через вывод. Ибо под „контактом знания“ здесь подразумевается знание посредством личного опыта через следующий пересмотр: „Это подобно этому“» (Pm. 888).

(и т. д.)[22] Тот, кто видит Ниббану, которая впадает в бессмертное [в смысле конца], постигает её. Какие бы феномены ни были постигнуты, они испытали контакт» (Ps. i, 35).

§ 127. (ii) Видение Ниббаны в момент первого пути — это «*постижение как видение*». В моменты прочих путей — это «*постижение как развитие*». И оно подразумевается здесь как двоичное. Таким образом, постижение Ниббаны как видение и как развитие следует понимать в качестве функции этого знания.

§ 128. (d) «*И вычленяются два развития*»: но развитие также расценивается как двоичное, то есть как (i) мирское развитие и как (ii) сверхмирское развитие.

Итак, (i) порождение мирских нравственности, сосредоточения и понимания, а также их влияние на продолжительность [*ментальности-материальности*] — это «*мирское развитие*». (ii) Порождение

22 Первый пропуск («Глаз… старение-и-смерть») объясняется в гл. XX, § 9. Второй пропуск («… [Тот, кто видит страдание]… (и т. д.)… Тот, кто видит Ниббану, которая впадает в бессмертное [в смысле конца]») покрывает все перечисленные феномены, начиная с Ps. i, стр. 8. строка 18 (от «dukkhaṃ abhiññeyyaṃ») и вплоть до стр. 22 строки 11 («matogadhaṃ nibbānaṃ pariyosānatthaṃ abhiññeyyaṃ»). В этом случае (Ps. i, стр. 35), однако, «sacchikātabba» («надлежит постигнуть») заменяется на «abhiññeyya» («надлежит познать прямо»).

сверхмирских нравственности, сосредоточения и понимания, а также их влияние на продолжительность [*ментальности-материальности*] — это «*сверхмирское развитие*». Здесь подразумевается сверхмирское развитие. Ибо это четырёхчастное знание порождает сверхмирские нравственность и т. д., ибо оно является их условием совозникновения, влияя посредством них на продолжительность [*ментальности-материальности*]. Таким образом, его функцией является лишь сверхмирское развитие. Поэтому эти [*четыре сверхмирских знания пути*] есть:

Функции полного понимания и прочее,
Как указано, когда проникают в истины,
Каждую из которых следует распознать
В соответствии с ее индивидуальной
сущностью.

[*Заключение*]

§ 129. Итак, в отношении строф

«Мудрый человек, хорошо утверждённый
в нравственности,
Развивающий свой ум и понимание...»

(*гл.* I, § 1)

выше было сказано: «После совершенствования двух очищений — нравственности и сознания, что есть „корни“... затем уже он может развить пять

очищений, что есть „ствол“»’ (гл. XIV, § 32). В этой точке завершается детальное изложение системы развития понимания в надлежащем ключе, что была передана в текстах. Таким образом, на вопрос «как его следует развивать?» (гл. XIV, § 32) теперь дан ответ.

Окончена двадцать вторая глава,
названная «Описанием очищения знанием
и видением» в разделе развития понимания
этого Пути Очищения,
что составлен для радости достойных людей.

Глава XXIII

ПОЛЬЗА В РАЗВИТИИ ПОНИМАНИЯ

(*Paññābhāvanānisaṃsa-niddesa*)

§ 1. (vi) Какова польза от развития понимания? (*см. гл.* XIV, § 1) [*698*] На этот ранее заданный вопрос мы ответили, что развитие понимания имеет многие сотни видов пользы. Но было бы невозможно объяснить всё это в деталях, сколько бы времени на это ни было потрачено. Вкратце, однако, его пользу следует понимать как (A) устранение различных загрязнений, (B) испытывание вкуса благородного плода, (C) способность достигать прекращения и (D) становление достойным получать дары и так далее.

[A. Устранение различных загрязнений]

§ 2. Итак, следует понимать, что один из видов пользы мирского развития понимания — это устранение различных загрязнений, начиная с [ложного]

воззрения о «личности». Оно начинается с разграничения ментальности-материальности. И один из видов пользы от сверхмирского развития понимания — это устранение различных загрязнений в момент пути, начиная с оков.

Со страшной силой молнии разряд
Скалу стирает в пыль.
Огонь, подхваченный ветром бушующим,
Лес стирает в пыль.
Сверкающий шар сияния солнца
Тьму стирает в пыль.
Развитое понимание тоже
В пыль стирает загрязнения,
Что повсеместно наросли, —
Исток страданий всех.
Благословение это в самой его жизни
Человек познать способен.

[В. Вкус благородного плода]

§ 3. Пользой развития понимания является не только устранение различных загрязнений, но также испытывание вкуса благородного плода. [699] Ибо это плоды вхождения в поток и т. д. — плоды отшельничества, что зовутся «благородным плодом». Его вкус испытывается двумя способами: в его возникновении в когнитивной серии пути и в его возникновении в [*медитативном*] достижении плода.

Ранее было раскрыто лишь его возникновение в когнитивной серии пути (гл. XXII, § 3 и далее).

§ 4. Также, когда люди говорят, что плод — это лишь отбрасывание оков[1], и ничего более, — им, с целью раскрыть их неправоту, можно процитировать следующую сутту: «Понимание успокоения усилия является знанием плода. Каким образом? В момент пути вхождения в поток правильное воззрение в смысле видения выходит из ложного воззрения, выходит из загрязнений и из совокупностей, что проистекают из этого [ложного воззрения], и выходит внешне из всех знаков. Правильное воззрение возникает из-за успокоения этого усилия. Это плод пути» (Ps. i, 71), и это следовало бы процитировать в деталях. Также такие отрывки, как следующие: «Четыре пути и четыре плода — эти состояния имеют безмерный объект» (Dhs. § 1408) и «Возвышенное состояние является условием как условием близости для безмерного состояния» (Pṭn. 1, том ii, 227, мьянмарское изд.), раскрывают здесь смысл этого.

1 «Это Андхаки и т. д., которые придерживаются этого, ибо они неправильно понимают следующую сутту: „Друг Сарипутта, говорится об ‘арахантстве’; что это? — Разрушение жадности, злобы и заблуждения — вот что называется арахантством“ (S. iv, 252), понимая её буквально и полагая, что „арахантством“ называется лишь отбрасывание загрязнений, т. е. используя это слово в расхожем смысле. И они также отрицают, что есть какие-либо иные плоды» (Pm. 891).

§ 5. С целью же показать, как он возникает в [*медитативном*] достижении плода, составлен следующий список вопросов.

(i) Что такое достижение плода?
(ii) Кто достигает его?
(iii) Кто не достигает его?
(iv) Почему они достигают его?
(v) Как оно достигается?
(vi) Как его продлить?
(vii) Как из него выходят?
(viii) Что следует после плода?
(ix) За чем следует плод?

§ 6. (i) Что такое достижение плода?

Это погружение, берущее объектом прекращение, которое есть благородный плод.

(ii) Кто достигает его? (iii) Кто не достигает его?

Заурядные люди его не достигают. Почему? Потому что он вне их досягаемости. Его достигают все благородные. Почему? Потому что он в их досягаемости. Но те, кто достиг некоего более высокого пути, не достигают более низкого плода, так как это состояние в каждом последующем виде благородного индивида более умиротворённо, чем у предыдущего. И те, кто достиг некоего низшего пути, не достигают более высокого плода, так как он вне их досягаемости. Каждый достигает соответствующего ему плода. Таково согласование здесь.

§ 7. Но есть те, кто говорит, что вошедший в поток и однажды возвращающийся не могут входить в это достижение и что лишь два высших плода способны на это. Они основываются на том, что только последние два качественно отличаются в сосредоточении. Но это ничего не значит, ибо даже заурядный человек достигает подвластного ему мирского сосредоточения. Но к чему это? Разве не сказано в текстах следующее:

«Какие десять состояний смены происхождения возникают [700] посредством прозрения?

- Ради достижения пути вхождения в поток оно преодолевает возникновение, наличие... (и т. д., см гл. XXII, § 5) ...отчаяние и знак формаций внешне, таким образом, это смена происхождения.
- Ради достижения плода вхождения в поток...
- Ради достижения пути одного возвращения...
- Ради достижения плода одного возвращения...
- Ради достижения пути невозвращения...
- Ради достижения плода невозвращения...
- Ради достижения пути араханства...
- Ради достижения плода араханства...
- Ради достижения пустотного пребывания...
- Ради достижения беззнакового пребывания оно превосходит возникновение, наличие... (и т. д.) ...отчаяние и знак формаций внешне, таким образом, это смена происхождения»

(Ps. i, 68)[2]. Из этого необходимо заключить, что все благородные достигают своего собственного плода.

§ 8. (iv) Почему они достигают его?

Ради пребывания в счастье здесь и сейчас. Ибо как царь испытывает царское счастье и как божество испытывает божественное, так и благородные думают: «Мы испытаем благородное, сверхмирское счастье», и после решения о длительности [*этого достижения*] они входят в достижение плода тогда, когда этого пожелают[3].

§ 9. (v) Как оно достигается? (vi) Как его продлить? (vii) Как из него выходят?

(v) Прежде всего оно достигается на двух основаниях: не-уделение внимания какому-либо объекту, кроме Ниббаны, и уделение внимания Ниббане, в соответствии с чем сказано: «Друг, есть два условия для достижения беззнакового освобождения

2 Цитата отсюда не полностью совпадает с отрывком Ps. издания P. T. S., где (как диктует смысл) слова «bahiddhā saṅkhāranimittaṃ» не идут за четырьмя плодами и двумя пребываниями, но только за четырьмя путями.

3 «И хотя достижение плода является результирующим сознанием, оно возникает в благородных только тогда, когда они сами этого хотят, ибо это достижение не возникает без предварительной работы, и возникает оно только тогда, когда ему придаётся доминирование» (Pm. 895).

ума: не-уделение внимания всем знакам и уделение внимания беззнаковому элементу» (M. i, 296).

§ 10. Теперь раскроем процесс достижения. Благородному ученику, что ищет достижения плода, следует уйти в одиночный затвор. Ему следует рассматривать формации с прозрением в соответствии с возникновением и угасанием и т. д. Когда прозрение продвинулось [до согласования], далее наступает знание смены происхождения, берущее своим объектом формации[4]. И сразу после него сознание входит в погружение на прекращении [*т. е. берёт его объектом, т. е. берёт объектом Ниббана-дхамму*] посредством достижения плода. И здесь речь именно о плоде, а не о пути, который возникает даже у проходящих тренировку, ибо его интенция [*изначально*] направлена на достижение плода.

§ 11. Но есть те[5], кто говорит, что когда вошедший в поток приступает к прозрению с мыслью: «Я войду в достижение плода», он становится однажды

4 «Почему смена происхождения не берёт своим объектом Ниббану, как это происходит, когда оно предшествует пути? Потому что состояния, принадлежащие к плоду, не ассоциированы с выходом, [как в случае пути]. Ибо сказано: „Какие феномены являются выходом? Четыре невключённых пути“ (Dhs. § 1592)» (Pm. 895).

5 «Те, которые из монастыря Абхайагири, что в Анурадхапуре» (Pm. 895).

возвращающимся, а однажды возвращающийся становится не-возвращающимся. На это следует ответить: «В таком случае не-возвращающийся становится арахантом, арахант — Паччекабуддой, а Паччекабудда становится Буддой». По этой причине, а также по причине противоречия с выше процитированным текстом такую позицию принимать не стоит. Приемлемо лишь следующее: плод сам по себе, а не путь, возникает также и в проходящем тренировку. И если достигнутый им путь возник на уровне первой джханы, его плод будет также на уровне первой джханы. Если путь возник на уровне второй, то и плод возникнет на уровне второй. Аналогично и с остальными джханами».

Так входят в достижение плода. [701]

§ 12. (vi) Оно продлевается тремя способами, ибо сказано: «Друг, есть три условия для длительности беззнакового освобождения ума: не-уделение внимания всем знакам, уделение внимания беззнаковому элементу, предварительное воление» (M. i, 296–297). «*Предварительное воление*» — это определение времени перед достижением[6], ибо это из-за воления «Я выйду в такое-то время» данное достижение длится установленное время. Вот как его продлить.

6 «„*Воление*“ — это достижение после определения временных ограничений в следующем ключе: „Когда луна или солнце пройдут столько-то, я выйду“, что есть акт воления» (Pm. 897).

§ 13. (vii) Выход из него происходит двумя способами, ибо сказано: «Друг, есть два условия для выхода из беззнакового освобождения ума: уделение внимания всем знакам, и не-уделение внимания беззнаковому элементу» (M. i, 297). «*Всем знакам*» — знаку материальности, знаку ощущения, восприятия, формаций и сознания. Разумеется, человек не может направить внимание ко всему этому одновременно, и это сказано лишь с целью включить всё. Таким образом, выход из достижения плода происходит тогда, когда медитирующий направляет своё внимание на какой бы то ни было объект жизнь-континуума[7].

§ 14. (viii) Что следует после плода? (ix) За чем следует плод?

В первом случае (viii) за плодом следует или плод сам по себе, или жизнь-континуум. Но есть (ix) плод, что (a) следует после пути, (b) после плода, (c) после смены происхождения и (d) после сферы ни-восприятия-ни-не-восприятия.

Итак, (a) [*плод, что*] «*следует после пути*» — т. е. в когнитивных сериях пути. (b) Каждый следующий после предыдущего — это [*плод, что*] «*следу-*

---

7 «Ибо медитирующий называется „вышедшим из достижения“ тогда, когда возникло сознание жизнь-континуума, почему и говорится: „*Когда медитирующий направляет своё внимание на какой бы то ни было объект жизнь-континуума*“. Его объектом называется камма и т. д. (см. гл. XVII, § 133 и далее)» (Pm. 897).

ет после плода». (c) Каждый первый в достижениях плода — это [*плод, что*] «*следует после смены происхождения*». И под «сменой происхождения» здесь следует понимать согласование, ибо вот что сказано в Паттхане: «У араханта согласование является условием как условием близости для достижения плода. В проходящих тренировку согласование является условием как условием близости для достижения плода» (Pṭn 1, 159). (d) Плод, посредством которого происходит выход из достижения прекращения, — это [*плод, что*] «*следует после сферы ни-восприятия-ни-не-восприятия*».

§ 15. Итак, всё, за исключением плода, что присутствует в когнитивных сериях пути, возникает в качестве [*медитативного*] достижения плода. Таким образом, возникает ли оно в когнитивных сериях пути или в достижении плода:

Возвышен плод отшельничества,
Что успокаивает все возмущения:
Красота его из Бессмертного прямо берётся,
А покой — из отсутствия мирского. [702]
И это ключ сладкого,
Очищающего счастья,
Чья утонченная амброзия
Бессмертного свежестью веет.
Если мудрый развивает
Своё понимание, то узнать ему предстоит
Это несравненное счастье, что есть вкус

Благородного плода; и
Это причина того, почему они зовут
Опыт вкушения вкуса
Благородного плода, испытываемый здесь
и сейчас,
Счастьем исполненного прозрения.

[C. ДОСТИЖЕНИЕ ПРЕКРАЩЕНИЯ]

§ 16. И не только испытывание вкуса благородного плода следует понимать как пользу развития понимания, но также и способность достигать прекращения.

§ 17. С целью объяснить достижение прекращения составлен следующий ряд вопросов.

(i) Что такое достижение прекращения?
(ii) Кто достигает его?
(iii) Кто не достигает его?
(iv) Где они достигают его?
(v) Почему они достигают его?
(vi) Как достигается прекращение?
(vii) Как его продлить?
(viii) Как из него выходят?
(ix) К чему склоняется ум после выхода из прекращения?
(x) В чём различие между умершим и достигшим прекращения?

(xi) Сформированное оно или несформированное, мирское или сверхмирское, порождённое или непорождённое?

§ 18. (i) Что такое достижение прекращения? Это не-наличие сознания и его ментальных факторов из-за их постепенного прекращения.

(ii) Кто достигает его? (iii) Кто не достигает его? Его не достигают заурядные люди, вошедшие в поток, однажды возвращающиеся, а также не-возвращающиеся и араханты, являющиеся практиками сухого прозрения. Достигают его лишь не-возвращающиеся и араханты, которые обрели восемь достижений джхан. Ибо вот что сказано: «Понимание, что является мастерством из-за обладания двух сил, из-за успокоения трёх формаций, из-за шестнадцати видов применения знания и из-за девяти видов применения сосредоточения, — это знание достижения прекращения» (Ps. i, 97). Вместе эти качества можно обнаружить только у не-возвращающихся, у тех, чьи пороки уничтожены и кто является обладателем восьми достижений. Вот почему никто иной не достигает этого.

§ 19. Но какие «*две силы*», «*три формации*»... и «*мастерство*»? Нам не нужно здесь ничего говорить, ибо всё это было сказано в описании сводки, [что процитирована выше], в соответствии с чем сказано:

§ 20. «„*Двух сил*“: силы *умиротворённости* и *прозрения*. [703]

Что такое *умиротворённость* как сила? Единение ума и не-отвлечение из-за отречения — это умиротворённость как сила. Единение ума и не-отвлечение из-за не-недоброжелательности — это умиротворённость как сила. Единение ума и не-отвлечение из-за восприятия света… [не-отвлечения… определения феноменов (dhamma)… знания… радования… восьми достижений, десяти касин, десяти памятований, девяти кладбищенских созерцаний и тридцати двух модусов памятования о дыхании][8]…единение ума и не-отвлечение из-за выдохов в том, кто созерцает оставление[9], — это умиротворённость как сила.

§ 21. В каком смысле умиротворённость — это сила? Из-за первой джханы она не отвлекается насчёт помех, таким образом, умиротворённость — это сила. Из-за второй джханы она не отвлекается насчёт приложения и удержания, таким образом, умиротворённость — это сила… (и т. д.) Из-за сферы ни-восприятия-ни-не-восприятия она не отвлекается насчёт восприятия сферы ничто, та-

8 Перечень в квадратных скобках перечисляет суммированный список феноменов из Ps. i, 94–95, которые повторяются в этом контексте в Патисамбхидамагге, но опускаются в цитате Висуддхимагги.

9 Показанная здесь умиротворённость является сосредоточением доступа (см. Pm. 899).

ким образом, умиротворённость — это сила. Она не отвлекается, не вихляет и не колеблется насчёт беспокойства, загрязнений и совокупностей, что сопровождаются беспокойством, таким образом, умиротворённость — это сила. Вот что такое сила умиротворённости.

§ 22. Что такое *прозрение* как сила? Созерцание непостоянства — это прозрение как сила. Созерцание страдательности... Созерцание бессамостности... Созерцание бесстрастия... Созерцание угасания... Созерцание прекращения... Созерцание оставления — это прозрение как сила. Созерцание непостоянства в материальности... (и т. д.) Созерцание оставления в материальности — это прозрение как сила. Созерцание непостоянства в ощущении... восприятии... формациях... сознании — это прозрение как сила... Созерцание оставления в сознании — это прозрение как сила... Созерцание непостоянства глаза... (и т. д., см. гл. XX, § 9) Созерцание непостоянства в старении-и-смерти... (и т. д.) Созерцание оставления в старении-и-смерти — это прозрение как сила.

§ 23. В каком смысле прозрение — это сила? Из-за созерцания непостоянства оно не отвлекается насчёт восприятия постоянства, таким образом, прозрение есть сила. Из-за созерцания страдательности оно не отвлекается насчёт восприятия удовольствия... Из-за созерцания бессамостности оно

не отвлекается насчёт восприятия самости… Из-за созерцания бесстрастия оно не отвлекается насчёт восприятия наслаждения… Из-за созерцания угасания оно не отвлекается насчёт восприятия жадности… Из-за восприятия прекращения оно не отвлекается насчёт восприятия порождения… Из-за созерцания оставления оно не отвлекается насчёт восприятия схватывания, таким образом, прозрение есть сила. Оно не отвлекается, не вихляет и не колеблется насчёт неведения, загрязнений и совокупностей, что сопровождаются неведением, таким образом, прозрение есть сила.

§ 24. *„Из-за успокоения трёх формаций“*: каких трёх? В том, кто достиг второй джханы, вербальные формации, заключающиеся в приложении и удержании, полностью успокаиваются. В том, кто достиг четвёртой джханы, телесные формации, заключающиеся во вдохах и выдохах, полностью успокаиваются. В том, кто достиг прекращения восприятия и ощущения, ментальные формации, заключающиеся в ощущении и восприятии, полностью успокаиваются. Из-за успокоения этих трёх формаций.

§ 25. *„Из-за шестнадцати видов применения знания“*: каких шестнадцати? Созерцание непостоянства — это вид применения знания. Созерцание страдательности… Созерцание бессамостности… Созерцание бесстрастия… Созерцание угасания… Со-

зерцание прекращения… Созерцание оставления… Созерцание отворачивания-от — это вид применения знания. [704] Путь вхождения в поток — это вид применения знания. Достижение плода вхождения в поток… Путь одного возвращения… Достижение плода одного возвращения… Путь не-возвращения… Достижение плода не-возвращения… Путь араханта… Достижение плода араханта — это вид применения знания. Из-за этих шестнадцати видов применения знания.

§ 26. *„Из-за девяти видов применения сосредоточения“*: каких девяти? Первая джхана — это вид применения сосредоточения. Вторая джхана… [Третья джхана… Четвёртая джхана… Достижение сферы безграничного пространства… Достижение сферы безграничного сознания… Достижение сферы ничто…] Достижение сферы ни-восприятия-ни-не-восприятия — это вид применения сосредоточения. И приложение, удержание, восторг, счастье и единение ума, что имеют назначением достижение первой джханы… (и т. д.) И приложение, удержание, восторг, счастье и единение ума, что имеют назначением достижение сферы ни-восприятия-ни-не-восприятия. Из-за этих девяти видов применения сосредоточения[10].

10 «Девять» — это четыре тонкоматериальные джханы, четыре нематериальные, а также предваряющее их сосредоточение доступа, описанное в последней фразе и взятое как один вид.

§ 27. „*Мастерство*“: существует пять видов мастерства: в обращении, достижении, решении, выходе и рассмотрении. Он обращается к первой джхане в любом месте, в любое время и так долго, как только пожелает; у него не возникает трудностей в обращении, таким образом, это мастерство в обращении. Он достигает первой джханы в любом месте, в любое время и так долго, как только пожелает; у него не возникает трудностей в достижении, таким образом, это мастерство в достижении. Он решает [как долго будет длиться] первая джхана в любом месте... таким образом, это мастерство в решении. Он выходит из первой джханы... таким образом, это мастерство в выходе. Он пересматривает первую джхану в любом месте, в любое время и так долго, как только пожелает; у него не возникает трудностей в пересмотре, таким образом, это мастерство в пересмотре. Он обращается ко второй джхане... (и т. д.) Он пересматривает достижение сферы ни-восприятия-ни-не-восприятия в любом месте, в любое время и так долго, как только пожелает; у него не возникает трудностей в пересмотре, таким образом, это мастерство в пересмотре. Вот каковы пять видов мастерства» (Ps. i, 97–100).

§ 28. И слова «из-за *шестнадцати видов применения знания*» обозначают максимум. И в не-возвращающемся мастерство присутствует из-за четырнадцати видов применения знания. Если так, то разве это достижение не доступно также и однажды воз-

вращающемуся из-за его двенадцати видов? И вошедшему в поток из-за десяти? Нет, не доступно. Почему? Потому что у них не отброшена жадность, основанная на нитях чувственного желания, которая является препятствием для сосредоточения. И из-за такого не-отбрасывания их сила умиротворённости несовершенна. Поэтому они не способны входить в достижение прекращения, так как оно достигается посредством двух сил. Но такая жажда отбрасывается у не-возвращающегося, поэтому его сила уже совершенна. Поэтому он способен входить в достижение прекращения. Поэтому Благословенный сказал: «Благотворное [сознание] сферы ни-восприятия-ни-не-восприятия в выходящем из прекращения является условием как условием близости для достижения плода» (Ptṇ 1, 159). Ибо это сказано в Великой книге Паттханы[11], с отсылкой только к выходу из прекращения у не-возвращающихся. [705]

§ 29. (iv) Где они достигают его? В пятисоставном становлении. Почему? Из-за необходимости последовательного прохождения всех *[джхановых]* достижений (см. S. iv, 217). В четырёхсоставном становлении нет достижения первой джханы и т. д., поэтому там невозможно достичь и прекращения.

11 «Слово „*благотворное*“, использованное в Паттхане, показывает, что это применяется только к невозвращающимся, иначе бы было „функциональное“» (Pm. 902).

Некоторые же говорят, что это из-за отсутствия там физической основы [для ума][12].

§ 30. (v) Почему они достигают его? Устав от возникновения и растворения формаций, они достигают его, думая: «Да пребудем же мы в счастье, избавившись от сознания здесь и сейчас, достигая прекращения, что есть Ниббана»[13].

§ 31. (vi) Как достигается прекращение? Оно достигается тем, кто совершает предварительную работу посредством устремления с умиротворённостью и прозрением, кто порождает прекращение [сознания] сферы ни-восприятия-ни-не-восприятия. Тот,

---

12 «Они говорят так из-за отсутствия там сердца-основы, но смысл в том, что это происходит из-за отсутствия основы, называемой „физическим телом“. Ибо если кто-либо достиг бы прекращения в нематериальном мире, то он стал бы неопределяемым (appaññattika) из-за полного не-существования любого сознания и ментальных факторов, и, таким образом, он был бы подобен достигнувшему окончательной Ниббаны без остаточных результатов цепляния — ибо какой тогда остаток результатов прошлого цепляния можно ему вменить, если он войдёт в прекращение? (нет даже физического тела). Таким образом, это из-за нехватки необходимых факторов говорят, что в нематериальных мирах нет достижения прекращения» (Pm. 902).

13 «„*Достигая прекращения, что есть Ниббана*“: достигая Ниббаны без остаточных результатов прошлых цепляний [= *Парениббаны*]. „*В счастье*“: без страдания» (Pm. 902).

кто устремляется [*к прекращению*] лишь с умиротворённостью, достигает только сферы ни-восприятия-ни-не-восприятия и остаётся там, в то время как стремящийся лишь с прозрением достигает только достижения плода и остаётся там. Но тот, кто после совершения предварительной работы, устремляется и с тем и с тем, порождает прекращение [сознания] сферы ни-восприятия-ни-не-восприятия, [*достигая тем самым прекращения*]. Это вкратце.

§ 32. Далее в деталях. Когда монах, который желает достичь прекращения, окончил все дела, связанные с приёмом пищи, помыл руки и ноги, он садится на хорошо подготовленное сиденье в уединённом месте. Скрестив ноги, выпрямив тело, установив осознанность перед собой, он достигает первой джханы и, выйдя из неё, посредством прозрения взирает на её формации как на непостоянные, страдательные, бессамостные.

§ 33. Прозрение трёхчастно: прозрение, что распознаёт формации; прозрение для достижения плода; прозрение для достижения прекращения. Прозрение, что распознаёт формации, будь оно притуплённым или острым, — это непосредственная причина только для пути. Прозрение для достижения плода, которое имеет силу лишь тогда, когда остро, схоже с тем, что для развития пути. Прозрение для достижения прекращения имеет

силу тогда, когда оно не слишком притуплённое и не слишком острое. Таким образом, этот монах взирает на формации первой джханы ни со слишком притуплённым, ни со слишком острым прозрением.

§ 34. После этого он достигает второй джханы и, выйдя из неё, взирает на её формации в том же ключе. Потом он достигает третьей джханы… (и т. д.) После этого он достигает сферы безграничного сознания и, выйдя из неё, взирает на её формации в том же ключе. По аналогии он достигает сферы ничто. Выйдя из сферы ничто, он совершает четыре подготовительных задачи: касательно (a) отсутствия повреждений собственности других, (b) ожидания Общины, (c) зова Учителя и (d) предела длительности. [706]

§ 35. Итак, (a) «*отсутствие повреждений собственности других*» отсылает к тому, что у монаха при себе из того, чем он не владеет, имеется следующее: одеяние и чаша, кровать, стул, жилое помещение или любой другой вид необходимых вещей. Он их имеет при себе, но они являются собственностью других. Следует принять решение по обеспечению того, чтобы эта собственность не была повреждена, уничтожена огнём, водой, ветром, ворами, крысами и так далее. Вот форма такого решения: «Пусть на протяжении этих семи дней это не сгорит в огне, не смоется водой, не разворошится ветром, не по-

падёт в руки к ворам, не пожрётся крысами и так далее»[14]. Когда он решил так, эти вещи будут в безопасности следующие семь дней.

§ 36. Если же такого решения не было, то они могут быть уничтожены огнём и т. д., как в случае старейшины Маха-Наги. Старейшина, говорят, пошёл за подаяниями в деревню, где жила его мать-мирянка. Она дала ему рисовой каши и усадила в зале для сидения. Старейшина сел и достиг там прекращения. Пока он сидел, зал охватил пожар. Другие монахи похватали свои сиденья и сбежали. Жители деревни собрались и, видя старейшину, приговаривали: «Что за ленивый монах!» Пламя поглотило травяную крышу, бамбук и брёвна, окружив старейшину. Люди принесли воды и потушили его. Они убрали золу, сделали починочные работы[15], собрали цветов и стояли далее в почтительном ожидании. Старейшина вышел из достижения

---

14 «„*Следует решить*“: следует породить мысль. Ибо здесь решение заключается в порождении мысли. При не-возникновении порождённой сознанием материальности и т. д., а также в отсутствии поддержки условий поствозникновения и т. д. физическое тело остаётся неизменным только на протяжении семи дней, после чего начинает разрушаться. Поэтому он на месте достижения прекращения ограничивает его длительность до семи дней — так они говорят» (Pm. 903).

15 Paribhaṇḍa — «починочные работы»: в этом смысле отсутствует в словаре P. T. S. См. MA. iv, 157 (штопка старых одеяний) и MA. i, 291.

в определённый им срок. Увидев их, он сказал: «Я обнажён!» — и, поднявшись в воздух, перенёсся на остров Пийангу. Вот что такое «отсутствие повреждений собственности других».

§ 37. Для своей же собственности, такой как нижние и верхние одеяния, сиденье и т. д., не требуется отдельного решения, ибо она защищена посредством самого достижения, как, например, у досточтимого Саньдживы. И сказано также: «У досточтимого Саньдживы был успех посредством внедрения сосредоточения. У досточтимого Сарипутты был успех посредством внедрения сосредоточения» (Ps. i, 212, см. гл. XII, § 30).

§ 38. (b) «*Ожидание Общины*»: пока этот монах не придёт, Община не будет осуществлять свою деятельность. И здесь это не фактическое ожидание Общины, что является подготовительной задачей, но обращение [*ума*] к ожиданию. Обращать ум следует в таком ключе: «Пока я буду пребывать в достижении прекращения на протяжении семи дней, если Община захочет принять некое решение и т. д., я выйду из достижения прежде, чем какой-либо монах придёт, чтобы позвать меня». [707] И он выйдет из него в тот же момент.

§ 39. Но если он этого не делает, то если Община собирается и не видит этого монаха, звучит вопрос:

«Где такой-то и такой-то монах?» На что отвечают: «Он достиг прекращения». За монахом посылают, говоря: «Иди и позови его от имени Общины». Затем, когда посыльный монах встаёт в область слышания [*достигшего прекращения*] и говорит: «Община ожидает тебя, друг», тот выходит из прекращения — вот какова значимость порядка Общины. Таким образом, ему следует войти в достижение с предварительным обращением ума к этому, чтобы выйти из достижения самостоятельно.

§ 40. (c) «*Зов Учителя*»: здесь также предварительной задачей является обращение ума к зову Учителя. Поэтому обращать ум следует так: «Пока я буду пребывать в достижении прекращения на протяжении семи дней, если Учитель после рассмотрения некоего случая будет вводить новую тренировку или обучать Дхамме, источником чего служит некая возникшая нужда[16], я выйду из достижения прежде, чем кто-либо придёт, чтобы позвать меня». И он выйдет в тот же момент.

---

16 Слово «atthuppatti» («источником чего служит возникшая нужда») — это технический комментаторский термин. «Есть четыре вида источников (uppatti) или установлений сутт (sutta-nikkhepa): по случаю личной склонности говорящего (attajjhāsaya); по случаю личной склонности другого (parajjhāsaya); как результат заданного вопроса (pucchāvasika); по случаю возникшей нужды (aṭṭhuppattika)» (MA. i, 15; см. также гл. III, § 88).

§ 41. Но если он этого не делает, то если Община собирается и Учитель видит этого монаха, звучит вопрос: «Где такой-то и такой-то монах?» На что отвечают: «Он достиг прекращения». За монахом посылают, говоря: «Иди и позови его от моего имени». Затем, когда посыльный монах встаёт в область слышания [*достигшего прекращения*] и говорит: «Учитель зовёт досточтимого», тот выходит из прекращения — вот какова значимость зова Учителя. Таким образом, ему следует войти в достижение с предварительным обращением ума к тому, чтобы выйти из достижения самостоятельно.

§ 42. (d) «*Предел длительности*» — это предел длительности жизни. Ибо этому монаху следует быть очень осторожным в определении своего срока жизни. Входить в достижение следует после обращения ума в следующем ключе: «Будут ли мои витальные формации длиться следующие семь дней или же нет?» Ибо если он входит в это достижение без такого обращения, то из-за того что прекращение не может предотвратить смерть, так как во время прекращения нет умирания[17], то достигший,

17 «„*Витальные формации*“ — это то же, что и срок жизни, хотя некоторые говорят, что это срок жизни, тепло и сознание. Они являются объектом только его обычного сознания. Во время прекращения нет смерти, потому что умирание имеет место посредством последнего сознания жизнь-континуума. Входить в прекращение следует после следующего направления внимания: „Пусть внезапная смерть не возникнет“. Ибо в случае внезапной смерти он лишится

следовательно, одномоментно выходит из этого достижения. Поэтому ему следует входить в прекращение только после такого обращения ума. Ибо сказано, что в то время как допустимо избегать других [*вышеперечисленных*] обращений ума, это делать надо обязательно.

§ 43. Итак, когда он таким образом достиг сферы ничто, вышел из неё и выполнил подготовительную задачу, далее он достигает сферы ни-восприятия-ни-не-восприятия. Затем, после окончания одного или двух моментов сознания, он становится бессознательным, достигает прекращения. Но почему сознание не возникает в нём после этих двух моментов сознания? Из-за усилия, направленного на прекращение. Ибо продвижение этого монаха через восемь достижений, совмещение им состояний умиротворённости и прозрения [708], направлено на последовательное прекращение, а не на достижение сферы ни-восприятия-ни-не-восприятия.

§ 44. Но если монах выходит из сферы ничто без выполнения подготовительной задачи, а затем достигает сферы ни-восприятия-ни-не-восприятия, то он будет не способен избавиться от сознания, ибо вернётся и останется в сфере ничто.

возможности заявить о конечном знании, наставить монахов и засвидетельствовать силу Учения. И, в случае невозвращающегося, не будет достижения высшего плода» (Pm. 904).

§ 45. Здесь можно привести сравнение с человеком и дорогой, по которой он ранее не проходил. Некий человек, который ранее не проходил по некой дороге, подошёл к оврагу или после пересечения глубокой трясины подошёл к скале, что нагрета неистовым солнцепёком. Затем, не подготовив к спуску в овраг свое внутреннее и внешнее одеяние, он спустился в овраг, но тут же вышел из него и остался на берегу, боясь намочить свои вещи, или, ступив на раскалённую скалу, обжёг стопу и остался стоять и ждать подле.

§ 46. Итак, подобно человеку, который, не подготовив своё внешнее и внутреннее одеяние, спустился в овраг или ступил на раскалённую скалу, но затем поднялся обратно из страха намочить вещи или остался ждать подле, так и практикующий, что достиг сферы ни-восприятия-ни-не-восприятия, поворачивает назад и остаётся в сфере ничто, ибо он не выполнил подготовительной задачи.

§ 47. И подобно тому как человек, который уже ходил по этой дороге, придя в это место, подготавливает своё внутреннее одеяние и, взяв внешнее в руку, переходит через овраг или же действует так, чтобы осторожно ступать по горячему камню, и таким образом попадает на другую сторону, так и монах, когда он выполняет подготовительную задачу и входит в сферу ни-восприятия-ни-не-восприятия, далее, становясь бессознательным, достигает прекращения, что есть другая сторона.

§ 48. (vii) Как его продлить? Оно длится ровно столько, сколько было определено по длительности, если только не прерывается исчерпанием срока жизни, ожиданием Общины или зовом Учителя.

§ 49. (viii) Как из него выходят? Из него выходят двумя путями: посредством плода невозвращения в случае не-возвращающегося и посредством плода арахантства в случае араханта.

§ 50. (ix) К чему склоняется ум после выхода из прекращения? Ум склоняется к Ниббане. Ибо вот что сказано: «Друг Висакха, когда монах выходит из достижения прекращения восприятия и ощущения, его сознание склоняется к отрешению, опирается на отрешение, тянется к отрешению» (M. i, 302). [709]

§ 51. (x) В чём различие между умершим и достигшим прекращения? Это также излагается в сутте: «Друг, когда некий монах мёртв, когда его срок окончен, его телесные формации прекратились и полностью утихли, его вербальные формации прекратились и полностью утихли, его ментальные формации прекратились и полностью утихли, его жизнь исчерпана, его тепло угасло, его управляющие способности распались. Когда некий монах вошёл в прекращение восприятия и ощущения, его телесные формации прекратились и полностью утихли, его вербальные формации прекратились и полностью утихли, его ментальные формации

прекратились и полностью утихли, но его жизнь не исчерпана, его тепло не угасло, его управляющие способности не распались» (M. i, 296).

(xi) Сформированное оно или несформированное, мирское или сверхмирское, порождённое или непорождённое? Оно не классифицируется как сформированное или несформированное, мирское или сверхмирское. Почему? Потому что у него нет индивидуальной сущности. Но так как оно достигается достигающим, то позволительно будет сказать, что оно порождённое, а не непорождённое[18].

---

18 Тонкости слова «nipphanna» лучше всего проясняются следующим отрывком из Саммохавинодани (VbhA. 29): «Пять совокупностей всегда являются позитивно-порождёнными (parinipphanna), не непозитивно-порождёнными (aparinipphanna); они всегда сформированные, не не-сформированные. Кроме того, они также порождённые (nipphanna). Ибо среди дхамм с индивидуальными сущностями (sabhāva-dhamma) только лишь Ниббана является не-позитивно-порождённой и не-порождённой (anipphanna)». Мула Тика комментирует этот отрывок так: «В чём разница между позитивно-порождённым и порождённым? Некая дхамма с индивидуальной сущностью, у которой есть начало и конец во времени, которая порождена условиями и отмечена тремя характеристиками, является *позитивно-порождённой*. За рамками этого то, что является порождённым, [но не позитивно-порождённым], — это некая дхамма без индивидуальной сущности (asabhāva-dhamma), когда она порождается посредством взятия имени или достижения [достижения прекращения]» (VbhAA. 23). См. также гл. XIV, § 72 и § 77.

Это также достижение
Что доступно лишь благородным;
Покой, что даёт оно, равноценен
Ниббане здесь и сейчас.
Мудрый может, развивая
Благородное понимание,
Одарить себя этим.
Поэтому эта возможность
Даром понимания также зовётся,
Что благородные пути дают.

[D. СТАТЬ ДОСТОЙНЫМ ПОЛУЧАТЬ ДАРЫ]

§ 53. Следует также понимать, что сверхмирское развитие понимания даёт не только возможность достигать прекращения, но также обеспечивает возможность стать достойным получать дары.

§ 54. Ибо, говоря в общем, именно потому, что это понимание было развито четырьмя данными способами, человек, развивший его, подходит для даров мира с его божествами, подходит для его гостеприимства, подходит для его подношений и почтительного приветствия, и он является несравненным полем заслуг для мира.

§ 55. В частности же, тот, кто с притуплённым прозрением и вялыми управляющими способностями приходит в развитии понимания к первому пути,

зовётся «тем, кто переродится максимум семь раз» — он пройдёт по кругу перерождений семь раз, рождаясь в счастливых уделах. Тот, кто приходит к первому пути со средним прозрением и средними управляющими способностями, зовётся «тем, кто идёт от благородной семьи к благородной семье» — он родится два или три раза в благородных семьях, а затем положит конец страданию. Тот, кто приходит к первому пути с острым прозрением и острыми управляющими способностями, зовётся «тем, кто взойдёт лишь раз» — после одного рождения в человеческом мире он положит конец страданию (см. A. i, 133).

Посредством развития понимания на уровне второго пути он зовётся однажды возвращающимся. Он возвращается в этот мир лишь раз, а затем приводит страдания к концу. [710]

§ 56. Посредством развития понимания на уровне третьего пути он зовётся не-возвращающимся. В соответствии с различиями в управляющих способностях у него после ухода из этого мира есть пять вариантов будущего: он становится «тем, кто рано достигает Ниббаны в своём следующем существовании»; «тем, кто в следующем существовании достигает Ниббаны после прохождения более половины жизни»; «тем, кто достигает Ниббаны без побуждения»; «тем, кто достигает Ниббаны с побуждением»; «тем, кто плывёт по течению, устремлённому к Высшим Богам» (см. D. iii, 237).

§ 57. Итак, «*тот, кто рано достигает Ниббаны в своём следующем существовании*», в следующей жизни где-либо в Чистых Обителях, достигает Ниббаны до прохождения половины своего жизненного срока. «*Тот, кто в следующем существовании достигает Ниббаны после прохождения более половины жизни*», достигает там Ниббаны после прохождения половины своего жизненного срока. «*Тот, кто достигает Ниббаны без побуждения*», порождает высший путь без побуждения, с малым усилием. «*Тот, кто достигает Ниббаны с побуждением*», порождает высший путь с побуждением, с усилием. «*Тот, кто плывёт по течению, устремлённому к Высшим Богам*», рождаясь где-либо [в Чистых Обителях], идёт от этого рождения, [*рождаясь в каждом уделе на пути*], к рождению среди Высших Богов, достигая Ниббаны уже там.

§ 58. Посредством развития понимания на уровне четвёртого пути один становится «освобождённым верой», другой — «освобождённый пониманием», другой — «освобождённым в обоих отношениях», другой — «наделённым тройным ясным видением», другой — «с шестью видами прямого знания», другой — «одним из великих, чьи пороки уничтожены, кто достиг видов различения». И о развившем четвёртый путь в самом начале говорилось: «В момент сознания пути он находится в процессе распутывания этого клубка, а в момент

сознания плода он его наконец распутал, заслужив тем самым высших подношений в этом мире с его божествами» (гл. I, § 7).

§ 59. Когда развито благородное понимание,
Оно одарит этими благословениями;
Поэтому будьте этому рады безмерно —
Те, кто различать способен.

§ 60. В этой точке окончено изложение развития понимания с его пользой, что раскрывается в этом *Пути Очищения* с его разделами нравственности, сосредоточения и понимания, что идут в соответствии со строфой:

**«Мудрый человек, хорошо утверждённый
в нравственности,
Развивающий ум свой и понимание,
Пылкий и проницательный монах —
Вот кто клубок сей сможет распутать»**

(*гл.* I, § 1).

**Окончена двадцать третья глава,
названная «Описанием пользы от понимания»
в этом Пути Очищения,
что составлен для радости достойных людей.**

Заключение

Процитировав строфу:

**«Мудрый человек, хорошо утверждённый
в нравственности,
Развивающий ум свой и понимание,
Пылкий и проницательный монах —
Вот кто клубок сей сможет распутать»**

(*гл.* I, § 1),

было добавлено:

**Итак, сейчас моя задача — изложить здесь
истинный смысл,
Разделив на нравственность и прочее
Эту строфу, составленную Великим
Мудрецом.
Здесь, в Учении Победителя,
Ищущие уходят из дома в жизнь бездомную,**

Которые, хотя и желают чистоты,
Не имеют правильного знания о верном
и прямом пути,
Состоящего из нравственности и остальных
двух [*компонентов*],
Что к чистоте ведёт и который так трудно
отыскать.
Даже те, кто к чистоте стремится,
её не обретают —
Для них я изложу утешительный
Путь Очищения,
Ясный в своём изложении,
Опирающийся на наставления обитателей
Великого Монастыря; пусть все те
Благие люди, что истинно желают очищения,
Внимают всецело моему изложению.

И задача эта подошла к концу:

И вот это изложение,
Сопоставив все смыслы
В трёх разделах,
Как то дано в системе Комментариев
К пяти Никайам,
Почти свободно от ошибок и изъянов;
Так пусть же по этой причине
Практикующие, с чистым пониманием,
Желающие очищения,
Почтение *Пути Очищения* воздадут
Как подобает.

* * *

Каков же запас заслуг я накопил,
В благой сей Дхамме укорениться так желая,
Когда достопочтенного Сангхапалы
предложение
Работой этой я удовлетворил.
Рождён он был в линии почтеннейших
старейшин,
В Монастыре Великом обитая, —
Вибхаджьявадин мудрый, чист он простотой,
Всецело отдаётся дисциплине с практикой,
Мягкостью украшен ум его, любящей
добротой и прочими добродетелями;
Пусть от силы сей заслуги
Любое существо в счастье процветает.
И как *Путь* сей *Очищения*,
Где сто двадцать разделов декламации,
Был в полноте своей окончен без препон,
Так пусть и все те, кто в мире
Опираются на благо,
Кто сердцем рад, достигнут вскоре
Высшей из всех наград.

[Послесловие]

Путь Очищения был создан старейшиной, что наделён высшей и чистой верой, мудростью и энергией, в ком сошлись надлежащие, утончённые и т. д. качества посредством практики нравственности, который способен углубиться и измерить пучину воззрений — своих и чужих, кто наделён остротой понимания, кто силён безошибочным знанием Учения, поделённого на три Питаки и Комментарии к ним, великий толкователь, одарённый сладкой и благородной речью, изливающейся из совершенства его голоса, кто излагает то, что сказано надлежащим образом, превосходный оратор, великий поэт, украшение для линии старейшин Великого Монастыря, которые сияют незапятнанным просветлением в сверхмирские состояния и особыми качествами шести видов прямого знания с категориями аналитических различений, кто наделён чистым широким умом, кто носит имя Буддхагхоса, что даровано досточтимыми и кого следует называть «Морандачетакский».

Пусть он продолжает здесь показывать
Путь к чистоте нравственности и т. д.
Для членов кланов, ищущих
Спасения из круговерти мира,
До тех пор, пока в этом мире
Известно имя «Просветлённый»,
Которым в силу чистоты ума
Наречён Мудрец Великий, Мира Проводник.

[Следующие строфы присутствуют только в сингальском тексте:]

Пусть заслугой этой,
Что приобрёл я здесь,
И прочими иными
Я в своём следующем становлении
Испытаю радости Таватимсы.
Пусть качествами нравственности,
Без влечения к чувственным желаниям, и
Достижением первого плода,
Видением в своей последней жизни
Меттейи, Владыки Мудрецов, Высшего
Из мира всех существ, Помощника,
Чьё наслаждение — счастье всех существ,
Учение Благородной Дхаммы получив
От этого Безупречного,
Я украшу Победителя Учение,
Постигнув высший плод его.

[Следующие строфы присутствуют только в мьянмарском тексте:]

Изложение *Пути Очищения*
Окончено было для радости
достойных людей;
И если считать по палийскому тексту,
Сто тридцать разделов декламации
он содержит.

Примечания

xxv Здесь к дискуссии о соприкосновении или не-соприкосновении звука с ухом из сноски номер 22 можно также добавить, что если бы объект уха был «соприкасающимся», тогда было бы невозможно иддхи божественного уха (см. гл. XII). Также стоит упомянуть факт отсутствия иддхи «божественного носа и осязания».

xxvi «Вялость» — это одна из пяти помех, являющихся чисто ментальными. См. гл. IV, §104, а также гл. XIV, §167.

xxvii Саммохавинодани, комментарий к Вибханга Абхидхамма-питаке, говорит о том, что объекты для чувственных дверей имеют свою внутренне присущую приятность или не-приятность, вызывая соответствующие результирующие сознания. Так, если взять пример оттуда же, то навоз будет приятным на ощупь для двери тела (вызовет в когнитивной серии созревание благотворных результирующих сознаний), но неприятным для дверей глаза, носа и языка (вызовет в когнитивной серии созревание неблаготворных результирующих сознаний). При

этом, вне зависимости от всегда «автоматического» испытывания присущей приятности или не-приятности некого объекта на уровне результирующих сознаний, на стадии импульсов может возникнуть любая читта в соответствии с личной склонностью индивида (которая, в свою очередь, всегда является продуктом условия естественной решающей поддержки): приятное может расцениваться как не-приятное, приятное или нейтральное, а приятное как не-приятное и т. д. Также стоит понимать, что, хотя и говорится, что результирующие читты возникают из-за созревания некой каммы, она является лишь одним из факторов для таких читт, то есть речь не идёт о том, что камма неким образом «создаёт» тот или иной чувственный объект — она лишь помогает его «проявить» в ментальном процессе.

xxviii Касательно корреляций совокупностей, сфер и элементов см. Таблицу VII.

xxix Это «элемент ментальных феноменов» в том смысле, что объекты, которые включены в эту категорию, познаются как таковые исключительно через аналитический процесс у чистого процесса ум-двери. См. Таблицу VII.

xxx Первая Истина о Страдании включает в себя почти все сформированные дхаммы (за исключением тех, что распределеяются по другим Истинам — см. Таблицу VII), являясь тем самым покрывающим (зонтичным) термином. «Скверными» являются именно они из-за неизбежного присутствия в них непостоянства, страдательности и бессамостности, но так как они подпадают под общий термин «Истина», то он и берёт на себя описательную характе-

ристику «скверности», но суть «истинности» (как «не вводящая в заблуждение фактичность» и т. д. из параграфа 24 этой главы) подобным атрибутом при этом не затрагивается. То есть, это языковая условность. Аналогичное объяснение применимо и к парграфу 23 этой главы, где Истина причиняет страдания, «жжёт», является препятствием и т. д.

xxxi Читта, коренящаяся в заблуждении и ассоциированная с волнением, в соответствии с методом Абхидхаммы является самой слабой в каммическом срезе из-за своей «общей слабости» как таковой и поэтому не способна порождать связку-перерождение. И действительно: ментальную тревогу нельзя назвать достаточно «сильным» состоянием сознания.

xxxii Сознание всегда возникает с объектом, не существует «пустой читты»; если объекта нет — не возникает и читта.

xxxiii Этот компонент базовой материальный группы уже традиционно переводится как «цвет», хотя, однако, более точно его можно описать как «феномен видимости как таковой», ибо «цвет» является слишком частным понятием для эпистемологии Абхидхаммы.

xxxiv На уровне когнитивного процесса восприятие «самости» возникает только тогда, когда неблагие читты с ментальным фактором неведения (опционально и с ментальным фактором неправильного воззрения) берут объектом некие иные дхаммы (особенно совокупности), воспринимая их как «самость». Когда таких читт не возникает, то «пропадает» и самость, вскрываясь как вторичная концепция первичного феноменального уровня (который есть работа 89 читт, 52 четасик и 28 материальных

феноменов по 24 условиям, которые первично бессамостны).

xxxv Стоит понимать, что в одной когнитивной серии чувственной среды, дошедшей до стадии импульсов (на которых только и происходит реальное познание), всегда присутствует семь импульсов. Поэтому речь здесь идёт о чередовании когнитивных серий по семь импульсов в каждой, каждая из которых берёт своим объектом некую одну читту в позиции импульсов из предыдущей когнитивной серии. Также стоит иметь в виду, что на каждый акт познания некого одного объекта всегда уходит несколько когнитивных серий.

xxxvi Подобные творения не являются реальными существами, а лишь как бы материальными «големами». См. гл. XII, параграф 135 и сноску там же (том 1).

xxxvii Nimitta. В первом томе, в контексте описания самадхи (касин, джхан и т. д.), для того же палийского слова использовался термин «образ» как «ментальное изображение, порождённое от медитативного развития». В контексте практики прозрения было принято решение переводить это же слово как «знак» в смысле «знака/признака сформированности, то есть сущности сформированных дхамм как таковых», дабы не происходило путаницы с образом-аналогом и т. д. Отдельно стоит напомнить, что Ниббана-дхамма, не имея такого «знака», всё же разделяет со сформированными дхаммами один общий элемент — она тоже является бессамостной, но уже постоянной и «приятной» (не-страдательной)[«приятность» как отсутствие грубых и тонких видов страдания].

ТАБЛИЦЫ

ТАБЛИЦА I.
СОВОКУПНОСТЬ МАТЕРИАЛЬНОСТИ

(гл. XIV, §34 и далее; разделение материальности и определённые её классификации)

Четыре первичных элемента

(mahābhūta)

* Земля (*pathavī*; твёрдость, жёсткость)

* Огонь (*tejo*; тепло, созревание)

* Воздух (*vāyo*; вздувание [предотвращение коллапса] и движение)

** Вода (*āpo*; текучесть, соединение)

} * все вместе = осязаемое

} чувствуется (*muta*) осязанием

} познаётся (*viññāta*) умом

ЗАМЕТКА: Материальных феноменов, перечисленных в таком ключе, в сумме насчитывается 28. Но, в других списках (напр. в MA.ii,261), три первоэлемента земли, огня и воздуха все вместе включены под (*) как "осязаемое", в то время как элемент воды идёт отдельно как (**). В таком случае их число 26 (см. напр. Dhs. 653 и т.д.). Это из-за определения трёх элементов как ухватываемых через чувствительность тела, в то время как элемент воды (соединение) ухватывается только через дверь ума.
Вся материальность, кроме четырёх первоэлементов, есть "производная" (upāda). Материальные феномены под номерами 1-5 и 10-13 всегда происходят "от цепляния" (upādiṇṇa) (см. Dhs. 596, 653), то же самое касается и прочих вместе с первоэлементами, когда они порождены каммой.

Двадцать четыре вида производной материи (*upāda-rūpa*)

1	Чувствительная материя глаза	познаётся (*viññāta*) умом
2	Чувствительная материя уха	
3	Чувствительная материя носа	
4	Чувствительная материя языка	
5	Чувствительная материя тела	
6	Видимое	видится (*diṭṭtha*) глазом
7	Звук	слышится (*suta*) ухом
8	Запах	чувствуется (*muta*) носом, языком и телом соответственно
9	Вкус	
	(*)	
10	Женственность	познаётся (*viññāta*) умом
11	Мужественность	
12	Жизнь	
13	Сердце-основа	
14	Телесное выражение	
15	Вербальное выражение	
16	Элемент пространства	
	(**)	
17	Лёгкость материи	
18	Гибкость материи	
19	Управляемость материи	
20	Производство материи	
21	Продолжительность материи	
22	Старение материи	
23	Непостоянство материи	
24	Физическое питание	

ТАБЛИЦА II.
СОВОКУПНОСТЬ ФОРМАЦИЙ

(гл. XIV, §13 и далее).

Пятьдесят видов ментальных факторов, входящих в ассоциацию с тем или иным сознанием (адаптировано из *«Буддийского Словаря»* Ньянатилоки Махатхеры).

ОБЩИЕ	ПРЕКРАСНЫЕ**	НЕБЛАГОТВОРНЫЕ
5 универсальных: всегда со-возникают с любой читтой любого типа	**19 универсальных: всегда со-возникают с любой прекрасной читтой**	**4 универсальных: всегда со-возникают с любой неблаготворной читтой**
(i) Контакт	(ix) Вера	(xl) Заблуждение
(ii) Воление	(x) Осознанность	(xxxvii) Отсутствие совести
(vii) Жизнь	(xi) Совесть	(xxxviii) Отсутствие стыдливости
*(viii) Сосредоточение	(xii) Стыдливость	
(xxx) Внимание	(xiii) Не-жадность	(xlii) Беспокойство
6 опциональных: иногда со-возникают с читтой	(xiv) Не-злоба	**10 опциональных: иногда со-возникают с неблаготворной читтой**
(iii) Приложение	(xxxi) Специфическая нейтральность	(xlv) Злоба
(iv) Удержание	(xvi) Безмятежность ментального тела	(xlvi) Зависть
(xxix) Решение	(xvii) Безмятежность сознания	(xlvii) Скупость
(vi) Энергия	(xviii) Лёгкость ментального тела	(xlviii) Волнение
(v) Восторг	(xix) Лёгкость сознания	(xxxix) Жадность

(xxviii) Рвение	(xx) Гибкость ментального тела	(xli) Ложное воззрение
*Обозначения римскими цифрами от (i) до (l) соответствуют тому, что дано в главе XIV. Общая сумма видов ментальных фаторов равна 50. Однако (viii) сосредоточение и (xlix) устойчивость сознания являются лишь разными степенями одного и того же феномена, поэтому (xlix) устойчивость сознания сюда не влючена. (xliii) Косность-и-вялость трактуется как два отдельных ментальных фактора, и поэтому они даны здесь именно так. Таким образом, всего насчитывается 50. Но иногда упоминается "52 ментальных фактора сознания" (cetasika), что есть вышеперечисленные 50 + ощущение и восприятие.	(xxi) Гибкость сознания	(xliv) Самомнение (тщеславие)
	(xxii) Управляемость ментального тела	*(xliii) Косность
	(xxiii) Управляемость сознания	*(xliii) Вялость
	(xxiv) Сноровка ментального тела	(l) Сомнение
	(xxv) Сноровка сознания	**Прекрасные *(sobhana)* сознания включают в себя все виды благотворных читт, результирующих читт с корнем-причиной, а также функциональных читт с корнем-причиной. (Таблица III: (1)-(21), (42)-(49), (57)-(69), (73)-(89)).
	(xxvi) Прямота ментального тела	
	(xxvii) Прямота сознания	
	6 **опциональных: иногда со-возникают с благотворной читтой**	
	(xxxiv) Воздержание от проступков телом	
	(xxxv) Воздержание от проступков речью	
	(xxxvi) Воздержание от ложных средств к существованию	
	(xxxii) Сострадание	
	(xxxiii) Радование	
	(xv) Не-заблуждение	

ТАБЛИЦА III. **СОВОКУПНОСТЬ СОЗНАНИЯ**

(гл. XIV, §81 и далее; см. "Руководство по Абхидхамме", Ньянатилока Махатхера)

	I. БЛАГОТВОРНОЕ	II. НЕБЛАГОТВОРНОЕ	III. НЕОПРЕДЕЛЁННОЕ	
			I. Результирующее	II. Функциональное
А. Чувственная среда	(1) Сопр. рад., асс. со зн., без побужд. (2) Сопр. рад., асс. со зн., с побужд. (3) Сопр. рад., дисс. от зн., без побужд. (4) Сопр. рад., дисс. от зн., с побужд. (5) Сопр. невозм., асс. со зн., без побужд. (6) Сопр. невозм., асс. со зн., с побужд. (7) Сопр. невозм., дисс. от зн., без побужд. (8) Сопр. невозм., дисс. от зн., с побужд. (ИМП.)	(a) КОРЕНЯЩЕЕСЯ В ЖАДНОСТИ: (22) Сопр. рад., асс. с лож. воззр., без побужд. (23) Сопр. рад., асс. с лож. воззр., с побужд. (24) Сопр. рад., дисс. от лож. воззр., без побужд. (25) Сопр. рад., дисс. от лож. воззр., с побужд. (26) Сопр. невозм., асс. с лож. воззр., без побужд. (27) Сопр. невозм., асс. с лож. воззр., с побужд. (28) Сопр. невозм., дисс. от лож. воззр., без побужд. (29) Сопр. невозм., дисс. от лож. воззр., с побужд. (b) КОРЕНЯЩЕЕСЯ В ЗЛОБЕ: (30) Сопр. недов., асс. с непр., без побужд. (31) Сопр. недов., асс. с непр., с побужд. (c) КОРЕНЯЩЕЕСЯ В ЗАБЛУЖДЕНИИ: (32) Сопр. невозм., асс. с сомн. (33) Сопр. невозм., асс. с бесп. (ИМП.)	(a) БЛАГОТВОРНОЕ РЕЗУЛЬТИРУЮЩЕЕ **1. Без корня-причины:** (34)-(38) Созн. гл., ух., нос., яз.; созн. тел. с пр. ощ. (ВИДЕНИЕ, СЛЫШАНИЕ и т.д.) (39) Элемент ума (ПОЛ.) (40) Элемент созн. ума, сопр. рад. (ИС., РЕГ.) (41) Элемент созн. ума, сопр. невозм. (ИС., РЕГ., С.-П., Ж.-К., С.) **2. С корнем-причиной:** (42)-(49) = (1)-(8) (РЕГ., С.-П., Ж.-К., С.) (b) НЕБЛАГОТВОРНОЕ РЕЗУЛЬТИРУЮЩЕЕ Исключительно без корня-причины: (50)-(54) Созн. гл., ух., нос., яз.; созн. тел. с б. ощ. (ВИДЕНИЕ, СЛЫШАНИЕ и т. д.) (55) Элемент ума (ПОЛ.) (56) Элемент созн. ума (ИС., РЕГ., С.-П., Ж.-К., С.)	**1. Без корня-причины:** (70) Элемент ума (ОБР. К 5 ДВЕРЯМ) (71) Элемент созн. ума, сопр. невозм. (ОПР. У 5 ДВЕРЕЙ, ОБР. К УМ-ДВЕРИ) (72) Элемент созн. ума, сопр. рад.* (ИМП.) **2. С корнем-причиной:** (73)-(80)* = (1)-(8) (ИМП.)

B. Тонкоматериальная среда	(9) Первая джхана (10) Вторая джхана (11) Третья джхана (12) Четвёртая джхана (13) Пятая джхана (ИМП. медит. дост.)		(57) (58) (59) (60) (61) } = (9)-(13) (С.-П., Ж.-К., С., по ходу существования)	(81)* (82)* (83)* (84)* (85)* } = (9)-(13) (ИМП.)
C. Нематериальная среда	(14) Безграничного пространства (15) Безграничного сознания (16) Ничто (17) Ни восприятия ни не-восприятия (ИМП., медит. дост.)		(62) (63) (64) (65) } = (14)-(17) (С.-П., Ж.-К., С., по ходу существования)	(86)* (87)* (88)* (89)* } = (14)-(17) (ИМП.)
D. Сверхмирские	(18) Момент Пути — Вхождение в поток (19) Момент Пути — Одно возвращение (20) Момент Пути — Невозвращение (21) Момент Пути — Араханство (ИМП.)		(66) Момент Плода — Вхождение в поток (67) Момент Плода — Одно возвращение (68) Момент Плода — Невозвращение (69) Момент Плода — Араханство (ИМП.)	
	Всего: 21	Всего: 12	Всего: 36	Всего: 20

* — возникает только у Арахантов

ТАБЛИЦА III. **СОВОКУПНОСТЬ СОЗНАНИЯ**

(продолжение)

(a) Связка-перерождение (= С.-П.): (41)-(49), (56)-(65), 19 видов
(b) Жизнь-континуум (= Ж.-К.): те же самые 19 видов
(c) Обращение (= ОБР.): (70)-(71), 2 вида
(d)-(h) Видение, слышание и т.д.: 5 благ. и неблаг. результирующих, 10 видов
(i) Получение (= ПОЛ.): (39) и (55), 2 вида
(j) Исследование (= ИС.): (40), (41) и (56), 3 вида
(k) Определение (= ОПР.): (71), 1 вид
(j) Импульсы (= ИМП.): (1)-(33), (66)-(69) и (72)-(89), 55 видов
(m) Регистрация (= РЕГ.): (40)-(49) И (56), 11 видов
(n) Смерть (= С.): те же 19 видов, что и (a), (b)
Элемент сознания: (34)-(38) и (50)-(54), 10 видов
Элемент ума: (39), (55), (70), 3 вида
Элемент сознания ума: всё прочее, 76 видов

ТАБЛИЦА IV.
КОМБИНАЦИЯ СОВОКУПНОСТИ ФОРМАЦИЙ С СОВОКУПНОСТЬЮ СОЗНАНИЯ

(см. гл. XIV, адаптировано из «Буддийского Словаря» Ньянатилоки Махатхеры).

Пятьдесят видов ментальных факторов, входящих в ассоциацию с тем или иным сознанием (адаптировано из *«Буддийского Словаря»* Ньянатилоки Махатхеры)

БЛАГОТВОРНЫЕ СОЗНАНИЯ:	НЕБЛАГОТВОРНЫЕ СОЗНАНИЯ:	НЕОПРЕДЕЛЁННЫЕ СОЗНАНИЯ:	
(1)-(2) — 5 ун. и 6 опц. ОБЩ. + 19 ун. и 6 опц. ПРЕКР. = в сумме 36 (3)-(4) — 5 ун. и 6 опц. ОБЩ. + 19 ун. и 5 опц. (без не-заблуждения) ПРЕКР. = в сумме 35 (5)-(6) — 5 ун. и 5 опц. (без восторга) ОБЩ. + 19 ун. и 6 опц. ПРЕКР. = в сумме 35 (7)-(8) — 5 ун. и 5 опц. (без восторга) ОБЩ. + 19 опц. и 5 опц. (без не-заблуждения) ПРЕКР. = в сумме 34 (9) — 5 ун. и 6 опц. ОБЩ. + 19 ун. и 3 опц. (без 3 воздержаний) ПРЕКР. = в сумме 33 (10) — 5 ун. и 5 опц. (без приложения) ОБЩ. + 19 ун. и 3 опц. (без 3 воздержаний) ПРЕКР. = в сумме 32	(22) — 5 ун. и 6 опц. ОБЩ. + 4 ун. и 2 опц. (жадность и ложное воззрение) НЕБЛАГ. = 17 в сумме (23) — 5 ун. и 6 опц. ОБЩ. + 4 ун. и 4 опц. (жадность, ложное воззрение, иногда косность и вялость) НЕБЛАГ. = 19 в сумме (24) — 5 ун. и 6 опц. ОБЩ. + 4 ун. и 2 опц. (жадность, иногда самомнение) НЕБЛАГ. = 17 в сумме (25) — 5 ун. и 6 опц. ОБЩ. + 4 ун. и 4 опц. (жадность, иногда косность, вялость и самомнение) НЕБЛАГ. = 19 в сумме (26) — 5 ун. и 5 опц. (без восторга) ОБЩ. + 4 ун. и 2 опц. (жадность и ложное воззрение) НЕБЛАГ. = 16 в сумме (27) — 5 ун. и 5 опц. (без восторга) ОБЩ. + 4 ун. и 4 опц. (жадность и ложное воззрение, иногда косность и вялость) НЕБЛАГ. = 18 в сумме	РЕЗУЛЬТИРУЮЩИЕ: (34)-(38) — 5 ун. ОБЩ. (слабое сосредоточение) = 5 (50)-(54) — как выше (39)-(41) — 5 ун. + 3 опц. (приложение, удержание, решение) ОБЩ. = 8 (55)-(56) — как выше (40) — 5 ун. + 4 опц. (приложение, удержание, решение и восторг) ОБЩ. = 9 (42)-(49) — как в (1)-(8), без 3 воздержаний, без сострадания и радования (57)-(69) — как в (9)-(21)	ФУНКЦИОНАЛЬНЫЕ: (70) — как (39) = 8 (71) — 5 ун. + 4 опц. (как в (40) + энергия) ОБЩ. = 10 (72) — 5 ун. + 4 опц. (как в (41) + энергия) ОБЩ. = 9 (73)-(80) — как (1)-(8), без 3 воздержаний (81)-(89) — как (9)-(17)

(11) — 5 ун. и 4 опц. (без приложения и удержания) ОБЩ. + 19 ун. и 3 опц. (без 3 воздержаний) ПРЕКР. = в сумме 31 (12) — 5 ун. и 3 опц. (без приложения, удержания, восторга) ОБЩ. + 19 ун. и 3 опц. (без 3 воздержаний) ПРЕКР. = в сумме 30 (13)-(17) — 5 ун. и 3 опц. (без приложения, удержания, восторга) ОБЩ. + 19 ун. и 1 опц. (без 3 воздержаний, сострадания, радования) ПРЕКР. = в сумме 28 (18)-(21) — все как с (9)-(13), но 3 воздержания присутствуют, а сострадание и радование отсутствуют	(28) — 5 ун. и 5 опц. (без восторга) ОБЩ. + 4 ун. и 2 опц. (жадность, иногда самомнение) НЕБЛАГ. = 16 в сумме (29) — 5 ун. и 5 опц. (без восторга) ОБЩ. + 4 ун. и 4 опц. (жадность, иногда косность, вялость, самомнение) НЕБЛАГ. = 18 в сумме (30) — 5 ун. и 5 опц. (без восторга) ОБЩ. + 4 ун. и 4 опц. (злоба, зависть, скупость, волнение) НЕБЛАГ. = 18 в сумме (31) — как в (30), но ещё + 2 опц. (иногда косность и вялость) НЕБЛАГ. = 20 в сумме (32) — 5 ун. и 3 опц. (без восторга, решения и рвения — слабое сосредоточение) ОБЩ. + 4 ун. и 1 опц. (сомнение) НЕБЛАГ. = 13 в сумме (33) — как в (32), но ещё + 1 опц. (решение — сильное сосредоточение) ОБЩИХ, без опц. (без сомнения) НЕБЛАГ. = 13 в сумме		

ТАБЛИЦА V. КОГНИТИВНЫЕ СЕРИИ СОЗНАНИЙ (CITTA-VĪTHI), КАК ОНИ ДАНЫ В ВИСУДДХИМАГГЕ И КОММЕНТАРИЯХ

Номер в когнитивной серии	Элемент сознания	Элемент ума	Элемент сознания ума
1	Результ.		
2			
3		Функц.	
4			Результ.
5		Результ.	
6	Результ.		
7	Функц.		
8	1. Накопление каммы 2. Рез. или функц. 3. Функц. у Арахантов		
9			
10			
11			
12			
13			
14			
15	Результ.		
16			
17	Результ.		

*Телесное удовольствие в (38), телесная боль в (54); остальное с невозмутимостью.

Сопровождается	Номер сознаний из Таблицы III	Когнитивная серия у 5 дверей чувств	Когнитивная серия у двери ума
Радость или невозмутимость	Один из 19 видов	Жизнь-континуум	Жизнь-континуум
		Возмущение жизнь-континуума = 2	Возмущение жизнь-континуума = 2
Невозмутимость	(70)	Обращение к 5 дверям	У процесса у ум-двери эти стадии отсутствуют
*Удовольствие, боль или невозмутимость	(34)-(38) (50)-(54)	Видение, слышание, обоняние, пробование на вкус или осязание	
Невозмутимость	(39)-(55)	Получение	
Радость, невозмутимость или недовольство	(40)-(41) (56)	Исследование	
Невозмутимость	(71)	Определение	Обращение к двери ума
1. Радость, недовольство или невозмутимость 2. Радость или невозмутимость 3. Радость или невозмутимость	Один из 55 видов	Импульсы**	Импульсы**
Радость или невозмутимость	(40)-(49) (56)	Регистрация (только в чувственной среде)	Регистрация (только в чувственной среде)
	Один из 19 видов	Жизнь-континуум (впадение)	Жизнь-континуум (впадение)

** 1ый импульс (в качестве накопления каммы) даёт результат (камма-результат) в этой же самой жизни. 7ой импульс даёт результат в следующей же жизни, включая сознание связки-перерождения. 2-6 импульсы дают результат в неких последующих жизнях. Каждая читта обладает под-моментами возникновения, присутствия и угасания. Один полный материальный момент = 16 сознательных моментов, материальный под-момент присутствия длится дольше всего.

ТАБЛИЦА VI. **ОБУСЛОВЛЕННОЕ ВОЗНИКНОВЕНИЕ (paṭicca-samuppada; см. гл. XVII, §296 и далее)**

Описывается обусловленность в качестве простирающейся на 3 жизни (из "Буддийского Словаря" Ньянатилоки Махатхеры).

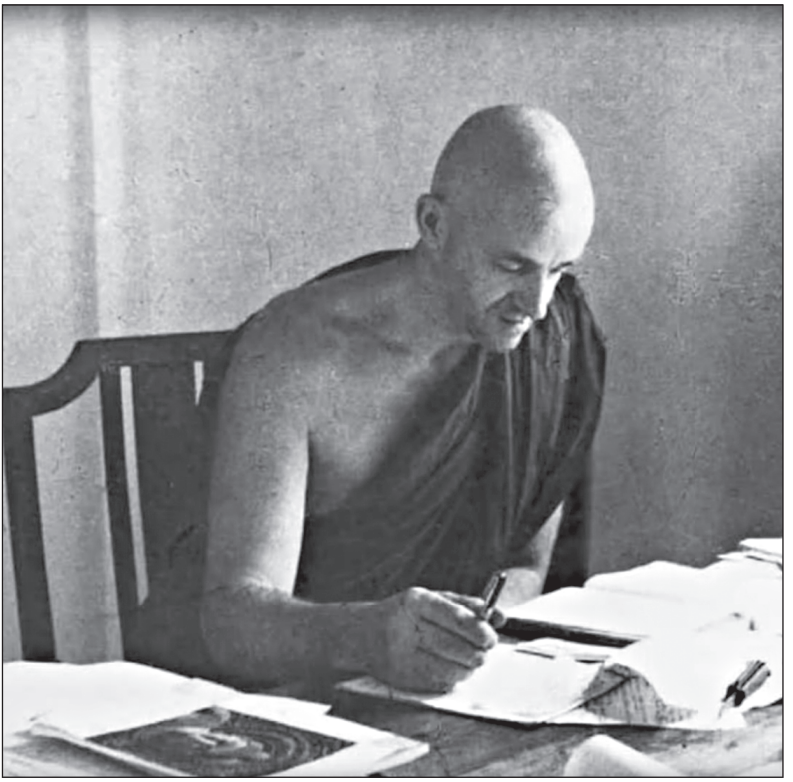
Прошлое	1. Неведение 2. Формации	Становление процесса каммы 5 причин: 1, 2, 8, 9, 10
Настоящее	3. Сознание 4. Ментальность-материальность 5. Шесть сфер 6. Контакт 7. Ощущение	Становление процесса перерождения 5 результатов: 3-7
	8. Жажда 9. Цепляние 10. Становление	Становление процесса каммы 5 причин: 1, 2, 8, 9, 10
Будущее	11. Рождение (как перерождение) 12. Старение-и-смерть	Становление процесса перерождения 5 результатов: 3-7

Касаемо прочих применений (напр. в рамках одного момента сознания) см. гл. XVII, сноска 48.

ТАБЛИЦА VII. ЧЕТЫРЕ ТИПА ПЕРВИЧНЫХ РЕАЛЬНОСТЕЙ, КЛАССИФИЦИРОВАННЫЕ И СОПОСТАВЛЕННЫЕ ПО СОВОКУПНОСТЯМ, СФЕРАМ И ЭЛЕМЕНТАМ

Первичные реальности 4	**Совокупности 5**	**Сферы 12**	**Элементы 18**
Материя 28	Совокупность материальности	Сфера глаза " уха " носа " языка " тела " видимых объектов " звука " запаха " вкуса " тактильных объектов	Элемент глаза " уха " носа " языка " тела " видимого объекта " звука " запаха " вкуса " тактильного объекта
Ментальные факторы 52	Совокупонсть ощущения " восприятия " формаций	Сфера ментальных феноменов (тонкая материя*, мент. факторы, Ниббана)	Элемент ментальных феноменов (тонкая материя*, мент. факторы, Ниббана)
Ниббана	Вне совокупостей		
Сознание 89	Совокупность сознания	Сфера ума	" сознания глаза " сознания уха " сознания носа " сознания языка " сознания тела " ума " сознания ума

* Тонкая материя — элемент воды, управляющие способности женственности и мужественности, сердце-основа, управляющая способность жизни, питание, пространство, телесное и вербальное выражения, лёгкость, гибкость и управляемость материи, производство материи, продолжительность материи, старение материи, непостоянство материи.



Бхиккху Ньянамоли

О переводчике на английский

Досточтимый Бхиккху Ньянамоли (в миру Осберт Мур) родился в 1905 году в Англии, закончил оксфордский Эксетер Колледж. Во время Второй мировой войны, после прочтения одной итальянской книги по буддизму, у него возник интерес к Дхамме, и уже в 1948 году он приехал на Шри-Ланку, где на следующий год принял постриг в монастыре 'Island Hermitage', что расположен рядом с населённым пунктом Додандува. Почти всю свою одиннадцатилетнюю монашескую жизнь он уединённо провёл в монастыре. Во время одной из своих редких поездок, в 1960 году, он скоропостижно скончался из-за проблем с сердцем.

Монашеская жизнь досточтимого Ньянамоли отличилась его выдающейся учёной деятельностью по переводу с пали на английский язык некоторых из самых сложных текстов буддизма Тхеравады. Помимо его уже классического перевода «Висуддхимагги», он также перевёл «Неттипакарану» (*Nettipakaraṇa*), «Патисамбхидамаггу» (*Paṭisambhidāmagga*), «Саммохавинодани» (*Sammohavinodanī*) и «Маджжхима Никайю» (*Majjhima Nikāya*), и, ко всему прочему, составил работу «Жизнь Будды» (*The Life of the Buddha: According to the Pali Canon*), скомпилировав тексты Палийского Канона. Эти выдающиеся достижения — и в количестве, и в качестве — показывают аккуратность, критичность и высокие стандарты его учёных изысканий. Его работа на этом поприще — это долговечный вклад в изучение буддизма, а также мост между буддизмом Тхеравады и современным западным миром.

Висуддхимагга

Путь Очищения

Том 2

Перевод с английского: Дхамманиссита (Д. Платонов)
Редактор Александр Орлов

Корректор Людмила Довыденко
Верстка: Петр Огородников
Оформление обложки: Инна Горцевич

ООО ИД «Ганга»
www.ganga.ru
117186, Москва, ул. Нагорная, д. 20, стр. 1.
E-mail: ganga@ganga.ru

16+

Подписано в печать 15.05.2024.
Формат 60 x 90/16. Печать офсетная.
Гарнитура Literata.
Тираж 800 экз. Заказ №

Отпечатано в филиале Чеховский печатный двор
АО Первая образцовая типография
www.chpd.ru. Тел. 8 (499) 270-73-59
142300, Московская область, г. Чехов,
ул. Полиграфистов, д. 1