

ЧЖЕ ЦОНКАПА
СРЕДНИЙ ЛАМРИМ
ПРОНИКНОВЕНИЕ

От переводчика

Данный текст является переработанным вариантом перевода раздела о проникновении из Среднего Ламрима, осуществленного А. Кугявичусом под редакцией А. Терентьева. Внесены изменения в соответствии с терминологией А. Донца. Этот вариант перевода более требователен к знанию дуйры и лориг. Термины и их определения можно найти в тибетско — русском словаре буддийских терминов с санскритскими параллелями.

Используемые тексты на тибетском: второй том из пяти томов, содержащих 18 текстов по ламриму (byang chub lam gyi rim pa'i khrid yig) — страницы обозначены {0}; текст в формате pdf — страницы обозначены [0] (в этом тексте имеется множество опечаток).

Илья Кучин

**{309} [333] Второе. Правила практики проникновения
(4.Б.2.Б.-3.В.3.-А.3.В.-2.Е.2.)**

Здесь четыре [раздела]:

А. Снаряжение для проникновения.

Б. Разновидности проникновения.

В. Правила освоения проникновения.

Г. Мера осуществления проникновения в результате освоения.

Первое. [Снаряжение для проникновения]

(-А.)

Здесь два [раздела]:

1. Общее снаряжение.

2. Способ установления (gtan la 'bebs tshul) воззрения [пустоты] в деталях.

Первое. [Общее снаряжение]

(-А.1.)

[334] В «Средней ступени созерцания» упомянуто три снаряжения для проникновения: вверение себя высшей личности, старание слушать у него Дхарму и соответствующее размышление о ней. /167а/

То есть, вверившись мудрецу, безусловно знающему основные положения Писаний, [содержащих Учение Будды] (gsung rab), прослушайте [у него] учения безупречных исходных текстов и при помощи мудрости, [почерпнутой из] слушания и размышления, породите воззрение — постижение таттвы (de nyid). Без [этого] собрания причин проникновения не обойтись, так как если нет воззрения, укрепившегося [в постижении] смысла принципа пребывания (yin lugs kyī don), невозможно зародить мышление, относящееся к проникновению, постигающему "каково" (абсолютное) (ji lta ba rtogs pa'i lhag mthong gi rtog ra).

А такое воззрение нужно искать, полагаясь на [Писания, имеющие] установленный смысл (nges don), а не полагаясь на [Писания, имеющие] подлежащий установлению смысл (drang don), поэтому, научившись различать подлежащее установлению [и] установленное, нужно вникать в суть Писаний установленного смысла (nges don gyī gsung rab). Но, если не опираться при этом на Шастры великих подвижников Колесницы [того, кто] стал верным познанием (авторитетом, то есть Будды), толкующих замысел [Будды], то уподобитесь слепому без проводника, приближающемуся к страшной пропасти. Поэтому опирайтесь на безупречные комментарии.

На чьи же комментарии следует опираться? Во всем Трикосмии славится святой Нагарджуна, о котором сам Бхагаван [Будда] совершенно ясно предсказал во многих Сутрах и Тантрах, что [он будет] комментировать суть Учения — глубокий смысл, лишённый всех крайностей существования [и] несуществования. Поэтому воззрение, постигающее пустоту, следует искать, опираясь на его сочинения.

[Главный ученик Нагарджуны] — Арьядева. Наставники Буддапалита, Бхававивека, Чандракирти, Шантаракшита и прочие великие мадхьямики считали его таким же авторитетным, как самого Наставника [Нагарджуна]. /167б/ То есть оба — отец [Нагарджуна] и его [духовный] сын [Арьядева] — являются истоком иных мадхьямиков. Поэтому ранние

[тибетские авторы]¹ называли их «мадхьямиками-основоположниками», {310} а прочих мадхьямиков — «мадхьямиками-последователями».

[335] Некоторые из ранних благих друзей говорили, что [существует] два [рода] мадхьямиков, которые названы по тому, как они устанавливают номинальное (tha snyad 'jog tshul):

1) саутрантачара-мадхьямики, считающие, что внешнее существует в номинальном [плане] (номинально) (tha snyad du phyi rol yod pa), и 2) йогачара-мадхьямики, считающие, что внешнее не существует [даже] в номинальном [плане] (номинально) (tha snyad du phyi rol med pa). А также, что [существует] два [рода мадхьямиков], названные по тому, что они считают абсолютным (don dam): 1) «логические иллюзионисты» (sgyu ma rigs grub pa), считающие абсолютной истиной сочетание явлений обладателя дхармы (chos can), например, ростка, и [обладаемой им дхармы —] несуществования истинности [его наличия] (myu gu la sogs pa'i chos can dang bden med ky'i snang ba tshogs pa); 2) «приверженцы непребывания» (rab tu mi gnas par smra ba), считающие абсолютной истиной оцениваемое (постигаемое) при устранении феноменальной явленности относительно явлений (snang ba la spros pa rnam par bca'd pa'i yongs gcod).

К первому из двух [последних родов] они относили наставника Шантаракшиту, Камалашилу и [некоторых] других. Некоторые индийские [Наставники] тоже употребляли названия «[мадхьямики-приверженцы] подобия иллюзии» и «[мадхьямики-приверженцы] непребывания».

Но великий переводчик [Лодэн Шейрап или Огло Ченпо] сказал:

Установление двух [родов мадхьямиков], исходя из того, что они считают абсолютным — это положение, порождающее удивление [даже] у глупцов.

По поводу [развития комментаторской традиции] наставник Ешей-де сказал:

Святые [Наставники] — отец [Нагарджуна] и сын [Арьядева] — в [своих] Шастрах о срединности ясно не указали, существует [или] не существует внешняя данность.

Позже Наставник Бхававивека, опровергая теорию виджняптиматры (rnam rig tsam), создал систему, в которой внешняя данность существует в номинальном [плане]. Затем Наставник Шантаракшита, опираясь на тексты йогачар, установил другую систему мадхьямы, в которой указывается, /168a/ что внешняя данность не существует [даже] в номинальном [плане], а в абсолютном [смысле] (абсолютно) (don dam par) не существует собственное бытие ума. Так появились два вида мадхьямиков. Первые называются саутрантачара-мадхьямиками, а вторые — йогачара-мадхьямиками². Очевидно, комментаторская [традиция] великих Шастр развивалась именно такими этапами.

[336] Но, хотя Наставник Чандракирти признавал существование внешней данности в номинальном [плане], он [делал это] не так, как другие философы, и поэтому его нельзя называть саутрантачара[-мадхьямиком]. Также не правы считающие, что [его система] соответствует вайбхашикам³.

¹ То есть жившие до Чже Цонкапы.

² Или йогачара-сватантрика-мадхьямиками. Цонкапа принимает хронологию Ешей-де, согласно которой Бхававивека предшествовал Шантаракшите в разъяснении работ Нагарджуны и Арьядевы. — *Прим. Дж. Хопкинса.*

³ Вайбхашики тоже признавали существование внешней данности.

{311} Ученые позднего [периода] распространения [буддизма] в Стране снежных гор обозначали мадхьямиков двумя [названиями]: прасангики [и] сватантрики⁴, что согласуется с «Ясными словами» (tshig gsal)⁵.

Таким образом, определены [мадхьямики] двух [родов] — принимающие [и] не принимающие внешнюю данность в номинальном [плане], а если именовать с точки зрения способа порождения в потоке [ума] воззрения, определяющего пустоту, то определены два [рода мадхьямиков] — прасангики [и] сватантрики.

Но за кем из этих Наставников нужно следовать, чтобы постичь замысел святых [Наставников] — отца [Нагарджуны] и сына [Арьядевы]?

Великий Чжово основной считал систему Наставника Чандракирти и вслед за ним великие предшественники — Учители [традиции] данного руководства — тоже считали эту систему главной.

Наставник Чандракирти, узрев, что из всех комментаторов «Коренной мудрости» замысел святого [Нагарджуны] наиболее совершенно толкует Наставник Буддапалита, взял эту систему за основу и растолковал замысел святого [Нагарджуны], приняв также много хороших объяснений Наставника Бхававивеки /1686/ и опровергнув те, которые очевидны как неприемлемые хоть в чем-то.

Поскольку видим, что комментарии этих двух Наставников (Буддапалиты и Чандракирти) не имеют равных в толковании сочинений святых [Наставников] — отца [и] сына [Арьядевы], постольку здесь замысел святых [Наставников] — отца [и] сына [Арьядевы] — буду устанавливать, следуя Наставнику Буддапалите и достопочтенному Чандракирти.

Второе. [Способ установления воззрения пустоты]

(-А.2.)

[337] Здесь три [раздела]:

А. Идентификация клешного неведения.

Б. Разъяснение того, что [оно] — корень, из-за которого возвращаются в сансаре.

В. Как тем, кто желает отвергнуть это восприятие-признание Я, следует искать воззрение несуществования Я.

Первое. [Идентификация клешного неведения]

(-А.2.А.)

Изложенные Победителем противоядия от привязанности и иных клеш являются специфическими противоядиями [только от каждой конкретной клеши], а то, что изложено как противоядие от неведения, будет противоядием от всех [клеш]. Поэтому неведение является основой всех пороков [и] ошибок (nyes skyon). Как говорится в «Ясных словах» (tshig gsal) (P5260: 91.5.3-6):

Будды воистину провозгласили миру девять объемистых разделов Учения⁶ [в виде] Сутр и так далее, опираясь на две истины.

⁴ «Сторонники опровергающих выводов» (тиб. *thal gyur ba*) и «Приверженцы самостоятельных предпосылок» (тиб. *rang rgyud pa*). — Прим. пер.

⁵ Имеется в виду первая глава Прасаннапады — см. Jeffrey Hopkins, *Meditation on Emptiness* (London: Wisdom Publications, 1983; rev. ed., Boston, Ma.: Wisdom Publications, 1996), p. 469-530.

⁶ Согласно комментарию Ринчен Дондупа к «Большому руководству...» (далее — «комм.»), девять получается, когда четыре из двенадцати подразделений (см. прим. 141) — шестое, седьмое, восьмое и девятое — заключают в одно: поскольку первое из них главное, а остальные три вспомогательные. — Прим. пер.

{312} Изложенное в них для устранения страсти не будет истощать ненависть, а изложенное для устранения ненависти также не является тем, что будет истощать страсть. Изложенное для истощения гордыни и прочего не разрушает других загрязнений. Поэтому эти [противоядия] для тех [отдельных клеш] не являются универсальными, что сказано о них, великой пользы не имеет.

Изложенное же для истощения невежества разрушает все клеши. Ведь Победители говорят, что все клеши воистину опираются на невежество. /169а/ Поэтому нужно созерцать таттву (de kho na nyid) как противоядие от неведения. Но, если не уясним, [что такое] неведение, не узнаем, как созерцать (осваивать) противоядие от него. Поэтому очень важно уяснить, [что такое] неведение.

Здесь «неведение» является противоположной стороной ведения (rig pa'i bzlog phyogs): не любого ведения, а мудрости, ведающей таттву — несуществование Я (bdag med pa'i de kho na nyid). «Противоположную сторону» тому [неведению] нельзя [понимать] как простое несуществование этой мудрости или как просто [нечто] иное по отношению к ней: [она] — ее противник ('gal zla). [338] Это [неведение] является приписыванием Я (bdag tu sgro 'dogs pa), причем является двумя [видами] приписывания Я — дхармам и индивиду. Поэтому восприятие-признание Я дхарм (chos kyi bdag 'dzin) и восприятие-признание Я индивида (gang zag gi bdag 'dzin) — оба — неведение. При этом способ приписывания [заключается в] восприятии-признании дхарм как существующих в качестве имеющих место благодаря собственной сущности (rang gi ngo bos), благодаря собственному признаку (rang gi mtshan nyid kyi), благодаря собственному бытию (rang bzhin gyis).

Как сказано в «Вопросах Упали» (nye bar 'khor gyis zhus pa) (69-70а):

У различных изумительных [вещей, типа] цветов распустившихся
И великих сияющих великолепием дворцов из золота —
Здесь у них также нет никакого создания;
Они являются установленными в силу концептуального [признавания].

В силу концептуального [признавания] полностью признается мир.
То есть дхармы полагаются [существующими] в силу концептуального [признавания] (rtog pa'i dbang gis bzhag pa). И в «60 доводах» (rigs ba drug cu pa) (37) сказано:
Мир обусловлен неведением —
Поскольку так говорит совершенный Будда,

Поэтому почему не принять, что этот мир
Является умопостроениями (rnam rtog)?

Смысл [этих слов] толкуется (Чандракирти) так: миры не имеют места благодаря собственной сущности; {313} объясняются как лишь признаваемые концептуально (rtog pas btags pa tsam)⁷. /169б/

И в «[Четверо]сотнице» (brgya ba) (7.178) сказано:

⁷ «Толкование “60 доводов”». D3864, *dbu ma*, vol. ya, 23a.2-23a.4; 77.

Если без концептуального [познания] не является существующим само существование страсти и других [предметов], [339] как может кто-либо, обладающий умом, воспринимать-признавать [их], называя "настоящими предметами" (yang dag don) и "концептами" (rtog pa)?⁸

И в толковании этого [сочинения у Чандракирти] сказано:

Исключительно потому, что существует концептуальное [познание] (мышление) (rtog pa), есть само существование, а без концептуального [познания] нет и самого существования. Воистину, подобно змее, которой признаётся свёрнутая верёвка, [дхармы] определены как не имеющие места благодаря собственной сущности.

То есть привязанность и прочие [дхармы] объясняются как подобные змее, признаваемой в веревке, [где "подобие" заключается в том, что и то и другое] не имеют места благодаря собственной сущности, хотя и признаются таковыми. Однако та [змея] и привязанность, а также другие подобные [ей] дхармы, не являются сходными в существовании-несуществовании в номинальном [плане].

На этих основаниях восприятием-признаванием истинности [наличия] — отрицаемым (dgag bya bden par 'dzin pa) — не является установление [их] в силу безначального концептуализирования (thog ma med pa'i rtog pa'i dbang gis bzhas pa), а является восприятие-признавание собственной сущности как имеющей место у объектов (rang gi ngo bo'i sgo nas yul steng du grub par 'dzin pa). Признаваемый объект (zhen yul) этого [восприятия-признавания] называется «Я» («самость») (bdag) или «собственное бытие» (rang bzhin). Несуществование этого [Я или собственного бытия] у основы особенности (khyad gzhi) — индивида — излагается как «несуществование Я индивида» (gang zag gi bdag med), а несуществование [его] у основ особенности — глаз, ушей и прочих дхарм — как «несуществование Я дхарм» (chos kyi bdag med). Поэтому восприятие-признавание того собственного бытия как существующего у индивида и дхарм подразумевается под восприятием-признаванием двух Я (bdag gnyis kyi 'dzin pa).

Как сказано [Чандракирти] в «Толковании "[Четверо]сотницы"» (brgya pa'i 'grel pa) (P5266: 229.5.5-6):

Здесь "Я" — сущность вещей, которая не зависит от иного, собственное бытие. Несуществование такой [сущности] — несуществование Я. Это [несуществование Я], поскольку подразделяется на [несуществование Я] дхарм и индивида, постольку постигается в двух [видах]: несуществование Я дхарм и несуществование Я индивида /170a/

[340] В отношении [того, что] осознаётся (воспринимается) при восприятии-признавании Я индивида (gang zag gi bdag 'dzin gyi dmigs pa), во «Вхождении [в срединность]» ('jug pa) объясняется, что некоторые [подразделения] школы самматиев¹⁰ считают опорой, или [тем, что] осознаётся в воззрении Я (bdag lta'i rten nam dmigs pa) все пять скандх (phung po lnga char), а некоторые — единый ум (sems gcig pu).

Читгаматрины и некоторые признающие алаявиджняну (kun gzhi rnam shes) мадхьямики считают [тем, что] осознаётся [этим воззрением] также ум (sems), [но из разновидностей ума —

⁸ Комментарий Гьелцаба поясняет это четверостишие: «...они не существуют по собственной природе. Если бы они так существовали, какой разумный счел бы, что они просто приписываются умопостроениями, — это было бы противоположным их существованию по собственной природе...» — The Yogic Deeds of Bodhisattvas..., p. 186.

⁹ *byang chub sems dpa'i rnal 'byor spyod pa bzhi brgya pa'i rgya cher 'grel pa (brgya pa'i 'grel pa), bodhisattva-yogacarya-catuhsataka-tika, комментарий на 8.3.*

¹⁰ Школа самматиев (тиб. *mang pos bkur ba*; санскр. *sammitiya*) — подразделение буддийской философской школы вайбхашиков. — *Прим. пер.*

именно] алаявиджняну, а некоторые не признающие её мадхьямики, такие как Бхававивека, и многие школы шравак — умственную виджняну (yid kyī gnam shes). {314} Однако смысл, который в этих системах вкладывается в такие наименования индивида, как «осваивающий путь», «вращающийся в сансаре» и так далее, нужно понимать двумя способами [его] установления: «только я» («просто я») (nga tsam), или же алаявиджняна и так далее в качестве основы признака этого «я».

Что касается врожденного воззрения [на совокупность] разрушимого как восприятия-признавания Я (bdag 'dzin gyī 'jig lta lhan skyes), то во «Вхождении [в срединность]» (6.133) отрицается, что скандхи являются [его] осознаваемым (воспринимаемым), а в «Толковании» говорится, что [его] осознаваемое — «Я», признаваемое, опираясь на [скандхи] (rten nas btags pa'i bdag), и что лишь собрание скандх не является номинальным «Я» (tha snyad pa'i bdag). Поэтому [у прасангиков] осознаваемым [врожденного воззрения на совокупность разрушимого] не является собрание одновременно [существующих скандх] или собрание предыдущих [и] последующих [по] времени скандх как потока, а в качестве осознаваемого задействуется «только я», или «только индивид», осознаваемый при порождении только лишь (просто) мысли [о] «я» (nga'i snyam pa). Они не считают ни одно из двух: ни отдельные скандхи, ни [их] собрание основой признака этого «я». Это — непревзойденная особенность данной системы, что уже развёрнуто разъяснено [мною] в других [сочинениях]¹¹.

Чтобы [появилось] осознаваемое врожденного воззрения [на совокупность] разрушимого, необходимо естественное рождение ума, думающего [о] «я». /1706/ Поэтому врожденное восприятие-признавание индивида как имеющего место благодаря собственному признаку в отношении потока другого [индивида], хотя и является врожденным восприятием-признаванием Я индивида, но не является врожденным воззрением [на совокупность] разрушимого [в отношении] того индивида.

Осознаваемым врожденного воззрения [на совокупность] разрушимого, воспринимающего-признающего «Моё» (bdag gir 'dzin pa'i 'jig lta lhan skyes kyī dmigs pa), является именно моё, осознаваемое врожденным умом, думающим «моё» (о моём) (nga yī'i snyam pa'i blo lhan skyes kyī dmigs pa nga yī ba nyid), а свои глаза и прочее не идентифицируются как осознаваемое [этого воззрения]. [341] Что касается вида (аспекта) [этого воззрения]: это осознаваемое, когда осознаётся, воспринимается-признается как моё, имеющее место благодаря собственному признаку.

Осознаваемое врожденного восприятия-признавания Я дхарм — [это] скандха чувственного и другие [скандхи] в своём [или] чужом потоке, а также глаза, уши и так далее, и то, что относится к не собранному потоком [личности миру] сосуда. Что касается вида (аспекта) [этого восприятия-признавания], то [он] такой же, как и объясненный ранее [вид (аспект)].

В «Толковании “Вхождения [в срединность]”» ('jug 'grel) (6.28)¹² сказано:

Невежество [вместе] с неведением вызывает приписывание [существования] несуществующей собственной сущности вещей, обладает самостностью (свойством) закрывать [как покровом] собственное бытие (природу) [вещей] от видения [его], затемняет всё (kun rdzob).

И (там же):

Если так, то всё то, [что возникает] из-за [имеющегося у] обладателей клеш неведения, относящегося к [двенадцати] звеньям [зависимого] бытия... (полагается относительной истиной).

¹¹ То есть в «Большом руководстве...» и в «Правильно изложенной сути» в разделе, озаглавленном «Объяснение смысла изложения двух [разновидностей] несуществования Я, опирающееся на Писания шраваков».

¹² См. рус. пер. А. Донца, с. 112.

{315} То есть восприятие-признавание истинности [наличия] объектов считается неведением, и оно же — клешным неведением (неведением обладателя клеш) (nyon mongs can gyi ma rig pa). Поэтому из двух существующих способов установления восприятия-признавания Я дхарм — как покрова клеш или как покрова познаваемого — здесь [в прасангике] следуют первому.

Об этом говорят и святые [Наставники] — отец [Нагарджуна и его духовный] сын [Арьядева]. Как сказано в «Семидесяти [строфах] о пустоте» (stong nyid bdun cu pa) (64-65)¹³:

Представление о вещах, рождающихся от причин и условий, как о настоящих Учитель называет неведением. /171a/

От него возникают [все другие из] двенадцати звеньев.

Поскольку видится настоящее, постольку вещи [342] как пустые превосходно сознаются [и] неведение не возникает.

Таково прекращение неведения.

Вследствие этого прекращаются и двенадцать звеньев.

«Представление о вещах как о настоящих» — [это] восприятие-признавание [их] как имеющих место по-настоящему или как истинных (de la yang dag par grub pa'm bden par 'dzin pa).

Подобное сказано и в «Драгоценном ожерелье» (rin chen phreng ba) (1.35):

До тех пор, пока существует восприятие-признавание скандх,

[Будет] существовать и восприятие-признавание их как я.

То есть, пока не избавятся от восприятия-признавания истинности [наличия] скандх, не оставляют и воззрение [на совокупность] разрушимого.

И в «Четверсотнице» (bzhi brgya pa) (6.135, 136) говорится:

Так же, как орган тела (осозательная воспринимающая способность тела) в теле,

Невежество пребывает во всем.

Поэтому все клешы

Будут побеждены победой над невежеством

Когда видят зависимое возникновение, невежество возникать не будет.

Поэтому здесь постараюсь говорить только об этом.

Упомянутое «невежество» (gti mug) относится к одному из трёх «ядов» (dug gsum) — так уясняется, что такое невежество, поэтому [оно] является клешным неведением. И говорится: чтобы избавиться от этого неведения, необходимо постичь смысл пустоты — глубокий смысл связанного с опорой (возникающего зависимо), который проявляется как предмет, возникающий [зависимо] от опоры (stong pa'i don rten 'byung gi don du shar ba'i rten 'brel zab mo'i don). [343] Поэтому клешное невежество следует понимать так, как объяснено в толковании этого сочинения — как приписывание действительным [вещам] (dngos po) истинности [наличия]. /171b/ Такую позицию ясно высказал почтенный Чандра[кирти], следуя замыслу святого [Нагарджуны], толкуемому в «Буддапалите».

**{316} Второе. [Разъяснение, что [оно] — корень, из-за которого вращаются в сансаре]
(-А.2.Б.)**

Объясненное ранее неведение — восприятие-признавание двух таких Я — не является восприятием-признаванием Я индивида и дхарм, вымышленного (kun brtags) внешними

¹³ stong pa nyid bdun cu pa'i tshig le'ur byas pa, sunyatasaptatkarika; D3827. Тиб. текст издан К. Линдтнером. Lindtner, *Master of Wisdom*, p. 114; Tibetan text, English translation, and contemporary commentary in David Ross Komito, Nagarjuna's «Seventy Stanza» (Ithaca, N.Y.: Snow Lion Publications, 1987), p. 175-176.

(небуддийскими) [и] внутренними (буддийскими) философами, признающими такие специфические принимаемые [идеи в отношении Я], как постоянный, единичный и самостоятельный индивид (gang zag rtag gcig rang dbang can); не имеющие частей — сторон — восточной и так далее — мельчайшие частицы воспринимаемого — внешней данности и их скопление [в виде] грубого [чувственного]; не имеющие частей моменты психического (сознания-познания), которые не имеют частей времени — предшествующего [и] последующего психического — ведения, относящегося к внутреннему — воспринимающему, и образованный из них поток психического; или имеющее место истинно недвойственное самопознание, лишённое таких воспринимаемого [и] воспринимающего, но, [вместо этого объясненное неведение] существует в качестве общего для всех умов — вовлеченных [и] невовлеченных в философствование. [Имеющееся у существ] с безначальности вхождение [в ложное понимание], не зависящее от ума, обусловленного философией, является двумя [видами] врожденного восприятия-признавания Я. Именно оно идентифицируется здесь как корень сансары.

Ведь во «Вхождении [в срединность]» ('jug ra) (6.125) верно сказано:
Те, которые много калып бродят животными,
Тоже не видят это нерожденное, вечное [Я].
У них тоже видим наличие восприятия-признавания я.

Поэтому связывает всех существ с сансарой, так как является врожденным неведением. А приобретенное [при жизни] неведение (kun brtags kyī ma rig ra), поскольку существует лишь у тех философов, постольку не приемлемо как корень сансары.

[344] Решительно важно это ясно понять. /172a/ Если же не знать этого, то, не зная, что во время установления воззрения воспринимается (идентифицируется) главным образом установка на то, что предмет, идентифицируемый согласно врожденному неведению, не существует, благодаря чему опровергаются и объекты приобретенного восприятия-признавания как составные элементы (yan lag) того [врожденного неведения], опровергают два [вида] Я, то игнорируют опровержение способа восприятия-признавания врожденного неведения, при этом устанавливают лишь несуществование Я, отрицающее признаваемое только философами — согласно объясненному ранее. Постольку и при созерцании (освоении) с необходимостью созерцается именно это, {317} так как установленное воззрением и является созерцаемым смыслом-предметом. Следовательно, явность (mngon du gyur ra) [этого смысла-предмета, исходящая] из созерцания, и, в конце концов, свыкание [с ним] также ограничится только этим же. А если считаете, что видение несуществования двух Я, признаваемых лишь таким [вышеописанным] приобретенным восприятием-признаванием, избавляет от врожденных клеш, то допускаете [абсурдное] преувеличение.

Ведь во «Вхождении [в срединность]» (6.140) сказано:
Когда постигают несуществование Я, то отвергают постоянное, вечное Я
И не признают его опорой восприятия-признавания я.
Поэтому весьма удивителен говорящий: «Понимание несуществования Я
Вскрывает любой [вид ложного] взгляда [на] Я.
Комментируя это, [ложное понимание] отвергается так (6.141):
[Если] видя, [что в] углублении [в] стене их дома находится змея,
Отгоняют опасения, [думая]: «здесь нет слона»,
Надеясь [тем самым] избавиться также и от опасности [со стороны] змеи,
Увы! Будет верным иное.

/172б/

Хотя это сказано о несуществовании Я индивида, но относится и к несуществованию Я дхарм.

[Поэтому можно] добавить:

Во время [узкого] постижения несуществования Я [дхарм] отвергают [лишь] приобретенное Я. [Но] оно не считается опорой неведения. Поэтому весьма удивителен говорящий: «Понимание несуществования [приобретенного] Я [дхарм] вскрывает любой [вид] неведения».

[345] [Возражение]:

В «Драгоценном ожерелье» (1.35) говорится:

До тех пор, пока существует восприятие-признавание скандх,

[Будет] существовать и восприятие-признавание их как я.

Если же имеется восприятие-признавание я, [будет] и деяние (карма).

Из-за него же есть рождение.

Так восприятие-признавание истинности [наличия] скандх — восприятие-признавание Я дхарм — объясняется как корень сансары.

А во «Вхождении [в срединность]» (6.120ab) сказано:

Узрев умом, что все клеши и недостатки

Возникают из-за «воззрения на совокупность разрушимого»...

Так воззрение на [совокупность] разрушимого объясняется как корень сансары — [и эти] два [объяснения] противоречивы ('gal), так как два разных (mi mthun pa) корня сансары не приемлемы.

[Ответ]:

Ошибки нет, так как в этой системе два [вида] восприятия-признавания Я различаются ('byed) как разные из-за осознаваемого, но [у них] не существует неподобия по виду (аспекту) способа восприятия-признавания ('dzin stangs kyī gnam pa mi 'dra ba med de): оба являются наделёнными видом восприятия-признавания [осознаваемого] в качестве имеющего место благодаря собственному признаку, {318} и так как противоречие «двух корней сансары» применяется при полагании корнями сансары двух не сходных (mi mthun pa) [друг с другом] способов восприятия-признавания, входящих в объект.

Поэтому, когда восприятие-признавание Я дхарм указывается как причина воззрения [на совокупность] разрушимого, тогда два типа неведения указываются как причина [и] плод. А когда они оба указываются как корень клеш, /173a/ тогда они указываются как корень всех остальных клеш, не сходных с ними по способу восприятия-признавания. Таковы способы [указания] в отношении этих двух [типов неведения], и потому [они] совместимы. Точно так же [они] оба — предшествующее и последующее — будучи подобными [друг другу] по роду неведения (ma rig pa'i rigs 'dra), совместимы как корни сансары.

Достопочтенный Чандра[кирти] воззрение [на совокупность] разрушимого не объясняет [со всей] ясностью как неведение, [346] но, не разделяя индивида и дхармы в качестве разных, в общем восприятие-признавание истинности [наличия] действительных [вещей] излагает как клешное неведение. К тому же восприятие-признавание Я индивида [он] считает восприятием-признаванием индивида как имеющего место благодаря собственному признаку, а врожденное воззрение [на совокупность] разрушимого многократно объясняет как корень сансары. Но, если считать, что [это воззрение имеет] иной смысл по отношению к неведению как восприятию-признаванию истинности [наличия], то [неизбежно] противоречие: полагание корнями сансары двух не сходных [друг с другом] способов восприятия-признавания. Поэтому считайте [их] оба неведением.

В тот самый объект, приписанный объясненным ранее врожденным неведением, входят, идентифицируя всеми иными клешами — врожденными и приобретенными — каждую из особенностей [этого] объекта. Поэтому, подобно тому, как глаз и остальные четыре органа

чувств (dbang po) пребывают, опираясь на тело как орган чувств (lus dbang), не пребывая как самостоятельные по отношению к тому [телу] объекты (de las yul rang dbang du mi gnas pa), так и все иные клеши входят [в объект], опираясь на врожденное неведение. Поэтому говорится, что [это] невежество является главным.

Так же, как орган тела (осязательная воспринимающая способность тела) в теле, Невежество пребывает во всем¹⁴.

/173б/По этому поводу в «Толковании “[Четверо]сотницы”»¹⁵ сказано:

Страсть и другие [клеши] возникают в отношении привлекательного, непривлекательного и прочих особенностей, приписанных именно собственному бытию вещей, воображаемому невежеством. Поэтому [они] будут входить [в объект] неотделимо от невежества {319} и будут также опирающимися на невежество, так как невежество — главное [для них].

Итак, когда невежеством объекты идентифицируются как имеющие место благодаря собственному признаку, тогда, если такой идентифицируемый объект является соответствующим (подходящим) [с точки зрения] самого [идентифицирующего его] ума (bzung ba'i yul de rang gi yid dang mthun pa zhig yin na), то при [его] осознании рождается страсть [к нему], а если [он] явлен как несоответствующий (неподходящий) самому [идентифицирующему его] уму, то рождается неприязнь. Если же такой объект не явлен ни как соответствующий, ни как несоответствующий уму, то есть, пребывает как безразличный — нейтральный (tha mal pa bar mar gnas pa), [347] то при его осознании две [клеши], иные [по отношению к невежеству], не рождаются, но рождается последующее [психическое], подобное по роду невежеству.

Как сказано в «60 доводах» (52):

Обладающий умом, наделённым пребыванием (gnas),

Как не будет [наделённым] сильнейшим ядом клеш? Даже тогда, когда [объект] безразличен, будут ужалены змеями клеш.

В толковании эти [слова] объяснены согласно вышеуказанному. В «Драгоценном ожерелье» (49 — цит. выше) тоже выражена мысль, что от восприятия-признавания истинности [наличия] скандх рождается воззрение [на совокупность] разрушимого. А процесс рождения остальных клеш объяснён в разделе средней личности; черпайте знания отсюда.

Знайτε и то, о чём сказано [Дхармакирти] в «Толковании [верного познания]» (rnam 'grel) (2.217cd-2.219ab):

Кто видит Я, тот

Будет постоянно [концептуально] признавать (zhen pa) «я» /174а/

Из-за [концептуального] признавания будет жажда блаженства.

Из-за жажды скрываются недостатки

И видятся лишь достоинства. Поэтому охваченный жаждой

Хватается [за мысль], что «моё» осуществляет это [блаженство].

Итак, эта явная привязанность к Я

Будет вращать в таком бытии (в сансаре).

Хотя в этой системе [Дхармакирти] и объясненной ранее (системе прасангики) способы установления двух [видов] восприятия-признавания Я не подобны [друг другу], но, опираясь на эту последовательность, можно понять процесс рождения клеш.

¹⁴ Цитировалось выше из «Четверосотницы» (6.135).

¹⁵ Имеется в виду комментарий Чандракирти.

То есть сначала, когда осознаваемое мысли «я» — я — идентифицируется как имеющее место благодаря собственному признаку, [348] тогда рождается привязанность к Я (bdag la chags pa). Она порождает жажду блаженства для [этого] Я (жажду Моего блаженства) (bdag gi bde ba la sted pa). Блаженство [этого] Я, однако, независимо от "Моего", само не существует, поэтому жаждут Моего (чтобы что-то стало Моим). Этой [жаждой] скрываются недостатки того [Моего или желаемого], из-за чего входят в видение достоинств. Вследствие этого [становятся] приверженными (len) [в отношении] Моего как того, что осуществляет блаженство.

{320} Посредством родившихся таким образом клеш собирают ('du byed) деяния (карму), а карма приковывает к сансаре ('khor bar nyid mtshams sbyor). Как сказано в «Семидесяти [строфах] о пустоте» (37):

Карма обладает основанием — клешами.

Сущность (bdag nyid) соединителей ('du byed) — клеша [и] карма.

Тело обладает основанием — кармой.

Хотя все три пусты от сущности (ngo bo nyid).

Размышляйте, пока не убедитесь, что таким способом происходит поэтапное вращение в сансаре.

Третье. [Как тем, кто желает отвергнуть это восприятие-признание Я, следует искать воззрение несуществования Я]

(-А.2.В.)

Здесь два [раздела]:

1. Основание необходимости поиска воззрения, постигающего несуществование Я, если желают отвергнуть такое неведение. /174б/

2. Способ зарождения воззрения, постигающего несуществование Я.

[349] Первое. [Основание необходимости поиска воззрения, постигающего несуществование Я, если желают отвергнуть такое неведение]

(-А.2.В.1.)

Нужно желать покончить с вышеописанным неведением, отвергая два восприятия-признания Я. Но желания недостаточно. Поэтому те, кто, желая этого, не стараются понять, как восприятие-признание Я выводится в качестве корня сансары, или, хотя отчасти и видят это, но не прилагают усилий для порождения в [своем] потоке чистого воззрения несуществования Я, правильно опровергая с помощью авторитетных высказываний, [имеющих] установленный смысл, [и] доказательств объект, идентифицируемый восприятием-признанием Я, чрезвычайно тупы, так как они, утратив дух (sgog) Пути спасения и всеведения, остаются равнодушными к этому.

Поэтому славный Дхармакирти (в «Толковании верного познания», tshad ma gnam 'grel, 2.222-2.223ab) сказал:

Без опровержения объекта [восприятия-признания Я] отвергнуть то [восприятие-признание] не способны.

Отвержение следующих за [признанием] достоинств и недостатков [этого объекта] желания, нетерпимости и других [клеш] осуществляется посредством невидения их (достоинств и недостатков) в объекте, а не внешними способами.

[350] То есть внутреннее отвергаемое, относящееся к уму, отвергается не так, как внешнее отвергаемое, например, заноза, которая просто извлекается иголкой, без всякого опровержения идентифицируемого объекта. А подобное восприятие-признание Я нужно

отвергать видением того, что тот смысл-предмет, который идентифицируется в объекте согласно [этому восприятию-признаванию], не существует.

И славный Чандра[кирти] говорит: когда видим, что привязанность и прочие клеши, а также рождение, старость и прочие беды — все [они] возникают от восприятия-признавания Я, {321} возникает желание прекратить или же отвергнуть его; /175a/ тогда йогин опровергает доказательствами объект, приписываемый восприятием-признаванием Я, — Я индивида.

Ведь во «Вхождении [в срединность]» (6.120) ясно сказано:
Узрев умом, что все клеши и недостатки
Возникают из-за «воззрения на совокупность разрушимого»,
И постигнув Я как объект этого [воззрения],
Йог отвергает Я.

Так должен делать созерцатель таттвы, поэтому [здесь] и говорится «йогин». Таков и высший замысел Покровителя Нагарджуны, указанный в «60 доводах» (47-48):
Это [восприятие-признавание] — причина всех [ложных] воззрений.
[Если] оно не существует, клеши не рождаются.
Поэтому, когда совершенно познается эта [таттва],
[351] Все [ложные] воззрения и клеши полностью вычищаются.
Как же она познается?
Видением возникающего опираясь [на причину] (зависимого возникновения).
Рождающееся опираясь [на причину] (зависимо) не рождается.
Именно это проповедовалось Высшим Мудрецом (Буддой).

То есть восприятие-признавание истинности [наличия] — «принятие за действительную [вещь]» (dngos por khas len), ставшее причиной всех клешных воззрений и иных клеш, отвергается посредством постижения таттвы действительных [вещей] — нерожденности [их как имеющих место] благодаря собственному бытию — на основании [их] возникновения опираясь [на причины] (зависимого возникновения). Но видение того собственного бытия как несуществующего не возникнет, пока не существует опровержения объекта восприятия-признавания действительных [вещей] как имеющих место благодаря собственному бытию. Соответствующее этому высказывание Арьядевы уже приводилось.

Еще [он] сказал в «Четверсотнице» (275):
Если видят несуществование Я в объектах,
Семя бытия (сансары) будет прекращено (уничтожено) ('gag).

То есть видением несуществования Я у осознаваемых объектов (dmigs yul), которые воспринимаются (идентифицируются) восприятием-признаванием Я, /175b/ отсекается корень бытия — неведение. И досточтимый Шантидева сказал [в «Собрании практик»]¹⁶:
Так полностью реализуют пустоту индивида. Поэтому из-за отсечения корня никакие клеши больше не возникают.

Как сказано в «Святой Сутре тайны Татхагат»:
«Шантамати! Например, когда отсекаются корни дерева, засыхают все его ветви, листья и веточки. [352] {322} Так, Шантамати, и когда исчезает воззрение на совокупность разрушимого, унимаются все [главные] клеши и второстепенные клеши».

То есть созерцанием постигнутой пустоты — того, что индивид пуст от наличия благодаря собственному бытию — избавляются от воззрения [на совокупность] разрушимого. А когда оно

¹⁶ См. рус. пер. А. Кугявичуса, с. 333.

исчезает, избавляются и от всех иных клеш. Не опровергнув объект восприятия-признавания Я индивида, невозможно постичь несуществование Я.

Этими цитатами воззрение [на совокупность] разрушимого указывается как корень всех иных клеш. Если оно является иным смыслом-предметом по отношению к неведению, то существовали бы два несходных [друг с другом] корня сансары. Поэтому его также следует [считать] неведением.

Короче говоря, многие великие мудрецы, толковавшие глубокое Писание, узрели: если при установлении смысла таттвы исследуешь при помощи многих свидетельств [и] доказательств и не видишь, что то Я, которое таким образом идентифицировано превратным восприятием-признаванием, не существует, и что [дхармы] от этого Я пусты, то не способен постичь несуществование Я и пустоту, — /176а/ и соответственно поступали. Важно твердо убедиться в этом.

Согласно этому, если не созерцать смысл-предмет, благодаря которому отрицается опровергается превратный объект корня, приковывающего к сансаре (объект неведения), то, хотя и созерцается какой-то иной [по отношению к тому] смысл-предмет, который считается глубоким, это нисколько не вредит восприятию-признаванию Я, так как ум, не входя [в понимание] таттвы — несуществования Я и пустоты, не может избавиться от восприятия-признавания Я, и так как, не опровергая объект восприятия-признавания Я, хотя ум и отходит от объекта этого [восприятия-признавания], лишь соединяясь с этой [данностью] (de'i yul la yid phar 'gro ba tshur bsdus pa tsam byas kyang), но таким [методом] не способен укрепиться во вхождении [в понимание] несуществования Я. Что касается основания этого, [оно таково]: при вхождении ума в объект существуют три [возможности восприятия-признавания] того осознаваемого: восприятие-признавание [его] как [имеющего место] истинно (bden par 'dzin pa), восприятие-признавание [его] как несуществующего [в качестве имеющего место] истинно (bden med du 'dzin pa), и восприятие-признавание [его] без задействования этих двух особенностей (de gnyis gang gis kyang khyad par du ma byas par 'dzin pa). [353] Поэтому так же как, не идентифицируя [осознаваемое] как несуществующее [в качестве имеющего место] истинно, не обязательно воспринимают-признают [его] как [имеющего место] истинно, так и, не входя в [восприятие-признавание] двух Я, не обязательно входят в [понимание] двух [видов] несуществования Я, {323} так как в [рамках] третьей возможности существуют бесчисленные состояния ума.

Два восприятия-признавания Я входят главным образом в действительные [вещи] (dngos po) — индивидов и дхармы, осознавая [их]. Поэтому нужно установить (gtan la dbab), что именно эти основы ошибочности ('khrul ba'i gzhi), в которые [входят те ошибочные восприятия-признавания], не существуют так, как идентифицируются этими [восприятиями-признаваниями]. В противном случае, [если не установить основу отрицания, это будет] подобно тому, как искать в поле следы вора, убежавшего в лес.

Итак, созерцанием смысла-предмета, установленного таким образом, избавляемся от ошибочности. /176б/ Такая пустота является таттвой — высшим смыслом. А «смысл таттвы», установленный помимо этого, исчерпывается лишь признаваемым по желанию (вымыслом) ('dod pas btags pa tsam), поэтому считайте его чуждым смыслу Писания.

Итак, думайте: «От неведения — восприятия-признавания истинности [наличия] (y) феноменальной явленности (spros pa) — мужчин, женщин и прочих индивидов, чувственного, ощущений и других дхарм — избавляемся созерцанием того, что обнаружено воззрением, постигающим пустоту — несуществование Я. Когда отвращаемся от этого [неведения], то избавляемся от мышления (умопостроений), которое задействует в уме не являющееся [подлинным] способом [пребывания] (tshul min yid byed kyü gnam rtog) — приписывание

привлекательности, непривлекательности и прочих характеристик объектам восприятия-признавания истинности [наличия] при осознании [тех индивидов и дхарм] (bden 'dzin gyi yul la dmigs nas sdug mi sdug sogs kyi mtshan ma sgro 'dogs pa'i tshul min yid byed kyi rnam rtog). Когда отвращаемся от него, избавляемся от привязанности и прочих клеш, имеющих корнем воззрение [на совокупность] разрушимого. Когда отвращаемся от них, тем самым избавляемся от всепобуждающей кармы (kun nas bslang pa'i las). А когда отвращаемся от нее, избавляемся от безвольного рождения в сансаре, ввергаясь [туда] кармой, чем и обретается спасение». Твердо убедитесь в этом, а затем упорно старайтесь [развить] воззрение таттвы.

В «Коренной мудрости» (rtsa she) (28.5) сказано:

Спасение — из истощения кармы и клеш.

Карма и клешы — из умопостроений (мышления) (rnam rtog).

[354] Они — из феноменальной явленности, а феноменальная явленность

Становится прекращенной посредством пустоты.

Узнав эти этапы выхода из сансары [и] вхождения [в нее], нужно сделать дорогим украшением постижение смысла таттвы. Суевольность при отсутствии правильного различения осознаваемого никуда не приведет.

{324} Второе. [Способ зарождения воззрения, постигающего несуществование Я]

(4.Б.2.Б.-3.В.3.-А.3.В.-2.Е.2.-А.2.В.2.)

Здесь три [раздела]:

А. Очередность зарождения обоих [аспектов] воззрения несуществования Я.

Б. Поэтапное зарождение обоих [аспектов] воззрения. /177а/

В. Установление относительной и абсолютной истин.

Первое. [Очередность зарождения обоих аспектов воззрения несуществования Я]

(-А.)

В [плане] очередности рождения двух [видов] восприятия-признавания Я, восприятие-признавание Я дхарм является порождающим восприятие-признавание Я индивида. Но при вхождении в [постижение] таттвы — несуществования Я — сначала нужно зародить воззрение несуществования Я индивида, а затем нужно зародить воззрение, постигающее несуществование

Я дхарм. Как сказано в «Драгоценном ожерелье» (rin chen 'phreng ba) (80-81):

Если личностью не является земля, не является вода,

Не является огонь, не является ветер, не является пространство,

Не является виджняна, не является все [это вместе],

То как [возможна] личность, иная по отношению к этим [составным элементам]?

Личность состоит из шести элементов, поэтому

Не является настоящей; подобно этому,

Таким же образом, каждый элемент

[355] Состоит [из частей], а потому не является настоящим.

То есть сначала упоминается несуществование собственного бытия индивида, а затем — его основы признавания (именования) (btags pa'i gzhi): земли и прочих элементов (kham).
В «Ясных словах» и «Буддапалите» вхождение в [понимание] таттвы также объясняется как вхождение, начинающееся [с понимания] несуществования Я индивида. Об этом говорит и Шантидева.

Так нужно делать на следующем основании. Хотя несуществование Я [у] причин [его] определения (nges rgyu) — основ — индивида и дхарм, не существует как грубое [и] тонкое

(соответственно), но из-за свойств (gnad) [самих этих] основ особенности определить [несуществование Я] в отношении индивида легче, а в отношении дхарм определить труднее. Например, то несуществование Я дхарм трудно определить в отношении глаз, ушей и так далее, а в отношении отражения и тому подобного определить легко. /177б/ Поэтому эти [последние] приводятся как примеры, [облегчающие] установление несуществование Я в отношении первых.

Подразумевая это, говорится и в «Царе самадхи» (ting nge 'dzin rgyal po) (12.7):

Подобно тому, как вами различается ('du shes) Я,

Применяйте в уме то же самое понимание (shes pa) ко всем [дхармам].

Сущность всех тех дхарм

Является совершенно чистой [и] подобной пространству.

[Так], посредством одного также познается всё, посредством одного также видится всё.

То есть, когда хорошо познаем принцип пребывания [того] я (nga'i gnas lugs), в которое входит различение Я во [время] думания о «я», {325} тогда, применив эти же доказательства ко всему — внутренним дхармам, таким как глаза, уши и так далее, и внешним дхармам, таким как кувшин и так далее, [356] сходным образом познаем и их. Значит, познав и увидев основную характеристику (ngang tshul) одной дхармы, способны познать и увидеть также и собственное бытие всех иных дхарм.

Второе. [Поэтапное зарождение обоих [аспектов] воззрения]

(-Б.)

Здесь два [раздела]:

1. Установление несуществования Я индивида.

2. Установление несуществования Я дхарм.

Первое. [Установление несуществования Я индивида]

(-Б.1.)

Здесь два [раздела]:

А. Идентификация индивида.

Б. Установление несуществования его собственного бытия.

Первое. [Идентификация индивида]

(-Б.1.А.)

Так называемые «индивиды» — это индивиды шести родов: боги (небожители) и другие; обычные существа и святые индивиды и прочие. К ним [относятся] накапливающие белую [и] черную карму, «вкушающие» (испытывающие) ее плоды, вращающиеся в сансаре, осваивающие Путь спасения, достигшие спасения и другие.

В Сутре, цитируемой в «Толковании “Вхождения [в срединность]” » (6.135) и других [текстах] сказано:

«Я» — мысль мары.

/178а/ Вы придерживаетесь [этого] воззрения.

Эта сансара-скандха пуста (эти сансара-скандхи пусты),

В ней нет обладателя разума [т. е. Я].

Как в отношении совокупности составных элементов

[357] Говорится о колеснице,

Так и в отношении скандх

[В] относительном [смысле] говорится: «Обладатель разума [Я, живое существо].

Первым четверостишием указывается несуществование Я индивида — несуществование индивида в абсолютном [смысле] (don dam par gang zag med pa). В первой строке восприятие-

признание Я индивида излагается как демоническая мысль; во второй — что воспринимающий-признающий это находится под властью дурного воззрения; а в третьей и четвертой — что скандхи пусты от Я индивида.

Вторым четверостишием индивид указывается как существующий в номинальном [плане] (tha snyad du yod pa). В двух первых его строках указан пример, а в двух последних, присоединяя [этот пример к иллюстрируемому им] смыслу, индивид указан как лишь признаваемый опираясь (лишь признание, опирающееся) на скандхи (phung ro la brten nas btags pa tsam). В этой Сутре собрание скандх излагается как основа признания (именования) (gdags gzhi) индивида. Но основа признания не приемлема в качестве [самой] признаваемой дхармы (btags chos), [которая признается, опираясь на эту основу]. А поскольку собранием скандх должны считаться оба: и одновременное (теперешнее), и предыдущее с последующим собрание, то неприемлемо полагать индивидом поток собрания скандх. {326} А если собрание [скандх] полагается основой признания, то обладатель собрания [скандх] также полагается основой признания, поэтому они оба не логичны в качестве индивидов.

Ведь во «Вхождении [в срединность]» (6.135cd) сказано:
В сутре [Я] называется [имеющим место] опираясь на скандхи.
Поэтому лишь соединение скандх не является Я.

Еще (6.132):
Поскольку Наставник (Будда) сказал: «Скандхи — Я»,
Постольку признают скандхи [за] Я.
/1786/ Но это — отрицание Я, иного по отношению к скандхам,
[358] Так как другая Сутра говорит, [что] рупа не является Я.

То есть [в Сутре] сказано: «Шраманы и брахманы, рассматривающие Я и Моё, рассматривают лишь эти пять скандх»¹⁷. Так говорится о том, что существование Я, отличного по сущности от скандх, в качестве осознаваемого во врожденном восприятии-признании я (phung ro las ngo bo tha dad pa'i bdag ngar 'dzin lhan skyes kyi dmigs par yod pa), отрицается звуком (словом) «лишь». Но, отрицая это, [Будда] не указывает скандхи как осознаваемое при восприятии-признании я. Иначе было бы противоречие другим Сутрам, [где] отрицается, что пять скандх являются Я, и, если [нечто] является осознаваемым объектом (dmigs pa'i yul) — одним из двух видов осознаваемого при восприятии-признании я, [оно] должно быть Я, [а не скандхами].

Итак, смысл излагаемого в Сутре рассмотрения скандх нужно объяснять, используя в качестве осознаваемого то Я, которое признается в отношении скандх. Поэтому различайте высказывания о том, что «только я», используемое как Я, существует в номинальном [плане], и что индивид, имеющий место благодаря собственному бытию, используемый как Я, не существует даже в номинальном [плане]. Но не говорите, что в этой системе (прасангики) Я индивида принимается как существующее в номинальном [плане].

Такое уяснение (ngos 'dzin) индивида — особенность этой непревзойденной системы. Тщательное определение (nges pa) этого — прекрасный метод постижения особого (не общего с другими системами) несуществования Я индивида.

¹⁷ Это из Комментария Чандракирти к 6.126cd.

Второе. [Установление несуществования его собственного бытия]

(-Б.1.Б.)

Здесь три [раздела]:

1. Установление собственного бытия я как несуществующего.

2. Установление собственного бытия моего как несуществующего. /179а/

3. Опирающееся на это (вышеизложенное) выявление индивида как подобного иллюзии.

{327} Первое. [Установление собственного бытия я как несуществующего]

(-Б.1.Б.1.)

[359] Здесь четыре основных положения:

1) Изучая свой поток, уясняем, каким образом воспринимаем-признаем Я индивида. Это уже объяснено.

2) Твердо убеждаемся: если индивид имеет место благодаря собственному бытию, он должен иметь место либо как тождественный по сущности (ngo bo gcig) со скандхами, либо как отличный по сущности [от них], и не существует иной возможности, кроме этих двух.

В общем, обосновано опытом, что когда, например, [видя] кувшин и колонну, оцениваем эту [сторону] — наделенное парой (zla bcas su tshur yongs su gcod pa), то [тем самым] совершенно отрезаем (отрицаем) другую [сторону] — то, что [они] являются без-парными (zla med yin pa rhar gnam par gcod), а когда, например, [видя только] кувшин, оцениваем эту [сторону] — что [у него] нет пары, то [тем самым] совершенно отрезаем (отрицаем) другую [сторону] — то, что [он] является наделенным парой, поэтому третьей возможности, не являющейся ни единством, ни множеством, не существует. Следовательно, со всей определенностью не может быть также не являющегося ни тождественным, ни отличным по сущности.

3) Усматриваем возражения на то, что два: индивид и скандхи являются тождественными по сущности, что имеет место благодаря собственному бытию (rang bzhin gyis grub pa'i ngo bo gcig).

4) Тщательно усматриваем возражения на то, что те два являются отличными, что имеет место благодаря собственному бытию (rang bzhin gyis grub pa'i tha dad).

Если соблюдаются эти четыре [положения], то впоследствии зарождается чистое воззрение, постигающее таттву — несуществование Я индивида. При этом, если Я [и] скандхи — два — являются тождественными по сущности, что имеет место благодаря собственному бытию, [360] то используется возражение — существование трех ошибок:

1) Бессмысленность принятия Я

Если то /179б/ тождество по сущности у этих двух имеет место благодаря собственному бытию, тогда [они] будут одним при совершенном несуществовании [их] различения, так как если [это] тождество по сущности имеет место в абсолютном [смысле] (don dam du), то те два, будучи также явлены в каком-то уме, не должны быть явлены как отличные. Основание этого таково: так как у лживого (rdzun pa) — относительного (все-скрывающего) способ явления (snang tshul) и способ пребывания (gnas tshul) не соответствуют [друг другу] — такое мнение, [что пребывают одним способом, а явлены другим], непротиворечиво, однако у имеющего место истинно (bden par grub pa) [несоответствие] этих двух [способов] должно быть противоречивым, так как имеющее место истинно, явленное в уме, должно быть явлено [в

нем] согласно тому, как оно есть, то есть, согласно его способу пребывания (de'i gnas tshul ji lta ba bzhin snang dgos pa).

Если так, тогда принятие Я как имеющего место благодаря сущности (bdag ngo bo nyid kyis grub par khas blangs pa) имеет смысл для обоснования «отбрасывающего» и «получающего» скандхи, но, если пришли к тому, что [Я] и скандхи — одно, тогда это [обоснование и то, что им обосновывается] невозможно.

{328} И в «Коренной мудрости» (27.5) сказано:

Не относящееся к получаемому (скандхам)

Я не является существующим — когда полагаете так,

[Тогда], если именно получаемое является Я,

То ваше Я не существует.

2) Становление Я множественным

Если Я имеет место как одно со скандхами, то, согласно тому, что даже у одного индивида существует множество скандх, будет существовать и множество Я; или же, согласно тому, что не существует более одного Я, так и скандхи будут одним.

Об этой ошибке во «Вхождении [в срединность]» (6.127аб) сказано:

Если скандхи — Я, тогда, поскольку

Их много, тех Я тоже будет много.

3) Становление Я рождающимся и разрушающимся

[361] В «Коренной мудрости» (18.1) сказано:

Если скандхи являются Я,

[оно] стало бы рождающимся и разрушающимся.

То есть, как скандхи рождаются [и] разрушаются, /180а/ так и Я стало бы рождающимся [и] разрушающимся, так как эти два являются одним.

Можно подумать: «Согласен, что Я или индивид рождается [и] разрушается каждый момент». Нет ошибки в согласии с тем, что это [существует] лишь в номинальном [плане]. Но противники, принимающие, что индивид имеет место благодаря собственному признаку (gang zag rang mtshan gyis grub par khas blangs pa), согласно этому должны согласиться, что тот индивид рождается [и] разрушается, что имеет место благодаря собственной сущности.

В «Толковании “Вхождения [в срединность]”» указаны три ошибки этого [положения]:

3а) [Невозможность помнить прежние рождения]

Во «Вхождении [в срединность]» (6.61cd) сказано:

Неверно, что те, которые отличны по своим признакам,

Принадлежат одному потоку.

То есть в случае, если предшествующее и последующее разные, что имеет место благодаря собственной сущности, то не приемлема зависящая связь у предшествующего [и] последующего (phyi ma snga ma la ltos pa'i 'brel ba mi 'thad), так как предшествующее [и] последующее, имеющие место в качестве способных быть самостоятельными (независимыми) (gang dbang can), не могут быть зависимы ни от чего иного. Таким образом, если единый поток [предшествующего и последующего] не приемлем, то не верна память о [прошлых] рождениях: «В то время в той жизни я был тем-то». Согласно тому, что потоки разные, когда Девадатта [пытался бы] вспомнить [прошлые] рождения, то не вспоминал бы [их в виде] мысли: «[Тогда] я стал Яджнядаттой»¹⁸.

¹⁸ Так звался выдающийся аскет Сарабханга, историю о котором можно найти в «Джатаках». — Прим. пер.

Согласно нашей системе, хотя в каждое мгновение является разрушающимся, нет противоречия в том, что предшествующее [и] последующее — один поток, поэтому приемлема память о [прошлых] рождениях.

{329} Не понимающие этого думают: «Поскольку в Сутрах часто говорится: «Прежде я был таким-то», постольку два: индивид во время своего Просветления и индивид прежнего периода являются одним. /180б/ Но, если те [индивиды] являются соединившимися ('dus byas), то, поскольку ежесекундно разрушались бы, не могли бы быть одним. Поэтому они оба постоянны». Так порождается первое ложное воззрение из описанных [Буддой] четырех плохих воззрений о пределе предшествующего (sngon gyi mtha' la rten pa'i Ita ba ngan pa bzhi). [362] Чтобы не впасть в него, нужно как следует понять, как вообще, вспоминая о [прежних] рождениях, помнят «я», не учитывая частные особенности [этих рождений] — место, время и собственное бытие (кем рождался).

3б) [Логический] изъян «утраты [плодов] содеянного»
Совершающий деяния и «вкушающий» (переживающий) [их] плоды — два — не могли бы быть объединены одной основой — «только я».

3в) [Логический] изъян «встречи [с плодами] несодеянного»

Это сведение к [абсурдному] преувеличению, что все плоды деяний (кармы), накопленных в одном потоке, будут «вкушаться» в ином, отличном, потоке.

Эти (последние) два [логических] изъяна также являются сутью, соответствующей вышеупомянутой цитате «Вхождения [в срединность]»: если бы индивид имел место благодаря сущности, то предшествующие [и] последующие моменты [его существования] не могли бы [составлять] один поток.

И в «Коренной мудрости» (27.16cd) сказано:

Если бог [в этой жизни и] человек, [которым был этот индивид (Я) в предыдущей жизни], являются иными,
[Тогда они] не будут приемлемыми [как образующие единый] поток.

Но, если Я и скандхи — два — считаются отличными, что имеет место благодаря собственному бытию, какая существует ошибка?

Ошибка излагается в «Коренной мудрости» (18.1):

У [Я], иного по отношению к скандхам, признаки скандх будут несуществующими.

То есть, если Я существует как отличное от скандх, что имеет место благодаря сущности, тогда [оно] не будет обладать признаками, определяющими скандхи как соединившееся ('dus byas su mtshon pa'i mtshan nyid) — рождением, разрушением и пребыванием, /181а/ как, например, лошадь, поскольку имеет место в качестве иного по отношению к быку смысла-предмета, постольку не обладает признаками быка.

— Ну и что же?

— Если так, тогда те [скандхи] не приемлемы как основа, обозначаемая наименованием «Я» (bdag tu tha snyad 'dogs pa'i gzhi'i dmigs par mi 'thad) — осознаваемым врожденного восприятия-признавания [Я], так как является несоединившимся ('dus ma byas), как, например, цветок в пространстве или нирвана.

{330} Кроме того, если [Я] существует как собственное бытие, отличное от признаков скандх и так далее — возможного в качестве чувственного [- признака скандхи чувственного] и так

далее, [оно] должно так и осознаваться, [363] как, например, чувственное [и] психическое осознаются как отличные. Но, поскольку не существует такого восприятия-признавания, постольку Я не существует как иной смысл-предмет. В «Коренной мудрости» (27.7) сказано: Я по отношению к получаемому (скандхам) Как иное не приемлемо.

Если [было бы] иным, то и при несуществовании получаемого [Было бы] логично существование восприятия [Я], но [это] восприятие не существует.

И во «Вхождении [в срединность]» (6.124):
Следовательно, не существует Я, иного по отношению к скандхам,
Потому что без скандх восприятие-признание того [Я] не имеет места.

Упражняйтесь в достижении твердой определенности в плане видения того, что такие доказательства опровергают существование Я как отличного по сущности от скандх. Пока искренне со всей чистотой не определитесь в опровержении этих двух положений — единства и отличия, — даже решив, что собственное бытие индивида не существует, придете лишь к тезису [об этом], поэтому чистого воззрения не обнаружите.

Второе. [Установление собственного бытия моего как несуществующего] (-Б.1.Б.2.)

Согласно этому, если искать с помощью доказательств: существует [или] не существует Я, имеющее место благодаря собственному бытию, /181б/ [оно] не обнаруживается ни как единое, ни как множественное, чем и отрицается собственное бытие (у) Я. Тогда доказательствами исследования таттвы не будет обнаружено и Моё, имеющее место благодаря собственному бытию, как, не осознавая сына бесплодной женщины, не осознается и его Моё — глаза и прочее.

И в «Коренной мудрости» (18.2) сказано:
Если Я не является существующим,
Как будет существовать Моё?!
И во «Вхождении [в срединность]» (6.165):
Поскольку при отсутствии деятеля нет объекта действия [и деяния],
[364] Постольку при отсутствии Я нет и Моего.
Поэтому, рассматривая пустоту Я и Моего,
Тот йог полностью освободится.

Итак, посредством таких доказательств, устанавливающих, что то я, или Я, или индивид, который воспринимается-признается при думании [о] я (в мысли "я") в своём потоке, не имеет места благодаря собственной сущности, постигайте также и то, что и все [другие] индивиды — от [мучеников] ада до Будд — и всё, что [является] их Моим — порочные и непорочные скандхи как основы признавания, — не существуют в качестве имеющих место благодаря собственному бытию ни как тождественные по сущности, ни как отличные по сущности, {331} то есть, весь (полный) смысл таттвы как несуществования Я индивида. Это [вышеизложенное] знайте и как способ обоснования того, что и у всего их Моего собственное бытие не существует.

Третье. [Опирающееся на это (вышеизложенное) выявление индивида как подобного иллюзии]

(-Б.1.Б.3.)

Здесь два [раздела]:

1) Каков смысл высказывания о подобии иллюзии.

2) Метод, опираясь на который выявляется подобие иллюзии.

1) [Каков смысл высказывания о подобии иллюзии]

Здесь два [раздела]:

а) Подлинное выявление подобия иллюзии. /182а/

б) Видимость выявления подобия иллюзии.

а) [Подлинное выявление подобия иллюзии]

В «Царе самадхи» (9.11) говорится:
Подобно миражу [и] городу гандхарв,
[365] Иллюзии и сновидению,
Созерцаемые образы¹⁹ пусты от сущности.
Знайте, что все дхармы таковы.

И в «Матери Победителей» сказано, что все дхармы — от чувственного до всеведения — подобны иллюзии и сновидению.

Согласно сказанному, смысл подобия иллюзии (sgyu ma lta bu) — двух [видов]: 1) например, высказывание об абсолютной истине как о подобии иллюзии подразумевает то, что [она], хотя и имеет место как просто существующая (yod tsam du grub), но отрицается, что [она имеет место] истинно²⁰; 2) подобие иллюзии как явление, явленное в соответствии с [постижением его] пустоты.

Из [этих] двух здесь [имеется в виду] последнее [положение]. Оно обязательно [подразумевает] две [составляющие]: явление чего-то и пустоту от существования [того] предмета, который явлен (snang ba ltar gyi don yod pas stong pa). Однако заячьи рога, сын бесплодной женщины и тому подобное, хотя тоже лишь явление (snang ba tsam) — совершенно не существует и явлено, но, если не проявляется как пустое от существования [того] предмета, который явлен, тогда явление со смыслом подобия иллюзии также не проявлено в уме.

Поэтому способ понимания иных дхарм [по отношению к вышеуказанным] как сходных с примером иллюзии таков: например, хотя созданные иллюзионистом иллюзии [слонов и лошадей] изначально пусты от слонов [и] лошадей, но проявлены [они так, что мы] не способны опровергнуть [их] явление в качестве слонов [и] лошадей. Таковы же, знайте, и индивид, и другие дхармы: хотя [они], как объекты, изначально пусты от собственного бытия, имеющего место благодаря собственной сущности (rang gi ngo bos grub pa'i rang bzhin), но [мы] не способны опровергнуть [их] явление в качестве имеющих место таковыми [как индивид и другие дхармы]. /182б/

Согласно этому, боги, люди и тому подобные явления полагаются индивидами, а чувственное, звук и другие явленные предметы (snang ba'i don) — дхармами. {332} Поэтому, хотя у индивидов и дхарм не существует ни частицы собственного бытия, имеющего место благодаря собственному признаку (rang gi mtshan nyid kyis grub pa'i rang bzhin), тем не менее, приемлемы накапливающие карму и так далее, зрение, слышание и все прочие зависимо-возникающие действия [и] деятели (rten 'brel gyi bya byed). [366] Поскольку все действия [и] деятели приемлемы, постольку [объясняемая здесь пустота] не является пустотой [как крайностью] прерывности (chad stong min). А поскольку дхармы изначально пусты в таком

¹⁹ Санскр. *nimitta*; букв. «знаки, образы».

²⁰ Для пояснения этой сквозной идеи Дж. Хопкинс в примечании к своему переводу (прим. b к с. 76) приводит хорошую аналогию: подобно тому как созданная иллюзионистом лошадь существует, но не является подлинной лошастью, так же и абсолютная истина «просто» существует, но не существует «истинно», то есть не имеет «независимого существования». — *Прим. ред.*

[вышеописанном смысле] и просто сознаются пустыми, [их пустота] не является также и выдуманной пустотой (blos byas kyī stong ba). К тому же такими (то есть пустыми) считаются все предметы познания, поэтому пустота не является и ограниченной (nyī tshē ba'i stong ba). Поэтому ее созерцание приводится и как противоядие от всякого [концептуального] признавания в восприятии-признавании истинности [наличия] (bden 'dzin gyī mngon zhen mtha' dag).

Этот глубокий смысл-предмет не является невозможным как объект какого-либо ума. Установив [его] правильным воззрением и созерцая правильный созерцаемый смысл-предмет, [мы] способны задействовать [его] в качестве [своего] объекта. Поэтому он не является тем, что [мы] не способны [задействовать в] практике во время [прохождения] Пути, и не является также пустотой, которая не существует как то, что ведается или же как то, что постигается (rig rgyu dang rtogs rgyu cī yang med pa'i stong ba).

Возможно [сомнение]:

— Если так, тогда, если определение (nges pa) отражений и прочих [примеров] как пустых от того, что в них явлено, является постижением несуществования [их] собственного бытия, то обычные существа непосредственным восприятием будут постигать несуществование собственного бытия, следовательно, они будут святыми. А если [это определение] не является [таковым], как же такие [примеры] возможны как примеры несуществования собственного бытия?!

[Ответ]:

— В «Четверосотнице» (191) это объясняется так:

Как рассматривается одна вещь,

/183а/ Так же рассматриваются все [вещи].

Что является пустотой одной [вещи],

То — пустота всех [вещей].

То есть, узревший или же постигший пустоту одной вещи, тем самым способен постичь также и пустоту иных вещей.

Однако постижение того, что отражение лица пусто от лица, [367] нисколько не устраняет объект восприятия-признавания отражения как имеющего место благодаря собственной сущности — восприятия-признавания [его] истинности [наличия]. А без опровержения объекта этого [восприятия-признавания] не постичь пустоту [отражения] — то, что отражение пусто от наличия благодаря собственному бытию. Поэтому те умы [обычных существ] не постигают таттву (de nyid) отражения.

Итак, хотя и постигают, что иллюзии [лошадей или слонов] пусты от лошадей [или] слонов, и что явления сновидения и так далее пусты от того, что [в них] явлено, {333} но [это постижение] не является обнаружением воззрения срединности — постижением [дхарм] как подобных иллюзии и сновидению.

Однако такие [вещи] берутся как примеры на том основании, что постигнуть несуществование у них собственного бытия легче, нежели у иных дхарм — [видимого] чувственного, звука и прочих. А что касается их пустоты от собственного бытия, имеющего место благодаря собственной сущности, то, если [они], как объекты, имеют место истинно, то не могут проявляться в уме в качестве иного вида (аспекта) по отношению к тому, что является [их] собственным способом пребывания (rang gi gnas tshul). Поэтому эти два (истинность наличия и несоответствие способов пребывания и явления) указываются как несовместимые, исходя из чего и имеют место [таким образом — не истинно].

Сначала следует постичь, что у этих примеров, известных в мире как лживые, собственное бытие не существует, а затем нужно породить постижение, что собственное бытие не существует и у иных дхарм, которые не известны в мире как лживые. Эти два [осознания] должны происходить именно в такой последовательности. /183б/ Поэтому [в цитате] имеется в виду не то, что, постигнув пустоту одной дхармы, действительно постигаешь пустоту всех иных дхарм, а то, что [становишься] способным постичь [ее], как только обратишь ум к [вопросу] существования [или] несуществования иных дхарм как [имеющих место] истинно.

Согласно этому, два: 1) при сознании сна как такового постижение того, что явленные [во сне] мужчины, женщины и так далее пусты от определения [их как действительных] (nges stong ba), и 2) рассмотрение всех дхарм во сне как подобных сновидению, согласно сказанному в «Украшении из ясных постижений» (5.1ab): Даже во сне сознаешь все дхармы как подобные сновидению и так далее — не тождественны по предмету (don mi gcig).

[368] Точно так же два: 1) постижение пустоты явлений кувшина, ткани и прочих [предметов] от того, что в них явлено, [имеющее место] в опыте созерцания при явлении [их] в самадхи (ting nge 'dzin bsgoms pa'i nyams kyī snang ba la), и 2) постижение их как подобных иллюзии или сновидению — не имеющих места благодаря собственному бытию — тоже не тождественны по предмету.

Поэтому надо тщательно выяснять особые способы выявления подобия иллюзии (sgyu ma bzhin), упоминаемые в Писании и Шастрах, [имеющих] установленный смысл, [такими словами, как]: «Постигайте, что [всё] подобно иллюзии и сновидению».

Делая так, [поймёте]: неразумные дети, воспринимающие-признающие отражение в зеркале как [настоящее] лицо и тому подобное, или не знакомые с [искусством] иллюциониста зрители, воспринимающие-признающие иллюзорные явления как [настоящих] лошадей, слонов и тому подобное, и не сознающие сновидения как такового [сновидцы], воспринимающие-признающие явленные им горы, дома и прочее как являющиеся действительными — подобны [друг другу], {334} и опытные старцы, иллюционисты и [сновидцы], сознающие сновидение как сновидение, /184а/ тоже подобны [друг другу] — сознают те явления и те [предметы, которые в них явлены] как не [имеющие места] истинно, [но и те и другие] — обе [категории] — не являются теми, кто обнаружил воззрение таттвы.

б) [Видимость выявления подобия иллюзии]

Если, как следует не усвоив (legs paḡ ma zin pa) объясненный ранее критерий отрицаемого, исследованием с помощью доказательств расчлняют [какой-нибудь] объект, то сначала возникает мысль: «Этот объект не присутствует (mi 'dug pa)». Потом видят подобное тому и в отношении исследуемого, а затем [делается вывод], что не существует и определяющий [их] несуществование. Таким образом приходят к неопределенности: «нечто является этим, не является этим», — и явления проявляются как явления в дымке. Но это возникает, опираясь на неразличение существования [и] несуществования, [имеющих место благодаря] собственному бытию, и [369] простых (tsam) существования [и] несуществования, поэтому и подобная «пустота» является пустотой, ликвидирующей связанное с опорой (возникающее зависимо) (rten 'brel bshig pa'i stong pa). Тогда и вызванное постижением этого проявление явлений как в дымке совершенно не является смыслом подобия иллюзии.

Итак, нетрудно при исследовании с помощью доказательств думать: «Индивид и другие [дхармы] ни в малейшей степени не присутствуют в качестве принципа пребывания объектов, имеющих место благодаря собственной сущности (rang gin go bos grub pa'i yul steng du sdod tshul)», и [довольствоваться] лишь [тем, что], опираясь на эту [идею], эти явления

проявляются как в дымке. К подобному приходят все те, кто верит (mos pa) в философские [положения] срединности (мадхьямы) и выслушал несколько наставлений о несуществовании собственного бытия. Однако трудность в том, чтобы при отрицании всего собственного бытия, имеющего место благодаря собственной сущности, полностью довериться (gting nas 'drons) определенности в установлении индивида и так далее, чье собственное бытие не существует, как «накапливающего карму», «вкушающего [её] плоды» и так далее. Умение установить их /184б/ — что это «сочетание двух» возможно — стало крайней редкостью, следовательно, обнаружить воззрение срединности очень трудно.

Поэтому сказано: когда, исследуя с помощью доказательств, анализирующих таттву, не обнаруживаешь рождения и прочего, тогда опровергается рождение благодаря собственному бытию (rang bzhin gyis skye ba) и прочее, но не опровергается рождение, прекращение и всё прочее. {335} Если бы это отрицалось, [вещи] стали бы пусты от какого-либо выполнения функций, как заячьих рога или сын бесплодной женщины. А оставшийся остаток [в виде] явлений как некого «лишь подобия иллюзии» (sgyu ma lta bu tsam zhig) был бы не приемлем как связанное с опорой (возникающее зависимо) — всячески функционирующее (bya byed thams cad).

Эта ошибка указана в «Четверсотнице» (360)²¹:

Если является таким,

Тогда бытие как оно есть (бытие, относящееся к категории «каково») (ji lta bar srid) не является подобным иллюзии.

Эти слова объясняются в Толковании²²:

Когда видят возникающее в связи и по отношению к опоре согласно тому, как оно есть (согласно тому, «каково») (ji lta ba bzhin), то [возникающее] становится подобным [магически] созданной иллюзии, а не является подобным сыну бесплодной женщины.

Если же, исходя из всеаспектного (полного) отрицания таким исследованием рождения, желают показать, что у [всего] соединившегося рождение не существует, [370] тогда то [соединившееся] не будет тем самым подобием иллюзии: оно будет приравняться к сыну бесплодной женщины и тому подобному, исходя из чего придем к тому, что возникающее в связи и по отношению к опоре не существует. Страшась [такого нелепого вывода], [мы] не уподобляем [соединившееся] этим [несуществующим вещам], а [сравниваем] его с иллюзией и подобным, что не противоречит [возникающему в связи и по отношению к опоре].

И еще (там же):

Поэтому при таком тщательном анализе собственное бытие вещей будет бездоказательным, от каждой вещи именно подобие иллюзии будет оставшимся остатком. /185а/

Следовательно, восприятие-признание явлений, связанных с опорой (возникающих зависимо) — подобия иллюзии — как просто существующих (yod pa tsam), не является ошибочным восприятием-признанием иллюзии (skyon can gyi sgyu 'dzin min), а восприятие-признание подобных иллюзии явлений как имеющих место благодаря собственной сущности или как [имеющих место] истинно — ошибка (skyon).

И в «Царе самадхи» (19.13-15)²³ сказано:

Бытийствующие (сансарные) скитальцы подобны сновидению:

Никто здесь не рождается, не умирает,

²¹ Также см. D3846: 15.10cd.

²² Чандракирти D3865, *dbu ma*, vol. *ya*, 225a.1-225a.3.

²³ Цитируется в Прасаннападе Чандракирти, в комментарии к строфе 9.12.

Не обнаружить ни обладателя ума, ни человека, ни жизни.
Эти дхармы подобны пене, [стеблю] камыша²⁴,
Иллюзию напоминают, молнию на небе,
Отражение луны в воде и мираж.
[Хотя те] некоторые, что людьми [родились], в сем мире умерев,
В иной мир не переходят²⁵,
[371] Но совершенные деянья никогда не исчезают:
В сансаре созревают белыми [и] черными плодами.

То есть, если искать с помощью доказательств, исследующих таттву, то не обнаружить как приемлемое [для] исследования (druad bzod pa) ни частички рождающихся и умирающих индивидов, но для подобных иллюзии дхарм возникают белые [и] черные плоды — необходимо ухватить [такое] понимание.

{336} Кроме того, не сохраняя в самахите (mnyam gzhaḡ) установку на базовом воззрении — постижении принципа пребывания (yin lugs) [дхарм], достигают устойчивости лишь в однонаправленности ума без восприятия-признавания чего-либо, а по выходе из него явления гор и прочего, не проявляясь с прежней твёрдостью, вещественностью (sra 'thas), проявляются без яркости (bkrag med), напоминают прозрачные раду́гу или дым, однако они не проявляются как подобие иллюзии, упоминаемое в Писании, /185б/ так как они являются явлениями, пустыми от грубого [или] твердого (thogs bcas rags pa zhiḡ gis stong ba), но эти явления объектов не являются явлениями, пустыми от [того, что] имеет место благодаря собственному бытию, и так как несуществование в качестве вещественного [или] твердого совершенно не может быть смыслом пустоты — несуществования собственного бытия. Если же иначе, [если несуществование в качестве вещественного или твердого может быть смыслом пустоты — несуществования собственного бытия], то будет ошибка в том, что, когда раду́га и подобное, [лишённое твёрдости], воспринимается (идентифицируется) в качестве основы особенности, тогда не может родиться восприятие-признавание [её] истинности [наличия в качестве особенности, которой она обладает], а когда твёрдое воспринимается (идентифицируется) в качестве основы особенности, тогда невозможно породить сознание, постигающее несуществование [его] истинности [наличия в качестве особенности, которой оно обладает].

2) Второе. [Метод, опираясь на который выявляется подобие иллюзии]

Если так, тогда что же делать, чтобы без изъянов выявить смысл иллюзии?

Например, аналогично тому, как, увидев сознанием глаза иллюзорных лошадей [и] слонов, и, опираясь на определение [их] сознанием умственного как несуществующих в качестве лошадей [и] слонов, в виде которых [они] явлены, [372] порождается определение тех явлений лошадей [и] слонов как иллюзорных или лживых явлений, так и опираясь на два: неоспоримое (bsnyon med) явление индивида и прочих [дхарм] в сознании-познании наименований (tha snyad pa'i shes pa) и определение именно их же опирающимся на доказательства познанием (rigs shes) как пустых от собственного бытия, имеющего место благодаря собственной сущности, рождается определение того индивида в качестве иллюзорного или лживого явления.

²⁴ Тиб. *chu shing* — здесь, видимо, сокращение от *chu 'gram gyi shing*, ибо в комментарии Ринчен Донду́па к «Большому руководству...» поясняется: «Если разломить и посмотреть, то нет никакой сердцевины». — *Прим. пер.*

²⁵ В комментарии Ринчен Донду́па: «Подобно луне, которая не спускается с неба в воду, но отражается в ней». — *Прим. пер.*

Суть этого такова: если во время самахиты хорошенько созерцать подобную пространству пустоту как несуществование даже лишь частицы осознаваемого, на котором фокусируется восприятие-признавание признаков (mtshan 'dzin gyi dmigs gtad), то затем, выйдя [из самахиты], когда взираешь на проявленные явления объектов, в [период] послеобретения (rjes thob) проявляется пустота, подобная иллюзии.

Аналогично, когда вследствие многократного исследования с помощью доказательств, анализирующих дхармы — существуют [или] не существуют [они] как имеющие место благодаря собственной сущности — порождает стойкую определенность в несуществовании [у них] собственного бытия, то затем, когда взираешь на проявляющиеся явления, [они] проявляются как подобие иллюзии. {337} Не существует обходного (в обход описанного) способа установления пустоты, подобной иллюзии. /186а/

Итак, приступая к поклонению, обхождению [святынь] посолонь и прочим занятиям, тоже развивайте определенность, [возникающую] из ранее [описанного] исследования, посредством чего, приступив к этим [занятиям], упражняйтесь в выявлении [их] как подобных иллюзии. Тем самым при обретении навыка в этом, даже лишь вспоминанием воззрения они проявятся как подобные иллюзии (sgyu ma bzhin du 'char).

Опишу благоприятный для понимания метод достижения этой определенности.

Согласно объясненному ранее, при тщательном выявлении общего отрицаемого доказательствами (rigs pa'i dgag bya'i sru'i), в конечном итоге уясните (ngos zin), хорошенько поняв, каким образом неведение в [вашем] собственном потоке приписывает собственное бытие. Затем [убедитесь, что] если существует подобное собственное бытие, то не уйти от единства [или] отличия [частей и обладателя частей], и что существуют опровержения обоих этих принимаемых [положений], что приведёт к определённости, видящей эти опровержения [как средство] для расставания с [тем, что] осознаётся. [373] В конце концов, твердо определите, думая: «Индивид ни в малейшей степени не существует как имеющий место благодаря собственному бытию». Таким образом многократно упражняйтесь в [познании] стороны (аспекта) пустоты (stong phyogs). Затем, при выявлении в качестве объектов ума явлений, в отношении которых невозможно оспорить наименование [их] индивидами, обдумайте сторону связанного (аспект, связанный) с опорой (зависимого возникновения), которое устанавливается посредством того [индивида] как «накапливающего карму» и «вкушающего [её] плоды», и достигайте определенности в способе [установления] приемлемости [наличия признака] связанности с опорой (зависимого возникновения) у несуществования собственного бытия (rang bzhin med la rten 'brel 'thad lugs). Если эти два [положения] явлены как несовместимые, обдумайте способ [их] совмещения, исходя из принятия отражения и тому подобного в качестве примеров. Согласно этому, упражняйтесь, думая: «Отражение лица, /186б/ хотя и пусто от глаз, ушей и любых других [частей], которые [в нем] явлены, но рождается, опираясь на лицо и зеркало, и прекращается, когда удаляется какое-нибудь из этих условий; эти два соединены в объединяющей основе и не могут быть оспорены. Так и у индивида: хотя и не существует даже частицы, имеющей место благодаря собственному бытию, но это совместимо с тем, что [существует] «накапливающий карму» и «вкушающий [ее] плоды», а также рождение, опирающееся на прошлую карму, клеши и прочее». {338} Таково сходство [примера и того, что им иллюстрируется]; знайте, что подобное этому [применимо] во всех случаях.

Второе. [Установление несуществования Я дхарм] (-Б.2.)

Основа признавания индивида — пять скандх или дхату (элементы) земли и прочие из шести дхату или глаза и прочие из шести аятан (баз) и другое — являются дхармами, а их пустота от

собственного бытия, имеющего место благодаря собственной сущности, является несуществованием Я этих дхарм.

Оно устанавливается двумя способами:

[1] опровержением [Я дхарм] объясненными ранее доказательствами, изменяя [их] ориентацию [с Я индивида на Я дхарм], и [2] отрицанием [Я дхарм] иными, не объясненными ранее доказательствами.

[374] Первое. [Опровержение Я дхарм объясненными ранее доказательствами, изменяя их ориентацию с Я индивида на Я дхарм]

Действительные [вещи, в состав которых входят] скандхи, [некоторые из] дхату (элементы) и аятаны (базы), [подразделяются] на две [категории]: что касается обладающих чувственным (*gzugs can gnams*), то [в нем выделяют] два [элемента]: обладателя частей и [его] собственные части по направлениям — восточное и так далее, а что касается психического, то [в нем выделяют] два [элемента]: обладателя частей и [его] собственные части [во] времени — предыдущие, последующие и так далее. [Выделив их и] изучив: имеют ли место [эти пары элементов как] одно [друг с другом или как] отличные [друг от друга], что имеет место благодаря сущности, [обе эти возможности] опровергаются, согласно ранее [объяснённом исследовании индивида]. Об этом сказано в приведённой ранее цитате из Сутры²⁶:

Подобно тому, как вами различается ('du shes) Я,

Применяйте в уме то же самое понимание (shes pa) ко всем [дхармам].

Второе. [Отрицание Я иными, не объясненными ранее доказательствами]

Здесь два [раздела]:

а) разъяснение довода опирающегося (зависимого) возникновения (*rten 'byung*); /187a/

б) способ обоснования этим и прежним доказательством также и несоединившегося как несуществования истинности [наличия].

а) [Разъяснение довода опирающегося (зависимого) возникновения]

Довод связанного с опорой (зависимого возникновения) (*rten 'brel*)²⁷ упоминается в «Вопросах Сагарамати» (*blo gros rgya mtshos zhus pa*) (48a.4):

Что возникает в связи и опираясь (зависимо), то не существует благодаря сущности — так аргументом опирающегося (зависимого) возникновения ясно выражено опровержение наличия благодаря собственному бытию.

²⁶ То есть «Царя самадхи».

²⁷ Дж. Хопкинс, основываясь на изложении Чжамьян Шепы, поясняет следующее. Некоторые тибетские ученые ошибочно полагают, что тиб. *rten cing* и тиб. *'brel bar* имеют разные значения; однако, поскольку Чандракирти говорит, что санскр. слово *prati* (тиб. *rten cing*), вообще означающее *prapti* (тиб. *phrad pa*), модифицирует значение санскр. слова *itya* (тиб. *'brel ba*), также превращая его в *prapti* (тиб. *phrad pa*), тогда оба эти слова приобретают одно и то же значение, и в тибетском переводе они разделяются просто ради обсуждения смысла отдельных составляющих. По объяснению Чандракирти, санскр. *pratitya* имеет только одно значение — «зависимое». В тибетском это *rten nas* — как в обычно используемом выражении *rten nas 'byung ba* или *rten* в *rten 'byung*. Поэтому, строго говоря, в прасангике тиб. *rten nas 'byung ba* или тиб. *rten 'byung* — наиболее подходящий термин, а тиб. *rten cing 'brel bar 'byung ba* годится только как кодовый эквивалент при обсуждении трех частей. Сокращенное тиб. *rten 'brel* используется широко и не имеет ни того ни другого специфического значения. То есть все три тибетские версии перевода — *rten nas 'byung ba*, *rten 'byung u rten cing 'brel bar 'byung ba* — имеют одно значение — зависимое возникновение. Подробнее см. Hopkins, *Meditation on Emptiness*, p. 662-668. — Прим. ред.

И в «Вопросах Анаватапты» (ma dros pas zhus pa) (224a. 1) ясно сказано:
Что родилось из (от) условий, то не родилось,
У него нет собственного бытия рождения.
Что зависит от условий, то называется пустым.
Кто понимает пустоту, тот является серьезным

[375] В драгоценном Писании [Будды таких высказываний] очень много. Смысл сказанного в первой строке: «не рождается» объясняется во второй строке: «не существует рождение благодаря сущности», в которой к отрицаемому рождению добавляется особенность отрицаемого (dgag bya'i khyad pa)²⁸. {339}

И в «Приходе в Ланку» (lang gshegs) (D107: CA 107a2) сказано:
Я [говорил]: «Все дхармы не рождены», подразумевая, что [они] не рождены благодаря собственному бытию.

Этим высказыванием сам Наставник, опасаясь, что его высказывания о несуществовании рождения без добавления [той] особенности [будут] идентифицированы как несуществование какого бы то ни было рождения, поясняет, что в Сутрах имел в виду несуществование рождения благодаря собственному бытию.

Затем, в третьей строке [цитаты из «Вопросов Анаватапты»] об обусловленном или зависимом (rkyen la rag las shing ltos pa) сказано как о пустом от наличия благодаря сущности, тем самым указывается, что пустое от наличия благодаря собственному бытию является предметом, возникающим зависимо (rten byung gi don), /187б/ а отрицание просто рождения (без добавления той особенности) не является пустотой.

И в «Коренной мудрости» (7.16ab) сказано:
То, что возникает зависимо, по сущности успокоено²⁹.

То есть на основании возникновения опираясь (зависимого возникновения) — [всё] «успокоено», или пусто от наличия благодаря сущности. Поэтому знайте, что таким образом опровергаются и всякие глупые изречения вроде: «Мадхьямики должны говорить, что именно рожденное опираясь (зависимо) не рождено».

Подобный довод зависимого возникновения (rten byung gi gtan tshig) весьма восхваляется (рекомендуется).

В «Вопросах Анаватапты» сказано:
Мудрые, постигнув дхармы как зависимое возникновение, не опираются на крайние воззрения.

[376] То есть, постигнув таким образом зависимое возникновение, не опираются на воззрение, воспринимающее-признающее крайности.

Во «Вхождении [в срединность]» (6.115) сказано:
Поскольку — раз вещи возникают зависимо —
Эти идеи признать невозможно,

²⁸ Иначе говоря, отрицается не рождение вообще, а абсолютное рождение — рождение вещей благодаря *собственному бытию*. — Прим. ред.

²⁹ «Успокоено» в данном контексте значит «находится в покое», то есть в нирване. — Прим. ред.

Постольку это доказательство зависимого возникновения
Уничтожает все сети плохих воззрений.

Это непревзойденная особенность [системы] Махатмы Нагарджуны — отца [и его духовного] сына [Арьядевы]. Поэтому изложу здесь доказательство зависимого возникновения из [множества] доказательств [несуществования Я].

Что касается главных заблуждений (gol sa) — препятствий совершенно чистому воззрению (lta ba gnam dag gi gegs), то [их] два. Первое — воззрение постоянства и воззрение приписывания (приписывающее), сфокусированные на том, что осознаётся восприятием-признаванием истинности [наличия] (bden 'dzin gyi dmigs gtad can gyi rtag lta dang sgro 'dogs kyī lta ba), которое воспринимает-признает дхармы как [имеющие место] истинно. {340} Второе — воззрение прерывности и воззрение нигилистического отрицания (chad lta dang skur 'debs kyī lta ba) — [признание] несуществования воспринимаемого (gzung bya) как того, которое тем-то является, а тем-то не является, у тех, кто, не усвоив критерий отрицаемого, расширяют [его], /188a/ исходя из чего приходят к чистосердечному [признанию] несуществования причин [и] плодов, [возможности] определения зависимого возникновения в своей системе.

Когда, опираясь на довод, сводящийся к определенности в том, что от таких-то причин [и] условий возникают такие-то плоды, опровергается наличие благодаря собственному бытию, то полностью отвергаются оба этих [крайних воззрения], так как определением довода [этого доказательства зависимого возникновения] опровергается воззрение прерывности из коренных [воззрений], а определением смысла [его] тезиса — воззрение постоянства [из коренных воззрений].

Итак, росток и прочие внешние действительные [вещи], а также элементы-соединители и прочие внутренние действительные [вещи] возникают, соответственно, опираясь на семя и тому подобное, а также на неведение и так далее. [377] А если являются таковыми, то не приемлемо то, что они имеют место благодаря собственному признаку. Если [нечто] имеет место благодаря собственной сущности, то у [него] самого должно иметься самостоятельное (независимое) прочное собственное бытие (rang dbang ba'i tshugs thub kyī rang bzhin), поэтому [это нечто будет] несовместимым с зависимостью от причин [и] условий.

В «[Четверо]сотнице» (348) сказано:
То, что существует, возникнув от опоры (зависимо),
Не будет самостоятельным.
У всего этого нет самостоятельности,
Поэтому Я [возникнувшего зависимо] не существует.

Таким образом, следует знать, что индивид, кувшин и прочие [дхармы] являются признаваемыми, опираясь на собственные совокупности [частей] (rang gi tshogs pa la brten nas btags pa), поэтому не существуют как имеющие место благодаря собственному бытию. Таковы два положения довода зависимого возникновения³⁰.

Если [нечто] является рождающимся опираясь [на что-то] (зависимо от чего-то) и (или) признаваемым опираясь [на что-то] (зависимо от чего-то), [оно] не существует как имеющее место благодаря сущности одно с тем, на что опирается. /188б/ Если же существует как одно, тогда все деятели [и] всё подверженное действию будет одним. Эти два не существуют и как имеющие место благодаря сущности иные [по отношению друг к другу], так как если существуют [как иные], то, поскольку можно [было бы] опровергнуть связь [этих двух,

³⁰ То есть 1) возникновение в зависимости от причин и условий и 2) то, что они лишь признавания, зависящие от собрания своих частей.

постольку опирающееся стало бы] несовместимым с зависимостью от того, [на что оно опирается].

И в «Коренной мудрости» (18.10)³¹ сказано:

То, опираясь на что, [возникает нечто],

Оно не является тем же самым, [что и оно — возникающее].

Не является по отношению к нему и иным.

Поэтому нет прерывности [и] нет постоянства.

И в «Хвале Ушедшему от мира» ('jig rten las 'das par bstod pa) (21-22)³² сказано:

[378] Страдание производится из себя,

Производится из иного, производится из обоих

Или без причин — такие умозрения принимаются [другими].

Ты же провозглашаешь, что [оно] возникает опираясь (зависимо).

{341} То, что возникает в связи и опираясь (зависимо),

Именно его считаешь ты пустым.

«Не существуют самостоятельные вещи» -

Таков твой бесподобный львиный рык.

Так доводом зависимого возникновения опровергается восприятие-признание крайностей единства [и] отличия, постоянства [и] прерывности, а также четырех крайностей рождения.

Итак, следуя за определением пустоты — пустоты от всякого осознаваемого, [на котором] сфокусировано восприятие-признание признаков (mtshan 'dzin kyi dmigs gtad mtha' dag gis stong ba'i stong nyid), не отказываемся от определения связи деяния [и] плода. Поэтому уверенность, принимающая [оба] эти [положения], высоко превозносится.

В «Толковании бодхичитты» (byang chub sems 'grel) (88) сказано:

Поняв эту пустоту дхарм,

Уверены [в связи] деяний [и их] плодов.

Это удивительнейшее из удивительного!

Это восхитительнейшее из восхитительного!

Чтобы стать таким, надо различать в качестве отдельных особенностей существование благодаря собственному бытию и просто существование (yod tsam), [379] а также несуществование благодаря собственному признаку и несуществование, /189a/ согласно сказанному в «Толковании “Вхождения [в срединность]”» (комм. на 6.38ab):

Причинно-следственный механизм [возникновения в зеркале] отражения, не существующего [благодаря] собственному бытию, тоже известен.

Соответственно, мудрый, который осознаёт чувственное, ощущения и так далее, пребывающие в качестве не отличающихся от причин и плодов, как нечто просто существующее, определяет их как наделенных собственным бытием. Поэтому, хотя и осознаются как существующие, но не рождаются благодаря собственному бытию.

Если же не различать их, то от существования действительных [вещей] впоследствии приходят к существованию благодаря собственной сущности, а от несуществования благодаря собственной сущности — к несуществованию вообще. Тем самым не уходят от обеих крайностей — приписывания и нигилистического отрицания.

³¹ Санскр. *pratitya yad yad bhavati na hi tavat tad eva tat/ na canyad api tat tasmannocchinam napisasvatam.*

³² См. полный рус. пер. в кн. Андросов В. П. Буддийская классика Древней Индии. М.: Открытый мир, 2008. С. 299-300.

В «Толковании “[Четверо]сотницы” (P5266: 249.1.6-8; D3865, dbu ma, vol. ya, 175b.2-175b.3) сказано:

Согласно реалистам, в какой мере вещь является существующей, в той же мере существует и [ее] собственная сущность, а когда [она] отделена от собственной сущности, тогда та вещь-будет совсем не существующей, следовательно, будет подобна заячьим рогам. Поэтому, поскольку они не ушли от рассуждения в [пределах] двойственности, постольку трудно совместить всё то, что явно принимается ими.

{342} Итак, [постижение] несуществования благодаря собственной сущности освобождает от всякой крайности существования (yod mtha), а способность установить при этом причины [и] плоды, не существующие [благодаря] собственному бытию, — от всякой крайности несуществования (med mtha).

В «Правильном толковании»³³ о крайности (mtha') сказано:

mtha' [означает] «конец», «предел», «край», «сторону» и «последнее».

Такого рода «крайности» принимаются и в нашей системе, /189б/ а что касается крайности заблуждения в воззрении (lta ba'i gol sa'i mtha') из [словосочетания] «отделенное от крайностей» (mtha' bral), то, согласно сказанному в «Свете срединности» (dbu ma snang ba) (75):

В [плане] срединности (мадхьямаки), если думаешь, что существует некая абсолютная вещь как самостность [ее] собственной сущности [380] и тогда явно признаешь, что она, поскольку существует, постоянна или непостоянна, то таким образом окажешься в крайности. А задействие в уме [того, что] соответствует [подлинному] способу [пребывания], и следование за соответствием тому, «каково», то есть, за таттвой вещей, нельзя назвать «пребыванием [в качестве] упавшего [в крайность]». Задействие в уме (yid la byed pa) [дхарм] таким образом, каким в действительности они и пребывают, не является пребыванием во впадении [в крайность], поэтому не является восприятием-признаванием крайности.

Так, обрыв горы называется в миру «краем [пропасти]», а падение с него — «падением с края [пропасти]». Подобно этому, восприятие-признавание дхарм как [имеющих место] истинно или восприятие-признавание [их] как не имеющих места совсем (cir yang ma grub pa), как не являющихся существующими, является противоположной правильному смыслу стороной — впадением в крайности постоянства [и] прерывности. Но восприятие-признавание дхарм как не существующих в абсолютном [смысле] (don dam par), а деяний, [их] плодов и прочего — как существующих в номинальном [плане], не является восприятием-признаванием крайностей, так как каким образом эти объекты воспринимаются (идентифицируются), так они и пребывают, так как в «Опровержении возражений» (rtsod zlog) (26cd) сказано:

Если опровергается именно несуществование собственного бытия,

То становится полностью обоснованным именно собственное бытие.

То есть, если бы [нечто] не являлось несуществующим в абсолютном [смысле], оно существовало бы [именно] так [в абсолютном смысле].

И [там же] (28cd) сказано:

Не принимая номинальное,

Мы не могли бы объяснять

И в «Семидесяти [строфах] о пустоте» (stong nyid bdun cu pa) (71ab) сказано:

[Мы] не отрицаем этого положения мира:

«Опираясь на это возникает то».

³³ Это работа Васубандху (санскр. *vyakhyayukti*; тиб. *rnam bshad rigs pa*). D4061, *sems tsam*, vol. *shi*, 34b.5.

Итак, выявление разницы между двумя [парами выражений]: «та основа не является существующей» (gzhi de yod pa min pa) и «существует» (yod pa), {343} а также: /190a/ «не является несуществующей» (med pa min pa) и «не существует» (med pa), исчерпывается [выявлением] разницы лишь в способе высказывания³⁴, так как сколько ни изучай способ проявления в уме смысла обоих [пар выражений], между [их смыслами] не существует ни малейшего различия. Тогда заявление, что этот способ [выявления разницы определяет] впадение [или] не впадение в крайности, исчерпывается разбором лишь слов.

[381] б) [Способ обоснования этим и прежним доказательством и несоединившегося как несуществования истинности [наличия]]

Таким образом, когда объясненными ранее доказательствами соединившееся ('dus byas) — индивиды и дхармы — обоснованы как не существующие [в качестве имеющих место] истинно, нетрудно обосновать, что пространство, прекращенность с постижением по отдельности (so sor brtags pa'i 'gog pa), прекращенность без постижения по отдельности (so sor brtags min gyi 'gog pa), татхата и прочее несоединившееся [тоже] не существуют как [имеющие место] истинно.

Подразумеваемая это, [Нагарджуна] сказал в «Коренной мудрости» (7.33cd):

Поскольку соединившееся совершенно не имеет места,

Как может иметь место несоединившееся?

[Это] легко обосновать [таким] способом: соединившееся, имеющее место благодаря собственному бытию, опровергается согласно предыдущему, но хотя [оно] и не имеет места благодаря собственному бытию, оно вполне обосновывается установлением [его] функционирования: связанности [индивида кармой и клешами и его] освобождения, причин [и] плодов, предметов рассмотрения [и] рассматривающего, и тому подобного. Если же это обосновано, то и несоединившееся, такое как дхармата и прекращенность с постижением [по отдельности], хотя и не обоснованы как [имеющие место] истинно, но допускаются посредством надлежащего установления положений об обретаемом и о предмете рассмотрения на Пути, о Прибежище подводимых (учеников), установленном как Драгоценность Дхармы, и о прочем. Поэтому нельзя сказать типа такого: «Если они не принимаются как [имеющие место] истинно, то они не приемлемы [в качестве] таких положений, [которые] нужно устанавливать». Значит, нет смысла принимать их как [имеющие место] истинно. /190б/ [Те, кто] принимают, что они [имеют место] истинно, обязательно принимают положения об их признаках-определениях и об определяемом [этими признаками], об [их] причинах отделения (bral rgyu), о [них как о] плодах отделения (bral 'bras), о рассмотрении [их] этим верным познанием и так далее, но [это их] принятие [является принятием] из-за вынужденности [принимать это догматически, а не логически], однако [именно так и] принимают. Тогда, если они — собственное обретаемое, признак-определение, оценивающее и так далее не связаны, то не сможем избежать бессвязности всего — признака-определения [с] определяемым [им] и так далее, а если принять, что [они] связаны, то, поскольку у имеющего место благодаря собственному бытию — у имеющего место истинно — не может быть зависимости от иного, [382] постольку не смогли бы установить связь.

[Истинность наличия несоединившегося] точно так же следует опровергать, изучая единство и отличие. {344} Если не способны этим исследованием с помощью доказательств опровергнуть принятие их в качестве имеющих место истинно, то, поскольку [это исследование] сходно во

³⁴ Здесь сравниваются две тибетские формы высказывания по этому поводу, которые некоторыми тибетскими авторами противопоставляются как указывающие на существование/несуществование благодаря собственному бытию или на простое существование/несуществование соответственно. С точки зрения Цонкапы, как здесь сказано, это различие языковых форм не имеет никакого философского смысла.

всех аспектах и в отношении соединившегося, постольку будете не способны ни в малейшей степени опровергнуть истинность [наличия].

Возможна мысль: «Смысл "пустоты соединившегося от собственной сущности, имеющей место благодаря собственному бытию", является смысл несуществования у тех дхарм их сущности, поэтому это является пустотой [как крайностью] прерывности (*chad pa'i stong pa*), а у татхаты существует собственная сущность, поэтому [она] существует истинно»³⁵.

[Первая часть] этого [мнения] является превратным установлением пустоты соединившегося от наличия благодаря собственному бытию, в конечном счете — заблуждением, воззрением нигилистического отрицания зависимого возникновения соединившегося. А последующая [часть] является неистощимым воззрением постоянства (*rtag lta mi bzad pa*), приписывающим истинность наличия, когда [признаётся, что] собственная сущность существует, поэтому [такое мнение] — это ложное вникание [по отношению] к правильному смыслу пустоты.

Если бы пустота от собственной сущности, имеющей место благодаря собственному бытию, являлась несуществованием их самих (дхарм) в них самих, /191a/ то сами [дхармы] не существовали бы. Тогда невозможно существование хотя бы [чего-то хотя бы] иногда. Поэтому [и сам] настаивающий на тезисе о том, что некоторые дхармы [имеют место] истинно, и [приводимые им] цитаты [и] доказательства, обосновывающие этот [тезис], и так далее — поскольку [всё это соединившееся] является пустым от собственной сущности, имеющей место благодаря собственному бытию, постольку [оно с этой ошибочной точки зрения] не имеет места в качестве основы (*gzhi ma grub pa*). Поэтому установление философии, [где принимается] истинность [наличия] некоторых дхарм, — бездумная болтовня из-за неизученности (*ma brtags par byung rgyal du smra ba*).

Тщательно рассматривая ход этих доказательств, выявляется весьма превосходный аргумент против [этих] несущих вздор [оппонентов] (*mi sog smra ba*), при том, что из всех [последователей] нашей [буддийской] системы, [живших] в стране святых [Индии, одни] утверждали, что дхармы имеют место истинно, и, поскольку утверждали, что действительные [вещи] со всей определенностью имеют место истинно, постольку они называются "говорящими о действительном" («реалистами»), а [другие] позже утверждали, что действительные [вещи] не существуют [как имеющие место] истинно, не соглашаясь с тем, что какие-то дхармы имеют место истинно.

[383] Однако [две категории] утверждающих два не сходных [мнения] о таттве, задействуя ум, соответствующий [действительности], в [отношении того, что] относительное, согласно [изложенному] ранее, пусто от собственной сущности, имеющей место благодаря собственному бытию, спорят: имеет место [или] не имеет места абсолютное в абсолютном [смысле] (*don dam pa don dam du*)?³⁶ — каким образом приходят [к этому] тоже надо хорошо знать, исходя из объясненного ранее, {345} так как [эти] два утверждения: [1] о том, что не принимается истинность [наличия] действительных [вещей] и всех дхарм, исходя из отрицания доказательствами истинности [наличия] дхарм, и [2] о том, что истинность [наличия] действительных [вещей] и всех дхарм не существует, исходя из опоры на пустоту

³⁵ Это точка зрения Долпопы Шейраба Гьялцена (тиб. *dol po pa shes rab rgyal mtshan*). В некоторых российских публикациях его имя ошибочно пишут Долпола) и его последователей.

³⁶ Дж. Хопкинс здесь отмечает, что в лекциях 1972 года Далай-лама предположил, что первым (в этой двойственности взглядов) может быть мнение тех, кто ошибочно полагает, что абсолютное не является познаваемым, или тех, кто ошибочно полагает, что *пустота имеет место истинно*, или же тех, кто придерживается двойственного представления о «само-пустоте» относительного, притом что абсолютное «пусто-от-другого».

[как крайность] прерывности, [которая имеется] при ущербном понимании пустоты — не сходны по всем аспектам.

Возможно [возражение]:

— Если смыслом [вышеприведенного высказывания]:

Поскольку соединившееся совершенно не имеет места,

Как может иметь место несоединившееся? -

является то, что указано ранее, как же [это] совместимо со сказанным в «60 доводах» (35): /191б/

Нирвана — единственная истина —

Говорят Победители.

Тогда то, что остальное не является ложным,

Кто из мудрых будет представлять? —

То есть с высказыванием, что единственно нирвана истинна, а иное неистинно?

И со сказанным в «Хвале дхармадхату» (chos dbyings bstod pa)³⁷:

Сутры, наставляющие о пустоте,

Во множестве изреченные Победителем,

Все они отторгают клеши,

Но не низвергают эту сферу (дхату), —

То есть с высказыванием, что Сутры, наставляющие о пустоте как о несуществовании собственного бытия, предназначены для отвержения клеш, но [они] не наставляют о том, что сфера совершенно чистого собственного бытия (rang bzhin rnam dag gi khams) не существует.

[Ответ]:

— [384] Вы входите ложно в [понимание] смысла этих цитат. Смысл предшествующей цитаты такой же, как высказывания Бхагавана:

Монахи, эта высшая истина — одна: обладающая дхармой безобманности нирвана.

Все соединители обладают дхармой лживости и обмана³⁸.

То есть в этой Сутре нирвана тоже называется «истиной», тогда как все соединители — «ложью» (rdzun pa). И предшествующее [предложение] Сутры совершенно ясно объясняет смысл истины как «безобманность» (mi slu ba), а последующее [предложение] Сутры — смысл лживого (лжи) как «обман» (slu ba). И в «Толковании “60 доводов”» нирвана объясняется как абсолютная истина. Поэтому в том уме, который видит ее непосредственно, она, не имеющая места благодаря собственному бытию, явлена соответственно этому [как не имеющая места благодаря собственному бытию], то есть, без обмана, [и потому является истиной, но не является имеющей место истинно]. А остальное — соединители, явленные в уме, /192а/ который непосредственно [воспринимает их] самих, [и] не имеющие место благодаря собственному бытию, явлены соответственно этому [как имеющие место благодаря собственному бытию], то есть, с обманом. {346} Поэтому, если исследовать [их] с помощью доказательств, анализирующих, имеют [они] место истинно [или] не имеют? — [убеждаешься], что [они] не являются имеющими место истинно и приемлемыми [для такого] исследования (druad bzod). Так зачем же цепляться лишь за слова, не вникнув как следует в смысл?

³⁷ Тиб. *chos kyi dbyings su bstod pa*, санскр. *dharmadhatustotra*; D1118, bstod tshogs, vol. ka, 64b.2-64b.3.

³⁸ Это же цитируется в *Прасаннападе* при комментировании строфы 1.1. Санскр. *tattvadarsanapeksayatuktam bhagavata / etaddhi bhiksavah paramat satyat yaduta amosadharm nirvanam*. — Прим. Дж. Хопкинса.

Кроме того, в «60 доводах» сказано³⁹ (6):

Бытие (сансара) и нирвана -

Эти два не являются существующими.

Полное знание бытия (сансары)

Называется нирваной.

То есть бытие (сансара) [и] покой (нирвана) — оба — не являются существующими благодаря собственному бытию, и именно объект, [на который направлено] познание бытия (сансары) как не существующего благодаря собственному бытию объясняется как полагаемый нирваной. [385] Поэтому каким образом пустота как несуществование истинности [наличия] сансары [может] приниматься за пустоту [как крайность] прерывности?

А [цитата] из «Хвалы [дхармадхату]» означает вот что: Сутры, которые указывают пустоту как несуществование имеющего место благодаря собственному бытию, в качестве смысла того, что противоположно восприятию-признаванию истинности [наличия] действительных [вещей] — корню всех иных клеш — указывают то, что признаваемый объект этого [восприятия-признавания] не существует, но не указывают, что пустота — сфера совершенно чистого собственного бытия как отрицание двух Я — объектов восприятия-признавания истинности [наличия] — не существует, но, хотя такая пустота и существует, однако не является имеющей место истинно, поэтому сутью этой цитаты будет опровержение утверждения: «Пустота как отрицание истинности [наличия] — отрицаемого — тоже не является существующей», а также утверждения: «Чтобы истощая клеши, отвергнуть [их], не нужно постигать пустоту — таттву [как] абсолютное».

Поэтому в этой же «Хвале [дхармадхату]» (64b.5 и 65a.6-65a.7) сказано:

Непостоянство, пустота и страдание -

Три [предмета] для тренировки ума [в созерцании]. /1926/

Высшей тренировкой ума

Является [созерцание] несуществования собственного бытия дхарм.

И:

Несуществование собственного бытия дхарм

Созерцайте как дхармадхату.

То есть именно несуществование у этих дхарм собственного бытия, имеющего место благодаря собственному бытию, называется созерцаемым — дхармадхату, а его созерцание — высшей тренировкой ума. Поэтому как можно было цитировать [«Хвалу дхармадхату»], полагая, что пустота дхарм, явленная таким образом, то есть, как несуществование [их] как имеющих место благодаря собственному бытию, является пустотой [как крайностью] прерывности, и потому полагая обратную от этой [пустоты] пустоту имеющей место истинно и созерцаемой пустотой?!

[386] Это подобно высказыванию: «Для того, чтобы устранить страдание от страха [у того, кто] несуществующую на востоке змею воспринимает (идентифицирует) как существующую, {347} не подойдёт в качестве противоядия от этого [страха] указание на то, что на востоке змея не существует; нужно [ему] указать, что на западе существует дерево», так как утверждаете: «Для того, чтобы устранить у этих существ страдания из-за того, что [они концептуально] признают кажимости (видимости) истинными (Itar snang ba la bden par zhen nas), не подойдёт в качестве противоядия постижение того, что те основы, которые воспринимаются (идентифицируются) [ими] как [имеющие место] истинно, не существуют как [имеющие место] истинно; им надо указать, что некая иная бессмысленная основа (несуществующий предмет) (gzhi gzhan don med cig) существует истинно».

³⁹ Санскр. *nirvanam ca bhavas caiva dvayam etan na vidyate / pariñjanam bhavasyaiva nirvanam iti kathyate.* — Прим. Дж. Хопкинса.

Третье. [Установление относительной и абсолютной истин] (-В.)

Здесь четыре [раздела]:

- 1. Основа, которая подразделяется на две истины.**
- 2. Каково количество подразделений.**
- 3. Смысл такого подразделения.**
- 4. Смысл каждого подразделения.**

Первое. [Основа, которая подразделяется на две истины] (-В.1.)

У прежних [Наставников] существовало много мнений о том, что принимается в качестве основы подразделения на две истины, но здесь, поскольку в «Собрании практик» (bslab btus) сказано:

Познаваемое исчерпывается здесь относительной и абсолютной истинами, постольку основа подразделения — познаваемое (предметы познания) (shes bya). /193a/

Второе. [Каково количество подразделений] (-В.2.)

Согласно сказанному в «Коренной мудрости» (24.8cd):

Мирская относительная истина и

Истина высшего смысла (абсолютная) -

[познаваемое] подразделяется на две истины: относительную и абсолютную.

Третье. [Смысл такого подразделения] (-В.3.)

Можно подумать: «[Эти] две [истины, получившиеся из] подразделения на два, должны быть отличными, тогда чем же [они] отличаются?»

[387] Об этом многие предшественники говорили:

«Существуют три [типа] отличия: 1) отличие по сущности (ngo bo tha dad) — как у кувшина и сукна; 2) отличие по обратн тождественным у тождественных по сущности (ngo bo gcig la ldog pa tha dad) — как у произведенного и непостоянного — два, где оба отличных [друг от друга предмета] являются действительными [вещами]; 3) а отличие, где один из [предметов] не существует в качестве действительной [вещи] — [это] отличие, отрицающее единство (gang rung gcig dngos por med pa'i tha dad ni gcig pa dkag pa'i tha dad), поэтому две истины отличны при отрицании [их] единства», а некоторые полагают эти две [истины] отличными по обратн тождественным, но тождественными по сущности. Это [мнение] превосходно согласуется со сказанным в «Свете срединности» (D3887, dbu ma, vol. sa, 221a.1-221a.2.) о том, что связь тождества по самостности (по сущности) совместима даже с недействительным (с несуществующим в качестве вещи). Поэтому оба эти отличия — когда оба отличных [друг от друга предмета] не существуют в качестве действительных [вещей] и когда один из [предметов] не существует в качестве действительной [вещи] — совместимы и с отличием по обратн тождественным у тождественных по сущности (tha dad rgyu gnyis ka dngos por med pa dang| gang rung gcig dngos por med pa gnyis car la'ang ngo bo gcig la ldog pa tha dad mi 'gal lo). В «Толковании “Вхождения [в срединность]”» (6.23) сказано:

[Будды] указывали два вида собственной сущности всех вещей, а именно: относительную и абсолютную.

{348} То есть у сущности каждого обладателя дхармы существует два [значения] — две сущности: относительная и абсолютная. И если две истины не являются тождественными по сущности, то, поскольку совершенно не логично также, что [они] отличны по сущности, постольку [в этом случае] у тех двух [истин] сущность не существует, значит, [и сами они] будут не существующими, /193б/ так как существующее охватывается одним из [двух]: существует как одна сущность или как множество.

И в «Толковании бодхичитты» (68) сказано:

Относительное объясняется как пустота (stong pa nyid),

Именно пустое (stong nyid) и является относительным,

Так как определено, что если не существует [одно], то не возникает и [другое],

Как произведенное и непостоянное.

[388] А если, например, росток является отличным по сущности от своего абсолютного (rang gi don dam), то он отличен по сущности и от своей пустоты от истинности [наличия] (rang gi bden stong), поэтому росток будет иметь место истинно, следовательно, [он] не является отличным по сущности [от своего абсолютного], поэтому является тождественным по сущности [с ним]. Хотя росток и является пустым от своей истинности [наличия], но своей абсолютной истиной не является (myu gu ni rang gi bden stong yin yang rang gi don dam bden pa ni min no).

В некоторых текстах говорится, что две истины не являются ни тождественными, ни отличными. Некоторые подразумевают под этим тождество [и] отличие, имеющие место благодаря собственному бытию, а некоторые подразумевают под этим то, что [они] не являются обоими: ни отличными по сущности, ни тождественными по обратному тождественным.

Четвертое. [Смысл каждого подразделения]

(-В.4.)

Здесь три [раздела]:

А. Относительная истина.

Б. Абсолютная истина.

В. Указание по определению количества двух истин.

Первое. [Относительная истина]

(-В.4.А.)

Здесь три [раздела]:

1) Объяснение смысла звуков (слов) «относительное» и «истина»;

2) Признак относительной истины;

3) Подразделение относительной истины.

1) Первое. [Объяснение смысла звуков (слов) «относительное» и «истина»]

В «Ясных словах» (в комментарии на 24.8) объясняются три [значения] «относительного»: закрывающее таттву⁴⁰, взаимопирающийся (взаимозависимый) смысл-предмет и наименования мира⁴¹. И последнее объясняется как обладающее признаками называемого и

⁴⁰ Санскр. *tattvacchadana*; тиб. *de kho na nyid la sgrib pa*.

⁴¹ Санскр. *parasparasambhavana*; тиб. *phan tshun brten pa'i don*, и тиб. *'jig rten gyi tha snyad*, санскр. *lokavyavahara*. Полный санскритский текст: *skandhatma loka akhyatas tatra loka hi nisritah \ tatra, skandha-atma, lokah, akhyatah, tatra, lokah, hi, nisritah | iti vacanat panca skandhan upadaya prajnapyamanah pudgalo loka ity ucyate \ iti, vacanat, panca, skandhan, upadaya, prajnapyamanah, pudgalah, lokah, iti, ucyate \ samantad varanam samvrtih | samantat, varanam, samvrtih | ajnanam hi samantat sarvapadarthatattvacchadanat samvrtir ity ucyate \ athava samvrtih samketo lokavyavahara ity arthah | athava, samvrtih, samketah, loka-*

называющего, сознания-познания и познаваемого и так далее. Поэтому [относительное] не является наименованием лишь обладателя объекта — сознания-познания [или] называющего. Также и все, что является познаваемым и называемым, не идентифицируется как относительная истина, [поскольку, например, пустота является познаваемым и называемым, но является абсолютной истиной]. /194а/

При этом относительное — чувственное и так далее, полагаемое тем или иным познанием относительного (shes pa kun rdzob pa) [имеющим место] истинно, — является первым из трех [значений относительного]. [389] Тем [познанием относительного] является неведение, приписывающее дхармам существование собственной сущности, имеющей место благодаря собственному бытию, [которая у них] не существует, {349} так как, поскольку в действительности не возможна истинность наличия, постольку полагание [дхарм имеющими место] истинно является [данностью] для [того] ума, а для ума, не являющегося восприятием-признаванием истинности [наличия, они] не существуют как полагаемые [имеющими место] истинно.

Об этом сказано и во «Вхождении [в срединность]» (6.28):

Невежество, поскольку закрывает собственное бытие (природу) [сущего], затемняет все (kun rdzob).

И то, что явлено из-за него как фальшивая истина,

Тем Муни [Буддой] названо истиной относительной, полной темноты (kun rdzob bden).

Вещи в качестве фальшивых — относительны (kun rdzob).

В «Толковании “Вхождения [в срединность]”» (6.28) сказано:

Если так, то все то, [что возникает] из-за [имеющегося у] обладателей клеш неведения, относящегося к [двенадцати] звеньям [зависимого] бытия, устанавливается [как] относительная (всезатемняющая) истина.

Для шраваков же, пратьекабудд и бодхисаттв, избавившихся от [имеющегося у] обладателей клеш неведения, видящих [существование] соединителей — санскар как подобное существованию отражения и так далее, [это] является фальшивым собственным бытием, а истинным — нет, так как [они] не признают [его] за [имеющее место] истинно. Простаков обманывает, а для других возникающее зависимо будет только относительным, подобно иллюзии.

Этим не указывается, что, при установлении относительной истины как существующей, [она] устанавливается как существующая неведением, /194б/ и что в [познании] шравак, пратьекабудд и бодхисаттв [с восьмой ступени], отвергнувших клешное неведение, относительная истина не устанавливается.

Основание первого из них [таково]: так как, согласно объясненному ранее, клешное неведение является восприятием-признаванием истинности [наличия], поэтому предмет, воспринимаемый (идентифицируемый) этим [восприятием-признаванием], невозможен даже в номинальном [плане], [390] и так как если [нечто] является относительной истиной, [оно] охватывается [тем, что] существует в номинальном [плане]. Итак, если дхармы являются относительным, [зависимым от своей] земли (опоры) установления, [по отношению к которой они] установлены как существующее относительно (chos rnam kun rdzob tu yod par 'jog pa'i 'jog sa'i kun rdzob), то [они] обязательно не являются тем, что задействуется в качестве относительного в клешном неведении.

Основание второго таково: так как у отвергнувших относительное как клешное неведение не существует относительное как [концептуальное] признавание истинности [наличия], устанавливающее для них [дхармы] в качестве [имеющих место] истинно — на этом основании

для них элементы-соединители ('du byed) обоснованы как не [имеющие места] истинно, {350} но не обоснованы как не являющиеся относительной истиной. Итак, высказыванием, что для них элементы-соединители лишь относительное (kun rdzob tsam), [указывается], что из двух — относительного и [имеющего место] истинно — установление в качестве [имеющего место] истинно для них не существует. Поэтому звуком (словом) «лишь» отсекается истинность [наличия], но не отсекается относительная истина. Постольку именно так следует понимать подразумеваемое высказыванием о двух: «лишь относительном» и «относительной истине».

В «Ясных словах» (24.8) сказано:

Истина как относительное мира — это мирская относительная истина.

В «Толковании “Вхождения [в срединность]”» (6.28) сказано:

То, что из-за этого всезатемняющего (относительного) явлено как [имеющее место] истинно, чьё собственное бытие не существует, но что явлено в различных [видах], соответственно, как собственное бытие, — это истина как относительное в качестве превратного (ошибочного) мирского, /195а/ поэтому [называется] «мирской относительной истиной».

Ясно, что [имеется в виду] «истинное» для того ранее объясненного относительного («полностью закрывающего») — неведения — именно так следует понимать [«мирскую относительную истину»], а не как имеющее место истинно в номинальном [плане], так как если иначе, то [это будет] несовместимо с системой [прасангики], в которой имеющее место благодаря собственному признаку не возможно даже в номинальном [плане], а опровержение истинности наличия и обоснование несуществования истинности [наличия] задействуется на номинальном [уровне]. Так же следует понимать и указание Ачарьи Джнянагарбхи на пребывающее истинно в относительном [плане] (kun rdzob tu bden par gnas par).

[391] Можно подумать: «Если так, тогда, поскольку дхармата и два Я истинны для относительного — восприятия-признавания истинности [наличия], постольку будут относительной истиной».

Если полагать относительной истиной просто [то, что] истинно для относительного — восприятия-признавания истинности [наличия], то так и будет, но [мы] этого не говорим, а лишь объясняем, для какого относительного [обладателя объекта] истина из [словосочетания] «относительная истина» будет относительным как истиной и что такое эта истина для него.

2) Второе. [Признак относительной истины]

У каждой внешней [и] внутренней действительной [вещи] существует две сущности: абсолютная и относительная. Так, если [взять], например, росток как определяемое (mtshon), тогда [имеются]: сущность ростка, которая обнаруживается [опирающимся на] доказательства познанием, зрящим подлинное познаваемое — смысл таттвы (shes bya yang dag pa de kho na'i don), и сущность ростка, которая обнаруживается сознанием наименований, оценивающим лживое познаваемое — обманывающий смысл-предмет (shes bya rdzun pa slu ba'i don). {351} Из них предшествующее является сущностью абсолютной истины ростка, а последующее — сущностью относительной истины ростка. /195б/

По этому поводу сказано и во «Вхождении [в срединность]» (6.23):

Видящие все вещи подлинно [или] ложно

Будут воспринимать две сущности обнаруживаемых вещей.

Тот объект, который видят подлинно, — таттва (абсолютная истина).

А видимое ложно называется относительной истиной.

Этим указывается, что у сущности ростка существуют две сущности двух истин: [его] абсолютную [сущность] обнаруживает предшествующий [вид] познания, а относительную —

последующий [вид] познания. Две истины не указываются, исходя из зависимости [только] от [этих] двух — предшествующего [и] последующего — [видов] познания одной и той же сущности ростка. Ведь в «Толковании “Вхождения [в срединность]”» (6.23) сказано: [Будды] указывали два вида собственной сущности всех вещей, а именно: относительную и абсолютную.

[392] То есть, выделив у сущности каждой действительной [вещи] две [сущности, Чандракирти] говорит, что абсолютная [сущность] обнаруживается познанием, зрящим подлинный смысл-предмет, а относительная — познанием, видящим лживое.

Относительная истина в действительности не является истиной, и только лишь для восприятия-признавания истинности [наличия] является истиной. Поэтому при определении обратно тождественного смысла (don ldog) этой [истины], необходимо определить [его] как лживость.

[Если взять за] основу признака (mtshan gzhi) кувшин, например, то, чтобы определить [в его отношении] лживое познаваемое, обманывающий предмет, нужно найти воззрение, опровергающее [с помощью] познания, [опирающегося на] доказательства, признаваемый объект восприятия-признавания истинности [наличия] в отношении этой основы (кувшина), так как без отрицания [с помощью] доказательств истинности [наличия], не обосновать верным познанием лживость.

Хотя кувшин, сукно и прочие [вещи] являются относительной истиной, но для того, чтобы они были обоснованы умом [как существующие], не обязательно обосновывать умом смысл относительной истины. Также: хотя у кувшина, сукна и прочих [вещей] собственное бытие не существует, [и они], соответственно, являются подобными иллюзии явлениями, но уму, обосновывающему их [в качестве существующих], не обязательно обосновывать смысл подобия иллюзии. /196а/

Поэтому неправильно говорить, что, согласно этой системе, кувшин, сукно и прочее устанавливаются как относительная истина в зависимости от познания обычных существ, лишённых воззрения срединности, а в зависимости от [познания] святых — как абсолютная истина, так как [это] утверждение является обратным сказанному в «Толковании “Вхождения в срединность”» (6.28):

При этом именно то, что у обычных существ является абсолютным, у святых, обладающих сферой восприятия, [которая] содержит явления, является лишь относительным, {352} а то, что является пустотой — лишённостью собственного бытия того, у них является абсолютным. Обычные существа воспринимают-признают кувшин и другие [дхармы] как [имеющие место] истинно и это самое [восприятие-признавание] является также восприятием-признаванием [их] как существующих в абсолютном [смысле]. Поэтому для этого их познания кувшин и прочее имеют место в абсолютном [смысле] (don dam par grub pa), [393] но не являются относительным предметом (смыслом относительного) (kun rdzob pa'i don). [Такие] основы, как кувшин и так далее, которые для них имеют место в абсолютном [смысле], являются относительным для узрения [имеющейся] в потоке святого совершенной мудрости (ye shes), оценивающей явления как подобные иллюзии. Для такого познания [все основы] не существуют в качестве полагаемых имеющими место истинно, поэтому сказано: «лишь относительным».

Хотя и так, однако их собственное бытие названо абсолютной истиной. Поэтому следует называть [их], различая: «Кувшин и так далее — относительное, а их собственное бытие — абсолютное для святых», но нельзя говорить: «Кувшин и так далее — абсолютное для святых», так как кувшин и так далее не обнаруживаются [опирающимся на] доказательства познанием, видящим подлинный смысл тех [дхарм], /196б/ и так как обнаруживаемое [опирающимся на]

доказательства познанием, видящим подлинный смысл, называется смыслом абсолютной истины.

3) Третье. [Подразделение относительной истины]

Мадхьямики-сватантрики определяют-устанавливают (*nges pa*) сознание-познание, явленное в качестве имеющего место благодаря собственному признаку, как существующее согласно тому, как [оно] явлено. Поэтому [они] не подразделяют и обладателя объекта на два [вида]: настоящий [и] ложный. А явления объектов подразделяют на существующее [и] не существующее благодаря собственному признаку в качестве того, что явлено.

Их мнение согласуется со сказанным [Джнянагарбхой] в «[Различении] двух истин» (*bden gnyis*) (12):

Хотя [дхармы] подобны по [своему] явлению, но в отношении выполнения функций
Поскольку [одни] способны и поскольку [другие] не способны [выполнять их],
[Постольку] на настоящее и на не являющееся настоящим
Подразделяется относительное.

А в этой системе всё, что обладателю неведения явлено как имеющее место благодаря собственному признаку, считается явленным, будучи обусловлено неведением в том познании (*shes pa de ma rig pas bslad pa'i snang ba*). Поэтому [мадхьямики-прасангики] не подразделяют относительный смысл-предмет на два: настоящий [и] ложный.

Как сказано в «Толковании “Вхождения в срединность”» (6.28):

[То,] что даже в относительном [смысле] лживо, не является относительной истиной.

{353} [394] Для относительного мирского [познания] тех, кто обучен терминам-обозначениям, отражение лица, например, не истинно в качестве лица, поэтому не является для них относительной истиной. Но лживый предмет познания является смыслом-предметом, который обнаружен видением обманывающего смысла-предмета, поэтому является относительной (всезатемняющей) истиной.

Аналогично тому, как сознание-познание, которому явлено отражение, ошибается в [своем] являющемся объекте (*snang yul la 'khrul ba*), так же и обладатели неведения, которым синее и так далее явлено как имеющее место благодаря собственному признаку, ошибаются в [своём] являющемся объекте. Если полагать предметы рассмотрения [имеющими место] истинно, то это несовместимо с полаганием [наличия] такой ошибочности, /197а/ однако, когда предметы рассмотрения полагаются лживыми, именно это способствует [полаганию наличия такой ошибочности]. Если это не так, если [для любого познания дхармы] не имеют места истинно в номинальном [плане], то не могут полагаться относительной истиной, и потому не будет возможности полагать лживым, подобным иллюзии в номинальном [плане] полагать относительной истиной⁴².

В системе прасангикиков [различаются] шесть сознаний, не обусловленных случайными (временными) причинами ошибочности (*'phral gyi 'khrul rgyus ma bslad pa'i shes pa*), и шесть

⁴² То есть то, что не является истинным для верного познания относительного, не могло бы быть установлено в качестве относительной истины, и, следовательно, воспринимаемые таким познанием «ложности», такие как иллюзорные видимости, не могли бы быть установлены как относительная истина и посему не существовали бы, так как не являются и абсолютной истиной, а все предметы познания включены в две истины. — *Прим. Дж. Хопкинса.*

сознаний им противоположных⁴³; шесть объектов, воспринимаемых предшествующими шестью сознаниями, и шесть объектов, воспринимаемых последующими шестью [сознаниями]. [Прасангики] полагают шесть ложных объектов [и] обладателей объектов ложным относительным (log pa'i kun rdzob), а шесть неложных объектов [и] обладателей объектов — настоящим относительным (yang dag kun rdzob). При этом полагают [их] настоящим или ложным относительным в зависимости от мирского верного познания или верного познания наименований ('jig rten pa'am tha snyad pa'i tshad ma nyid la ltos nas), но не в зависимости от познания, [опирающегося на] доказательства, следующее за узрением святого. И, поскольку в [этой] нашей системе мадхьямиков для обладателей неведения два явления, [явленные им], такое как отражение, и такое как синий [цвет], в качестве являющихся объектов не [подразделяются] на два: ошибочные [и] безошибочные [соответственно], [они] не подразделяются и на два: настоящее и ложное относительное⁴⁴.

Во «Вхождении [в срединность]» сказано (6.25):

[395] [То,] что шестью воспринимающими способностями, [функционирующими] без препятствий,

Воспринимается, [то и] постигается миром

И является истиной среди мирских [существ]. Остальное

Считается среди мирских ложным.

Противоположное [вышеописанному способу восприятия-признавания относительной истины] — способ восприятия-признавания, типа того, что возникает в уме, обусловленном случайной (временной) [причиной ошибочности] в результате [изучения] своей плохой философии, в которой существует два [вида] восприятия-признавания — индивида и дхарм — как имеющих место благодаря собственному признаку, /1976/ {354} поскольку [воспринимаемое таким способом] не обосновано верным познанием наименований, постольку [оно] устраняется [из] осознаваемого [как относительной истины].

Кроме того, хотя для отделённой от всех причин [ошибочности] — обусловленности отпечатками неведения — совершенной мудрости, знающей «сколько» (относительное), проявляется двойственная явленность (ma rig pa'i bag chags kyis slod pa'i rgyu mtha' dag dang bral ba'i ji snyed pa mkhyen pa'i ye shes la gnyis su snang ba shar ba), но [эта мудрость] не является ошибающейся в отношении являющегося объекта. Основание этого объяснено [мною] в других [сочинениях].

Второе. [Абсолютная истина]

(-В.4.Б.)

Здесь три [раздела]:

- 1) Объяснение смысла [слов] «абсолютная» и «истина»;**
- 2) Объяснение признака абсолютной истины;**
- 3) Объяснение подразделения абсолютного.**

1) Первое. [Объяснение смысла слов «абсолютная» и «истина»]

В «Ясных словах» (24.8) сказано:

Поскольку является смыслом-предметом (don), а также является высшим (dam pa), постольку — «высший смысл-предмет» (абсолютное) (don dam pa). А поскольку именно он является истиной, постольку [это] — истина высшего смысла-предмета (абсолютная истина).

⁴³ То есть обусловленных этими причинами.

⁴⁴ В отличие от мадхьямиков-сватантриков.

Поэтому оба: смысл-предмет и высшее считаются абсолютной истиной (истиной высшего смысла-предмета). «Истина» из [словосочетания] "абсолютная истина" является безобманностью, а поскольку не обманывает мир [в том смысле, когда обманываемость заключается в том, что], пребывая в [плане] способа пребывания одним [образом], по отношению к которому в [плане] способа явления явлено иным [образом], постольку в «Толковании "60 доводов"» (комм. на строфу 5cd) [Чандракирти] говорит, что полагается в качестве существующей как абсолютная истина лишь в силу мирских наименований⁴⁵.

[396] Итак, [одно и то же слово] «истина» в [словосочетании] «относительная истина» — это истина (истинное) для восприятия-признавания истинности [наличия] — и [в словосочетании] «абсолютная истина», [где истина — это безобманность в силу соответствия способа явления способу пребывания] — [означают] два не подобных [друг другу] смысла звуков (называющих слов) (sgra don mi 'dra).

2) Второе. [Объяснение признака абсолютной истины]

Здесь два [раздела]:

а) подлинный смысл [этой истины];

б) опровержение возражения.

а) [Подлинный смысл этой истины]

Признак абсолютной истины такой, как объяснялось ранее, во «Вхождении [в срединность]», где сказано (6.23): «Обнаруженное видением подлинного смысла-предмета [у] познаваемого». Об этом [Чандракирти] говорит в «Толковании» (6.23): /198a/
Абсолютная здесь [такова]: объект особой совершенной мудрости зрящих подлинное является обнаруживаемой собственной сущностью, а наличие благодаря собственной сущности — нет. Это одна сущность.

То есть [абсолютное] обнаруживается непорочной совершенной мудростью, оценивающей таттву, но не имеет места благодаря собственной сущности. Этим высказыванием опровергается утверждение: «Если посредством непорочной самахиты обнаруживают то, что [ищут] (rgnyed rgyu zhig byung na), тогда [оно] является имеющим место истинно».

{355} Упоминанием "особой совершенной мудрости" указывается не то, что обнаруженное любой совершенной мудростью святых — это абсолютная истина, а то, что обнаруженное особой совершенной мудростью — совершенной мудростью, знающей "каково" (ji lta ba mkhyen pa'i ye shes) — это абсолютная истина.

«Обнаруженный смысл-предмет» — это смысл-предмет, обоснованный таковым этим сознанием-познанием (shes pa des de ltar grub pa'i don), что относится также и к относительному. Как происходит обнаружение?

[Например,] больные глаза видят в пространстве как основе падающие волоски, а глаза без болезни не видят даже хотя бы явления падающих волосков в той основе (в пространстве).

[397] Так и при истощении всех впечатков неведения, тех самых, [при наличии которых] подверженные «болезни» неведения осознают собственную сущность (rang gi ngo bo dmigs pa)

⁴⁵ Или «высшая реальность», санскр. *paramartha. paramascasavarthasceti paramarthah / tadeva satyam paramarthasatyam* /. Чжамьян Шепа в «Большом изложении философских систем» (Hopkins. Maps of the Profound, p. 903-904) пишет:

«В санскритском оригинале тиб. *don dam bden pa* (высшая истина) — *paramarthasatyā*:

- *parama* — значит “высший”, “непревзойденный” и тому подобное;
- *artha* — значит “объект”;
- *satya* — значит “истина”, “постоянство” и тому подобное.

скандх и прочих [дхарм], когда в силу узрения таттвы совершенной мудростью непорочной самахиты обучающихся святых, подобно глазам без болезни, не зрится даже тонкая двойственная явленность, а зрится собственное бытие, [тогда и обнаруживается] абсолютная истина. /198б/ Как сказано во «Вхождении [в срединность]» (6.29):

[Воспринимаемые] в силу дефекта зрения волоски и другие предметы —
То, что признается ложной сущностью.

Истинная суть (таттва) — то, что видят чистыми (нормальными) глазами.

Истинную суть следует понять здесь — по аналогии с тем.

В автокомментарии (на 6.29) сказано:

То собственное бытие, которое [при восприятии] тех же самых скандх зрят лишённые отпечатка неведения Будды Бхагаваны, [воспринимающие сущее] подобно тому, как не имеющие дефекта зрения видят волоски, является их абсолютной истиной.

Абсолютное, зримое таким образом, является второй, абсолютной сущностью, из двух сущностей, существующих у каждого обладателя дхармы. Она же является двумя [асpekтами нирваны]: нирваной как совершенной чистотой по собственному бытию (*rang bzhin gnam dag gi myang 'das*) — пустотой от наличия благодаря собственному бытию, [имеющейся у] обладателей [этой] дхармы, и нирваной как Истиной прекращения (*'gog bden gyi myang 'das*) — лишённостью всевозможных семян нечистот (*dri ma'i sa bon*).

В «Толковании “60 доводов”» [Чандракирти] говорит:

Разве нирвана тоже является относительной истиной?

{356}— Это так

И:

Поэтому нирвана является лишь всецело признаваемой в качестве относительной истины.

[398] Смысл сказанного таков. Нирвана полагается существующей [в качестве] абсолютной истины, но [она] полагается существующей [в качестве] относительной истины лишь для сознания наименований (*tha snyad pa'i shes ngor*).

В этой системе нирвана не считается относительной истиной, так как в этом же толковании три из [четырёх] Истин [святого] объясняются как относительная истина, а нирвана⁴⁶ — как абсолютная истина, а в «Толковании “Вхождения [в срединность]”» (комм. на строфу 5.1cd)⁴⁷ сказано, /199а/ что Истина прекращения — абсолютная истина, а остальные три Истины — относительные, и так как сказано:

В ответ на возражение: «Если нирвану полагать существующей в относительном [плане] (*kun rdzob tu yod*), то [это будет] несовместимо с называнием ее абсолютной истиной», — говорится, что «абсолютная истина» — лишь ее мирское наименование.

В «Стотысячной Праджняпарамите» (*sher phyin 'bum pa*) сказано:

Все эти дхармы признаются (*btags*), опираясь на мирские наименования; абсолютным не являются.

⁴⁶ Санскр. *vikalpitaṃ yat timiraprabhavat kesadiriipam vitatham tad eva / yenatmana pasyati suddhadrstis tattvam itya evam ihary avehi //*.

⁴⁷ Тиб. *de la sdug bsngal dang kun 'byung dang lam gyi bden pa ni kun rdzob kyi bden pa'i khongs su gtogs so/ 'gog pa'i bden pa ni don dam pa'i bden pa'i ranggi ngo bo'o/*.

И в «Семидесяти [строфах] о пустоте» (1) сказано:

О пребывании, а также о рождении [и] разрушении, существовании, несуществовании, низшем, среднем или особенном Будда говорил в силу мирских наименований, а не в силу их подлинности.

То есть всё сказанное Победителем о том, что относится к любым [таким] положениям (положениям, устанавливающим «сколько») (*rnam gzhas ji snyed cig gsungs pa thams cad*) — о трёх: рождении, разрушении и пребывании, о трёх: низшем, высшем и среднем, о том, что это существует, а то не существует — сказано [им] о том, что полагается [существующим] лишь в силу мирских наименований; сказано [им], что всё это не является полагаемым [существующим] в силу подлинного принципа пребывания того, что не является (подлинного принципа пребывания, не являющегося) полагаемым [существующим] лишь в силу наименований (*tha snyad kyī dbang gis bzhas pa tsam min pa'i yang dag pa'i gnas tshod kyī dbang gis bzhas pa min par gsungs*).

Хотя ачарья Джнянагарбха объясняет: «Истинно в абсолютном-высшем смысле (*don dam par bden pa*), поэтому [называется] “абсолютной истиной”»⁴⁸, [399] но, поскольку им и [опирающееся на] доказательства познание объясняется как абсолютное (*don dam du*), постольку [он] излагает в качестве истины безобманное для этого [познания], но не излагает [в качестве истины] истинность наличия как приемлемое [для] исследования, /199б/ так как в его сочинениях отрицается истинность наличия всех дхарм.

{357} Поэтому принимается высказывание: «Если абсолютное не истинно в абсолютном [смысле] (*don dam don dam du mi bden*), то относительное не истинно в качестве относительного (в относительном [плане]) (*kun rdzob kun rdzob tu mi bden*)».

Но, если, [поняв их превратно, как Долпопа], сказать: «Если предыдущее (абсолютное) не обосновано (не имеет места) в качестве предыдущего (абсолютного), то последующее (относительное) не обосновано (не имеет места) в качестве последующего (относительного)», тогда придётся утверждать: «Если отрицание истинности [наличия] не имеет места (не обосновано) в качестве [имеющего место] истинно (*bden pa bkag pa bden par ma grub*), тогда основы отрицания [истинности наличия] — обладатели [данной] дхармы — будут иметь место истинно», так как абсолютным полагается лишь отрицание истинности [наличия] у основ отрицания — обладателей [данной] дхармы, и так как выдвигание того, что обладатели [данной] дхармы не имеют места в качестве относительного, выдвигает то, что [они] не имеют места как лживые⁴⁹. Так получается полная бессвязность, так как явленные обладатели дхармы, не существующие в качестве имеющих место истинно, должны быть обоснованы как лживые основы отрицания [истинности наличия] именно тем, что [они] не имеют места истинно.

Итак, чтобы установить [нечто] как существующее в номинальном [плане] (номинально) (*tha snyad du yod par 'jog pa*), не требуется обоснование таттвы [опирающимся на] доказательства познанием, но, тем не менее, требуется, чтобы [оно] не опровергалось никаким верным познанием [из двух: верным познанием] наименований и [опирающимся на] доказательства познанием. Ведь в «Толковании “60 доводов”» объясняется, что непостоянство и прочие из четырех [признаков]⁵⁰ получаемых скандх, поскольку [они] пребывают в относительном

⁴⁸ См. его комментарий на «Различение двух истин» (тиб. *bden pa gnyis rnam par 'byed pa'i 'grel pa*, санскр. *satyadvayavibhangavrtti*); D3882.

⁴⁹ А следовательно, устанавливаются как *имеющие место истинно*.

⁵⁰ Три остальные — страдание, пустота и несуществование Я.

[плане] (относительно), постольку восприятие-признавание их как четырех таких [признаков и] зависимое от него безупречно, а постольку пребывание постоянства и прочих из четырех [признаков] получаемых скандх не существует даже в относительном [плане] (относительно), постольку восприятие-признавание их как четырех таких [признаков и] зависимое от него превратно (искажено).

И во «Вхождении [в срединность]» (6.26) сказано:
То, что иноверцами, побужденными сном незнания,
[400] Признается самостью
И признаваемое в иллюзии, мираже и т. д.,
Не существует даже для мира. /200а/

То есть такие признаваемые объекты (zhen pa'i yul) как самость (bdag), пракрити (первичная субстанция) и прочее полностью признаваемое (kun btags) иноверцами (тиртиками), а также [созданные иллюзионистом] иллюзорные лошади, слоны и тому подобное не существуют даже в номинальном [плане]. Поэтому высказывание: «В системе прасангиков [достаточно того], что [нечто] просто существует для некоего ошибающегося ума, чтобы полагать [это нечто] существующим в относительном [плане]» — бессмысленная болтовня. Так не считают и никакие другие великие мадхьямики.

Во «Вхождении [в срединность] упоминание] о существовании [и] несуществовании в отношении объектов [и] обладателей объектов сделано не в [смысле] просто существования и несуществования вообще, а в [смысле имеющих место] благодаря собственному бытию существования [и] несуществования этих двух.

{358} Итак, хотя полагаемое существующим в номинальном [плане] (tha snyad du yod pa) является полагаемым существующим в силу наименования — имени (ming gi tha snyad kyī dbang gis yod pa), но всё то, что полагается [существующим] в силу этого, не принимается как существующее в номинальном [плане]. И, хотя [дхармы] считаются [тем, что] полагается [существующим] лишь в силу наименования, однако звуком (словом) «лишь» отсекается смысл-предмет, не являющийся наименованием — обладателем объекта, но вовсе не отсекается [то, что] полагаемый [существующим таким образом] смысл-предмет обоснован верным познанием (является достоверным).

Не удовлетворяясь полаганием [дхарм существующими] в силу обозначения [их] наименованиями, искать обозначаемые [этими наименованиями] предметы, которые не являлись бы лишь этими [наименованиями], а также каким образом существуют [эти] предметы, и, обнаружив, полагать [их] существующими, а, не обнаружив, полагать несуществующими, не принято в этой системе. [Что касается такого] поиска, то в этой системе [прасангиков] считается, что, если, ища [что-то], обнаруживают то, что [ищут] (rnyed rgyu byung pa), тогда [оно] будет имеющим место истинно, поэтому обнаруженное подобным исследованием как существующее тоже не принимается в номинальном [плане]. Исходя из этого устанавливается и граница [между] исследованием [и] отсутствием исследования таттвы. Поэтому, узрев, что, если существует [нечто], имеющее место благодаря собственному признаку, то [оно] будет существующим благодаря собственной сущности смыслом-предметом, который не является [тем, что] полагается [существующим] лишь в силу наименования — обладателя объекта, /200б/ [401] не принимают и того, что существующее благодаря собственному бытию, благодаря собственному признаку или же благодаря собственной сущности [существует] в номинальном [плане] (номинально). [Это] подробно разъяснено [мною] в других [сочинениях]51.

⁵¹ См., например, «Большое руководство...», с. 930-1022.

б) Второе. Опровержение возражения

[Возражение]:

— 1) Если совершенная мудрость Будды, знающая «каково» (абсолютное), обнаруживает абсолютную истину, разве это не противоречит «Толкованию “Вхождения [в срединность]”» (комм. на строфу 6.29), где невидение ничего (отсутствие узрения чего-либо) (ci yang ma gzigs pa) объясняется как видение (узрение) (gzigs pa) таттвы:

«Разве собственное бытие подобного не является невидимым? Поэтому как они видят?», то [в ответ на это] говорят: «Хотя [это и] верно, однако видят, не видя», и приведённому [во Введении к «Сутре о двух истинах»] разъяснению этого, где объясняется, что абсолютная истина ушла даже от объекта знающей всё совершенной мудрости, а также объяснению [Чандракирти] («Вхождение в срединность», комм. на строфу 12.5),

2) что на уровне Будды полностью оставлено движение ума [и] психических элементов, и (комм. на строфу 12.22)

3) что Будда, не узревая скандх и прочего, знает все дхармы, когда [пользуется] десятью силами?

[Ответ]:

{359} — 1) Слова «видят, не видя» (ma gzigs pa'i tshul gyis gzigs) (букв. «зрят посредством способа отсутствия узревания») не означают, что не видятся (ma mthong ba) никакие объекты, а указывают: если [то, что] осознаётся из-за «болезни» неведения, существует в качестве таттвы (de kho na nyid), то [оно] должно осознаваться совершенной мудростью непорочной самахиты святого, но [эта мудрость] не зрит ничего [из] этих [предметов], поэтому зрит их таттву, так как установлено, что именно из-за отсутствия осознания (восприятия) отрицаемого, которое, если бы существовало, то могло бы осознаваться (восприниматься), постигается отрицание [этого] отрицаемого. /201а/

Так следует понимать и смысл сказанного: «Невидение — [это] высшее видение».

[402] И в «Собрании [драгоценных достоинств Праджняпарамиты]» (sdud pa) (12.9-10) сказано:

«Кто не видит чувственного, а также ощущений не видит, и различений не видит, и активности ума не видит, не видит виджняны, сознания и ума, тот видит дхарму», — указывает Татхагата.

«Существа говорят: «Видим пространство».

Подумайте [над] этим: «Как видят пространство?» — Так видят и дхарму» — учит Татхагата.

Иного примера этого видения быть не может.

То есть, не видятся пять совокупностей, а видится дхарма. Эта [«дхарма» здесь] имеет значение таттвы, согласно сказанному: «Кто видит связанное с опорой (зависимое возникновение), тот видит дхарму». Например, подобно пространству, которое является лишь отсечением препятствующего [— опоры] соприкосновения, а видение или постижение этого [пространства] — это невидение отрицаемого [им] — препятствующей преграды, которая, если бы существовала, то могла бы осознаваться (восприниматься). В этом случае видится пространство и не видится препятствующая преграда.

Последними двумя строками [цитаты] отрицается, что таттву [можно] видеть не так, как видят [пространство] в этом примере, а так, как видят синий [цвет]. Сказанным о невидении пяти скандх указывается то, что узревший таттву в непорочной самахите обладателей [этой] дхармы не видит. /201б/

{360} [403] Во «Вхождении в две истины» (bden pa gnyis la 'jug pa) объясняется: Сын бога, абсолютная истина обладает высшим из всех аспектов [истин], ушла от [всего] вплоть до объекта мудрости всеведения, и не является чем-то, что называется «абсолютной истиной».

То есть, когда называешь «абсолютная истина», тогда в уме явлены два: объект [и] обладатель объекта как разные, [но] такое не видится, поэтому имеется в виду, что отвергнута двойственная явленность, а не то, что Будда не постигает абсолютное.

И в «Толковании “Вхождения [в срединность]”» (комм. на строфу 6.97) сказано: Поскольку постиг истинную суть (de nyid thugs su chud), реализовав только [подлинное] собственное бытие (rang bzhin 'ba' zhig), [понимая, что оно] не касается создаваемых вещей, то называется Буддой.

То есть, зрящей таттву совершенной мудростью Будды, знающей «каково» (абсолютное), постигается только [подлинная] дхармата, которая не касается зависимого от иного (gzhan dbang la ma reg par chos nyid 'ba' zhig).

2) А «оставление движения ума [и] психических элементов» означает оставление движения концептуализации (умопостроений) (gnam rtog gi rgyu ba), когда стала явной (mngon du gyur pa) таттва, но не указывает, что ум [и] психические элементы не существуют. Ведь в «Ясных словах» (комм. на строфу 18.9)⁵² говорится:

Умопостроениями является движение ума. А поскольку он отделен [от движения], то [при проявлении] таттвы не существуют умопостроения. Как сказано в Сутре:

«Что такое абсолютная истина? — То, в чем не существует даже движения ума; нужно ли даже говорить о буквах».

Таким образом, смысл выражения «несуществование движения ума» объясняется как несуществование движения концептуализации (умопостроений).

К тому же в «Толковании “Вхождения [в срединность]”» сказано, что во время самахиты у обучающихся святых [движение ума] не оставлено полностью; /202a/ [оно] полностью оставляется во время Просветления.

Кроме того, опираясь на свидетельство Сутры, [Чандракирти] доказывает в «Толковании “Вхождения [в срединность]”» (комм. на строфу 6.182), что, если бы не существовало то собственное бытие, были бы бессмысленны трудные деяния (подвиги) бодхисаттв ради ее постижения:

[404] Каково же их собственное бытие? Их [собственным бытием] является [то,] которое не создается и не зависит от иного. [Это] собственная сущность постигаемого сознанием, лишённым «катаракты» неведения.

Некоторые говорят так: «Она существует или не существует?» Если не существует, то зачем бодхисаттвы будут созерцать путь парамиты, раз бодхисаттвы предпринимают сотни таких трудных [деяний] для того, чтобы постичь эту дхармату?

⁵² La Vallee Poussin. *Mulamadhyamakakarikas avec la Prasannapada. 374.1-374.2: vikalpascittapracarah / tadrahitatvat tat tattvam nirvikalpam //yathoktam sutre/paramarthasatyam katamat/yatrajananasyapyapracarah kah punar vado 'ksaranamiti /.*

В подтверждение [он] приводит цитату из Сутры⁵³:

Сын Рода, если абсолютное не существует, то отшельничество будет бесполезным, появление Татхагата будет бесполезным. Поскольку это абсолютное существует, постольку бодхисаттвы называют сведущими в абсолютном».

То есть, если бы не существовала абсолютная истина, не было бы смысла практиковать практики для [обретения] чистоты (полноты) конечной нирваны и ученики не могли бы её реализовать, поэтому Буддам не было бы смысла приходить в мир, чтобы те (ученики) реализовали её /2026/ и великие Сыны Победителей не были бы сведущими в абсолютной истине. Стало быть, абсолютная истина существует.

Поэтому утверждения о том, что в системе этого великого Наставника абсолютная истина не является познаваемым (shes bya)⁵⁴ и что совершенная мудрость святого, постигающая таттву в самахите, не существует, являются только лишь ложными утверждениями.

Кроме того, в «Толковании “Вхождения [в срединность]”» (комм. на 12.4) сказано:

Поэтому хотя в условном [смысле] и полагают: «Таттва постигается [в процессе познания]», но в действительности нет чего-то познания чего-то, [405] так как оба — познающий и познаваемое — тоже не рождены.

Первое [предложение] означает, что установление (’jog pa) постижения таттвы при задействовании двух: совершенной мудрости и таттвы как двух разных [дхарм]: объекта [и] обладателя объекта, устанавливается лишь в сознании наименований (tha snyad pa’i shes ngo tsam du), но не устанавливается той совершенной мудростью. «Нерожденность познающего» означает [его] нерожденность [в качестве имеющего место] благодаря собственному бытию; [постижение им таттвы] будет подобным тому, как устанавливается вода, [влитая] в воду.

3) Ум [и] психические элементы не входят в таттву — объект совершенной мудрости, поэтому говорится: «Реализуется (демонстрируется) именно телом» (комм. на 12.8). {362} Таттва (Дхармакая) задействуется как реализуемое (mngon du bya rgyu’i las su bya ba), обладатель объекта — совершенная мудрость — как реализующее (mngon du byed pa’i byed pa) то [реализуемое], а Самбхогакая задействуется как реализатор (mngon du byed pa’i byed pa ro), как знающее (mkhyen pa ro). Способом реализации того этим является способ оставления движения концептуализации (kun rtoḡ), [относящейся к] уму [и] психическим элементам, который объяснялся ранее. Ведь в «Толковании [“Вхождения в срединность]”» (комм. на строфу 12.9) сказано, что то Тело нужно понимать как Тело, благодаря которому реализуется (демонстрируется) таттва, поскольку /203а/ объясняется, что [оно] лишено ума [и] психических элементов и поэтому обладает природой (rang bzhin) успокоенности (собственным бытием нирваны).

А если [говорить], что Будда не зрит скандх и прочего, то [это] будет нигилистическим отрицанием [его] знания «сколько» (относительного) и всех предметов, [относящихся к категории] «сколько» (относительного), так как два: существующее и не известное Буддой несовместимы.

Итак, в знании «сколько» должны быть явлены предметы, [относящиеся к категории] «сколько», и, поскольку [эта система] не является системой, [принимающей] знание без

⁵³ «Святая [Сутра] облака драгоценностей», 214.3.6-214.3.7.

⁵⁴ Имеются в виду такие авторы, как, например, Нгог Лоден Шейраб и Долпопа (Hopkins J. Mountain Doctrine, p. 33-35) — см. Hopkins. Maps of the Profound, p. 562 и 745.

образов (видов, аспектов) (gnam med du mkhyen pa), постольку проявлены в качестве образов (видов, аспектов).

Есть два [вида] являющихся объектов, [относящихся к категории] «сколько»: 1) необусловленные отпечатками неведения, такие как признаки [и] знаки Будды и тому подобное; 2) обусловленные отпечатками неведения, такие как нечистые «сосуды» (миры), «соки» (существа) и прочее. Первые из них неотъемлемы от уровня Будды, [406] а вторые этим уровнем отвергаются, поскольку оставлены причины [их явления].

Способы [их] явления [таковы]. Когда индивиду, не отвергнувшему неведение, явлены признаки [и] знаки Будды, [они], будучи не имеющими места благодаря собственным признакам, явлены таковыми (имеющими место благодаря собственным признакам). [И] не на том основании, что эти объекты [якобы] возникли в силу отпечатков неведения, а явлены [они таковыми] в силу обусловленности этого обладателя объекта отпечатками неведения, так как эти [объекты] явлены такими иному индивиду — обладателю объекта — не из-за них, а из-за него самого.

А для совершенной мудрости Будды, знающей «сколько» (относительное), явлены чувственное, звуки и прочие предметы, которые, будучи не имеющими места благодаря собственным признакам, явлены таковыми (имеющими место благодаря собственным признакам) тем, кто не отверг неведение. /203б/ Только лишь посредством того, что эти [предметы] явлены индивиду, у которых существует обусловленность неведением, [они и] явлены Будде, {363} но [они] не являются явленными со стороны самого Будды, независимо от того, что явлено иным [индивидам].

Поэтому, хотя чувственное и прочие [дхармы], не имеющие места благодаря собственному бытию, ведаются Буддой как явленные таковыми (имеющими место благодаря собственному бытию), но [это ведание] является [веданием того, что имеет место] со стороны явления [их] таковыми обладателям неведения, однако не является веданием посредством явления [их] таковыми со стороны самого Будды, независимо от того, что явлено тем индивиду. Поэтому [такое ведание] не будет ошибаться из-за явления [их] таковыми; то [явление] не является явлением для совершенной мудрости из-за [якобы] существующей [у неё] обусловленности, но оно является [имеющим место] из-за необходимости знать этой совершенной мудростью все познаваемое.

Таким образом, со своей стороны знания «сколько» (относительного) все действительные [вещи] явлены как несуществование Я и в качестве сущности несуществования (не существующей) благодаря собственному бытию (bdag med pa dang rang bzhin gyis med pa'i ngo bor snang ba), поэтому явлены как лживые, подобные иллюзии (rdzun pa sgyu ma bzhin du snang), [407] и не явлены как [имеющие место] истинно (bden par mi snang), а когда [они] явлены этой совершенной мудрости из-за того, что явлены обладателям неведения, тогда [они] просто проявляются в качестве явлений истинности [наличия] (bden par snang bar shar ba tsam), которые [имеются] у тех, иных, индивидов.

И в «60 доводах» (25) сказано:

Знающие действительность

Все вещи как непостоянные, обманчивые дхармы,

Как совокупности, как пустые и как несуществование Я,

Как совершенно уединенные — так видят.

В толковании этого [сочинения Чандракирти⁵⁵] сказано, что так зрят завершившие подвижничество (mdzad pa mthar phyin pa).

⁵⁵ «Толкование “60 доводов”», с. 64.

Итак, в «Двух истинах» (37, 39) объясняется:
Уединившись от воображаемой сущности,
Как только лишь эти явления такого -
Так всё рожденное, опираясь [на что-то],
Всеведущий узрел непосредственно. /204а/
То есть непосредственно узревает всё, [что относится к категории] «сколько» (относительного).

И [далее сказано]:

Тогда ни сознания-познания, ни познаваемого

Или [даже] себя не видит.

[408] Поскольку при этом не возникают признаки [вещей],

Постольку пребывает прочно [в самадхи] и потому не выходит [из него].

То есть он никогда не выходит из самадхи, в котором успокоена малейшая двойственная явленность (gnyis snang nye bar zhi ba'i ting nge 'dzin).

Таким образом, высказаны два положения, но, не понимая их как следует, они явлены так, будто принятие обоих [положений] противоречиво, будто одно из них не [может] относиться к [непротиворечивой совокупности] двух этих [положений]. Однако противоречия [здесь] нет, {364} так как, хотя две совершенных мудрости — зрящая таттву и зрящая «сколько» — являются тождественными по сущности, но нет никакого противоречия в том, что в зависимости от разных объектов приводятся два [вида сознания-познания]: опирающееся на доказательства познание и сознание наименований.

Так же в период воззрения основы: хотя приводятся два не подобных [друг другу] способа обнаружения [искомого смысла] — посредством [опирающегося на] доказательства познания и верного познания, [относящегося к сознанию наименований] — в отношении одного [и того же] обладателя дхармы, но несуществование [между ними] ни малейшего противоречия зависит от хорошего понимания.

И, если хорошо поймёте, что в период плода две совершенных мудрости оценивают объект, и, более того, [поймёте], к чему приходят два верных познания в [отношении] того объекта, также сможете понять, почему [эти] два обладателя объекта не сводятся к объединяющей [их] основе, хотя [их] объект не определяется как [два] разных [объекта]. Тем [самым] поймёте и тонкости признаков двух истин.

3) Третье. [Объяснение подразделения абсолютного]

Если подразделять абсолютную истину, то так, как сказано в «Толковании “Вхождения [в срединность]”» (комм. на строфу 6.180): Если пустоту подразделять подробно, /204б/ [получается] шестнадцать [видов]56 пустоты; если подразделять средне — четыре [вида]: пустота действительных [вещей] (dngos), недействительного (не-вещей) (dngos med), собственной и иной сущности (rang dang gzhan gyi ngo bo stong pa nyid), а если кратко — два [вида]: несуществование Я индивида и дхарм.

⁵⁶ О 16 видах пустоты см., напр.: Цултим Гьямцо Ринпоче. О двадцати видах пустоты. // Буддизм России. № 34. С. 17-23.

[409] В иных источниках упоминаются два [вида] абсолютного: подлинное абсолютное (don dam pa dngos) и подобие абсолютного (mthun pa'i don dam). В «Свете срединности» [Камалашилы⁵⁷] сказано:

Эта нерожденность тоже — поскольку согласуется с абсолютным (подобна абсолютному), постольку [называется] "абсолютным", но подлинным [абсолютным] не является, так как подлинное — это абсолютное, ушедшее от всей феноменальной явленности.

И в «Украшении срединности» (dbu ma rgyan) (70):

Поскольку согласуется с абсолютным (подобно абсолютному),

Постольку это называется «абсолютным»,

А в [аспекте] настоящего [абсолютное] является

Свободным от всего скопища феноменальной явленности.

Так говорится и в «Двух истинах».

В «Автокомментарии “Двух истин”» (комм. на строфу 9ab) и в «Украшении [из Сутр]» опровержение рождения и прочего, [имеющего место] в абсолютном [смысле] (don dam par skye), объясняется как относительное (kun rdzob par bshad)⁵⁸.

О значении этих [видов]. Многие предшественники, подразделив [упоминаемую] в этих [текстах] абсолютную истину на два [вида] — являющуюся [и] не являющуюся [описываемой в] терминах (gnam grangs pa yin min), — принимали, что пустота, опровергающая рождение и прочее чувственного и так далее в абсолютном [смысле], является первым [видом], что она — условная абсолютная истина с признаком относительной истины (don dam bden pa btags pa ba| kun rdzob bden pa mtshan nyid pa), {365} и что поскольку последующий [вид абсолютной истины] не может быть объектом никакого ума, постольку не является познаваемым.

Такое [мнение] не является смыслом этих [трактатов], поскольку, объясняя так, необходимо [полагать] абсолютной истиной объект — дхармату. Однако [в них] есть много объяснений, в которых и обладатель объекта — [опирающееся на] доказательства познание — [полагается] таковым [абсолютной истиной].

Как сказано в «Двух истинах» (4аб):

Поскольку безобманно,

[Опирающееся на] доказательства [познание]

Является абсолютным. /205а/

И в «Свете срединности» [Камалашилы — D3887, dbu ma, vol. sa, 229b.1-229b.2.] сказано:

Такие выражения, как: «В абсолютном [смысле] рождение не существует», — означают следующее.

[410] Поскольку все познания, возникшие из правильных слушания, размышления и созерцания, являются безупречными обладателями объекта (phyi ci ma log pa'i yul can), то называются «абсолютными», так как их смысл-предмет является высшим (абсолютным).

[Опирающееся на] доказательства познание двояко: 1) неконцептуальная совершенная мудрость святого в самахите — без концептуальности (phags pa'i mnyam gzhas mi rtog ye shes rtog med) и 2) [опирающееся на] доказательства познание, оценивающее таттву, опираясь на

⁵⁷ D3887, dbu ma, vol. sa, 149a.5.

⁵⁸ Ниже (Hopkins, p. 146) Цонкапа поясняет, что не следует понимать это высказывание в том смысле, что отрицание абсолютного возникновения является относительным, поскольку именно это он считает абсолютной истиной; Цонкапа считает, что смысл приведенной цитаты в том, что отрицание абсолютного возникновения существует относительно. — Прим. Дж. Хопкинса.

аргументы — наделено концептуальностью (rtags la brten nas de kho na nyid 'jal ba'i rigs shes rtog bcas), и ему подобное.

Подразумеваемое при объяснении в «Пламени диалектики» (rtog ge 'bar ba) (D 3856, dbu ma, vol. dza, 60b.4-60b.5.) двух [видов] абсолютного: неконцептуальной совершенной мудрости (mi rtog ye shes) и схожей с ней мудрости (de dang rjes su mthun pa'i shes rab), и два объяснения двух [видов] абсолютного в «Свете срединности» подразумевают одно и то же. Поэтому то, что объяснение двух [видов] абсолютного не используется в [отношении] обладателя объекта, а используется лишь в [отношении] абсолютного как объекта, не является смыслом трактатов. Из них первый [вид — неконцептуальная совершенная мудрость], входящая в [постижение] таттвы, способна пресечь в качестве собственного объекта феноменальную явленность истинности [наличия] и двойственной явленности одновременно (bden pa dang gnyis snang gi spros pa cig car), поэтому является подлинным абсолютным (don dam pa dngos), а также [имеет] смысл «ушедшая от всей явленности (spros pa thams cad las 'das)».

Второй [вид] способен прекратить феноменальную явленность истинности [наличия] (bden pa'i spros pa) в качестве собственного объекта, но не способен пресечь феноменальную явленность двойственной явленности, поэтому [является] абсолютным, подобным по [этому] аспекту с немирским абсолютным ('jig rten las 'das pa'i don dam dang rnam pa rjes su mthun pa'i don dam).

Необходимо объяснить и два [вида] абсолютного как объекта, отрицающего рождение и так далее чувственного и прочего в абсолютном [смысле]. /205б/

а) Пустота как объект [опирающегося на] доказательства познания без концептуальности является подлинным абсолютным, отделённым от обоих [видов] феноменальной явленности. {366} б) А для [опирающегося на] доказательства познания, наделённого концептуальностью, поскольку отделена лишь от одной стороны (от одного вида) феноменальной явленности, постольку не является подлинным абсолютным, отделённым от обоих [видов] феноменальной явленности, но, в общем, не является называемым «не являющейся подлинной абсолютной истиной».

[411] То есть отделённое от всей феноменальной явленности двойственной явленности, имеющее место для некоторых умов, не относится [к этому последнему виду, в котором] пустота от истинности [наличия] не может быть отделена от всей явленной феноменальной явленности, поэтому смыслом трактатов не является то, что если [нечто] является абсолютной истиной, [оно] должно быть отделённым от всей феноменальной явленности двойственной явленности.

Итак, сочетание двух явлений: такой основы, как скандхи, и [их] пустоты от истинности [наличия] — смысл-предмет, просто обоснованный опосредованным [опирающимся на] доказательства познанием (gzhi phung po lta bu dang bden stong gi snang ba gnyis tshogs pa rigs shes rjes dpaq gis grub pa'i don tsam), который «логические иллюзионисты» считают абсолютной истиной, будет подобием абсолютного, но не является абсолютной истиной. То же [самое относится] и к обоснованию явления несуществования истинности [наличия] ростка и прочих [обладателей данной дхармы] посредством явления лишённости истинных единичности и множественности.

Для обладающего постижением индивида, [ещё] не избавившегося от сомнения — существует [или] не существует та основа как [имеющая место] истинно? — такое обоснование не имеет смысла⁵⁹. А для избавившегося от сомнения такой аргумент не будет правильным аргументом

⁵⁹ Поскольку не поможет реализовать отсутствие свабхавы. — Прим. Дж. Хопкинса.

(rtags yang dag) (так как ничего не опровергает в его воззрении). В «Свете срединности» аргумент лишённости единичности [и] множественности указывается как лишь отсекающий обе [эти] дхармы (оба эти варианта), а также сказано, что какой бы аргумент ни использовался — «не является единичным и множественным» или «не существует как эти два» — он одинаково не используется как отрицание [типа] «не является» (ma yin dgag), что понятно из примеров, изложенных в этом же [сочинении]. /206а/ Поэтому, [такое мнение «логических иллюзионистов» — что явление пустоты от истинности наличия ростка и тому подобного доказывается посредством явления того, что он — росток — не является истинно единичным или истинно множественным, поскольку при таком обосновании этот аргумент является отрицанием типа «не является»] — вовсе не является мнением Наставников — отца Шантаракшиты, [его духовного] сына [Камалашилы] и Наставника Харибхадры. И никто из великих мадхьямиков не считал, что в качестве абсолютной истины принимается лишь смысл-предмет, рассматриваемый умозаключениями, [а также] последующее — задействуемое исключительно при полном отсечении феноменальной явленности — отрицаемого — в [отношении] явлений (букв. «задействуемое в качестве двух: полного устранения и совершенного отрезания (отрицания) при полном отсечении феноменальной явленности — отрицаемого — в [отношении] явлений» — означает несовместимость наличия феноменальной явленности и её отсутствия, когда абсолютное задействуется только при отсутствии феноменальной явленности, и никоим образом не задействуется при наличии феноменальной явленности).

(snang ba la dgag bya'i spros pa rnam par bcad pa la rnam bcad dang yongs gcod gnyis su byas pa'i phyi ma rjes dpag gis gzhal ba'i don tsam don dam bden par 'dod pa yang dbu ma pa chen po su yang mi bzhed do).

Знания о подробностях их положений черпайте из «Большого Ламрима».

Продолжая объяснение того, что [пустота], опровергающая [имеющее место истинно] рождение и прочее, является [лишь] подобием абсолютного, [автор] «Двух истин» в своем автокомментарии [на строфу 9 этого сочинения] пишет:

Иные воспринимают-признают [её] именно как настоящую (yang dag pa).

[412] И потому в конечном итоге относят [её к абсолютной истине].

Но, если исследовать посредством доказательств, [выясняется], что [она] только относительна (kun rdzob kho na).

{367} Почему же?

Поскольку отрицаемое не существует.

Ясно, что по-настоящему (yang dag tu na) не существует и опровергающее.

Иные — это читтаматрины, которые считают, что пустота — отрицание, опровергающее Я дхарм в [отношении] основ отрицания, имеет место по-настоящему (реально) (yang dag tu grub pa). Но в нашей системе [считается]: поскольку отрицаемое — Я дхарм — не существует, постольку отрицание, опровергающее его, не имеет места по-настоящему (yang dag par ma grub).

То, что опровергает рождение и так далее, [имеющее место] в абсолютном [смысле], объясняется в относительном [плане] (kun rdzod par bshad pa), смыслом чего является то, что [оно] существует в относительном [плане] (относительно) (kun rdzob tu yod pa), но [при этом оно] не указывается как являющееся относительным («всезаменяющим») (kun rdzob yin par ston pa min).

Еще говорится в этом же [комментарии на строфу 8]:

[Возражение]:

Поскольку настоящее (реальное) рождение и прочее не явлено при явлении вещей, оно является ложным относительным. Также и то, что опровергает настоящее рождение и прочее, тоже будет ложным относительным, так как оно не явлено при явлении вещей — основ отрицания. /206б/

Ответ:

[Оно] не является неявленным, так как не отлично от сущности вещей.

То есть объясняется, что при явлении синего [цвета] и тому подобного явлена его пустота от истинности [наличия]. Она не является тем, что явлено в сознании глаза и прочих [сознаниях органов чувств] как лишь полное отсечение (устранение), опровергающее существующее истинно (bden par yod pa bkag pa'i rnam bca'd tsam), а подразумевается [здесь] отрицание [типа] «не является», постольку подобное этому является признаком относительного, но [оно] совместимо с пустотой — лишь отсечением (устранением) истинности [наличия] — как абсолютной истиной.

В «Украшении срединности» (см. выше) то, что опровергает рождение и так далее, [имеющее место] в абсолютном [смысле], объясняется как являющееся относящимся к настоящему относительному (yang dag kun rdzob tu gtogs pa), но, поскольку подобно абсолютному, постольку [считается] им, а абсолютное излагается как отвергнувшее все сети феноменальной явленности (spros pa'i dra ba mtha' dag), такие как существование [или] несуществование действительных [вещей] и так далее.

О «сетях феноменальной явленности» в «Автокомментарии “Двух истин”» (комм. на строфу 11ab) сказано:

[413] Бхагаван говорил об этом:

Поскольку — таттва, постольку она не является пустой, не является не пустой, не является ни существующей, ни несуществующей, не является нерождающейся, не является и рождающейся.

Почему же? Она является несуществованием феноменальной явленности. Таттва лишена всей сети умопостроений (rtog pa'i dra ba).

То есть сетью умопостроений, согласно объясненному, является сеть феноменальной явленности (spros pa'i dra ba). От неё избавляются при непосредственном постижении таттвы, поэтому это [постижение] является подлинным абсолютным, а не ставшее им [опирающееся на] доказательства познание, наделённое объектом, является подобным предыдущему (подобием абсолютного). И так далее — согласно изложенному [ранее].

{368} А также, то, что опровергает настоящее рождение и прочее, существует [в виде] двух [элементов]: [опирающегося на] доказательства познания, опровергающего этим [опровержением], и его предмета рассмотрения. Также и принцип, по которому [они] причисляются к настоящему относительному, следует понять из выше[описанного].

Такой способ объяснения, разрывающий сети всех измышлений о двух истинах, /207а/ очень важен во многих случаях.

Третье. [Указание по определению количества двух истин] (-В.4.В.)

Если какая-то основа полностью отсекается в качестве лживого, обманывающего предмета, то обязательно совершенно отсекается [противоположное ей и тем самым устанавливается], что она является необманывающим предметом, поэтому обманчивость [и] необманчивость

взаимно отвергают [друг друга], несовместимы [в своём] пребывании (phan tshun spangs te gnas pa'i 'gal ba). А поскольку они, будучи во взаимном отвержении [друг друга], входят во всё познаваемое в качестве охватывающего [его], постольку третья возможность отпадает. Поэтому понятно, что познаваемое определяется в количестве двух истин (shes bya la bden gnyis su grangs nges pa).

И в [Сутре] «Встреча отца и сына» (yab sras mjal ba) (60b.4) сказано:

Итак, Татхагата постиг две истины — относительную и абсолютную.

[414] Познаваемое исчерпывается этим: истиной относительной и абсолютной.

То есть всё познаваемое также (кроме других вариантов подразделения) исчерпывается здесь двумя истинами.

И в «Святой [Сутре] совершенно устойчивого самадхи на таттве» ('phags pa de kho na nyid nges par brtan pa'i ting nge 'dzin) ясно сказано, что истины определяются в количестве двух:

Относительная и абсолютная.

Никакой третьей истины не имеется.

И говорится, что, зная как подразделять две истины, не [подпадаешь под] помрачения в отношении Речей Муни, а, не зная [их], не знаешь сути [его] Учения. Знать же это [подразделение] нужно так, как это сформулировано Покровителем Нагарджуной, поскольку во «Вхождении [в срединность]» (6.79-80) сказано:

У идущих не по пути Учителя Нагарджуны

Нет метода [достижения] успокоения [нирваны].

Они отошли от истины относительной [и] таттвы.

Из-за отхода от них нет реализации Освобождения.

Истина наименований, являющаяся методом, /2076/ и

Истина абсолютная, возникающая [благодаря] методу.

Кто не знает подразделения этих двух,

Тот из-за ложных идей ступает [на] плохой путь.

Поэтому желающим Освобождения очень важно стать знатоками двух истин.

[415] {369} Второе. [Разновидности проникновения]

(4.Б.2.Б.-3.В.3.-А.3.В.-2.Е.2.-Б.)

Когда, полагаясь на вышеописанное снаряжение для проникновения, находят воззрение, постигающее два [вида] несуществования Я, следует осваивать проникновение.

Сколько же существует [разновидностей] проникновений? Здесь главным образом указываются не какие-то [виды] проникновения высоких уровней, а проникновение, подлежащее освоению на стадии простого существа.

Все подразделения такого проникновения сводятся к 1) четырем сущностным [видам] (ngo bo nyid bzhi), 2) трем вратам (sgo gsum) и 3) шести поискам (tshol ba drug).

Четыре [сущностных вида] — это полное раскрытие (gnam par 'byed pa) и прочие из четырех⁶⁰, упомянутые в [Сутре] «Истолкование замысла» (dgongs 'grel) (8.4).

При этом у полностью раскрывающего [проникновения] осознаваемое — [категория] «сколько» (относительное) (ji snyed pa), а у раскрывающего целиком и полностью

⁶⁰ Четыре вида — это грубое и тонкое полное раскрытие (тиб. *rnam par 'byed pa, vicaya*), а также грубое и тонкое «раскрытие целиком и полностью» (тиб. *rab tu rnam par 'byed pa*). Подробнее см. Цонкапа. Большое руководство..., с. 1223.

[проникновения] (rab tu rnam par 'byed pa) осознаваемое — [категория] «каково» (абсолютное) (ji Ita ba).

В первом существуют оба: грубая концептуализация (yongs su rtog pa) и исследование (анализ) (yongs su dnyod pa), и во втором тоже существуют оба: грубая концептуализация и исследование, которые, [соответственно, представляют собой] грубое и тонкое раскрытие. Четыре [сущностных вида проникновения также] разъясняются в «Уровнях шравак» (nyan sa) (101.1.6-101.1.7), «Наставлении о парамите мудрости» (sher phyin man ngag) и других [сочинениях].

О трех вратах говорится в [Сутре] «Истолкование замысла» (8.10); это [проникновение], возникающее благодаря признаку (mtshan ma las byung ba), возникающее благодаря полному поиску (yongs su tshol ba las byung ba) и возникающее благодаря осмыслению по отдельности (so sor rtog pa las byung ba).

Что касается разъяснения этих трёх. Если [взять] такое определяемое, как смысл несуществования Я, то:

[416] Первые [врата] — осознавая уже определённое-установленное [ранее] несуществование Я, задействование в уме его [при]знаков (de'i mtshan ma yid la byed) /208a/ без подробной систематизации (gtan la 'bebs pa mang du mi byed pa). Вторые [врата] — систематизация ради определения того, что прежде не было определено. Третьи [врата] — исследование уже определённого смысла, соответственно предыдущей [двери].

Шесть поисков — это полный поиск а) смысла (don), б) действительной [вещи] (dngos po), в) признака (mtshan nyid), г) стороны (позиции) (phyogs), д) времени (dus) и е) доказательства (rigs), а после их нахождения — осмысление по отдельности б1.

а) Поиск смысла — это поиск: «Смыслом этих слов является это».

б) Поиск действительной [вещи] — это поиск: «Это внутренние, а это внешние действительные [вещи]».

в) Поиск признаков — это поиск двух: «Это собственный признак, а это общий признак» или неспецифического и специфического (thun mong ba dang thun mong ma yin pa).

г) Поиск стороны (позиции) — это поиск [подходящей стороны — позиции], исходящий из [рассмотрения] ошибок и ущерба — «чёрной» (неблагой) стороны, {370} а также достоинств и пользы — «белой» (благой) стороны.

д) Поиск времени — это поиск: «Так случилось в прошлое время, так случится в будущем времени, а это существует в теперешнем времени».

е) Поиск доказательства.

Из четырех доказательств [первое] —

Доказательство зависимости (ltoṣ pa'i rigs pa): плоды возникают в зависимости от причин и условий.

Ищут его, исходя из [рассмотрения] по отдельности относительного, абсолютного и их основ.

Доказательство осуществления действия (bya ba byed pa'i rigs pa): огонь осуществляет действие сжигания, и прочие дхармы сами осуществляют собственные действия.

[417] Ищут его так: «Это — дхарма, а это — [её] действие; эта дхарма осуществляет это действие». /208б/

Доказательство, обосновывающее приемлемостью ('thad pas sgrub pa'i rigs pa): обосновывают смысл [его] непротиворечивостью верному познанию.

⁶¹ Подробнее см. Цонкапа. Большое руководство..., с. 1225-1228.

Ищут его, размышляя: «существуют или не существуют три [вида] верного познания — непосредственное восприятие, опосредованное [познание] (умозаключение) и верное познание на доверии авторитету в отношении такого-то [положения]?»

Доказательство дхарматы (природы) (chos nyid kyī rigs pa): заинтересованность-признание (вера-расположенность) (mos pa) в дхармату, известную в миру, — в то, что жар огня, влажность воды и прочее — это их (огня, воды) дхармата; в дхармату, нехватную мыслью (bsam gyis mi khyab pa'i chos nyid)⁶²; дхармату пребывания (gnas pa'i chos nyid)⁶³ и, не помышляя о других основаниях такого положения [вещей], искать эти [три вида дхарматы].

Эта шестеричная классификация [проникновения] определяется как три [вида] того, что познаётся йогиним: смысл слов, познаваемое, [относящееся к категории] «сколько», и суть, [относящаяся к категории] «каково».

К первому [виду познаваемого] относится первый поиск. Ко второму — два: поиск действительной [вещи] и поиск собственного признака. А к третьему — остальные три и поиск общего признака.

А поскольку врата четырёх [видов] проникновения, описанных первыми, являются тремя [вратами], а способ поиска [«через» эти трое врат] описывается как шесть [его вариантов], постольку трое врат и шесть поисков сводятся к первым четырем [видам проникновения].

В «Уровнях шравак» сказано, что умственный процесс вхождения с напряжением (bsgrims te 'jug pa'i yid byed) и остальные из четырех [умственных процессов], описанных ранее (в разделе безмятежности), являются общими для обоих — безмятежности [и] проникновения. Следовательно, в [практике] проникновения также существуют и четыре [вида] умственных процессов.

{371} Третье [Правила освоения проникновения] (-В.)

Здесь три [раздела]:

1) Разъяснение смысла сказанного, что проникновение осваивают, опираясь на безмятежность.

[418] 2) На каких Путих великой и малой Колесниц используется такой способ.

3) Собственно правила освоения проникновения. /209a/

1) Первое [Разъяснение смысла сказанного, что проникновение осваивают, опираясь на безмятежность]

(-В.1.)

В [Сутре] «Истолкование замысла» сказано, что, осуществив безмятежность, осваивают проникновение. Так говорится и в [сочинениях] досточтимого [Майтрей], «Уровнях бодхисаттв», «Уровнях шравак», [трактатах] Бхававивеки, Шантидевы, трёх «Ступенях созерцания» Камалашилы, «Наставлении о парамите мудрости» и многих других исходных текстах.

⁶² В то, например, что личность в этой и прошлой жизни подобна голубю и его следам на простокваше, отделенной [от него] толстой травяной крышей, в чудесные способности Будды и тому подобное (см. прим. 982 на с. 1400 в «Большом руководстве...»). — *Прим. пер.*

⁶³ *То есть в пустоту.* — *Прим. пер.*

Мысль, содержащаяся в этих [текстах], не в том, что при зарождении сначала безмятежности, не осознавая [в качестве созерцаемого] смысл несуществования Я, осознают какое-то [другое] осознаваемое (объект) (dmigs pa gang rung zhig la dmigs pa), а затем, сохраняя [безмятежность], осознают несуществование Я и осуществляют проникновение, так как два: безмятежность [и] проникновение не являются различаемыми с точки зрения [их] осознаваемого [объекта] [в качестве созерцаемого], и так как в «Наставлении о парамите мудрости» указан [вариант], когда сначала зарождают безмятежность, осознавая [в созерцании] таттву как пустоту от двух: воспринимаемого и воспринимающего (gzung 'dzin gnyis stong gi de nyid), а затем, осознавая это же осознаваемое, посредством исследующего созерцания (druad sgom) порождают проникновение, и так как святой Асанга указывает проникновение, осознаваемое которого относится к [категории] «сколько» (относительное), и при этом говорит, что сначала зарождают безмятежность, а за ней, опираясь на неё, осваивают проникновение, обладающее аспектом грубого успокоения (zhi rags kyü rnam pa can gyi lhag mthong)⁶⁴, и так как указывает это как путь, общий для чужаков [и] нас (буддистов), для простых (сущств) [и] святых.

Итак, если безмятежность не была обретена раньше, осуществляется впервые, [её] можно осуществить, [лишь] устанавливая [ум] однонаправлено на каком-нибудь осознаваемом [объекте, а] не относящимся [к этому способом], исследуя множество аспектов своего осознаваемого [объекта, её] невозможно осуществить, /209б/ так как, используя предшествующий [способ], безмятежность осуществляется, а используя последующий [способ], осуществить [её] не возможно.

[419] Но, если уже осуществивший безмятежность ранее, вместо того чтобы свыкаться лишь с [осуществлённым] прежде устанавливающим созерцанием, будет практиковать исследующее созерцание, которое посредством мудрости раскрывает по отдельности [дхармы, относящиеся к категории] «каково» (абсолютное) или подходящие по случаю [дхармы, относящиеся к категории] «сколько» (относительное), то, в конце концов, может достичь редкостного однонаправленного самадхи (rtse gcig pa'i ting nge 'dzin khyad par can). {372} То есть благодаря этому осуществляется очень сильное однонаправленное самадхи. [Одно лишь] предыдущее⁶⁵ не способно [привести] к такому [самадхи]. Поэтому хвалится исследующее созерцание.

Этот способ реализации проникновения является способом созерцания, [относящегося к освоению] проникновения, с опорой на достигнутую ранее безмятежность, поэтому, даже если осознаваемое у них одно, например, несуществование Я, но способы поддержания [в практике] (skyong tshul) двух: безмятежности [и] проникновения не подобны [друг другу]; общее основание этого [указано выше].

В частности, созерцание, [относящееся к] проникновению, обладающему аспектом грубого успокоения (zhi rags kyü rnam pa can), раскрывающему по-отдельности достоинства высших Сфер [и] изъяны низших, и созерцание, [относящееся к] проникновению, обладающему аспектом несуществования Я, [практика которого] поддерживается (skyong) через исследование посредством «мудрости, осмысляющей по отдельности» смысл несуществования Я, необходимы для зарождения устойчивости в мощной определённости (убеждённости) [в этих предметах], поэтому являются великой силой для отвержения каждого из [этих] отвергаемых.

Что касается проникновения, осознающего [объекты, относящиеся к категории] «сколько», то [оно] не исчерпывается обладающим аспектом грубого успокоения созерцанием, отвергающим явные клеши (nyon mongs mngon gyur spong ba'i zhi rags kyü rnam pa can du sgom pa), [им]

⁶⁴ Об этом термине подробнее см. Цонкапа. Большое руководство..., с. 905 и далее.

⁶⁵ То есть лишь устанавливающее созерцание.

является также, например, описанное в «Наставлении о парамите мудрости» исследующее созерцание, полностью раскрывающее признаки восемнадцати элементов (дхату), поэтому под этим определяемым (mtshon) следует понимать и другие [виды] проникновения, [относящегося к] созерцанию предметов, [относящихся к категории] «сколько», посредством разделения на аспекты. /210а/

В «Наставлении о парамите мудрости» указано в качестве допустимого, что перед тем, как породить два: безмятежность [и] проникновение, осознающие [объект, относящийся к категории] «каково», сначала порождаются два: безмятежность [и] проникновение уровня йоги, осознающей [объект, относящийся к категории] «сколько». Но здесь, согласно тому, что принимают Шантидева, Камалашила и другие, сначала зарождают безмятежность с [использованием] любого [объекта], [420] а затем проникновение, осознающее именно [объект, относящийся к категории] «каково».

2) Второе [На каких Путих великой и малой Колесниц используется такой способ] (-В.2.)

Где же используется такой поэтапный способ зарождения безмятежности [и] проникновения — в великой [или] малой Колеснице, в Сутре [или] Мантре?

Он является общим для обоих: [Колесниц] шравак [и] пратьекабудд, а также великой Колесницы парамит и для всех четырех философских школ. Также для трёх [низших] разрядов тантр, что согласуется с позицией отдельных тантр и великих их комментаторов, уже разъяснённой [мною] в «Этапах пути Мантры».

{373} О [тантрах] высшей йоги мнение [автора] «Наставления о парамите мудрости» (161а.5-161б.1) таково:

Поскольку в них учат о трех уровнях: 1) осознании только ума, согласно сказанному в «Гухьясамаджа[-тантре]» (15.135):

Анализируя свой ум, [понимаешь],

Что все дхармы пребывают в собственном уме.

Эти дхармы пребывают в ваджре пространства,

Где не существуют ни дхармы, ни дхармата, —

И в «Приходе в Ланку» (270а.1-270а.2)66:

Опираясь лишь на ум, не анализируй внешние предметы;

а также учат о 2) осознании татхаты (de bzhin nyid), 3) йоге неявленного (snang med kyī rnal 'buog) и разъясняют, как указано ранее, способ осуществления безмятежности [и] проникновения на первых двух уровнях при помощи устанавливающего созерцания и исследующего созерцания, /210б/ постольку способ [их] порождения одинаков в тантрах, где осознаваемое [в созерцании относится к категории] «каково».

[421] Наше мнение следующее. [Практикующие тантры] высшей йоги тоже должны понять воззрение — так, как [описано] в текстах мадхьямаки. Что касается способа его поддержания, то на ступенях зарождения и завершения иногда в период послеобретения (rjes thob kyī skabs 'ga' zhig) задействуют в уме [это воззрение] посредством исследования таттвы. А те, кто на ступени завершения обрёл способность проницания основных центров тела, во время самахиты при поддержании [осознания] таттвы обязательно должны созерцать [её], установившись на воззрении (lta thog tu bzhag nas). Но они не практикуют такого исследующего созерцания — проникновения, какое описано в других текстах.

⁶⁶ Санскр. *cittamatram samaruhya bahyamartham na kalpayet / tathatalambane sthitva cittamatramatikramet // cittamatramatikramya nirabhasamatikramet / nirabhasasthito yogi mahayanam na pasyate//.*

Итак, в это время, вслед за прекращением исследующего созерцания, не прекращайте однонаправленного созерцания таттвы, [установившись] на воззрении. Здесь не место разъяснять основания того, почему, делая так, будете довольны. Разъясню основания, почему это делается, на других путях.

3) Третье [Собственно правила освоения проникновения] (-В.3.)

Если не обретено воззрение несуществования Я, то, как бы [вы] ни созерцали, [ваше] созерцание не является пребыванием [в созерцании] смысла таттвы. Поэтому необходимо обрести воззрение. Если же [вообще] существует понимание воззрения, но, когда созерцаете таттву, не вспомните воззрения и не [будете] созерцать, устанавливая на нём [созерцание], [это тоже] не будет созерцанием таттвы. Также не является поддержанием [созерцания] таттвы, если сначала раз-другой проведя исследование [в плане] воззрения, сосредоточитесь без всяких мыслей в уме. А если, вспомнив воззрение, осваиваете лишь (просто) установление на нём, [это] будет всего лишь способом поддержания прежней безмятежности, а потому не является способом поддержания отличного от него проникновения, /211a/ описанным в исходных текстах. Поэтому поддерживайте [созерцание], исследуя по отдельности посредством мудрости смысл несуществования Я, согласно вышеизложенному.

[422] Но если заниматься лишь исследующим созерцанием, будет уменьшаться порожденная ранее безмятежность. Поэтому, сев на коня безмятежности, попеременно практикуйте поддержание исследования и устанавливающее созерцание.

Если в это время слишком много [заниматься] исследующим созерцанием, уменьшается элемент пребывания (устойчивость в сосредоточении) (gnas cha). Тогда следует чаще заниматься устанавливающим созерцанием и восстановить элемент пребывания.

Но [этот элемент может] слишком увеличиться из-за чрезмерности устанавливающего созерцания, что [приводит к] утрате желания анализировать. В таком случае побольше занимайтесь аналитическим созерцанием. Таким образом, осваивайте безмятежность и проникновение в равной мере. Тогда [их] сила очень возрастет.

Как говорится в «Последней ступени созерцания» (D3917: KI 59b2-3. См. рус. пер. Д. Устьянцева, с. 109-110 (56)):

Когда из-за созерцания, [относящегося к] проникновению, мудрость стала весьма обширной, тогда, поскольку безмятежность уменьшается, постольку ум колеблется, как [пламя] светильника, установленного на ветру, поэтому таттва будет видиться не очень ясно. Следовательно, тогда используйте созерцание, [относящееся к] безмятежности. Если же увеличивается безмятежность, то, подобно человеку, подавленному сонливостью, видение таттвы не будет очень ясным. Если так, тогда же используйте созерцание, [сопровождаемое] мудростью.

[Проведя] такое исследование, идентифицировать всё, какое ни есть, мышление, [имеющееся] при поддержании [созерцания], как восприятие-признание истинности [наличия], как восприятие-признание признаков, и, исходя из этого, опровергать [его], не приемлемо, так как прежде уже многократно обосновано, что мышление, воспринимающее-признающее истинность [наличия] (bden 'dzin gyi rtog pa), является лишь одним [из многих] направлений мышления. /211б/

Мнение, что восприятие чего-то мышлением [при таком созерцании] противоречит доказательствам, является нигилистическим отрицанием (skur 'debs), [имеющемся] у тех, кто

слишком расширяет отрицаемое, [подлежащее опровержению и отрицанию посредством] доказательств (rigs pa'i dgag bya), а также не является смыслом авторитетных свидетельств.

[Возражение]:

— [Мы] не принимаем этого в отношении иных обладателей дхармы. Но все восприятия чего-то умом в отношении дхарматы являются восприятием-признаванием признаков [в концептуальном] признавании истинности [наличия] (bden zhen gyi mtshan 'dzin).

[Ответ]:

— Ошибкой является ущербный способ [её] восприятия-признавания ('dzin tshul), но не все восприятия, {375} так как сказано, что стремящимся освободиться от видения этой стороны (относительного) нужно рассекать (разрешать) спорные [моменты] относительно таттвы при помощи многих свидетельств и доказательств.

[423] [Возражение]:

— Созерцание таттвы [предназначено] для того, чтобы зародить неконцептуальное [познание] (mi rtog pa). Но [оно] не зародится от [концептуального] осмысления по отдельности (so sor rtog pa), так как два: причина [и] плод должны соответствовать [друг другу].

[Ответ]:

— На это ответил сам Бхагаван в «Главе Кашьяпы» (D87: СНА 133a7-b1), сказав со всей ясностью:

Кашьяпа! Вот пример: ветер трёт два дерева [друг о друга], и от этого возникает пламя, которое, возникнув, сжигает оба дерева. Так же, Кашьяпа, если существует правильное осмысление по отдельности, то зарождается способность мудрости святого, которая, родившись, «сжигает» то самое правильное осмысление по отдельности.

То есть из [концептуального] осмысления по отдельности рождается мудрость святого.

И в «Средней ступени созерцания» (P5311: 34.1.2-5. См. рус. пер. Д. Устьянцева, с. 85) сказано: Когда таким образом полностью исследуют с помощью мудрости, тогда у йогина уже нет восприятия-признавания сущности какой-либо вещи как определённой-установленной в абсолютном [смысле] (абсолютно), тогда [он] входит в совершенно неконцептуальное самадхи. [Он] постигает также и несуществование сущности всех дхарм. /212a/

Таким образом, кто не созерцает, изучая по отдельности сущность вещей посредством мудрости, а созерцает только лишь [при условии] полного отбрасывания задействия [чего-либо] в уме, тот никогда не избавится от умопостроений (rnam par rtog pa) и никогда не постигнет несуществования сущности, так как [у него] не существует света (явления) мудрости.

Ведь сказано Бхагаваном, что, когда из правильного осмысления по отдельности возникает «огонь» правильного познания [того, что относится к категории] «каково», он, подобно огню, [вспыхнувшему] от трения трущихся деревьев, сжигает «деревья» концептуальности (rtog pa).

Если бы не так, то и непорочное не могло бы возникнуть из порочного, ушедшее от мира — от мирского, [424] Будды — от обладающих [кармическим] умом [существ], святые — от простых существ, и так далее, так как причина [и] плод не подобны [друг другу].

В «Толковании бодхичитты» (44, 45) сказано:

Там, где явлена концептуализация (представления) (rnam rtog),

Какая там может быть пустота?

Ум в аспектах изучаемого и/или осмысляющего (brtag bya rtog byed rnam pa'i sems)

Татхагаты не зревают.

Там, где существуют изучаемое и осмысляющее,
Там не существует Просветления.

Это высказывание указывает, что Просветление не обретается при восприятии-признавании изучаемого и осмысляющего как [имеющих место] истинно, так как, если бы опровергалась мудрость, осмысляющая по отдельности, и опровергались простые (не имеющие место истинно) изучаемое и осмысляющее, это противоречило бы установлению таттвы в этом сочинении при помощи многих вариантов исследования, [относящегося к] осмыслению по отдельности /212б/ и эти два⁶⁷, раз Будды их не зрят, были бы несуществующими.

Еще сказано в этом же [сочинении] (49):

«Нерождённость», «пустота»

«Несуществование Я» — это то, чем называется пустота.

[Её] созерцание на каком-либо низком [уровне]

[425] Не является созерцанием той [пустоты].

Этими словами не опровергается созерцание при осознании пустоты, несуществования Я — несуществования рождения, [имеющего место] благодаря собственному бытию, а опровергается созерцание пустоты на низком [уровне], когда они (нерождённость и так далее) воспринимаются как [имеющие место] истинно.

Как говорится в «Хвале ушедшему от мира» (23):

Чтобы устранить все умопостроения (kun rtog),

Указан пустоты нектар,

Кто концептуально признаёт [истинность наличия] этого [нектара]

Тот [пусть будет признан] вами низшим.

И в «Драгоценном ожерелье» (103) сказано:

Итак, ни Я, ни несуществование Я

Не осознаются как подлинные (настоящие).

Поэтому великий Муни отверг

Воззрение [подлинного] Я и [подлинного] несуществования Я.

Поскольку оба: Я и несуществование Я не имеют места в качестве подлинных (настоящих), постольку отвергаются воззрения о подлинном существовании этих двух, но не опровергается воззрение о несуществовании Я, так как, согласно приведенной ранее цитате из «Опровержения возражений» (94), если собственное бытие, имеющее место благодаря собственному бытию, не является несуществующим, то будет существовать собственное бытие.

В «Собрании [драгоценных достоинств Праджняпарамиты]» (1.9cd) сказано:

Однако бодхисаттва, думающий: «Эти совокупности пусты», —

Практикует [восприятие-признавание] признаков и не верит в пребывание нерождённости.

И в «Великой Матери» (68) сказано:

Если практикуешь, [думая]: «Чувственное пусто и [является] несуществованием Я», — /213а/{377} то практикуешь [восприятие-признавание] признаков; не практикуешь парамиту мудрости.

[426] Смысл этих высказываний тоже сводится к идентификации пустоты и подобного как имеющей место истинно.

⁶⁷ То есть изучаемое и осмысляющее.

⁶⁸ Хопкинс обнаружил эту цитату в «Восьмитысячной Праджняпарамите».

Если бы не было так, нельзя было бы [Будде в вышеприведенной цитате] сказать: «Не верит в пребывание нерождённости», так как вера в это также была бы практикой [восприятия-признавания] признаков.

[Иное понимание] также противоречило бы множеству высказываний:

Из этой же Сутры [«Собрания...» (1.28cd)]:

Тот, кто полностью понимает несуществование собственного бытия дхарм, практикует высшую парамиту мудрости.

И (7.3abc):

Когда соединившиеся [и] несоединившиеся, белые [и] чёрные дхармы Мудростью в совершенстве разбираются, то не осознаётся ни частицы [этих дхарм] - [Это] мирскими [существами] причисляется к парамите мудрости.

Из «Царя самадхи» (9.37):

Если осмысляют по отдельности (so sor rtog) дхармы [как] несуществование Я, и занимаются созерцанием (освоением) [того], что так изучено по отдельности (so sor de brtags), тогда созреет плод [этой] причины — обретение нирваны. Некой иной причиной не стать успокоенным.

Из «Сутры сердца Праджняпарамиты»:

Шарипутра спросил:

— Как следует упражняться бодхисаттвам, желающим практиковать глубокую парамиту мудрости?

— Следует правильно рассматривать даже (также и) пять скандх как пустые от собственного бытия, — ответил Авалокитешвара.

И так далее.

Итак, в «Хвале дхармадхату»⁶⁹ сказано:

В высшем [смысле] очищающие ум

Дхармы являются несуществованием собственного бытия.

Еще:

Из-за восприятия-признавания «Я» и «Моего»

Всю жизнь признают внешнее.

Когда видят два аспекта несуществования Я,

/213б/ Семя бытия (сансары) будет уничтожено.

И во «Вхождении [в срединность]» (6.165cd) сказано:

Поэтому, рассматривая пустоту Я и Моего,

Тот йог полностью освободится.

Помня о сказанном, постоянно сохраняйте определённую-убеждённую в несуществовании Я и несуществовании собственного бытия.

⁶⁹ 64b.5 и 66a.3-66a.4.

[427] В «Первой ступени созерцания»⁷⁰ сказано:

И в сказанном в «Дхарани вхождения в неконцептуальность» (P810: 231.3.4-5): «Благодаря незадействию в уме отвергают [восприятие-признание] признаков чувственного и прочего [как имеющего место истинно]» {378} подразумевается незадействие в уме того, что не осознаётся, когда изучено мудростью, а не просто отсутствие задействия в уме. Как в самапатти отсутствия различий (представлений)⁷¹: [хоть] с безначального времени отвергай задействие в уме, но лишь [этим отвержением] не отвергнешь явное [концептуальное] признание [истинности наличия] чувственного и прочего.

То есть, хотя в Писании и [имеются] высказывания о том, что, созерцанием при незадействовании в уме (*yid la mi byed pa*) отвергается восприятие-признание признаков, но [ими] подразумевается то, что, изучив посредством мудрости, исследующей то, что соответствует [подлинному] способу [пребывания] (*tshul bzhin*), не осознают даже частицы осознаваемого, на котором фокусируется восприятие-признание истинности [наличия], и ровно сосредотачиваются (в самахите) (*mnyam par 'jog pa*) на постигнутом [таким образом] смысле-предмете.

И в «Средней ступени созерцания» говорится:

Когда ищут: «Что же есть ум?» — постигают, что [он] пуст. Когда тщательно ищут сущность ума, который [это] постигает, — постигают, что [она] пуста. Так постигая, входят в йогу без [при]знаковости (*mtshan ma med pa'i rnal 'byor*)⁷².

Этим указано, что именно предварительное проведение тщательного анализа [позволяет] войти в «без[при]знаковость» (*mtshan ma med pa nyid*). /214a/ Таким образом, совершенно ясно показано, что одним лишь полным отвержением задействия в уме, не исследуя посредством мудрости сущность вещей, невозможно войти в эту неконцептуальность (*mi rtog pa nyid*).

То есть в [приведенном в этом сочинении] высказывании из «Облака драгоценностей» сказано: если сначала посредством исследования того, что соответствует [подлинному] способу [пребывания], не обретено воззрение, [постигающее] таттву, то нет возможности войти в [постижение] таттвы неконцептуально.

В «Последней ступени созерцания» [имеются] такие выражения, как «неохватное мыслью», «ушедшее за [пределы] ума» и тому подобные. [428] Они преследуют цель пресечения горделивой мысли, что глубокие смыслы-предметы, [относящиеся к абсолютной истине], постигаются лишь слушанием и размышлением [о ней], и указывают, что эти [смыслы-предметы] ведаются святыми — каждым лично, а потому для иных [они] неохватны мыслью и так далее. Такие выражения также пресекают мысли, которые не являются соответствующими [подлинному] способу [пребывания], когда глубокие смыслы-предметы идентифицируются как [имеющие место] истинно, но [они] не отвергают исследования, соответствующего

⁷⁰ P5310:26.4.2-3. См. рус. пер. Д. Устьянцева, с. 43.

⁷¹ Тиб. *du shes med pa'i snyoms par 'jug pa*. Это один из уровней четвертой дхьяны. Как объяснил в 1998 г. геше Сопа, рождающийся там йогин лишь в первый момент имеет сознание (санскр. *tanovijnana*), а затем на протяжении калпы всякое сознание отсутствует. В конце концов, перед смертью силой кармы сознание (вместе с *кешами*) вновь возникает, и йогин обретает новое рождение. Это состояние подобно сну, продолжающемуся калпы: с какой мыслью засыпал, с такой же и просыпаешься. А из-за истощения благой кармы следующее рождение чаще бывает в низших уделах. — *Прим. ред.*

⁷² D3916, *dbu ma*, vol. *ki*, 49b.7-50a. См. рус. пер. А. Кугявичуса, с. 18. Камалашила здесь цитирует «Сутру облака драгоценностей»: *dkon mchog sprin gyi mdo, ratnameghasutra*; D231, *mdo sde*, vol. *wa*, 92a.5.

[подлинному] способу [пребывания], посредством мудрости, осмысляющей по отдельности. Если бы отвергали, они противоречили бы великому множеству доказательств и авторитетных свидетельств.

{379} И говорится: «Хотя [доказательства и авторитетные свидетельства] являются сущностью концептуального [познания] (мышления) (gnam par rtog pa'i ngo bo nyid yin), но [они] являются сущностью задействия в уме того, что соответствует [подлинному] способу [пребывания], поэтому обеспечивают возникновение неконцептуальной совершенной мудрости (gnam par mi rtog pa'i ye shes); значит, желающим этой совершенной мудрости следует на них опираться». Очень важно знать [такие] способы опровержения утверждений китайского наставника [Хэшана]: «Хотя и не обретоно воззрение, устанавливающее-уясняющее таттву, опираясь на авторитетные свидетельства [и] доказательства, но таттва постигается в самахите при незадействовании в уме чего бы то ни было». /214б/

Такие способы созерцания изложены и в наставлениях предшественников по этапам Пути. Например, Потоба пишет в «Сосуде для телят»⁷³:

Некоторые во время слушания [и] размышления устанавливают-уясняют несуществование собственного бытия при помощи доказательств, но говорят, что во время созерцания нужно созерцать лишь [пребывая] без концептуализирования.

И вот, поскольку [они] созерцают бессвязную [с доказательствами] «пустоту», [являющуюся] посторонней, [это созерцание] не будет противоядием.

Поэтому и во время созерцания изучайте по отдельности, приучая [себя] к этому, лишённость единичности и множественности, связанность с опорой (зависимое возникновение) и подобное.

Немного пребывайте и без концептуализирования.

Такое созерцание — противоядие от клеш.

Желающие следовать божественному [Чжово] принимают [это] как практику системы парамит.

Поэтому способ созерцания [при практике парамиты] мудрости является таким.

Этим [способом сначала] освоите несуществование Я индивида, [429] а потом (74) входите [в постижение] соответствующего этому [без концептуализирования].

По этому поводу сказал и Чжово:

Кому же следовать в постижении пустоты? — Чандракирти, ученику предсказанного Татхагатой Нагарджуны, зрящему истинную дхармату. Идущие от него Наставления ведут к постижению истинной дхарматы.

Способ, как руководствоваться ими, Чжово излагает в «Наставлении о срединности». Этот [способ] подобен тому, что имеет в виду Наставник Камалашила. [Здесь он] расширен.

Поддерживая [практику] проникновения, знайте, что шесть подготовительных действий, основная, заключительная части занятий, действия в перерывах и особенно способ поддержания [этой практики] отделённостью от заторможенности (расплывания) (bying) [и] возбужденности (rgod) /215а/ — те же, что изложены ранее.

⁷³ Тиб. *be'u bum* означает «маленький сосуд». См. «Большое руководство...», с. 1261-1262.

⁷⁴ Комм.: «При [усвоении] несуществования Я дхарм». — *Прим. пер.*

{380} Четвёртое. Мера осуществления проникновения (-Г.)

Когда, исследуя посредством мудрости, осмысляющей по отдельности, созерцаешь таким образом, то, пока не зарождается упомянутая ранее полная очищенность (*shin sbyangs*) (от «греховности», *gnas ngan len*, и пяти преград, *sgrib pa*, ведущая к податливости или гибкости тела и ума), [это созерцание] является подобием проникновения (*lhag mthong rjes mthun pa*), а после её зарождения является признаком проникновения (подлинным проникновением). Сущность полной очищенности и способ [её] зарождения — как у той, что описана ранее 75.

В этом же [определении подразумевается], что [во время исследующего созерцания] также существует полная очищенность, вызванная этой [ранее] осуществлённой и существующей без ослабления безмятежностью, поэтому просто существование полной очищенности [ещё] не означает [достижения проникновения].

[430] Но каково же [соотношение достижения проникновения и полной очищенности]? С того [времени], когда полная очищенность может быть вызвана собственной силой исследующего созерцания, [последнее] становится проникновением.

Этот [рубеж достижения] одинаков для обоих: проникновения, осознаваемое которого [относится к категории] «сколько», и проникновения, осознаваемое которого [относится к категории] «каково».

Так говорится и в «[Сутре] истолкования замысла» (8.5):

— Бхагаван! Как называть то [состояние], пока бодхисаттва не обрёл полную очищенность тела и ума, а задействует в уме внутреннее [концептуальное (дискурсивное)]⁷⁶ «отражение» хорошо обдуманной дхармы в качестве объекта практики самадхи?

— Майтрея! [Это] не является проникновением. [Это] следует называть подобием проникновения, обладающим расположенностью [к проникновению] и сходством [с ним].

И в «Наставлении о парамите мудрости» (P5579: 248.3.1-3) сказано:

Такому [созерцателю] следует, пребывая в той же обрётённой полной очищенности тела и ума, с преданностью усиленно изучать по отдельности смысл этого же обдуманного [предмета в качестве] внутреннего — «отражения» как объекта практики самадхи. Пока не зародилась полная очищенность тела и ума⁷⁷, /215б/ [это изучение] является задействованием в уме подобия проникновения, а когда [она] зарождается, тогда [это] является проникновением.

Когда собственная сила [исследования] может вызвать полную очищенность, та же [сила] способна привести и к однонаправленности ума. Такой приход к безмятежности собственной силой исследующего созерцания, осмысляющего по отдельности, является достоинством осуществлённой ранее безмятежности. Поскольку тот, кто уже осуществил хорошую безмятежность, {381} благодаря использованию исследующего созерцания приходит к весьма превосходной безмятежности, постольку не следует думать, что, если использовать исследующее созерцание, осмысляющее по отдельности, то элемент пребывания (устойчивость в сосредоточении) будет уменьшаться.

⁷⁵ То есть *полной очищенности*, присущей *безмятежности*. См. «Большое руководство...», с. 888-896.

⁷⁶ Комм.: тиб. *rnam par rtog pa'i*. О дискурсивном (рассудочном) и недискурсивном (нерассудочном) «отражениях», см. «Большое руководство...», с. 799.

⁷⁷ Комм.: «Вызванная собственной силой такого изучения». — *Прим. пер.*

Третье. Метод сочетания безмятежности и проникновения (4.Б.2.Б.-3.В.3.-А.3.В.-2.Е.3.)

Согласно сказанному в разделах о мере осуществления этих двух, если два: безмятежность и проникновение не обретены, нечего сочетать (zung du sbrel rgyu mi 'ong ba), [431] поэтому для [их] сочетания (zung 'brel) обязательно обретение [их] обоих [со всей] определённой.

Как только обретается проникновение, начинается обретение сочетания следующим способом. Силой практикуемого исследующего созерцания, опирающегося на ранее [осуществлённую] безмятежность, обретается, как описано ранее, в разделе о безмятежности, умственный процесс вхождения без явных элементов-соединителей (санскар), естественно⁷⁸, тогда и происходит [это] сочетание.

Об этом же сказано и в «Уровнях шравак» (P5537: 107.5.2-6):

Когда же безмятежность и проникновение соединяются, равно сочетаются и почему это называется «путем сочетания»?

Отвечаю: [сначала] обретается девятый из девяти [способов] пребывания ума [в сосредоточении], который называется установлением [ума] в равности, и, опираясь на это полностью осуществлённое самадхи, усердно проводится полное раскрытие дхарм — [сущность] высшей [практики] мудрости. /216a/ Когда путь полного раскрытия дхарм становится входящим [в свой объект] естественно и входящим [в свой объект] без усилия, и поскольку [уже] нет [необходимости в] явных элементах-соединителях — точно, как на пути безмятежности, — постольку совершенно подлинное, совершенно чистое проникновение полностью завершается сопровождающей и блаженной безмятежностью. Поэтому два: безмятежность и проникновение соединяются, входят [в свой объект] вместе (равно), и [это] называется «путём, входящим [в свой объект], сочетая безмятежность и проникновение».

И в «Последней ступени созерцания»⁷⁹ сказано:

Когда⁸⁰ благодаря отъединению от заторможенности и возбужденности ровно вошли [в сосредоточение] и благодаря естественному вхождению [в свой объект] возникает совершенно ясный ум, [направленный] на таттву, тогда, ослабив усилие, пребудете в равновесии (btang snyoms). {382} В это время, знайте, осуществляется путь сочетания безмятежности и проникновения.

То есть [их сочетание начинается] с рубежа, когда обретается признак (подлинность) проникновения.

И в «Наставлении о парамите мудрости» (P5579: 246.3.5-6) сказано:

Затем⁸¹, когда при осознании этого же наделённого концептуальностью отражения та же мысль течёт непрерывно и в потоке непрерывного задействия в уме испытываются оба, тогда [это] называется «путем сочетания безмятежности и проникновения». Здесь безмятежность и проникновение являются «четой» (тиб. zung), а их «сопряженность» (связь) (тиб. 'brel ba) — это обладание [друг другом], то есть вхождение в свой объект в качестве взаимосвязанных [друг с другом] (ldan pa ste phan tshun bcings nas 'jug pa). /216b/

⁷⁸ Тиб. *mngon par 'du byed pa med par rang gi ngang gis 'jug pa 'I yid byed.*

⁷⁹ D3917: KI59b1-2. См. рус. пер. Д. Устьянцева, с. 109.

⁸⁰ В комм. добавлено: «При исследующем созерцании». — *Прим. пер.*

⁸¹ Комм. «То есть после свыкания с исследованием.

[Слово] «непрерывное» [означает], что не нужно [специально пытаться] установить ум в [состоянии] без концептуализирования, продолжая исследующее созерцание: исследующее созерцание само приводит к [состоянию] без концептуализирования.

«Испытывание обоих» — это переживание («вкушение» в опыте) обоих: безмятежности, осознаваемое которой — отражение без концептуализирования, и проникновения, осознаваемое которого — концептуальное отражение.

«Поток» означает, что два: исследующее проникновение и безмятежность после исследования не возникают одновременно, но во время [той] безмятежности, когда сила исследования привела к подлинной безмятежности, тогда два: проникновение, раскрывающее целиком и полностью дхармы, осознавая [их в плане] «каково» (как абсолютное), и безмятежность в качестве самадхи, которое устойчиво пребывает в однонаправленности на осознаваемом, [относящимся к категории] «каково» (абсолютное), входят [в свой объект], обладая связью-сходством [друг с другом] (*mtshungs ldan du 'jug*). В это время два: безмятежность [и] проникновение соединяются, входят [в свой объект] вместе (равно) (*mnjam par 'jug ra*). Для этого требуется их освоение и реализация. Поэтому установление [ума] в подобиях безмятежности [и] проникновения как собрании двух условий: когда в состоянии [ещё] не исчезнувшего «вкуса»⁸² устойчивого элемента пребывания без концептуализирования исследуют по отдельности смысл несуществования Я — подобно тому, как под неподвижной поверхностью воды туда-сюда снуют маленькие рыбки, — не следует путать с подлинным сочетанием безмятежности [и] проникновения.

Об этом методе сочетания безмятежности [и] проникновения узнавайте [подробнее] из упомянутых чистых источников. На иные, надуманные, его изложения не полагайтесь.

Подробные знания о доказательствах, подтверждающих авторитетных свидетельствах и способах созерцания, [используемых] на этапах пути Просветления, /217a/ черпайте из «Большого Ламрима».

⁸² Досл. «окраски, оттенка» (тиб. *rtsi*). — Прим. пер.

Литература:

1. Базаров А. А. "Институт философского диспута в тибетском буддизме"; "Софистическая практика и составляющая тибетобуддийской рациональности "прасанга""; "Искусство "ошибки" как переход от логико-теоретического к практическому"
2. Сэ Нгаванг Таши (bse ngag dbang bkra shis). "Ожерелье знатоков, полностью исполняющее чаянья счастливых" (tshad ma'i dgongs 'grel gyi bstan bcos...mkhas pa'i mgul brgyan skal bzang re ba kun skong). Перевод с тиб. Кучин И. Л.
3. Ра Сонам Вангъял (rwa bsod nams dbang rgyal). "Лучи солнечного света собрания [тем] коренных текстов" (bsdus gzhung nyi ma'i od zer). Перевод с тиб. Кучин И. Л.
4. Донец А. М. "Учение о верном познании в философии мадхьямики-прасангики" (развернутое изложение на основе переводов с тибетского соответствующих текстов). Улан-Удэ, Изд-во БНЦ СО РАН, 2006
5. Донец А. М. "Пути Сутр и Тантр в тибетском Буддизме" (переводы с тибетского текстов: Кончог Чжигмэ Ванпо, "Прекрасное украшение трех Колесниц", концепция ступеней и путей; Агван Балдан, "Описание ступеней и путей четырех тантрийских систем великого сокровенного Учения, делающее ясными тантрийские тексты"). Улан-Удэ, Изд-во БНЦ СО РАН, 2007
6. Донец А. М. "Буддийское Учение о медитативных состояниях в дацанской литературе" (развернутое изложение на основе переводов с тибетского соответствующих текстов). Улан-Удэ, Изд-во БНЦ СО РАН, 2007
7. Кунчен Чжамьян Шепа (kun mkhyen chen mo 'jam dbyangs bzhad pa'i rdo rje ngag dbang brtson 'grus dpal bzang po). "Золотое ожерелье прекрасных Учений, проясняющих некоторые наставления [относительно] ума [и] ведания" (blo rig gi gnam bzhas nyung gsal legs bshad gser gyi phreng mdzes zhes bya ba bzhas so). Перевод с тибетского: Дампилов Б. Б.
8. "Ум и знание". Сборник лекций геше-лхарамбы Чжамьян Кенцэ по учебнику Кунчен Чжамьян Шепы "Золотое ожерелье прекрасных Учений, проясняющих некоторые наставления [относительно] ума [и] ведания". Перевод: Крапивина Р. Н. Изд-во С.-Петербургского университета, 2005
9. Джанжа Ролпи Дорже. "Источник мудрецов. Раздел "Логика"". Тибето-монгольский терминологический словарь буддизма. Пер. с тиб: А. Базаров, СПб: Б&К, 2001
10. Щербатской Ф. И. "Теория познания и логика по учению позднейших буддистов" в 2х томах (перевод с санскрита и комментарии текста "Ньяя-бинду" Дхармакирти и его комментария "Ньяя-бинду-тика" Дхармоттары). Санкт-Петербург, Изд-во Аста-пресс LTD, 1995
11. Лекции кхенпо Цултрим Тхарчин, кхенпо Карма Чё Чог и кхенпо Цултрим Занпо по теории познания в Международном Буддийском Институте Кармапы (филиал в Элисте) по тексту Сакья Пандита "Сокровищница рассуждений верного познания". Перевод: Батаров В., Ермолин В. и Шитов А.
12. Чже Цонкапа. "Большое руководство к этапам Пути Пробуждения" (Ламрим ченмо). Перевод с тибетского А. Кугявичуса под общей редакцией А. Терентьева. Изд-е А. Терентьева. С-Петербург, 2007
13. Донец А. М. "Доктрина зависимого возникновения в тибето-монгольской схоластике" (развернутое изложение на основе переводов с тибетского учебников Кунчен Чжамьян Шепы "Учение о зависимом возникновении" и "Критическое исследование учения о зависимом возникновении"). Улан-Удэ, Изд-во БНЦ СО РАН, 2004
14. Лепехов С. Ю., Донец А. М., Нестеркин С. П. "Герменевтика Буддизма" (краткое изложение на основе переводов с тибетского учебника великого Цонкапы "Правильно изложенная суть — трактат, открывающий прямой и интерпретируемый смыслы слов [Будды]" и учебника Кунчен Чжамьян Шепы "Критическое исследование трактата, открывающего..."). Улан-Удэ, Изд-во БНЦ СО РАН, 2006
15. Донец А. М. "Введение в Мадхьямику" (перевод с тибетского трактата Чандракирти "Введение в Мадхьямику (Мадхьямакаватара) с автокомментариями). С-Петербург, Евразия, 2004

16. Донец А. М. "Драгоценное ожерелье учений философских школ" (перевод с тибетского учебника Кончок Чжигме Ванпо). Улан-Удэ, Изд-во БЦ "Ринпоче-Багша", 2005
17. Донец А. М. "Проблемы базового сознания и реальности внешнего в дацанской философии" (перевод с тибетского учебника великого Цонкапы ""Море объяснений превосходного" Подробное объяснение трудных [для понимания] мест [концепции] алая [-виджняны и клешного] ума" и подробное изложение на основе перевода). Улан-Удэ, Изд-во БНЦ СО РАН, 2008
18. Донец А. М. "Базовая система дхармических категорий буддийских философов Центральной Азии", Улан-Удэ, Изд-во БНЦ СО РАН, 2009
19. Донец А. М. "Святая Сутра Махаяны "Вопросы Сувикранта-викрамина". Объяснение праджня-парамиты", Улан-Удэ, Изд-во БНЦ СО РАН, 2009
20. Майтрея-Асанга. "Украшение из постижений". С комментариями Геше Чжамьян Кенцзэ. Перевод Крапивиной Р. Н., Санкт-Петербург, "Наука", 2010, "Нестор-История", 2012
21. Кунчен Чжамьян Шепа. "Превосходное объяснение толкования восьми предметов [и] семидесяти смыслов, называемое изречением уст непобедимого Учителя [Майтрейи], украшающее шею обладателей ясного ума" (сокращенно — "Семьдесят смыслов", "Дон дун чу" (don bdun cu)) (dngos po brgyad don bdun cu'i rnam bzhas legs par bshad pa mi pham bla ma'i zhal lung zhes bya ba bzhugs so). Перевод с тибетского: Дампилон Б. Б.
22. Донец А. М. "Структура дхармы в свете принципа срединности", Улан-Удэ, Изд-во БНЦ СО РАН, 2010
23. Донец А. М. "Учение об истине в философии школы Мадхьямика-прасангика традиции Гелуг", Улан-Удэ, Изд-во БНЦ СО РАН, 2012
24. "Мадхьямакаватара" с автокомментарием ("Аватарабхашья"): L. de la Vallee Poussin, Madhyamakavatara par Candrakirti (St. Petersburg; 1907-1912)
25. "Прасаннапада": L. de la Vallee Poussin, Prasannapada (St. Petersburg; Библиотека Bouddhica [IV], 1913)
26. Шантидева, "Бодхичарья-аватара" ("Путь Бодхисаттвы"). Перевод: Жиронкина Ю. С. Фонд "Карма Йеше Палдрон" — Культурный Центр "Уддияна". Санкт-Петербург, 2000
27. Донец А. М. "Срединное познание в буддийской традиции Гелуг", Улан-Удэ, Изд-во БНЦ СО РАН, 2016
28. Кедруб Чже (mkhas grub rje dge legs dpal bzang po). «Трактат, полностью разъясняющий истинную суть глубокой пустоты, под названием "Открывающий глаза счастливых"» (zab mo stong pa nyid ky'i de kho na nyid rab tu gsal par byed pa'i bstan bcos skal bzang mig 'byed ces bya ba bzhugs so) («Тонтун ченмо»). Перевод с тиб. Кучин И. Л., 2017
29. Нагарджуна. "Муламадхьямакарика". Перевод с тиб. Кучин И. Л., 2018
30. Чже Цонкапа. "Правильно изложенная суть" - [трактат], открывающий установленный и подлежащий установлению смыслы [слов Будды] (Легшед нинпо)" (drang ba dang nges pa'i don rnam par 'byed pa legs par bshad pa'i snying po). Перевод с тиб. Кучин И. Л., 2019
31. Кунчен Чжамьян Шепа. "Обширное разъяснение философских доктрин" ("Коренной трактат, разъясняющий философские доктрины: "Львиный рык"") (kun mkhyen 'jam dbyangs bzhad pa'i rdo rjes mdzad pa'i grub mtha' rtsa ba gdong lnga'i sgra dbyangs zhes bya ba'i sa bcaid bzhugs so), автокомментарий "Разъяснение философских доктрин: Солнце страны Самантабхадры, ярко освещающее все наши собственные и чужие философские доктрины и смысл глубинного (пустоты), Море авторитетных текстов и доказательств, исполняющий все чаяния всех существ" (grub mtha'i rnam bshad rang gzhan grub mtha' kun dang zab don mchog tu gsal ba kun bzang zhing gi nyi ma lung rigs rgya mtsho skye dgu'i re ba kun skong zhes bya ba bzhugs so), Нгаванг Палден, "Дословный комментарий на Коренной текст" (kun mkhyen 'jam dbyangs bzhad pa'i rdo rjes mdzad pa'i grub mtha' rtsa ba gdong lnga'i sgra dbyangs zhes bya ba'i tshig 'grel bzhugs so), "Заметки к "Обширному разъяснению философских доктрин" [Чжамьяна Шепы]: развязывание узлов трудных моментов, драгоценность, проясняющая ум" (grub mtha' chen mo'i mchan 'grel dka' gnad mdud grol blo gsal gces nor)). Перевод с тиб. Кучин И. Л.

32. Донец А. М. "Сутра «Праджня-парамита восьмитысячная»", Улан-Удэ, Изд-во БНЦ СО РАН, 2017

33. Донец А. М. "Сутры Махаяны" (в том числе «Истинное объяснение мысли» («Сандхинирмочана»), «Вопросы домохозяина Угры» (Упалиприччха), «Вопросы Майтреи. Восемь элементов»), Улан-Удэ, Изд-во БНЦ СО РАН, 2015

34. Йонзин Пуржог Чамба Гьяцо (phug bu lcog byams pa rgya mtsho). «Изложение "Собрания [учебных] тем", раскрывающее смысл трактатов по [теории] верного познания, называемое "Чудесный ключ для пути доказательств"» (tshad ma'i gzhung don 'byed ba'i bsdus grva'i rnam bzahag rigs lam 'phrul gyi lde mig ces bya ba). Перевод с тиб. Кучин И. Л.

© Перевод Ильи Кучина

© Публикация buddhismrevival.ru, 2019