



Васубандху

Мипам Ринпоче

Дуджом Ринпоче

Джамгон Конгтрул



АБСОЛЮТНОЕ И ОТНОСИТЕЛЬНОЕ В БУДДИЗМЕ

АБСОЛЮТНОЕ И ОТНОСИТЕЛЬНОЕ В БУДДИЗМЕ



Москва, 2012

УДК 294.321
ББК 86.35

Абсолютное и относительное в буддизме.

М.: Ганга/Сватан, 2012. – 192с.

Перевод с тибетского: Дмитрий Устьянцев.

Ред.: А.Орлов.

Предлагаемый сборник посвящен обсуждению взаимоотношения абсолютной и относительной истин в буддийской философии. В него вошли: комментарий Васубандху к знаменитому трактату Майтреи-Асанги «Разделение явлений и абсолютной реальности», «Две истины в традиции великой мадхьямаки» Дуджоме Ринпоче, «Львиный рык утверждения пустотности другого» Мипама Ринпоче и «Две истины» Джамгона Конгтрула.

© Ганга, 2012

© Сватан, 2012

ISBN 978-5-98882-182-3

Содержание

Введение. Две истины: абсолютная и относительная. Д. Устьянцев.....	5
Васубандху. Комментарий к «Разделению явлений и абсолютной реальности».....	27
Мипам Ринпоче. Львиный рык утверждения пустотности другого	105
Джамгон Конгтрул. Две истины	131
Дуджом Ринпоче. Две истины в традиции великой мадхьямаки.....	145
Словарь ключевых терминов	167
Комментарии	173

ВВЕДЕНИЕ

**ДВЕ ИСТИНЫ:
АБСОЛЮТНАЯ И
ОТНОСИТЕЛЬНАЯ**

Малая колесница – вайбхашика

Прежде чем приступить к рассмотрению изложенного в «Дхармадхарматавибханге», следует обратиться к рассмотрению наиважнейшей темы буддийской доктрины: разделению двух истин – абсолютной и относительной.

Если попытаться очертить два этих понятия в общем, то относительная истина (*saṃvṛti-satya*) – это то, как вещи проявляются, и абсолютная истина (*paramārtha-satya*) – это то, какими вещи являются на самом деле¹. Таким образом, все вещи или явления могу быть соотнесены с соответствующими типами восприятия реальности – заблуждающимся и просветленным, или очищенным от заблуждений.

Вначале мы обратимся к воззрениям философской традиции абхидхармы, и прежде всего к тем воззрениям, которые изложены в «Абхидхармакоше» Васубандху. Здесь абсолютное и относительное выявляются в результате эмпирического исследования объектов, после которого они либо исчезают как таковые, либо же остаются и продолжают существовать.

Объект, наподобие горшка, [воды и т. д.], ментальный образ которого исчезает при разбиении или при мысленном исключении других [свойств], существует в условном (относительном) смысле; в противоположном случае он существует в абсолютном смысле².

Это следует понимать так, что относительное (*saṃvṛtisat*) существует как объективно умопостигаемое (*prajñāptisat*), но поскольку оно состоит из частей, подвержено физическому или аналитическому расчленению, то называется обусловленным. Таким образом, все состоящее из частей может быть уничтожено в результате физического разрушения, либо в результате логического анализа, пока не перестанет быть тем, чем являлось до этого. Абсолютное (*paramārthasat*) же, напротив, способно противостоять любому расчленению, физическому или интеллектуальному, и поэтому оно является безусловным и несоставным. Такими реальными вещами (*dravyasat*) в абхидхарме считаются мельчайшие частицы и мельчайшие моменты восприятия, или сознания. Примером абсолютной реальности может быть скандха формы (то есть чувственное как таковое), которую можно разделить на части, или от нее можно отнять свойство (дхарма) вкуса и т.д., но ум будет по-прежнему ее воспринимать.

В абхидхармистском толковании термин «парамартха» обозначает то, что достигло своего наивысшего предела (*uttama*), разумея тем самым, что дхармы являются абсолютным существованием без возможности их дальнейшего расчленения. Описание дхарм как абсолютных указывает не только на их объективное существование, но и на их познаваемость в абсолютном смысле.

Однако здесь необходимо отметить, что дхармы в абхидхарме вайбхашиков и саутрантиков представляют собой лишь окончательный предел абхидхармистского анализа эмпирического существования. Если дхармы определяются как реальные и абсолютные, то это означает не то, что они обладают природой абсолютных сущностей, но то, что они далее не сводятся к любой

другой реальности, к некоему виду субстанции, которая лежит в их основе. То есть за ними не стоит никакая субстанция, из которой они бы возникали и в которую бы они возвращались. В палийской традиции каждая дхарма постулируется как отдельная единица лишь ради ее определения и описания, хотя на самом деле она ни в коем случае не является единичным явлением, имеющим самостоятельное существование³.

Малая колесница – саутрантика

В собственном комментарии на трактат «Прама-навартика» Дхармакирти утверждает следующее:

Только то, что может выполнять функции (*artha-kriyā*) является абсолютно существующим. Поскольку, как далее будет объяснено, то, что определяет реальное (*vastu*) и нереальное – это способность или неспособность выполнять функции. То, что может выполнять функции – не распространяется (*anvaya*) [на многие вещи], ведь из того, что распространяется, результат не происходит (*kāryasāmbhava*). И поскольку не может выполнять функции – все общее (*sāmānya*) – не является реальным. Только отдельное (*viśeṣa*) является реальным, поскольку лишь оно может осуществлять [выполнение функций].

В этой философской традиции абсолютным является то, что может выполнять функции. Например, это непосредственно воспринимаемая (*pratyakṣa*) вещь, такая как горшок или колонна. Реальная вещь (а не ее

идея или мысль о ней), обладающая собственной, присущей только ей индивидуальной характеристикой (*sva-lakṣaṇa*), прежде всего, выполняет функцию объекта для непосредственного восприятия (сознания), осуществляющегося через органы чувств. Результатом этого является непосредственное чувственное восприятие реального объекта. По сути, главное и определяющее свойство абсолютного здесь то, что оно является объектом для непосредственного восприятия, а непосредственное восприятие, таким образом, является критерием выявления абсолютного объекта.

Не могущее выполнять функции, то есть воспринимаемое концептуально (*kalpanā*), подобное пространству или идее горшка, — является относительным. Это ментальный объект, соответствующий концептуальному восприятию, которое функционирует посредством двойного обращения, то есть для него объектом является то, что противоположно не являющемуся определенной конкретной вещью⁴. Это так называемый объект, имеющий общую характеристику (*sāmānyalakṣaṇa*), которая распространяется на многие схожие объекты⁵. Таким образом, относительное является объектом для концептуального, или умозакключающего восприятия (*anumāna*). Следовательно, концептуальное восприятие является критерием выявления относительного объекта.

Таково в самых общих чертах описание абсолютного и относительного с точки зрения саутрантиков, которые следуют логике, а именно последователей гносеологической школы Дигнаги и Дхармакирти.

Подытожив, можно сказать, что в малой колеснице мы имеем два взгляда на относительное и абсолютное. Вайбхашики, рассматривая реальность онтологически, представляют относительное как любую состоящую из частей совокупность дхарм, тогда как абсолютное для

них – это сами части, или частицы, которые не поддаются дальнейшему расчленению. Саутрантики, рассматривая реальность гносеологически, представляют относительное как объект для концептуального, опосредованного ментальными функциями, восприятия, тогда как абсолютное для них – это объект непосредственного, прямого восприятия, который имеет свою собственную природу грубого и тонкого непостоянства.

Великая колесница – читтаматра

В читтаматре, или йогачаре, абсолютное и относительное рассматривается в связи с теорией трех природ (trisvabhāva). В общем можно сказать, что в этой философской традиции абсолютное отождествляется с совершенной природой (pariniṣpanna), а относительное с воображаемой (parikalpita) и зависимой (paratantra) природами. Но чтобы лучше понять смысл этого, мы обратимся к трактату Майтреи-Асанги, который называется «Украшение сутр махаяны (Mahāyānasūtrālaṃkāra)».

Всегда свободное от двойственности, основание для ошибочного (saṃniśraya) и никоим образом не выразимое (ābhilāpa) – само отсутствие измышлений (prapañcātma) и есть абсолютная реальность (tattva). Это также называется объектом познания (jñeya), объектом отбрасывания (heya) и объектом очищения (viśadhyā), хотя и утверждается незагрязненным по своей природе. Устанавливаемое как очищенное от клеш, это подобно пространству, золоту и воде⁶.

В комментарии самого Асанги говорится, что Реальность, которая всегда свободна от двойственности – это воображаемая природа (*parikalpita-svabhāva*), поскольку она совершенно не существует (*atyanta*) как имеющая характеристику воспринимаемого и воспринимающего (*grāhya-grāhaka-lakṣaṇa*). Являющееся основанием для ошибочного (заблуждения) – это зависимая [природа], поскольку в ней и из-за нее происходит концептуализация (*parikalpana*). Невыразимое, само отсутствие измышления – это совершенная природа (*pariṇiṣpanna-svabhāva*). Соответственно, первая природа должна быть узнана (познана), вторая должна быть отброшена и третья, являющаяся чистой (*viśuddha*) по своей природе, должна быть очищена от случайных завес (загрязнений) (*āgantukamala*)⁷. Реальность, которая по своей природе чиста от случайных завес, можно сравнить с пространством, золотом и водой, которые также чисты по своей природе, хоть и подвержены загрязнению. Далее утверждается, что нет ничего, кроме этой Реальности, которая, однако, из-за загрязнений клеш не узнается обычными существами и воспринимается как самсара.

Следует пояснить, что здесь абсолютная реальность описывается в прямой связи с воображаемой природой, поскольку она непосредственно узнается через нее, а точнее, через понимание ее истинной природы – несуществования (отсутствия, или пустотности). Вероятно, этим также подразумевается их нераздельность, то есть то, что абсолютное немислимо без относительного.

Ошибочное представление выражается
 Как подобное магической иллюзии (*māyā*),
 А ошибка двойственности выражается
 Как подобное сотворенной иллюзии (*māyākṛta*)⁸.

В комментарии сказано, что ошибочное представление (*abhūta-parikalpa*) следует знать как аспект зависимой природы; оно подобно причинам заблуждения (*bhrānti-nimitta*) – палочкам, камушкам и т.д., которыми манипулируют посредством магических заклинаний. Аспект воображаемой природы – проявление (*pratibhāṣita*) в этом ошибочном представлении ошибки двойственности воспринимаемого и воспринимающего, – следует знать как подобный [магическим] творениям (*ākṛti*) форм слонов, коней, золота и т.д., которые проявляются в этой магической иллюзии, словно реально существующие (*bhāva*).

Утверждается, что абсолютное подобно
Несуществованию того в том,
А относительное подобно
Наблюдению того в том⁹.

Так же, как слоны и т.д. не существуют в этом магическом творении, абсолютное (*paramārtha*) утверждается как несуществование двойственности воображаемого в зависимом. И так же, как есть наблюдение (*upalabdhi*) слонов и т.д. как существующих в этом магическом творении, относительная истина (*saṃvṛti*) является наблюдением нереальности воображаемого. Таким образом, мы видим простую формулу абсолютного и относительного. Абсолютное – это несуществование воображаемой природы в зависимой, тогда как относительное связано с восприятием воображаемой природы в зависимой. Следовательно, зависимая природа является абсолютной или относительной в зависимости от качества восприятия, является ли оно очищенным или загрязненным.

Так же, как при отсутствии этого
Наблюдают появление причины этого,

Когда есть превращение основы,
То наблюдают ошибочное представление¹⁰.

Когда нет магического творения, появление его причины – палочек и прочего – наблюдается как безошибочный (истинный) объект (*bhūtārtha*). И точно так же, когда достигают превращения основы (*āśraya-parāvṛtti*), ошибочное представление наблюдают как истинный объект, поскольку отсутствует заблуждение (ошибка) двойственности (*dvaya-bhṛānti*). Освободившись от ложного видения реальности и узрев истинное, становятся независимыми от заблуждений и помрачений. Таким образом приходят к постижению абсолютного.

Далее мы снова рассмотрим эти три природы, но более детально. Вначале следует описание воображаемой природы:

Проявление внешних объектов из-за
[кармических] отпечатков, которые [возникают]
Вследствие концепции выражаемого объекта –
Такова определяющая характеристика воображаемого¹¹.

В комментарии поясняется, что восприятие в связи с выражаемым объектом (*yathā-jalpārtha-samjñā*) – это лишь ментальное событие (*caitasika*). При этом внешний объект (*artha*) является объектом восприятия (*ālambana*) для данной концептуализации. Таким образом, вся эта воображаемая конструкция и ее причина, то есть кармические отпечатки (*vāsanā*), имеют природу воображаемого. Кроме того, воображаемое всегда связано с объектом (*artha*) и наименованием (*nāma*).

Далее зависимая природа описывается так:

Обладающее тройным и тройным проявлением,
Имеющее характер воспринимаемого и воспринимающего,

Ошибочное представление –
Так определяется зависимое¹².

«Тройное и тройное проявление» – это, соответственно, первая тройка: проявления слова (*pada*), смысла (*artha*) и объективного (*dcha*); и вторая тройка: проявление ментального (*mana*), восприятия (*udgraha*) и концептуализации (*vikalpa*). Ментальная (*manas*) активность всегда подвержена беспокойствам. Восприятие (*grāha*) состоит из пяти видов сознания (*viññāna*), тогда как концептуализация – это ментальное сознание (*mano-viññāna*). Первая тройка проявлений имеет природу воспринимаемого (*grāhya*), а вторая – природу воспринимающего (*grāhaka*). Таким образом, зависимая природа характеризуется как ошибочное представление (*abhūtaparikalpa*)¹³.

Воображаемое и зависимое – это то, каким образом проявляется (*yathā khyāti*), и то, что проявляется (*yat khyāti*). Воображаемое является таковым, поскольку есть лишь концептуализация, а зависимое характеризуется тем, что зависит от причин и условий¹⁴. Также о воображаемой и зависимой природах говорится, что первая всегда не существует (*nityam asat*), тогда как вторая существует, но не как реальная (*sa ca na sa tattvato*)¹⁵. В общем, исходя из описания двух относительных природ читтаматры, очевидно, что они рассматриваются с точки зрения функций ума.

Совершенная природа, которая часто рассматривается как абсолютная реальность, описывается так:

Несуществование и существование,
Равенство существования и несуществования,
Покой без покоя и отсутствие концепций –
Такова характеристика совершенного¹⁶.

Из комментария следует, что характеристикой совершенной природы является таковость (tathata). Это несуществование всех явлений воображаемого, и это существование, поскольку несуществование этого (т.е. воображаемого) существует. Это равенство существующего и несуществующего, поскольку существование и несуществование нераздельны. Это отсутствие покоя (aśānta), поскольку есть случайные вторичные временные беспокойства (āgantukopakleśa), и это покой (śānta), поскольку они естественным образом очищены. Это отсутствие концепций (niṣpragrahṇa), поскольку не является сферой концептуального мышления (vikalpāgocara), будучи отсутствием измышлений. Таковы три характеристики таковости.

В другом месте этого текста Асанга дает следующее определение абсолютного:

Ни существующее, ни несуществующее, ни то и ни другое,

Ни возникающее, ни разрушающееся, ни уменьшающееся,

Ни увеличивающееся, очищенное без очищения –
Такова характеристика абсолютного¹⁷.

В комментариях к этим строфам говорится, что абсолютное имеет смысл недвойственности (advaya). И смысл этой недвойственности объясняется в пяти аспектах: Абсолютное не является существующим относительно характеристик воображаемого и зависимого (parikalpitaratantralakṣaṇa), и оно также не является несуществующим относительно характеристики совершенного. Оно «ни то», поскольку нет тождественности (или единства) между совершенным, с одной стороны, а также воображаемым и зависимым, с другой; и оно «ни другое», поскольку между этими двумя (т.е. совершен-

ным с одной стороны, а также воображаемым и зависимым, с другой) нет различия. Оно ни возникающее и ни разрушающееся, поскольку Пространство дхарм (dharma-dhātu) является несоставным (необусловленным) (asaṃskṛta). Оно ни уменьшающееся и ни увеличивающееся, поскольку пребывает как есть (tathāvasthatva) вместе с возникновением и прекращением полной обеспокоенности (saṃkleśa) и очищения (vyavadāna). Оно не становится очищенным, поскольку по своей природе не подвержено беспокойствам, и оно не является неочищенным, поскольку свободно от случайных беспокойств (āgantukakleśa).

Если мы обратимся к тексту «Анализ середины и крайностей (Мадхьянтавибхага)», то в комментарии к нему Васубандху утверждает, что все составное (saṃskṛta) называется ошибочным (нереальным, или неистинным) представлением (abhūta-parikalpa), а все несоставное (asaṃskṛta) – пустотой (śūnyata). Пустота же представляет собой абсолютную реальность (tattva), где нет двойственности воспринимаемого и воспринимающего¹⁸.

Определяющая характеристика пустоты – это несуществование двойственности (dvaya-abhāva), а также существование этого несуществования (abhāvasya-bhāva)¹⁹.

Синонимами пустоты являются: таковость (tathatā), предел истинного (bhūta-koṭi), отсутствие признаков (animitta), абсолютное (paramārtha) и пространство явлений (dharmadhātu)²⁰.

Великая колесница – мадхьямака- рангтонг

В свете всего вышеизложенного точку зрения мадхьямаки, к которой мы теперь обратимся, можно рассматривать не как противостоящую воззрениям вайбхашики, саутрантики или читтаматры, но как другой, альтернативный подход в рассмотрении реальности. В данной системе взглядов внимание заостряется на несколько иных аспектах того, что является истинным и неистинным, абсолютным и относительным.

Кратко основной тезис традиции «срединности» можно выразить так: «Все вещи пусты, поскольку взаимозависимы». И Нагарджуна, основатель этой традиции, в самом начале своих «Корневых строф о срединности (Муламадхьямакакарика)» характеризует взаимозависимое возникновение как отсутствие прекращения и возникновения, исчезновения и постоянства, прихода и ухода, различия и тождества. Таким образом, мадхьямака утверждает срединность между существующим и несуществующим, на основании которой отрицается субстанциальность, но устанавливается всеобщая взаимная зависимость (*pratityasamutpāda*), или пустотность (*śūnyata*).

Если мы зададимся вопросом, что это за вещь или субстанция, которая пуста (объект отрицания), то по сути это так называемое «самобытие, или собственная природа (*svabhāva*)», которая по определению не является произведенной (рожденной) и не зависит ни от чего другого. Пустотность же означает, что все явления, то есть все то, что предстает перед нами как объективно и субъективно воспринимаемое, не имеет самобытия (*niḥsvabhāva*) вследствие уже упомянутой тотальной относительности и взаимозависимости.

Относительное с точки зрения мадхьямаки – это все, что связано с неведением, или заблуждением, закрывающим реальность всех вещей, или скрывающим истинное положение вещей – Таковость, или Реальность (*samantā-dvaraṇam*, *tattvācchādana*). Это зависимая природа всего сущего (*paraspara-saṃbhavanam*), а также, это условное, или общепринятое (*saṃketa*, *loka-vyavahāra*), иначе говоря, способ восприятия и описания реальности.

Что же касается абсолютного, которое собственно скрыто от глаз обычного живого существа, то Нагарджуна определяет его так:

Это не узнается (происходит) из другого – покой;
 Это не измышляется посредством измышлений;
 Это свободно от мыслей и без разделения²¹ –
 Такова характеристика Реальности (*tattva*)²².

Во «Вступлении на срединный путь (Мадхьямакаватара)» Чандракирти разница между абсолютным и относительным описывается следующим образом:

Все сущее воспринимается как обладающее
 двойной природой,
 Посредством истинного или ошибочного видения;
 Объект истинного видения – это то, как есть
 (*tattva*),
 А объект ошибочного видения – относительное²³.

Две истины зависят от способа восприятия, однако, они не отличаются по своей сути. Таким образом, абсолютное выходит за пределы концепций и отвлеченных рассуждений, но в свете истинной реальности (дхарматы) оно тождественно всему явленному (т.е. всем дхармам). Поэтому относительное и абсолютное – это различные аспекты одного и того же. Исходя из этого можно сказать, что одно без другого немислимо, и

без относительного абсолютное немислимо и недостижимо. Нагарджуна выражает это в своих строфах так:

Абсолютное не может быть показано
 Без опоры на общепринятое.
 Без постижения абсолютного
 Не может быть достижения нирваны.

Нирвана, которая часто представляется чем-то абсолютным, и которая определяется как результат отбрасывания (*prahāṇa*) клеш, а также прекращение или угасание (*nirodha*) пяти скандх, в мадхьямаке рассматривается неоднозначно. Исходя из того, что для данной философской традиции утверждение обозначающего и обозначаемого (*abhidhāna-abhidheya*), а также познающего и познаваемого (*jñāna-jñeya*) – это лишь ошибочная мысленная конструкция, то нет никакого объективного и самостоятельного существования (*svabhāva*) чего-либо относящегося не только к самсаре, но и к нирване. Поэтому нирвана, которая иногда характеризуется как результат отбрасывания и прекращения, на самом деле не существует. Однако Нагарджуна все же описывает нирвану, но, чтобы уйти от противоречий концептуального мышления, делает это посредством отрицания:

Нет отбрасывания и нет обретения,
 Нет постоянства и нет уничтожения,
 Нет прекращения и нет возникновения –
 Именно так описывается нирвана.²⁴

В мадхьямаке нирвана определяется как успокоение всех концепций (*sarvaparāṇsa-upaśama*). И утверждается, что пока в уме происходит хоть какая-то мыслительная активность, нирвана не может быть достигнута. Отсюда приходят к выводу, что пустотность, в ее широком понимании отсутствия не только самобытия, но и концепций, охватывает собой не только самсару, но и

нирвану, становясь новым принципом абсолютного для всей мадхьямаки.

Очень важный аспект рассмотрения мадхьямакой самсары и нирваны, а также относительного и абсолютного состоит в том, что они утверждают их нераздельность. Нагарджуна говорит так:

Являющееся пределом нирваны,
Является пределом самсары.
И между ними нет ни малейшей разницы,
Пусть даже очень тонкой.²⁵

И еще:

Эти вещи, которые приходят и уходят,
Зависимые и причинные,
Будучи независимыми и беспричинными
Описываются как нирвана.²⁶

Из этого утверждения можно сделать вывод, что мир, в котором мы находимся, и который называется самсарой, по сути, и есть нирвана, если отброшены все концепции, измышления и рассудочная деятельность. Нирвана, или абсолютная реальность, — это то, что за пределами концепций, но в то же время она тождественна самсаре, которая в абсолютном смысле не отличается от нирваны.

Нирвана и самсара одинаково пусты. Так мы приходим к общему пониманию относительного и абсолютного, самсары и нирваны, в рамках мадхьямаки, как диалектически нетождественных и нераздельных.

Великая колесница — мадхьямака- жентонг

Теперь мы обратимся к другой философской традиции, называющейся «Великая мадхьямака», или «Пустота другого (жентонг)», которая в своих воззрениях главным образом опирается на трактаты Майтреи-Асанги, на «Собрания восхвалений (bstod tshogs)» Нагарджуны, а также на сутры третьего поворота Колеса учения, такие как «Татхагатагарбха-сутра», «Махапаринирвана-сутра», «Шрималадэви-сутра» и т.д..

Важным моментом здесь является то, что три природы, развернутые и обоснованные в читтаматре, классифицируются относительно двух истин следующим образом: Воображаемая природа, которая связана с измышлениями двойственного восприятия, не существует, подобно сновидениям; зависимая природа, само заблуждающееся сознание, существует, но лишь как относительное, или условное; и совершенная природа, свободное от измышлений самоосознавание (so so rang rig pa), или самоосознающее изначальное осознание (rang rig ye shes), не существует условно²⁷, но существует как абсолютное. Первая природа пуста от несуществующих концепций; вторая — от возникающих проявлений; тогда как третья, изначально являющаяся природой всех дхарм (дхармата), хотя и пуста от всего обусловленного, но не пуста от своей собственной совершенной природы.

В рамках традиции мадхьямака две истины, относительная и абсолютная, соответствуют проявлениям и пустотности (snang stong). В данном же случае, согласно традиции Великой мадхьямаки, две истины, соответствующие способу пребывания и способу проявления (gnas²⁸ snang), определяются следующим обра-

зом: Относительная истина – это субъект и объект несоответствия способа пребывания и способа проявления (gnas snang mi mthun pa'i yul dang yul can); и абсолютная истина – это субъект и объект соответствия способа пребывания и способа проявления (gnas snang mthun pa'i yul dang yul can). То есть абсолютное – это, условно выражаясь, объект безошибочного и необманчивого восприятия; относительное же, напротив, результат восприятия, связанного с заблуждением и неведением. В «Сущностном разъяснении сугатагарбхи (bde gshegs snying po'i stong thun chen mo seng ge'i nga ro)» Мипам Ринпоче говорит так:

Сугата проясняет сущность сугатагарбхи (bde gshegs snying po'i ngo bo) через учение о пустотности, и он проясняет природу (rang bzhin) сугатагарбхи через учение о таких совершенных качествах, как силы и т.д., как изначально присущих (ye ldan) ей. Эти двое (т.е. сущность и природа) должны быть непротиворечиво объединены. Однако, не достигая уверенности в глубочайшем ключевом моменте нераздельности двух истин, некоторые рассматривают сугатагарбху как нечто постоянное и непустое от своей сущности, тогда как другие, цепляясь за одну лишь пустотность, не могут обосновать изначальное обладание нераздельными качествами изначального осознания и занимают крайнюю позицию нигилистического воззрения (chad lta skur 'debs kyi phyogs).

У Долпопы в его рассуждениях об абсолютном мы можем часто встретить утверждение, что в отличие от мадхьямаки-рангтонг, где пустотность, рассматриваемая как абсолютный аспект, однозначно отождествляется с взаимозависимым возникновением, в тради-

ции жентонг абсолютным аспектом является не только собственная пустотность (svabhāva/prakṛti-śūnyata, rang bzhin stong pa) всех явлений, но и пустотность другого (parabhāva-śūnyata, gzhan dngos stong pa). Например, Дхармата, или Сугатагарбха, пуста от всех скрывающих ее завес неведения и других помрачений, но сама по себе она не пуста, и она не пуста от свойственных ей совершенных качеств. В рассуждениях Долпопы также имеется явно выраженное стремление отделять относительное от абсолютного, чтобы воспрепятствовать тенденции легкомысленных утверждений, что абсолютное и относительное – это одно и то же. Ведь в ином случае ничто не мешает обычным существам верить в то, что обычный мир – это Дхармадхату. Здесь следует понимать, что с точки зрения Долпопы искаженные проявления Дхармадхату не есть само Дхармадхату²⁹.

Если обратиться к рассуждениям Джамгона Конгтрула, то у него мы найдем четкое разделение абсолютного принципа на две неотделимые друг от друга части – собственная природа (свабхава), каковой является пустотность от самого себя (или восемнадцать видов пустотности), и другая природа (парабхава), каковой является Изначальное осознание (джняна)³⁰, пустотное от другого. Тогда как относительное – это всего лишь иллюзорное проявление двойственного ума. Утверждение пустотности собственной природы служит противоядием от склонностей рассматривать абсолютное как нечто постоянное, тогда как утверждение пустотности другого противодействует склонностям рассматривать абсолютное как нигилистическое отсутствие чего бы то ни было.

Любой объект проявляется как нераздельность проявления и пустоты, а также как нераздельность осознания и пустоты (rig stong), то есть, как окончательная

истинная природа (gshis mthar thug pa)³¹. Совершенная, или абсолютная природа, также отождествляемая в традиции жентонг с Природой будды (татхагатагарбха, или сугатагарбха), – это абсолютный принцип, охватывающий и пронизывающий собой все – вводящие в заблуждение проявления (snang ba) и истинную пустотность (stong pa). Однако, что касается своей собственной природы, совершенное и абсолютное не имеет ничего общего с относительными явлениями. То есть это не возникает и не исчезает, это не единичное и не множественное, это не причина и не результат, а также, само по себе, это находится за пределами определений и сравнений. Именно поэтому об абсолютном говорят как о вечном, не состоящем из частей и всеохватывающем. В том же тексте у Мипама Ринпоче сказано:

Татхагатагарбха свободна от всех измышлений (spros pa), таких как существование и несуществование, постоянство и уничтожение и т.д.; это равенство единой сферы нераздельной истины (bden pa dbyer med thig le nyag gcig mnyam pa nyid).

Как и в мадхьямаке многие последователи жентонг представляют абсолютное и относительное как безусловно нераздельные, то есть несуществующие друг без друга, что соответствует нераздельности пространства всех явлений – Дхармадхату. Таким образом, пустотность объекта и изначальное осознание субъекта являются абсолютными. Однако на относительном уровне происходит разделение с точки зрения соответственно загрязненного и незагрязненного концепциями восприятия (или ума). Следует отметить, что лишь рассматривая эти виды восприятия в рамках двойственности, мы можем разделять относительное и абсолютное. На самом же деле разницы между ними нет. В том же тексте у Мипама Ринпоче сказано:

Поскольку все явления самсары и нирваны имеют один вкус, являются нераздельной и великой сияющей ясностью изначальной пустоты естественного состояния (gnas lugs stong pa nyid gdod ma'i 'od gsal chen po dbyer me ro gcig), будды и обычные существа также абсолютно нераздельны, будучи равенством существования и покоя (т.е. самсары и нирваны). Поэтому, хоть воплощающиеся живые существа (sprul pa'i sems can) и проявляются вследствие случайных (временных) заблуждений, исходя из логического анализа дхарматы устанавливается (chos nyid kyi rigs pas grub pa), что нет ни малейшего их отличия от абсолютной дхарматы естественного состояния. Таким образом, обладание врожденной сущностью будды (sangs rgyas kyi snying po) является определенным.

Если абсолютная истина является лишь объектом концептуального ума и лингвистических конструкций, тогда она неизбежно сводится к простому отрицанию, за которым следует разделение на относительное и абсолютное, проявления и их пустотность. Подобный подход характерен для постмедитативного состояния, не охваченного полностью медитативным состоянием пребывания в нераздельности Дхармадхату. Лишь отсутствие концепций пребывания в соответствующем медитативном погружении приводит к постижению свободы от крайностей, подлинного срединного пути, единства двух истин и Природы будды. Следует подчеркнуть, что в данной традиции именно Природа будды является абсолютным объединительным принципом, выходящим за пределы самсары и нирваны. Это одновременно пустотность и сияющее осознание (джняна), наделенное всеми совершенными качествами.

Васубандху

༡༡། ཚཱི་དང་ཚཱི་ཉིད་རྣམ་པར་འབྱེད་པའི་ཚཱི་ལེའུར་བྱས་པ་བཞུགས་སོ། །

КОММЕНТАРИЙ К
«РАЗДЕЛЕНИЮ ЯВЛЕНИЙ
И АБСОЛЮТНОЙ РЕАЛЬНОСТИ»

На санскрите: Dharmadharmatāvibhāgavṛtti

На тибетском: Chos dang chos nyid rnam par 'byed
pa'i 'grel pa

Кланяюсь Непобедимому Бхагавану!

Непобедимому (Майтрее), который, видя, что
Из-за ошибки цепляния за термины и значения
Блуждают мирскими путями, составил
собрание наставлений –
Этому Учителю я, сложив ладони, кланяюсь!

Я попытаюсь своими силами проанализировать
каждое слово
Дарованных им наставлений, полученных от
великих учителей,
Смысл и глубокую сущность кратких строк
этого трактата¹.

Вводная часть

<1>

ཤེས་ནས་གང་ཞིག་ཡོངས་སུ་སྒྲུང་བྱ་ཞིང་། །གཞན་ལག་ལ་ཞིག་ནི་མཛོན་སུམ་ཉིད་དུ་བྱ།
དེས་ན་དེ་དག་མཚན་ཉིད་རྣམ་དབྱེ་བ། །བྱིད་པར་འདོད་ནས་བསྟན་བཅོས་འདི་བརྒྱམས་སོ། །

**В результате узнавания нечто должно быть
отброшено,
А нечто другое должно быть непосредственно
воспринято.
И поэтому, желая проанализировать это
Соответственно их характеристикам, я
написал данный трактат.**

Сказанное – «в результате узнавания (parijñāya, shes nas) нечто должно быть отброшено (praheyaṃ, spang bya), а нечто другое должно быть непосредственно воспринято (sākṣāt karaniyam, mngon sum nyid bya)» – это последовательное рассмотрение главных тем: **Явление** (dharma, chos), характеристикой которого является полная помраченность (saṃkleśa, kun nas nyon mongs pa), и **Абсолютная реальность** (или Реальность) (dharmatā, chos nyid), определяющаяся как «изменение (превращение) в основании (āśrayaparavṛtti, gnas yongs su gyur pa)» и имеющая характеристику полной очищенности (vyavadāna, nam par byang ba)². Смысл строк – «проанализировать (vibhāgaṃ, nam dbye) это в соответствии с их характеристиками (lakṣaṇa, mtshan nyid)» – состоит в том, что [данный анализ] не делается относительно них (то есть явлений и Реальности) как различных объектов (viśaya, yul). Так следует понимать смысл остальных [строф].

[Возражение оппонентов]: Что касается слов – «проанализировать это соответственно их характеристикам», – почему анализируются явления и Реальность, а не что-то еще? Почему вы ограничиваете [анализ] лишь этим?

[Ответ:] Когда используют многие выражения (abhilāpa, brjod pa), то полный анализ относительно этих двух не осуществляется. И почему? То, что было изложено Бхагаваном – скандхи, дхату, аятаны и т.д., все это сжато [излагается] как две [эти категории]. Почему? Поскольку [все это] суммируется как явления и Реальность. Если скандхи, дхату, аятаны и т.д. собрать вместе (saṃgrhita, bsdu na), то они становятся двумя [категориями], то есть явлениями и Реальностью.

Данный трактат начинается с рассмотрения ключевых принципов всего Учения Будды, или Дхармы, – Четырех Благородных истин. Как известно, Первая истина – это Истина страдания, и именно страдание следует узнать как то, в чем пребывает каждое живое существо и чем пронизан весь мир. Узнать – значит проанализировать свое положение в этом мире и понять его безысходность. Вторая истина – это Истина источника страдания; и этот источник, которым является неведение, обеспокоенный ум и безрассудные действия, следует отбросить. В этих двух из четырех Истин заключено знание о самсаре, то есть о бесконечной круговерти всего живого и сущего. Следовательно, когда говорится об узнавании и об отбрасывании, то это значит, что объектом этого является именно самсара.

Далее, непосредственно воспринято, или актуализировано (*mngon du byed*), должно быть то, что совершенно противоположно самсаре. И это то, что соответствует Третьей истине – прекращению, или уничтожению источника страдания, или же, иными словами, нирване. И, соответственно, если мы говорим о самсаре, то она состоит из ограниченных и обусловленных явлений (*saṃskṛta*, 'dus ma byas), тогда как нирвана – это неограниченное и необусловленное (*asaṃskṛta*, 'dus ma byas).

Далее следует понять, что две эти категории – явления и Реальность – нельзя рассматривать как отдельные анализируемые объекты среди множества других, но, напротив, они сами охватывают собой все анализируемое, то есть все, чему учил Будда.

Если обратиться к комментарию Третьего Кармапы (Ранджунга Дордже) на этот текст, то в нем он отождествляет самсару с двумя природами – воображае-

мой, или ментальным конструированием, и с зависимой. И чтобы охарактеризовать их, они сравниваются с ошибочным принятием веревки за змею. То есть принятие веревки за змею – это ментальное конструирование, или ошибочное приписывание вещи того, чем она на самом деле не является, а только кажется. Между тем сама веревка – объект, на основании которого ум осуществляет приписывание определенных качеств, – тоже не является истинным, поскольку его проявление – это лишь собрание отдельных составляющих, таких как цвет, очертание и т.д. Этот объект соответствует зависимой природе. Далее, нирвана отождествляется с совершенной природой, и в данном примере с веревкой – это отсутствие ее истинной реальности и самобытия, то есть видение ее такой, какой она является в действительности. На основании этого утверждается, что явления и Реальность не существуют как различные объекты, но, по сути, есть лишь аспекты общей Сферы Реальности, или Дхармадхату, которая является их общей характеристикой³.

<2>

འདི་དག་ཐམས་ཅད་མདོར་བསྡུ་ན། །རྣམ་པ་གཉིས་སུ་ཤེས་བྱ་སྟེ།
ཆོས་དང་དེ་བཞིན་ཆོས་ཉིད་ཀྱིས། །ཐམས་ཅད་བསྡུས་པ་ཉིད་ཕྱིར་རོ།

**Если все это коротко собрать вместе,
То следует знать два аспекта:
Явления и Реальность,
Поскольку только ими охватывается все.**

Здесь (то есть во второй строфе коренного текста) говорится «это», чтобы было понятно то, что объясняет-

ся в данном учении. А также говорится «все», чтобы показать – «это является именно этим», поскольку остальное либо включено в это самое, либо же не существует.

Итак, явления и Реальность – это категории, которые охватывают собой все познаваемое. Суть мира явлений, или ограниченного (обусловленного) бытия – это двойственное восприятие, субъект и объект, воспринимаемое и воспринимающий, которые в итоге следует отбросить, чтобы достичь Всеведения и Освобождения.

Реальность здесь также отождествляется с «изменением в основе», или «превращением основы». Мипам Ринпоче в своем комментарии характеризует это состояние как вхождение в способ пребывания, или существования (gnas tshul), где все узнается (shes) и актуализируется (mngon du byed) как есть, то есть без явлений (chos) и без сущности (ngo bo nyid). Кроме того, Кармапа отождествляет явления с обычным сознанием, а Реальность – с изначальным осознанием.

<3>

།དེ་ལ་ཚེས་གྱིས་བྱེད་པ་ནི། །འཁོར་བ་ཡིན་ཏེ་ཚེས་ཉིད་གྱིས།
།རབ་ཏུ་བྱེད་པ་བློ་གསུམ་གྱི། །བྱ་ངན་ལས་ནི་འདས་པ་འོ། །

**Классифицируемое здесь как явления –
Это самсара, а классифицируемое как
Реальность – это нирвана трех колесниц.**

[Возражение оппонентов:] Если утверждать, что [между ними] нет разницы, тогда непонятно различие между самсарой и нирваной, что и чем охватывается?

[Ответ:] Поэтому [Майтрея] говорит: «Классифицируемое (prabhāva, rab tu phyé ba) как явление — это самсара». И под этим подразумевается, что поскольку явления имеют характеристику помрачения, то самсара, которая является их природой (svabhāva, rang bzhin), «классифицируется как явления».

Кроме того, [Майтрея говорит]: «Классифицируемое как Реальность — это нирвана трех колесниц». Поскольку нирвана — это то, что достигается посредством трех колесниц (triyāna, theg pa gsum)⁴, она называется «нирваной трех колесниц». И поскольку есть три колесницы, а также есть нирвана, это называется «нирваной трех колесниц». Поскольку Реальность имеет определяющую характеристику «изменения в основе», то нирвана, которая охватывается этой категорией (то есть Реальностью), называется «классифицируемое как Реальность».

[Возражение оппонентов:] Хотя самсара и нирвана классифицируются как явления и Реальность, но, так как их характеристики не выражены [четко], непонятно «какова характеристика» относительно самих явлений.

Характеристика явлений

<4>

དེ་ལ་ཚུལ་གྱི་མཚན་ཉིད་ནི། །གཉིས་དང་རི་ལྟར་མཛོན་བརྗོད་པས།
 །སྣང་བ་ཡང་དག་མ་ཡིན་པའི། །ཀུན་རྟོག་པ་སྟེ་མེད་སྣང་བྱིས།
 །དེས་ན་ཡང་དག་མ་ཡིན་པའོ། །དེ་ཡང་ཐམས་ཅད་དོན་མེད་ཅིང་།
 །རྟོག་ཅམ་མིན་པས་ཀུན་རྟོག་པའོ། །

Здесь характеристика явлений — это проявляющееся

**Как двойственное и явно выражаемое,
 Неистинное ментальное конструирование.
 И поскольку несуществующее проявляется,
 Поэтому оно не является истинным.
 А также нет никаких [реальных] объектов,
 Но, будучи лишь концептуализацией,
 Есть всепронизывающее ментальное конструи-
 рование.**

[Ответ:] Чтобы описать характеристику [явлений, Майтрея] говорит: «Проявляющееся как двойственное и явно выражаемое (yathā abhilāpa, mngon par brjod pa) – это неистинное (ошибочное) ментальное конструирование (abhūtaparikalpa, yang dag pa ma yin pa'i kun tu rtog pa), такова определяющая характеристика явлений». Двойственное и явно выражаемое проявление – это проявление двойственного (dvaya-samprakhyāna, gnyis su snang ba) и явно выражаемого.

Здесь то, что проявляется как двойственность вещественного существования воспринимаемого и воспринимающего (grāhya-grāhaka-bhāva, gzung ba dang 'dzin pa'i dngos po) – глаза (cakṣur, mig), материальная форма (gūpa, gzugs) и т.д., а также то, что опираясь на это, проявляется как явно выражаемое, опора (āśraya, rten) для обозначения (prajñapti, gdags pa) самой природы (сущности) (svagūpa, ngo bo nyid) и ее отдельных аспектов (viśeṣa, khyad par du), – это неистинное всепронизывающее ментальное конструирование (ошибочное представление). Таким образом характеристика явлений полностью и безошибочно описывается как «эта характеристика явлений».

Этимология (nirukti, nges pa'i tshig) «неистинного (ошибочного)» [объясняется Майтреей так]: «Поскольку несуществующее проявляется – оно неистинное».

Поскольку явления не существуют, этимология слов «всепронизывающее (pari, kun tu)» и «ментальное конструирование (kalpa, rtog pa)» [объясняется так]: «Есть лишь ментальное конструирование, поскольку никаких [реальных] объектов не существует, но [эти воспринимаемые объекты] являются лишь концептуализацией».

[Это так,] поскольку сущность (самость) (ātmata, bdag nyid) несуществующего, но проявляющегося (ab-hāsa, snang ba) объекта никак не установлена (apariniṣ-pannatva, yongs su ma grub pa), и поскольку являющееся лишь концептуализацией существует лишь как вводящее в заблуждение (bhrānti-mātra, 'khrul pa tsam) проявление.

На этом завершается объяснение характеристики явлений.

Воспринимаемое для двойственно проявляющегося (или для двойственного восприятия) следует понимать как шесть воспринимаемых объектов, тогда как соответствующие органы восприятия и соответствующие им сознания являются воспринимающим субъектом. Что касается явно выражаемого, то это приписывание концепций и наименований тому, что непосредственно воспринимают. Собственно такое приписывание наименований и концепций и есть то, что называется ментальным конструированием. Далее, неистинным, или нереальным называется то, что на самом деле не существует, хотя и проявляется. В качестве примера для этого часто приводят аналогии с отражением, проекцией или иллюзией чего-то. Например, указывая на отражение луны в воде, мы говорим: «Это луна». То есть мы можем видеть нечто, узнавать это и даже испытывать по отношению к этому эмоции, но на самом деле это всего

лишь иллюзорная проекция. И объекты, которые обычно нам кажутся реальными, или истинными, на самом деле такие же, ведь в них нет подлинной и независимой реальности, или так называемой «самости». Хотя стоящий перед нами кувшин проявляется вследствие разных причин и условий, мы говорим: «Это [сам] кувшин». Соответственно, связанные с этим восприятие и сознание не являются верными, но заблуждающимися, или ошибочными. Это всего лишь представление ума, или ментальное конструирование. Ведь если нет истинной реальности, то воспринимающее их сознание также неистинно.

В третьей части Мадхьянтавибханги и в комментариях к ней, составленных Стхирмати, говорится, что зависимая природа – это причина (*nimitta*, *rgyu*) и ментальное конструирование (*vikalpa*, *nam par rtog*), тогда как воображаемая природа – это наименование (*nāma*, *ming*). Далее, причина – это сознание-хранилище (*ālaya-vijñāna*), загрязненное сознание (*kliṣṭa-manas*) и функционирующее сознание (*pravṛtti-vijñāna*), то есть восемь сознаний, которые являются зависимой и объектной основой для наименования, или обозначения. Наименование – это загрязняющее обозначение (*saṃkleśa-prajñapti*), накладываемое на взаимозависимые причины, которые сами по себе невыразимы (*anabhilāpya*). Ментальное конструирование – это ум и ментальные факторы (*citta-caitta*), благодаря которым происходит разделение между собственной природой и отдельными аспектами (*svabhāva-viśeṣa*), между обозначаемым и обозначающим.

Характеристика Реальности

<5>

གཞན་ཡང་ཚུན་ཉིད་མཚན་ཉིད་ནི། །གཟུང་བ་དང་ནི་འཛིན་པ་དང་།
།བརྗོད་པར་བྱ་དང་རྗོད་པར་བྱེད། །བྱད་མེད་དེ་བཞིན་ཉིད་ཡིན་ནོ། །

**И напротив, характеристика Реальности –
Это Таковость без разделения
На воспринимаемое и воспринимающее,
На выражаемое и выражающее.**

Что касается характеристики Реальности, [Майтрея говорит]: «Таковость (tathatā, de bzhin nyid) без разделения на воспринимаемое и воспринимающее, а также на выражаемое и выражающее – такова характеристика Реальности». То, что без разделения (viśeṣa, khyad pa) на воспринимаемое и воспринимающее, а также без разделения на выражаемое и выражающее, есть Таковость. Само это отсутствие разделения [существует], поскольку оно недвойственное и невыразимое. И то, в чем нет разделения, называется «без разделения».

Если есть двойственность, то различают: «это воспринимаемое, это воспринимающее, это выражаемое, это выражающее». И если есть выражаемое и выражающее, тогда есть и разделение. Но поскольку этого нет, тогда это Таковость без разделения. И поскольку сказано: «Такова характеристика Реальности», характеристика Реальности описывается полностью и безошибочно.

Абсолютная реальность совершенно противоположна неистинным относительным явлениям. И противоположность ее состоит в том, что она выходит за

пределы разделяющего и концептуализирующего восприятия. Это Таковость в том смысле, что как таковая Реальность является безошибочным объектом для индивидуального самоузнающего осознания (so so rang rig pa), то есть для высшего сознания, выходящего за пределы всего ограниченного. Здесь следует отметить, что само отсутствие разделения на воспринимаемое и воспринимающее, которыми является Таковость, существует как нечто недвойственное и невыразимо.

Характеристики явлений и Реальности

<6>

མེད་པ་སྣང་བྱིང་ལྟུལ་པ་ནི། །ཀུན་ནས་ཉོན་མོངས་སྒྱུ་ཡིན་ཏེ།
 །སྒྱུ་མའི་གྲང་ཆེན་སོགས་སྣང་ནིང། །ཡོད་པའང་སྣང་བ་མིན་བྱིང་རོ།
 །མེད་སྣང་དག་ལས་གང་རུང་ཞིག། །མེད་ན་ལྟུལ་དང་མ་ལྟུལ་དང།
 །དེ་བཞིན་ཀུན་ནས་ཉོན་མོངས་དང། །ནྟེན་པར་བྱང་བ་མི་འཐད་དོ། །

**Поскольку проявляется то, чего нет,
 Это заблуждение – причина всех помрачений;
 Ведь проявляются иллюзорные слоны и т.д.,
 А то, что существует, не проявляется.**

Если бы чего-то несуществующего и проявляющегося

**Не было, тогда заблуждение и незаблуждение,
 А также соответствующие им полное помрачение и**

Совершенное очищение, не были бы обоснованы.

Что касается вышеописанной характеристики явлений, то [Майтрея сказал]: «Поскольку есть проявление несуществующего, заблуждение является причиной полного помрачения». Ведь поскольку несуществующее проявляется (воспринимается), – это проявление несуществующего. Следовательно, необходимо понять, что это «лишь заблуждение (*bhrānti-mātra*, ‘*khṛul pa tsam*)». Таким образом, три вида помрачений⁵ возникают вследствие привязанности (*abhiniveśa*, *mngon par zhen pa*) к этому [заблуждению], которое является причиной полного помрачения.

[Вопрос:] Каким же образом проявляется то, чего нет?

[В ответ Майтрея] говорит: «Это подобно проявлению таких иллюзий, как слон и т.д.» Подобно тому, как сотворенные иллюзии слона и т.д., а также богатства, зерен и т.д. проявляются, но как таковые не существуют, также и [обычные] проявления существуют как неистинное ментальное конструирование, то есть проявляются, хотя и не существуют.

Кроме того [говорится]: «поскольку существующее не проявляется». Таким образом, это «заблуждение», поскольку при нем «существующее не проявляется», например, поскольку не проявляются два существующих аспекта отсутствия самости (*nairātmya*, *bdag med pa*)⁶. Проявление несуществующих очертаний человека и непроявление существующей кучи камней – это характеристика заблуждения, поскольку так видят обычные люди.

[Вопрос:] Почему же не утверждается, что нет чего-то несуществующего и проявляющегося?

[В ответ Майтрея] говорит: «Если бы не было чего-то несуществующего и проявляющегося, тогда заблуждение и незаблуждение, а также полное помрачение и полное очищение не были бы обоснованы». Если

бы было только несуществующее и непроявляющееся, тогда, вследствие отсутствия [обманчивого проявления], заблуждения бы не было, поскольку не было бы заблуждения относительно того, что несуществующее является лишь несуществующим. И если заблуждения нет, тогда, вследствие его отсутствия, незаблуждение также не существует, поскольку незаблуждению предшествует заблуждение. И тогда помрачение тоже не существует, поскольку его причиной является заблуждение. И если [помрачение] не существует, тогда очищение также не существует, поскольку очищению предшествует помрачение. Поэтому, если [помрачение] не существует, то освобождение (*mokṣa*, *grol ba*) происходит без усилий (*yatna*, 'bad pa), что противоречит прямому опыту (*pratyakṣa*, *mngon sum*).

С другой стороны, если бы это было лишь проявлением, но не было бы несуществующим, тогда при отсутствии несуществования не было бы и заблуждения, ведь если проявление само по себе является полностью совершенным (*pariṇiṣpanna*, *yongs su grub*), то заблуждения нет. И если заблуждения нет, то, как уже было сказано, остальное также не существует. Поэтому действия людей также становятся бесполезными, что противоречит логике (*yukti*, *rigs pa*). Ведь даже в обычном мире называют по имени, когда, заблуждаясь, принимают кучу камней за человека.

На этом завершается объяснение того, что проявляющееся как двойственное и явно выражаемое – это характеристика явлений, и что отсутствие этого разделения – это характеристика Реальности.

То, что нас окружает, подобно иллюзии, которая хотя и проявляется, но на самом деле не существует, и,

по сути, является лишь конструкциями нашего ума. Это – результат заблуждения. Вследствие заблуждающегося восприятия того, чего на самом деле нет, формируются привычные тенденции и закладывается предрасположенность к тому, чтобы сохранялись и непрерывно развивались помрачения, беспокоящие эмоции. При этом следует понимать, что заблуждение должно иметь свой содержательный аспект. То есть за иллюзорными проявлениями стоит нечто истинное, действительно существующее. Непроявление, или невосприятие, этого реально существующего и есть заблуждение – причина для возникновения беспокойств и помрачений (клеш). Поскольку явления (дхармы) характеризуются сочетанием свойств проявления и несуществования, то таким образом устанавливается существование заблуждения и помрачений, а также отсутствия заблуждения и очищения, в результате которого достигается освобождение от самсары. Если же по тем или иным причинам проявление и несуществование явлений отрицается, то это приводит к абсурдному утверждению несуществования заблуждения, а, следовательно, помрачения и очищения. Тогда получается, что пути достижения Состояния будды также нет.

Объяснение явлений и Реальности как не являющихся одинаковыми или разными

<7>

གཉིས་པོ་དག་ནི་གཅིག་ཉིད་དང། །སོ་སོ་བ་ཡང་མ་ཡིན་ཏེ།
ཡོད་པ་དང་ནི་མེད་པ་དག་ །ཁྱད་པར་ཡོད་དང་མེད་ལྗེས་རོ། །

**Эти два не являются ни одним и тем же,
 Не являются они и разными,
 Поскольку между существующим и несущест-
 вующим
 Есть разница и нет [разницы].**

Некоторые могут подумать: Если это так, тогда почему бы не предположить, что явления и Реальность либо тождественны (skatva, gcig nyid), либо различны (prthaktva, tha dad pa nyid)?

[В ответ на это Майтрея] говорит: «Эти два (то есть явления и Реальность) не являются ни одним и тем же и не являются разными, поскольку между существующим и несуществующим есть разница и нет [разницы]». «Эти два» – явления и Реальность – не утверждаются как одинаковые или различные. И почему так? Потому что между существующим и несуществующим есть разница и нет разницы.

Прежде всего, явления и Реальность не являются одинаковыми. И почему? Потому что между существующим и несуществующим есть различие. Если явления не существуют, а Реальность существует, и есть различие между существующим и несуществующим, тогда как они могут быть одинаковыми? Но они также не являются разными. И почему? Потому что нет различия между существующим и несуществующим. Каким же образом они не различаются? Поскольку Реальность выделяется (prabhāvita, rab tu phyee ba) лишь благодаря несуществующим явлениям и поскольку нет различия между воспринимаемым [и воспринимающим] и т.д.

На этом завершается объяснение явлений и Реальности как не являющихся одинаковыми или разными.

В комментарии Мипама Ринпоче говорится, что Реальность изначально существует по своему способу пребывания (gnas lugs su ye nas yod pa), тогда как ограниченные явления не существуют по своему способу пребывания или, иными словами, по своей природе. Поэтому они разные. С другой стороны, они не разные, поскольку, если нет одного, то нет и другого. То есть Реальность устанавливается исходя из неустановления явлений, и без них не может быть признана существующей. Таким образом, снова, эти категории не существуют как отдельные и самостоятельные объекты.

Объяснение вхождения в явления

<8>

ནམ་པ་བྱུག་གི་ཚེས་དག་ལ། །འཇུག་པ་སྒྲ་ན་མེད་པ་སྟེ།
 །མཚན་ཉིད་དང་ནི་གྲུབ་པ་དང། །གཅིག་དང་ཐ་དད་མ་ཡིན་ནིང།
 །གནས་ནི་སྤྱན་མོང་སྤྱན་མོང་མིན། །གཟུང་དང་འཛིན་པར་སྣང་བ་ནི།
 །མེད་ལ་རབ་ཏུ་འཇུག་པས་སོ། །

**Есть шесть аспектов непревзойденного
 Вхождения в явления:
 Посредством совершенного вхождения
 В характеристику, установление,
 Неодинаковое и неразличное,
 Место, общее и необщее,
 А также в отсутствие проявляющегося,
 Как воспринимаемого и воспринимающего.**

[Возражение оппонентов:] Но если между ними нет разницы, то как тогда войти (praveśa, zhugs pa) в эти явления и как оказаться правильно вошедшими?

[Майтрея] говорит: «Есть непревзойденное вхождение (anuttara-praveśa, 'jug pa bla na med pa) в явления посредством шести аспектов (akāra, gnam pa)». «Посредством шести аспектов» описывается так: «Благодаря вхождению в характеристику, установление (sid-dhi, grub pa), неодинаковое и неразличное, место пребывания (sthāna, gnas), общее (sādhāraṇa, thun mong) и необщее, а также в отсутствие проявляющегося (pratibhāsa-abhāva, snang ba dngos po med pa), как воспринимаемого и воспринимающего».

Под вхождением в явления понимаются способы понять, что такое эти явления, которые надлежит отбросить. И всего есть шесть аспектов такого понимания: Это понимание 1) характеристики явлений; 2) установления этой характеристики; 3) неодинаковости и различия явлений и Реальности; 4) общего пребывания в самсаре; 5) необщего способа пребывания живых существ; и 6) несуществования проявляющегося как воспринимаемого и воспринимающего.

<9>

དེ་ལ་མཚན་ཉིད་བྱུང་བ་དང་། གཞིག་དང་ཐ་དད་མ་ཡིན་པ།
འི་ལྟར་མདོར་བསྟན་བཞིན་དུ་ལོ། །

**Здесь характеристика, установление,
Неодинаковое и неразличное –
Это то, что уже было описано вкратце.**

Среди них [первые] три – характеристика, установление, неодинаковое и неразличное – следует знать, как [уже описывалось] вкратце ранее.

Характеристика проявляющегося как двойственное и явно выражаемое есть неистинное ментальное конструирование. То есть такова характеристика явлений.

Установление (обоснование), – это если отсутствует что-то – несуществование или проявление, то следует ошибка (doṣa, pyes pa) невозможности заблуждения и незаблуждения, а также помрачения и очищения. И лишь в результате принятия того и другого (то есть несуществующего и проявляющегося) возможно установление [заблуждения, незаблуждения и т.д.].

Неодинаковое и неразличное [заключается в том, что] это существующее и несуществующее (то есть Реальность и явления) различаются и не различаются, как уже было [описано] вкратце ранее.

<10>

གང་ཞིག་གང་དུ་འཁོར་བ་ན། །དེ་ནི་ཀུན་ཏུ་གནས་པ་སྟེ།
 །སེམས་ཅན་ཁམས་དང་སྣོད་ཀྱི་ཁམས། །སྣོད་ཀྱི་ཁམས་ནི་སྤྱན་མོང་ལྟར།
 །ནམ་པར་རིག་པ་སྤྱན་མོང་ཡིན། །སེམས་ཅན་ཁམས་ནི་སྤྱན་མོང་དང།
 །ཡང་ན་སྤྱན་མོང་མ་ཡིན་པའོ། །

**Те, которые, и то, где вращаются,
 Являются местом общего [круговращения] –
 Сферой живых существ и сферой мира-
 вместилища.**

Сфера мира-вместилища

Является общим осознанием.

Сфера живых существ является

Как общей, так и не общей.

Что касается места пребывания, то [сказано:] «те, которые, и то, где вращаются, являются местом общего [круговращения], то есть сферой живых существ (*sattva-dhātu*, *sems can gyi khams*) и сферой мира-вместилища (*loka-dhātu*, ‘*jig rten gyi khams*)». Здесь те, кто вращаются (*saṃsarati*, ‘*khor ba*), и то, в чем вращаются, – это место пребывания явлений. Кроме того, то, что имеет сущность опирающегося (*āśrita*, *brten pa*) и опоры (*āśraya*, *rten*), – это сфера живых существ и сфера мира-вместилища соответственно. И здесь «сфера мира-вместилища – это осознание (*viññapti*, *nam par rig pa*) общего (*sādhāraṇa*, *thun mong pa*)», поскольку в индивидуальном потоке (*saṃtāna*, *rgyud*) каждого существа возникает схожее сознание проявляющегося (*pratibhāsa-viññāna*, *snang ba'i nam par shes pa*). И, кроме того, «это сфера живых существ, которая является общей и не общей».

Сфера вместилища и сфера живых существ – это соответственно весь неодушевленный мир и все населяющие его живые существа. Место общего осознания – это сфера мира-вместилища, поскольку для находящихся здесь существ она осознается похожим образом в силу схожести пробуждающихся в их потоке ума привычных тенденций, или накопленных впечатлений. Следует также добавить, что кажущийся внешним мир на самом деле является лишь представлением, или репрезентацией (*viññapti*), фундаментального сознания-хранилища.

<11>

དེ་ཡང་སྐྱེ་དང་ཐ་སྙད་དང། རྗེས་སུ་གཟུང་དང་ཚར་གཅད་དང།
 །ཕན་པ་དང་ནི་གནོད་པ་དང། ཡོན་ཏན་སྦྱོན་ནི་ཕན་ཚུན་དུ།
 །བདག་པོ་ཉིད་ཀྱི་ཕན་ཚུན་སྒྲུ། །ཡིན་པའི་ཕྱིར་ན་སྤྱན་མོང་བའོ། །

**Кроме того – рождение и общепринятое,
 Забота и уничтожение,
 [Принесение] пользы и вреда,
 Достоинства и недостатки
 Взаимосвязаны вследствие
 Доминирования взаимной причинности,
 А потому являются общими.**

«Кроме того – рождение (*jāti*, *skye ba*), общепринятое (*vyavahāra*, *tha snyad*), забота (*upekṛti*, *rjes su gzung*) и уничтожение (*apakṛti*, *tshar gcod*), принесение пользы (*upakāra*, *phan pa*) и вреда (*apakāra*, *gnod pa*), достоинства (*guna*, *yon tan*) и недостатки (*doṣa*, *skyon*) взаимосвязаны (*paraspara-hetu*, *phan tshun rgyu*) вследствие доминирования взаимной причинности (*anyonyādhīpatitva*, *phan tshun bdag po nyid*), а потому являются общими».

Рождение, воззрение (*drṣṭi*, *lta ba*) и т.д., общепринятое, принесение пользы и вреда, достоинства и недостатки, существующие в индивидуальных потоках, называются «общепринятым для сферы живых существ», поскольку доминирующим (*adhipati*, *bdag po*) условием возникновения сознания (*vijñāna*, *nam par shes pa*) этих проявлений является взаимная причинность. Упомянутое «доминирование», устанавливаемое в связи с «взаимной причинностью», имеет целью исключить причины [существования] наблюдаемого объекта (*ālambana*, *dmigs pa*)⁷.

В своем комментарии Мипам Ринпоче раскрывает эти общие явления, характерные для сферы живых существ, следующим образом: 1) рождение из лона в результате причин и условий; 2) телесно и вербально общепринятое, формирующее [общее] осознание в результате взаимного влияния; 3) забота друг о друге; 4) взаимные вражда и уничтожение; 5) принесение пользы другим; 6) принесение вреда; 7) зарождение качеств, таких как слушание [учений] и т.д., зависящих от чего-то другого; 8) возникновение недостатков, таких как желание и т.д. То есть вследствие взаимодействия живых существ, внешних условий и внутренних причин, возникают эти взаимосвязанные и воспринимаемые схожим образом явления. Однако все кажущиеся общими проявления, внешние объектные условия (*dmigs rkyen*), не устанавливаются и являются лишь объективацией внутреннего осознания (*nang gi rnam par rig pa'i gzung cha*).

<12>

གནས་དང་རྣམ་པར་རིག་པ་དང། །བདེ་སྲུག་ལས་དང་འཆི་འཕོ་དང།
 །སྐྱེ་བ་དང་ནི་བཅིངས་པ་དང། །གྲོལ་བ་སྤྱན་མོང་མ་ཡིན་ཕྱིར།
 །དེ་གནས་སྤྱན་མོང་མ་ཡིན་པའོ། །

**И поскольку основа и осознание,
 Счастье, страдание, действия,
 Смерть и переход, рождение,
 Скованность и освобождение – не общие,
 Они не являются общими.**

[Вопрос:] Почему же [сфера живых существ] не общая?

[В ответ Майтрея] говорит: «Поскольку основа,

осознание, действие (karma, las), счастье и страдание (sukha-duhkha, bde sdug), смерть, переход и рождение, скованность и освобождение (bandha-mokṣa, bcings pa dang grol ba) не являются общими, [то сфера живых существ] не является общей».

Здесь «основа (samstha, gnas)» – это сознание-основа всего (ālaya-vijñāna, kun gzhi rnam par shes pa). И поскольку в нем (т.е. в сознании-основе) находятся отпечатки (впечатления) (vāsanā, bag chags) осознания проявлений – это основа [всего]. Осознание – это вовлекающее (pravṛtti, 'jug pa) сознание. Действие – это [все] благое (kuśala, dge ba), не благое (akuśala, mi dge ba) и нейтральное (avyākṛta, lung du ma bstan pa). Остальное же следует понимать согласно краткому [описанию]. Основа и т.д. являются не общими, т.к. они не обладают чувственно воспринимаемой телесной формой и могут быть распознаны лишь индивидуально, в силу чего не способны быть причиной возникновения взаимосвязанного (общего) осознания проявлений в индивидуальных потоках ума. Поэтому пространства чувствующих существ характеризуются как не общие.

[Возражение оппонентов:] Если взаимосвязанное осознание действий тела и речи является причиной возникновения [субъективного] осознания проявлений, то почему же оно не входит в общее?

[Ответ]: Хотя осознание действий (karma, las) тела и речи входит в общее, тем не менее, их [субъективное] осознание не таково. Здесь объясняется, что действия главным образом понимаются в аспекте их благой или неблагой природы. Поскольку действия, осознаваемые как благие или неблагие, не могут быть причиной явлений, восприятие которых носит общий характер, то они сами также не могут быть отнесены к общему⁸.

Перечисленные явления не являются общими для существ, но это переживания индивидуальных потоков ума (so so'i rgyud kyü myong), которые не могут восприниматься многими существами одновременно.

<13>

ཐྱི་རིལ་གཟུང་བ་སྤྱན་མོང་བར། སྣང་བ་འཛིན་པའི་རྣམ་རིག་པའོ།
 རྣམ་པར་ཤེས་ལས་ཐྱི་རིལ་དུ། བྱུང་པའི་དོན་ཡོད་མ་ཡིན་ཏེ།
 སྤྱན་མོང་བ་ཉིད་ཡིན་ཐྱིར་རོ། །

Проявляющееся как общее внешне воспринимаемое

В [действительности] является осознанием восприятия;

И внешний объект, [отдельный]

От его сознания, не существует,

Поскольку он является именно общим.

Что касается вхождения в (т.е. понимание) несуществование проявления как воспринимаемого и воспринимающего, то [прежде] входят в несуществование проявления воспринимаемого. И поэтому, [рассматривая] вхождение в несуществование проявления воспринимаемого, [Майтрея] говорит: «Проявляющееся как общий внешне воспринимаемый [объект] – это осознание восприятия (grāhaka-vijñapti, 'dzin pa'i nam rig pa); внешний по отношению к сознанию объект не существует, поскольку [этот объект] является общим».

Почему? Поскольку проявление осознания мира-вместилища возникает в индивидуальных потоках, которые являются самым осознающим восприятием.

Когда происходит осознание восприятия, то в нем проявление [воспринимаемого], которое кажется внешним по отношению к сознанию, не существует отдельно (para, gzhan) от осознания восприятия. Причем само это осознание [восприятия] не становится отдельным объектом (viṣaya, yul). И поскольку осознание мира-вместилища, будучи общим, [появляется] в индивидуальных потоках ума, где возникают [субъективные] осознания проявлений, являющееся осознанием для одного не становится объектом для другого. Поэтому нет [внешнего отдельного] объекта.

В своем комментарии Мипам Ринпоче утверждает, что какого-то внешнего объекта (phyi don), отличного от внутреннего сознания (nang gi shes), на самом деле не существует, поскольку он является лишь осознанием внутреннего восприятия (nang gi 'dzin pa'i rnam par rig pa) для тех существ, у которых пробудились общие отпечатки ума, и это лишь проявление (rnam par snang ba) кажущегося внешним объекта, подобно сновидениям. Общий объект, появляющийся в разных индивидуальных потоках ума существ, тем не менее, воспринимается ими субъективно. И тем самым доказывается его неустановленность как реально существующего и внешнего, имеющего единую причину (rgyu gcig).

<14>

ཅིག་ཤོས་ཐུན་མོང་མ་ཡིན་པའི། གཞུང་བ་རྣམ་པར་རིག་པའི་དོན།
 གཞན་གྱི་སེམས་ལ་སོགས་པ་ནི། མ་ཉམ་པར་མ་བཞག་མ་ཉམ་གཞག་པའི།
 འཛིན་པའི་རྣམ་པར་རིག་པ་ལ། བན་ཚུན་ཡུལ་གྱུར་མ་ཡིན་ཏེ།
 མ་ཉམ་པར་མ་བཞག་དག་ལ་ནི། རང་གི་རྣམ་རྟོག་སྣང་བྱིང་དང།

ཁ་ཉམ་པར་གཞག་པ་དག་ལ་ནི། ཁྱིའ་འཛིན་དེ་ཡི་སྒྲིད་ཡུལ་དེའི།
གཞུགས་བརྟན་རབ་ཏུ་སྒྲུང་བྱིང་རོ། །

**Другое – необщее воспринимаемое,
Являющееся объектом осознания – это
Ум другого [существа] и так далее.
Это невзаимный объект для двух [видов] осозна-
вания восприятия:
Тех, кто не пребывает, и тех, кто пребывает в
[медитативном] равновесии.
Поскольку для тех, кто не в равновесии,
Проявляются собственные концепции;
А для тех, кто в равновесии,
В сфере медитативного сосредоточения
Проявляются его образы-отражения.**

Точно так же отвергается осознание общего вос-
принимаемого в сфере живых существ: «Другое – не-
общее воспринимаемое, являющееся неким объектом
(*artha*, *don*) осознания, – это так называемые «ум
(*citta*, *sems*) и ментальные факторы (*caitasika*, *sems las*
byung ba) другого [существа]». Это невзаимный объект
(*paraspara-viṣaya*, *phan tshun yul*) для двух [видов] осо-
знавания восприятия, то есть для тех, кто не пребы-
вает в медитативном равновесии (*saṃāraṇṇa*, *མཐུམ་པར་*
bzhag pa), и для тех, кто пребывает в медитативном ра-
вновесии». И почему же? Поскольку для тех, кто не нахо-
дится в медитативном равновесии, собственное осознава-
ние (*svavijñapti*, *rang gi nam par rig pa*) воспринимаемых
объектов, проявляющихся как собственные концепции
(*svavikalpa*, *rang gi nam par rtog pa*), становится внеш-
ними объектами. И поэтому ум других и т.д. не являют-
ся их внешним объектом.

С другой стороны, «поскольку для тех, кто в меди-
тативном равновесии, в сфере объектов медитативного

сосредоточения (samādhi-gocara, ting nge 'dzin gyi spyod yul) проявляются образы-отражения (pratibimba, gzugs brnyan) этого [сосредоточения]». Из этого следует, что «ум другого и прочее [и здесь] не являются внешним объектом». Почему? Поскольку для осознания в состоянии медитативного равновесия лишь осознание таких проявлений как образы-отражения в этой сфере медитативного сосредоточения становится внешним объектом. Таким образом, ум другого и т.д. не являются его внешним объектом. Следовательно, само это собственное осознание является соотносимым объектом (yul), и внешнего по отношению к сознанию объекта (don) не существует. Поэтому осознания общего воспринимаемого нет⁹.

В ответ на предшествующие доводы оппоненты могут возразить, что субъективное восприятие внешних объектов не отрицает их несуществования как внешних. Ведь если утверждать, что воспринимаемые объекты являются умом воспринимающего, тогда возникает парадокс несуществования умов других существ, которые могут быть восприняты в результате ясновидения.

Ответ на это возражение состоит в том, что для того, кто не покоится в медитативном равновесии, общие, свои собственные концепции воспринимаются как нечто подобное умам других. Для тех же, кто пребывает в медитативном равновесии, умы других предстают как особые образы-отражения, характерные для сферы медитативного погружения самадхи. Таким образом, все воспринимаемое возникает исключительно силой самого ума, а не силой воспринимаемого им объекта.

<15>

གཟུང་བར་སྒྲུབ་པ་མེད་གྲུབ་ན། །འཛིན་པར་སྒྲུབ་པ་མེད་གྲུབ་པོ།
 །དེ་ལས་ཀྱང་ནི་གཟུང་བ་དང་། །འཛིན་པར་སྒྲུབ་པ་མེད་པ་ལ།
 །འབྲས་པ་གྲུབ་སྟེ་ཐོག་མེད་པའི། །ཀྱུན་ནས་ལྷང་བ་གྲུབ་པས་སོ།
 །གཉིས་སུ་ཡོངས་སུ་མ་གྲུབ་པར། །རབ་ཏུ་གྲུབ་པ་ཡིན་མྱིར་རོ། །

**Если устанавливается отсутствие проявления
воспринимаемого,**

**То устанавливается отсутствие проявления
воспринимающего.**

**Таким образом устанавливается вхождение в
Отсутствие проявления как**

Воспринимаемого и воспринимающего,

**Поскольку устанавливается безначальное
возникновение,**

**И поскольку полностью устанавливается
Совершенная необоснованность двойствен-
ного.**

«Если устанавливается несуществование проявления воспринимаемого, то также устанавливается несуществование проявления воспринимающего», поскольку, если нет воспринимаемого объекта, то нет и воспринимающего субъекта. Таким образом следует знать постепенное «[происходящее] благодаря этому установление вхождения в отсутствие проявления как воспринимаемого и воспринимающего». Почему? «Поскольку устанавливается безначальное возникновение (parayut-thāna, kun nas ldang ba) [самсары]».

Для тех, кто не знает Таковость, ошибочное (vira-gyāsa, phyin ci log) проявление (восприятие) несуществующей двойственности является причиной безначального возникновения [самсары]. Поскольку же уста-

навливается это безначальное возникновение [самсары], и поскольку есть полностью установленное (совершенное) (pariṇiṣpanna, yongs su grub pa) [как недвойственное], то проявляющегося как воспринимаемого и воспринимающего нет, ведь два этих аспекта ошибочного [проявления] не являются реальными (истинными).

Таким образом, не существует проявляющееся как воспринимаемое и воспринимающее. Почему так? «Поскольку полностью устанавливается совершенная необоснованность двойственного». Совершенную необоснованность двойственного следует понимать исходя из таких причин как видение возникновения противоречивого сознания (bhrānti-vijñāna, ‘gal ba’i rnam par shes pa) и т.д. Таким образом, это полное узнавание (parijñāna, yongs su shes pa) является «непревзойденным вхождением в Дхарму». На этом завершается объяснение вхождения в явления.

На основании того, что все пронизано взаимозависимым возникновением, мы приходим к заключению, что если нет воспринимаемого, то нет и воспринимающего. Таким образом устанавливается их недвойственность.

Мипам Ринпоче поясняет, что знание Таковости здесь – это знание (shes pa) без воспринимаемого и воспринимающего, являющееся Ясным светом (‘od gsal), изначально чистым собственным умом (rang sems), пустое от двух видов самости. Однако, поскольку с безначальных времен привычные тенденции двойственного восприятия непрерывно проявляются и созревают, заслоняя этот Ясный свет, они являются причиной возникновения неведения и самсары. Тем не менее, воспринимаемое и воспринимающее никоим образом не

обосновываются как истинные, и поэтому от них вполне можно избавиться.

Вхождение в Реальность

<16>

ནམ་པ་བྱུག་གིས་ཚུལ་ཉིད་ལ། །འཇུག་པ་སྒྲ་ན་མེད་པ་སྟེ།
 །མཚན་ཉིད་ཀྱན་ཏུ་གནས་པ་དང། །ངེས་པར་འབྱེད་དང་རིག་པ་དང།
 །རྗེས་སྒྱུབ་ན་དང་དེའི་བདག་ཉིད། །ཉི་བར་སོན་ལ་འཇུག་པས་སོ། །

Шесть непревзойденных

Аспектов вхождения в Реальность –

Это вхождение в определяющую характеристику,

Всеобщую основу, точное различение,

Соприкосновение, памятование и

Полное проникновение в Самость этого.

И теперь, поскольку далее следует описать вхождение в Реальность, приняв это за главную тему, [Майтрея] говорит: «Шесть аспектов вхождения в реальность являются непревзойденными». То есть [это вхождение] объясняется посредством шести [аспектов], а именно: «Определяющая характеристика, основа (āśraya, gnas), точный анализ (nirvedha, nges par rtog pa), соприкосновение (sparśa, reg pa), памятование (anusmṛti, rjes su dran pa) и полное проникновение в Самость этого (ātmābhyupagamana, de'i bdag nyid du nye bar son pa).

Более развернуто, этими шестью аспектами вхождения в Реальность являются: 1) определяющая харак-

теристика Реальности; 2) основа, в которой пребывает эта Реальность; 3) ее точное различение (анализ); 4) соприкосновение со смыслом Реальности; 5) повторяющееся припоминание этого; и 6) полное проникновение в Самость Реальности.

<17>

མཚན་ཉིད་མདོ་ནི་རི་ལྷ་བཞིན། །གནས་ནི་ཚོས་རྣམས་ཐམས་ཅད་དང།
།གསུང་རབ་མདོ་ལྷེ་ཐམས་ཅད་དོ། །

Характеристика такова же, как в краткой [части].

Основа – это все явления, а также

Все сутры – собрание писаний.

Здесь определяющая характеристика – это Таковость без разделения между воспринимаемым и воспринимающим, а также между выражаемым и выражающим, называемая «определяющей характеристикой Реальности (дхарматы), как и в краткой [части]».

И здесь «основа – это все явления (дхармы), а также все собрание сутр (mdo sde), относящихся к двенадцати ветвям собрания изречений (pravasana, gsung rab)». «Все явления» – это форма и т.д., а «двенадцать ветвей» – это сутры, песнопения (geya, dbyangs kyi bsnyad pa) и т.д. Эти два [типа явлений-дхарм] формируют главную тему, охватывая собой помраченное и очищенное.

Мипам Ринпоче поясняет, что в результате отвержения и принятия (помраченного и очищенного, или обусловленного и необусловленного), а затем установ-

ления (gtan la phab) явлений как ненаблюдаемых в абсолютном смысле, а также посредством слушания и размышления (thos bsam) писаний сутр, постепенно практикуют и достигают нирваны. Эти аспекты, которые также можно охарактеризовать как достижение уверенности ума относительно слов и смысла Учения, соответствуют Пути накопления.

<18>

དེ་ལ་ངེས་པར་འབྱེད་པ་ནི། བློ་གཤམ་ཆེན་པོའི་མདོ་སྡེ་ལ།
 །བརྟེན་པའི་རྒྱལ་བ་ཞིན་ཡིད་བྱེད་པས། །བསྐྱེད་པའི་སྦྱོར་ལམ་བཅས་ཅད་དོ། །

**Здесь точное различие – это
 Весь Путь соединения, который состоит из
 Правильного внимания,
 Опирающегося на сутры Великой Колесницы.**

«Здесь точное различие – это весь Путь соединения (применения) (prayoga-mārga, sbyor ba'i lam), который состоит из правильного внимания (yoniso-manasikāra, tshul bzhin du yid la byed pa), опирающегося на сутры Великой колесницы (Махаяны)». «Весь [Путь соединения]» разделяется на слушание (śruti, thos pa), размышление (cintā, bsams pa) и практику медитации (bhāvanā, bsgoms pa), благодаря которым [происходит] точный анализ.

В комментариях Мипама говорится, что внимание на путях накопления и соединения, опирающееся на три мудрости (shes rab) (то есть на мудрости слушания, размышления и медитации), соответствующие смыс-

лу сутр, является определенно (точно) различающим Реальность.

<19>

རེག་པ་ཡང་དག་ལྟ་ཐོབ་ཕྱིར། །མཐོང་བའི་ལམ་གྱིས་མངོན་སུམ་གྱི།
ཁྱེལ་དུ་དེ་བཞིན་ཉིད་ཐོབ་ཅིང། །ཉམས་སུ་ཁྱེལ་བ་གང་ཡིན་པའོ། །

**Это соприкосновение, поскольку достигают
истинного видения,
Непосредственно достигают Таковости
С помощью Пути видения,
А также [есть] соответствующее переживание.**

Здесь «[происходит] соприкосновение, поскольку достигают (prāpti, thob) истинного видения (samyag-dṛṣṭi, yang dag pa'i lta ba), непосредственно достигают Таковости с помощью Пути видения (darśana-mārga, mthong ba'i lam) и [имеют] соответствующее переживание (anubhava, nyams su myong ba)». То есть «соприкосновение» – это индивидуальное осознание (pratisaṃvit, so sor rig pa) Таковости посредством Пути видения, и Таковость здесь называется «достигаемой и переживаемой». Само это достижение является переживанием, поскольку «достигается и переживается».

[Вопрос:] Каким же образом это переживание устанавливается? [Майтрея] говорит: «Непосредственно», указывая на то, что «непосредственно осуществляющееся (sākṣātkaṛaṇa, mngon sum du byed pa) является именно тем, что переживается».

<20>

རྗེས་སུ་དྲན་པ་རིག་པས་ནི། །མཐོང་བའི་དོན་ལ་བསྐྱེམ་ལམ་གྱི།
 །བྱང་ཆུབ་ཕྱོགས་ཀྱིས་བསྐྱེམ་པ་སྟེ། །དེ་ནི་དྲི་མ་སེལ་བའི་ཕྱིར། །

**Памятование увиденного при осознании
 Объекта – это Путь медитации,
 Охватываемый [тридцатью семью факторами],
 Направляющими к Просветлению.
 На нем удаляют загрязнения.**

[Следующий аспект] описывается как памятование о соприкосновении с [чистым] объектом: «Памятование – это Путь медитации (bhāvanā-mārga, bsgom pa'i lam) в связи с увиденным, полностью охватываемый [тридцатью семью] факторами, направляющими к Просветлению (bodhipakṣa, bhang chub kyī phyogs), [который практикуется,] чтобы удалить корни загрязнения (mala, dri ma)». Здесь Путь медитации, который следует сразу за Путем видения, называется «памятованием». После достижения Пути [видения], благодаря памятованию [снова] обращаются (abhimukha, mngon du phyogs pa) к тому, что уже было понято (yongs su gcod pa). Почему так? [Майтрея] говорит: «Чтобы удалить [оставшиеся] загрязнения», то есть, «чтобы отбросить оставшиеся загрязнения, которые имеют характеристику того, что должно быть отброшено, посредством медитации на Таковость».

Мипам Ринпоче поясняет, что на следующем Пути медитации непосредственно увиденный истинный смысл Реальности снова и снова памятуется при помощи факторов, которые направляют к Просветлению.

Это необходимо, чтобы окончательно удалить загрязнения на данном этапе.

В комментарии на Махаянасутраламкару (VI-9) Васубандху говорит, что благодаря превращению в основании и соответствующему достижению недвойственной неконцептуальной мудрости на Пути медитации происходит очищение от застаревшей массы загрязнений зависимой природы.

<21>

དེ་ལ་དེ་ཡི་བདག་ཉིད་དུ། ཉེ་བར་སྟོན་པ་དེ་བཞིན་ཉིད།
 གྲི་མ་མེད་པར་གྱུར་པ་ན། བསམ་ཅད་དེ་བཞིན་ཉིད་ཅམ་དུ།
 ལྷན་པ་དེ་ཡང་གནས་གྱུར་པ།

**Проникновение в Самость этого
 Есть Таковость.**

**Если она становится незагрязненной,
 То всё проявляется как только Таковость.
 Это совершенное превращение в основании.**

Следующий за памятованием [аспект] описывается как проникновение в Самость этого. «Проникновение в Самость этого [означает], что если Таковость очищается, то все проявляется как только лишь Таковость». То есть, если благодаря Пути медитации отбрасываются оставшиеся загрязнения и Таковость становится незагрязненной, то, благодаря Пути завершения (niṣṭhā-mārga, mthar thug pa'i lam) все проявляется как только лишь Таковость во всех аспектах, поскольку, будучи свободным от всех загрязнений, все становится только лишь Таковостью. Такое превращение в только Таковость называется «проникновением в Самость этого (т.е. в Реальность)». А также, это «совершенное пре-

вращение в основании (āśrayaparavṛtti-pariniṣpatti, gnas yongs su gyur pa yongs su grub pa)», поскольку является Самостью этого.

Тогда как на стадиях (avasthā, gnas skabs) Пути видения и т.д. происходит превращение, здесь описывается полное совершенство [этого превращения] в результате отбрасывания всех загрязнений без остатка.

Когда Таковость оказывается очищенной от временных загрязнений (glo bur gyi dri ma), то истинные способы пребывания и проявления (gnas snang) становятся полностью тождественными. И когда все проявляется как только лишь Таковость, то таково совершенное осуществление превращения в основании.

<22>

ཁྱུ་བ་པ་ཡིན་ནི་རྣམ་པ་བརྩམ། གནས་ཡོངས་གྱུར་ལ་འཇུག་པ་ནི།
 ལྷན་མེད་པ་ཉིད་ཡིན་ཏེ། རིམ་ཐོག་ནས་དང་གང་ཟག་དང་།
 ལུང་པར་དགོས་པ་གནས་དང་ནི། ཡིད་ལ་བྱེད་དང་སྦྱོར་བ་དང་།
 ཉེས་དམིགས་ཕན་ཡོན་འཇུག་པས་སོ། །

**Вхождение посредством десяти аспектов
 В состояние превращения в основании
 Является непревзойденным,
 Поскольку входят в природу, материальное,
 Индивидуальное, особенное, необходимое,
 Опору, внимание,
 Применение, ущербность и пользу.**

Как же следует входить в это состояние превращения в основании, и почему вхождение в это является не-

превзойденным (niruttara, bla na med pa)? [Майтрея] говорит: «Есть непревзойденное вхождение в превращение в основании посредством десяти аспектов». «Посредством десяти аспектов» объясняется так: «Вхождение в природу (svabhāva, rang bzhin), вещественное (vastu, dngos po), индивидуальное (pudgala, gang zag), особенное (viśeṣa, khyad pa), необходимое (prayojana, dgos pa), опоры (āśraya, rten), внимание (manasikāra, yid la byed pa), применение (соединение) (prayoga, sbyor ba), ущербность (adīnava, nyes dmigs) и полезные качества (anuśaṃsa, phan yon)».

<23>

དེ་ལ་ངོ་བོར་འཇུག་པ་ནི། ཁྲོ་བྱར་བ་ཡི་རྒྱུ་མ་དང།
 རྟེན་བཞིན་ཉིད་མི་སྣང་བ་དང། སྣང་བའི་དོན་དུ་དེ་བཞིན་ཉིད།
 རྒྱུ་མ་མེད་པ་གང་ཡིན་པའོ། །

**Здесь вхождение в природу –
 Это незагрязненная Таковость,
 Где временные загрязнения
 Больше не проявляются, но
 Проявляется Таковость.**

Первое – это «вхождение в природу, которая является незагрязненной Таковостью, где случайные (āgantuka, glo bur) загрязнения не проявляются, но проявляется Таковость». Незагрязненная Таковость, в которой случайные загрязнения не проявляются, а проявляется лишь Таковость, является природой превращения в основании. Таким образом, полное узнавание (grajñāna, yongs su shes pa) этого называется «непревзойденным вхождением в природу».

<24>

དངོས་པོ་རྒྱུ་ལ་འཇུག་པ་ནི། བྱམ་མོང་སྣོད་གྱི་རྣམ་རིག་པ།
 ཏེ་བཞིན་ཉིད་དུ་གྱུར་པ་དང། མཛད་སྤྱི་ཚོས་གྱི་དབྱིངས་ཉིད་གྱི།
 ཏེ་བཞིན་ཉིད་དུ་གྱུར་པ་དང། བྱམ་མོང་མིན་པ་སེམས་ཅན་གྱི།
 །ཁམས་གྱི་རྣམ་པར་རིག་པ་ཡི། ཏེ་བཞིན་ཉིད་དུ་གྱུར་པ་འོ། །

**Вхождение в вещественное –
 Это превращение в Таковость
 Осознавания общего вместилища,
 Превращение в Таковость
 Пространства явлений сутр, а также
 Превращение в Таковость
 Осознавания необщей сферы живых существ.**

Здесь «вхождение в вещественное (или материальное) – это превращение в Таковость осознавания общего вместилища, превращение в Таковость Пространства явлений (dharmadhātu, chos kyī dbyings) сутр, и превращение в Таковость осознавания необщей сферы живых существ». Вещественный аспект превращения в основании – это три превращения Таковости, исходя из разделения (bheda, dbye ba) соответственно этому [тройному разделению Таковости], а также исходя из разделения результатов, поскольку результаты проявления, учения (deśana, ‘doms pa) и наставления (ādarśana, kun tu ston pa) являются разными.

Здесь так называемый «вещественный материал (dngos po rdzas)» превращения в основании описывается в трех аспектах, которые охватывают собой все явления неизмеримого Пространства: 1) Осознаваемое и проявляющееся телесно в мире-вместилище как об-

щее, воспринимаемое существами – соответствует всеохватной Дхармакае без середины и границ. 2) То, что является средством вербального выражения, проявляющееся как имена, слова и буквы, подобно сутрам, – соответствует Самбхогакае непрерывного потока гармоничной мелодии явлений (chos kyi sgra dbyangs) и контролю над неиссякаемыми совершенными качествами. 3) Осознающий ум и ментальные факторы (sems sems byung), восемь сознаний, сферы индивидуальных необщих потоков существ – соответствуют Нирманакае с пятью изначальными осознаниями.

<25>

གང་ཟག་དག་ལ་འཇུག་པ་ནི། །དང་པོ་གཉིས་ནི་སངས་རྒྱས་དང།
 །བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་རྣམས་ཀྱི་ནི། །དེ་བཞིན་ཉིད་ཡོངས་ཁྱུར་པ་སྟེ།
 །ཁྱི་མ་ཉན་ཐོས་རྣམས་དང་ནི། །རང་སངས་རྒྱས་ཀྱི་ཡང་ཡིན་ནོ། །

**Что касается вхождения в индивидуальное,
 То первые два превращения в Таковость
 Относятся к буддам и бодхисаттвам.
 Тогда как последнее также относится
 К шравакам и пратьекабуддам.**

Здесь, «что касается вхождения в индивидуальное, то первые два превращения (paravṛtti, yongs gyur) в Таковость относятся к буддам и бодхисаттвам», и не к кому иному, поскольку не являются общими [для всех колесниц]. Тогда как «последнее [превращение в Таковость] относится к шравакам и пратьекабуддам», а также к буддам и бодхисаттвам, поскольку является общим [для всех колесниц].

Мипам Ринпоче поясняет, что шраваки и пратьекабудды не обладают всем совершенством измененного в основании ума и поэтому им недоступны первые два состояния Таковости. Вследствие чего они могут видеть Нирманакаю, но не более того.

<26>

ཁྱད་པར་ཅན་ལ་འཇུག་པ་ནི། །སངས་རྒྱལ་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་རྣམས།
 །ཞིང་ཡོངས་དག་པའི་ཁྱད་པར་དང། །ཆོས་སྐྱེ་ཡོངས་སྟོན་རྫོགས་པ་དང།
 །སྐྱེ་སྐྱེ་ཐོབ་པས་གཟིགས་པ་དང། །འདོམས་པ་དང་ནི་དབང་འབྱོར་ནིད།
 །ཐོབ་པའི་ཁྱད་པར་ལས་ཡིན་ནོ། །

**Что касается вхождения в особенное,
 То это особенности чистого поля
 Будд и бодхисаттв.
 Поскольку обретают Дхармакаю,
 Самбхогакаю и Нирманакаю, то
 Есть особенности достижения
 Видения, учения и способности.**

Здесь «вхождение в особенное – это особенности совершенно чистого поля (kṣetra, zhing) будд и бодхисаттв». Особенность чистого поля относится к буддам и бодхисаттвам, но не к шравакам и пратьекабуддам, поскольку в рамках их видения имеются проявления высокого и низкого (utkūla-nikūla, mtho dman). «Поскольку есть обретение Дхармакаи, Самбхогакаи и Нирманакаи, то есть особенность достижения видения (darśana, ston pa), учения и способности (vittatva, dbang 'byor)». В данном случае особенность достижения видения следует понимать как непосредственное восприятие всех

аспектов познаваемого (jñeya, shes bya). Особенность достижения учения [следует понимать] как глубокое, обширное и чудесное учение, [достигаемое] посредством многих невообразимых врат. Особенность достижения способности [следует понимать] как достижение невообразимых качеств (guṇa, yon tan) ясновидения (abhijñā, mngon par shes pa) и т.д., которые являются несокрушимой опорой для осуществления действий ради живых существ (sattva-kṛtya-anuṣṭhāna, sems can gyi bya ba sgrub pa). Все это следует знать как достижение Дхармакаи, Самбхогакаи и Нирманакаи соответственно.

Здесь следует отметить, что измененное в основании состояние, которое свойственно исключительно буддам и бодхисаттвам, достигается ими благодаря неконцептуальному изначальному осознанию (mi rtoḡ pa'i ye shes), которое совершенно в осознании двух видов отсутствия самости (bdag med). Это когда все явления-дхармы проявляются как природа нирваны, или интуитивная Пробужденность (Просветление) (mngon par byang chub).

<27>

དགོས་པ་རྟོགས་ལ་འཇུག་པ་ནི། རྩོན་གྱི་རྩོན་ལམ་ཁྱད་པར་དང།
 ཐེག་པ་ཆེན་པོ་རྩོན་པ་ཡི། དམིགས་པའི་ཁྱད་པར་ས་བརྩུ་ལ།
 རབ་ཏུ་རྩོར་བའི་ཁྱད་པར་རོ། །

**Вхождение в понимание необходимого – это
 Особенность прежних благопожеланий,
 Особенность наблюдаемого объекта
 Учения Великой колесницы и
 Особенность применения на десяти уровнях.**

Здесь «вхождение в необходимое [происходит] из особенности прежних благопожеланий (pranīdhāna, smon lam), из особенности наблюдаемого объекта (ālambana, dmigs pa) учения Махаяны и из особенности применения на десяти уровнях (daśa-bhūmi, sa bcu)». И здесь, благодаря трем аспектам необходимых (prayojana, dgos pa) особенностей, превращение в основании бодхисаттв отличается от [превращения в основании] шраваков и пратьекабудд своей возвышенностью. Три особенности здесь – это особенность благопожеланий, таких как особенные прежние благопожелания [достижения] Просветления (bodhi, byang chub); особенность наблюдаемого объекта, такого как особенный наблюдаемый объект учений Махаяны, поскольку это наблюдение всех явлений, смешанных (sambhinna, ‘dres pa) и не смешанных, а также наблюдение Таковости; и особенность применения (prayoga, sbyor ba), такого как особенные практики (применения) на десяти уровнях, поскольку это особые применения медитации (bhāvanā, bsgom pa) противоядий (pratipakṣa, gnyen pa) от всех завес (āvaraṇa, sgrib pa), чтобы от них избавиться.

Чтобы постичь это превращение в основании, необходимы три вышеописанные особенные вещи, благодаря которым созревает намерение, избавляются от сомнений и, наконец, применяют практику на десяти уровнях бодхисаттвы.

<28>

གནས་སམ་རྟེན་ལ་འཇུག་པ་ནི། རྣམ་པར་མི་རྟོག་ཡེ་ཤེས་ལ།

འཇུག་པ་རྣམ་པ་བྱུག་གིས་ཏེ། རྟོག་སྒྲུབ་དང་མཚན་མ་སྤངས་པ་དང།

ཡང་དག་པ་ཡི་སྒྱུར་བ་དང། མཚན་ཉིད་དང་ནི་མན་ཡོན་དང།
ཡོངས་སུ་ཤེས་ལ་འཇུག་པས་སོ། །

**Вхождение в опору, или основание, – это
шесть аспектов**

**Вхождения в неконцептуальное изначальное
осознавание:**

Вхождение в наблюдаемое,

Отбрасывание признаков,

Истинное применение, характеристики,

Полезные качества и полное узнавание.

Здесь «опора изменения в основании» – это неконцептуальное изначальное осознавание (nirvikalpa-jñāna, mi rtog pa'i ye shes), поскольку [изменение в основании] достигается благодаря этой опоре. Каким же образом в это (то есть в опору) входят? [Майтрея] говорит: «Благодаря шести аспектам вхождения в неконцептуальное изначальное осознавание. Шесть аспектов вхождения – это наблюдаемый объект, отбрасывание признаков (nimitta, mtshan ma), истинное применение, характеристики, полезные качества и полное узнавание».

Понять опору изменения в основании – значит понять неконцептуальное изначальное осознавание. Это необходимо для актуализации смысла (don mngon du gyur) Таковости – изначальное чистого способа пребывания явлений (ye nas mnam par dag pa'i gnas lugs), и чтобы действовать в этой природе.

<29>

དེ་ལ་དང་པོ་དམིགས་པ་ལ། །འཇུག་པ་རྣམ་པ་བཞིར་གཤིས་བྱ།
 །ཐེག་པ་ཆེན་པོ་སྟོན་པ་དང། །དེ་ལ་མོས་དང་ངེས་པ་དང།
 །ཆོག་མ་ནི་ཡོངས་སུ་རྟོགས་པས་སོ། །

**Первое – вхождение в наблюдаемое –
 Следует понимать в четырех аспектах:
 Учение Великой колесницы,
 Преданность ему, уверенность и
 Совершенство полного накопления.**

«Что касается вхождения в наблюдаемый объект, то здесь четыре аспекта». И тут же следует такое объяснение: «Это учение Махаяны, преданность (*adhimukti, mos pa*) ему, уверенность (*niścaya, nges pa*) и совершенство полного накопления (*sambhāra-paripūri, tshogs yongs su rdzogs pa*)». Вхождение в неконцептуальное осознание через вхождение в наблюдаемое – это постижение учения Махаяны, преданность по отношению к нему, уверенность и совершенство полного накопления. И, если чего-то недостает, то [вхождение] не происходит. Таким образом описывается полное вхождение в наблюдаемый объект.

Вхождение в наблюдаемое следует понимать как 1) слушание безошибочных наставлений учителя Великой колесницы; 2) чувство преданности к этому Учению; 3) развитие несомневающейся уверенности в нем посредством логических рассуждений; и 4) благодаря направленности внимания (*yid la byed pa*) на его определенный смысл завершают полное накопление (заслуги и мудрости).

<30>

གཉིས་པ་མཚན་མ་སྤངས་པ་ལ། །འཇུག་པ་ཡང་ནི་རྣམ་བཞི་སྟེ།
 །མི་མཐུན་པ་དང་གཉིན་པོ་དང། །དེ་བཞིན་ཉིད་དང་ཚྭ་གས་པ་ཡི།
 །མཚན་མ་དག་ནི་སྤངས་པས་སོ། །

**Второе – это четыре аспекта вхождения
 В отбрасывание признаков,
 Поскольку отбрасываются признаки
 Неблагоприятного, противоядия,
 Таковости и постижения.**

«Что касается вхождения в отбрасывание признаков, то здесь четыре аспекта, которые следует понимать как отбрасывание признаков неблагоприятного (vipakṣa, mi mthun pa'i phyogs), противоядия, Таковости и постижения (adhigama, rtogs pa)». Здесь отбрасывание признаков неблагоприятного – это отбрасывание признаков желания (rāga, 'dod chags) и т.д. Отбрасывание признаков второго (т.е. противоядия) – это отбрасывание признаков отвратительного (aśubha, mi sdug pa). Отбрасывание признаков Таковости – это отбрасывание усилия (ābhoga, 'bad rtsol) [утверждать, что] «это Таковость». Отбрасывание признаков постижения – это отбрасывание признаков достижения постигаемого благодаря медитации на [десяти] уровнях.

Мипам Ринпоче поясняет, что отбрасываемые признаки являются концепциями (rtog pa), которые не способствуют изначальному осознанию, и поэтому говорится, что благодаря избавлению от них обретают полностью очищенное изначальное осознание.

<31>

འདིས་ནི་རིམ་པ་རི་ལྟ་བཞིན། །རགས་དང་འབྲིན་དང་ཐུ་མོ་དང་།
 །རིང་དུ་རྗེས་སུ་འབྲེལ་བ་ཡི། །མཚན་མ་ཡོངས་སུ་སྤངས་པ་ཡིན། །

**Они [находятся] в такой последовательности,
 [Поскольку] полностью отбрасываются
 Грубые, средние, тонкие
 И давно связанные признаки.**

Таким образом, «они перечисляются в этой последовательности, [поскольку отбрасываются] грубые, средние, тонкие и давно связанные (*dūra-anugata*, *ring du rjes su 'brel pa*) [признаки]». Здесь признаки неблагоприятного являются грубыми (*audārika*, *rags pa*), поскольку это причина негативного состояния (*dauṣṭhulya*, *gnas ngan len*) и поскольку это легко воспринимается (*sulakṣyatva*, *rtogs par sla ba*). Признаки противоядия являются средними (*madhya*, 'bring), поскольку это их (т.е. признаков неблагоприятного) противоядие. Признаки Таковости являются тонкими (*sūkṣma*, *phra ba*), поскольку это противоядие от всего остального. Признаки постижения следует знать как давно связанные, поскольку это результат медитации.

Вначале отбрасывают самые грубые неблагоприятные состояния ума – помрачения и беспокойства, такие как желания, неприязнь и т.д. Затем отбрасывают средние противоядия, которые созерцают, чтобы устранить неблагоприятные состояния ума, такие, например, как неприятные (отвратительные) свойства объектов привязанности. Далее отбрасывают тонкие признаки цепляния за такие объекты созерцания как Таковость. И в конце отбрасывают самые тонкие признаки привязанности к

достижениям практики, таким как десять сил и т.д., как к реальным объектам, являющимся результатом пути. Поскольку эти тонкие концепции долгое время остаются связанными с потоком ума, то их называют «давно связанными».

<32>

ཡང་དག་པ་ཡི་སྒྲུབ་བ་ལ། །འཇུག་པ་ཡང་ནི་རྣམ་བཞི་སྟེ།
 །དམིགས་པ་ཡི་ནི་སྒྲུབ་བ་དང། །མི་དམིགས་པ་ཡི་སྒྲུབ་བ་དང།
 །དམིགས་པ་མི་དམིགས་སྒྲུབ་བ་དང། །མི་དམིགས་དམིགས་པའི་སྒྲུབ་བའོ། །

Вхождение в истинное применение

Состоит из четырех аспектов:

Применение наблюдения,

Применение ненаблюдения,

Применение ненаблюдения наблюдения и

Применение наблюдения ненаблюдения.

Здесь «вхождение в истинное применение состоит из четырех аспектов», а именно «применение наблюдения», поскольку это применение наблюдения лишь осознания (*vijñapti-mātra*, *nam par rig pa tsam*); «применение ненаблюдения», поскольку это ненаблюдение соотносимого объекта (*artha*, *don*); «применение ненаблюдения наблюдающего (*upalambhānupalambha*¹⁰, *dmigs pa mi dmigs*)», поскольку при отсутствии соотносимого объекта следует ненаблюдение лишь осознания, т.к. осознание невозможно, если нет осознаваемого объекта; «применение наблюдения ненаблюдения (*no-palambhopalambha*, *mi dmigs dmigs pa*)», поскольку есть ненаблюдение двойственного и есть наблюдение недвойственного (*advaya*, *gnyis med*).

Мипам Ринпоче поясняет здесь, что применение наблюдения соответствует наблюдению, или видению только ума (sems tsam). На основании предшествующего применения, или практики, вначале не наблюдают воспринимаемое. Далее, на основании предыдущего, переходят к ненаблюдению того, кто наблюдает, или воспринимает. И, в конце концов, приходят к наблюдению ненаблюдаемой Таковости, которая не является ни чем-то воспринимаемым, ни воспринимающим. Таким образом возвращается неконцептуальное изначальное осознание.

Вхождение в характеристики изначального осознания

<33>

དེ་ལ་མཚན་ཉིད་འཇུག་པ་ནི། །རྣམ་པ་གསུམ་གྱིས་གཤམ་བྱ་སྟེ།
 །ཚུལ་ཉིད་གནས་པ་ཉིད་ལས་ནི། །གཉིས་སུ་མེད་ཅིང་བརྗོད་མེད་པ་ལི།
 །ཚུལ་ཉིད་རབ་རྟུག་གནས་བྱིར་རོ། །

**Здесь вхождение в характеристику
 Следует знать в трех аспектах,
 Поскольку, исходя из пребывания Реальности,
 Она полностью пребывает как недвойственная и
 Невыразимая – сама Реальность.**

Здесь «вхождение в характеристику состоит из трех аспектов», а именно, «исходя из пребывания Реальности, поскольку она пребывает как имеющая характеристики недвойственного и невыразимого (anabhilāpya, brjod du med pa)», поскольку наблюдаемая.

Три аспекта характеристики следующие: 1) Характеристика Реальности, пребывающей в собственной сущности (chos nyid rang gi ngo bo la gnas pa'i mtshan nyid); 2) характеристика ее установления как не проявляющейся (de la snang med du bzhag pa'i mtshan nyid); и 3) характеристика ее установления как имеющей проявления (snang bcas su bzhag pa'i mtshan nyid). Пребывание Реальности – это пребывание Таковости, где нет разделения на воспринимаемое и воспринимающее, на две истины, и это состояние никоим образом невозможно выразить. Как окончательное, или абсолютное, – это изначальное осознание будды, которое постигает две истины как нераздельные и имеющие единый вкус, а также видящее все как есть (ji lta ba bzhin du gzigs).

<34>

སྣང་བ་མེད་ལས་གཉིས་དང་ནི། ཁི་ལྟར་མངོན་པར་བརྗོད་པ་དང།
 གང་བར་པོ་ཡུལ་དང་རྣམ་རིག་དང། སྣོད་གྱི་འཛིག་རྟེན་སྣང་མེད་ཕྱིར།
 གེས་ན་འདིས་ནི་བརྟག་མེད་པ། བསྟན་དུ་མེད་པ་གནས་མེད་པ།
 སྣང་བ་མེད་ཅིང་རྣམ་རིག་མེད། གནས་མེད་པ་ཞེས་བྱ་བ་སྟེ།
 རྣམ་པར་མི་རྟོག་ཡེ་ཤེས་གྱི། མཁའ་ཉིད་མདོ་བཞིན་བརྗོད་པ་ཡིན། །

Исходя из отсутствия проявления, нет проявления

Двойственного и явно выражаемого [вербально],

Органов чувств, объектов, осознания,

А также мира-вместилища.

И поэтому, в соответствии с Сутрой,

Перечисляются следующие характеристики

**Неконцептуального изначального осознания:
«Это не поддается анализу, неопишущее,
Непробывающее, без проявления,
Без осознания и без местопребывания».**

«Не проявляется, поскольку нет проявления двойственности, явно выражаемого [вербально], органов чувств (indriya, dbang po), внешнего объекта, осознания и мира-вместилища». То, у чего нет проявления двойственности, явно выражаемого, органов чувств, объекта, осознания и мира-вместилища, является неконцептуальным изначальным осознанием.

Если это так, тогда о чем же здесь идет речь? [Майтрея] говорит: «Таким образом, определяющие характеристики неконцептуального изначального осознания перечисляются в соответствии с Сутрой: «Неподдающееся анализу (brtag tu med pa)¹¹, неопишущее (anidarśana, bstan du med pa), непробывающее (apratiṣṭha, mi gnas pa), без проявления, без осознания и без местопребывания (aniketa, gnas pa med pa)». Поскольку не поддается анализу как двойственность воспринимаемого и воспринимающего, является неподдающимся анализу. Поскольку это невозможно описать посредством явно выражаемого – это неопишущее. Поскольку нет опоры для сознания чувств – глаза и т.д. – это непробывающее. Поскольку нет внешнего объекта и поскольку нет проявления внешнего объекта [в сознании] – формы и т.д. – это без проявления. Поскольку нет осознания – это без осознания. Поскольку нет конкретного места – это без местопребывания.

Мипам Ринпоче поясняет шесть определяющих характеристик неконцептуального изначального осознания:

знания следующим образом: это 1) невозможность проанализировать посредством чувственного или иного вида познания (shes pa); 2) невозможность описать посредством речи (ngag); 3) отсутствие опоры для возникновения познания; 4) отсутствие проявляющегося как объект; 5) отсутствие осознания (gnam par rig pa) объекта; и 6) отсутствие общей для всех опоры, то есть мира-вместилища.

В общем, здесь можно подытожить, что изначальное осознание не проявляется, оно выходит за пределы самобытия (rang bzhin) всего проявляющегося, оно сияет своим собственным ясным светом ('od gsal) и подобно пространству, а также в его сущности не происходит разделения (ris su bcad pa med) из-за внешних проявлений (то есть нет разделения на субъект и объект). Если рассмотреть изначальное осознание, постигающее как есть (ji lta ba rtogs pa), то оно не отходит от своего естественного состояния (ngang tshul), а если рассматривать его как видящее все многообразие (ji snyed pa), то оно не смешивает (ma 'dres pa) все проявления, видя их равными. В Дхармате Таковости все явления всегда имеют один вкус (ro mnyam pa), и все явленное (chos can thams cad) – это всего лишь видимость (snang bar zad).

<35>

སྣང་བ་ལས་ནི་ཆོས་ཐམས་ཅད། །ནམ་མཁའ་དྲི་དྲིལ་མཉམ་སྣང་བྱིར་རོ།
འདྲུ་བྱེད་ཐམས་ཅད་སྒྲིམ་སོགས། །ལྟ་བུ་སྣང་བ་ཡིན་བྱིར་རོ། །

**Исходя из наличия проявления,
Все дхармы проявляются [равными] как центр
неба,**

И все формирующие факторы Проявляются как магическая иллюзия и так далее.

«Исходя из наличия проявления, все дхармы проявляются [равными] как центр неба», ведь отбрасываются все признаки объектной сферы (*viṣaya*, *yul can*) у этих [дхарм]. И «все формирующие факторы проявляются как иллюзия (*māyā*, *sgyu ma*) и т.д.», ведь эти [формирующие факторы] постигаются как неистинные проявления. «И так далее» подразумевает мираж (*magīci*, *smig rgyu*), сновидения (*svapna*, *gmi lam*) и т.д.

В комментариях Мипама Ринпоче поясняется, что когда покоятся в медитативном равновесии (*mnyam bzhag*), то все явления имеют один вкус (*go mnyam pa*), [поскольку] в своей сущности Таковость не наблюдается (*de bzhin nyid kyī ngo bos dmigs par byar med pa*) [как объект], будучи подобной центру неба. А также изначальное осознание в постмедитативном состоянии видит все явления, формирующие факторы и т.д. как несуществующие по своей природе (*rang bzhin ma grub pa*), подобно магической иллюзии, миражу, сновидениям и т.д.

<36>

ཕན་ཡོན་འཕྲུག་པ་རྣམ་བཞི་སྟེ། རྩོམ་སྒྲིཛ་གས་པར་ཐོབ་པ་དང།
ཤོང་ན་མེད་པའི་བདེ་ཐོབ་དང། གཞིགས་པ་དབང་འབྱོར་ཐོབ་པ་དང།
སྟོན་ལ་དབང་འབྱོར་ཐོབ་པའོ། །

**Вхождение в полезные качества
Состоит из четырех аспектов,**

**Поскольку достигается совершенство
Дхармакаи,
Достигается блаженство, выше которого нет,
Достигается мастерство видения и
Достигается мастерство учительства.**

Здесь «вхождение в полезные качества состоит из четырех аспектов: благодаря достижению совершенства Дхармакаи», то есть благодаря превращению в основании; «благодаря достижению высшего пребывания в блаженстве (*sukha-vihāra*, *bde bar gnas pa*)», то есть, поскольку отбрасывают загрязненное блаженство и поскольку [пребывание в блаженстве] всегда остается самим собой; «благодаря мастерству (контролю) (*vibhūti*, *dbang 'byor*) видения», поскольку познаваемое постигается как есть и во всей полноте (*yahā yāvad*, *ji lta ba ji sned pa*); и «благодаря достижению мастерства учительства (*deśana*, *ston pa*)», поскольку входят в многообразные врата соответствующих обстоятельствам учений. Поскольку таковы причины достижения четырех аспектов полезных качеств, эти полезные качества изначально осознания описываются четырьмя способами.

Благодаря неконцептуальной изначальной мудрости достигают совершенства Дхармакаи, окончательно превращения в основании, свободного от двух завес. Тем самым, выйдя за пределы изменчивого, неустойчивого и загрязненного счастья, а также его скрытых отпечатков, достигают неизменного и незагрязненного великого блаженства (*bde ba chen po*). Достигается полный контроль над совершенно чистым, естественным и безошибочным видением всего познаваемого, которое состоит из видения того, как есть, и видения во всем

многообразии. И, наконец, достигают полного контроля над обучением без усилий, широко и разнообразно, в соответствии с индивидуальными особенностями поряемых существ.

<37>

ཡོངས་སུ་ཤེས་ལ་འདྲུག་པ་ནི། རྣམ་པ་བཞི་རུ་ཤེས་བྱ་སྟེ།
 །གཉིན་པོ་ཡོངས་སུ་ཤེས་པ་དང། །མཚན་ཉིད་ཡོངས་སུ་ཤེས་པ་དང།
 །བྱད་པར་ཡོངས་སུ་ཤེས་པ་དང། །ལས་ལྡན་ཡོངས་སུ་ཤེས་པ་ལོ། །

Вхождение в полное узнавание
Следует понимать в четырех аспектах:
Полное узнавание противоядия,
Полное узнавание характеристик,
Полное узнавание особенного
И полное узнавание пяти действий.

Здесь «вхождение в полное узнавание состоит из четырех аспектов: полное узнавание противоядия, полное узнавание характеристик, полное узнавание особенного и полное узнавание действия (karman, las).

<38>

དེ་ལ་གཉིན་པོ་ཤེས་པ་ནི། རྣམ་པར་མི་རྟོག་ཡེ་ཤེས་ཏེ།
 །ཚིས་དང་གང་ཟག་འཛིན་པ་དང། །ཡོངས་སྒྱུར་པ་དང་ཐ་དད་དང།
 །སྒྱར་པ་འདེབས་པ་ཉིད་ཡིན་ཏེ། །མེད་པ་འཛིན་པ་རྣམ་པ་ལྡེའི།
 །གཉིན་པོ་བསྟན་པ་ཡིན་གྱིར་ལོ། །

Здесь узнавание противоядия –
Это неконцептуальное изначальное
осознавание,

**Поскольку оно описывается как противоядие
От пяти аспектов восприятия несуществующего –
Восприятия явлений и индивидуумов,
Полной трансформации, различия и
Являющегося лишь отрицанием.**

Здесь «полное узнавание противоядия – это не-концептуальное изначальное осознание, поскольку это противоядие от пяти аспектов восприятия (*grāha*, ‘*dzin pa*) как реально существующих несуществующих [в действительности] явлений, индивидуумов (*pudgala*, *gang zag*), полной трансформации (превращения) (*pari-ṇāma*, *yongs su ‘gyur ba*), различия и отрицания (*apavāda*, *skur pa ‘debs pa*)».

«Противоядие от пяти аспектов восприятия несуществующего – это неконцептуальное изначальное осознание», узнавание которого называется «полным узнаванием противоядия». Пять аспектов восприятия несуществующего – это восприятие [внешних] явлений как реальных; восприятие личности как истинно существующей (*paramārtha*, *don dam pa*); восприятие реальности полной трансформации – рождающихся и прекращающихся явлений; привязанность (*adhyavasāya*, *zhen pa*) к восприятию различия [в природе] между явлениями и Реальностью; восприятие явлений и индивидуумов как несуществующих даже номинально (*pra-jñapti*, *brtags pa*).

Изначальное осознание является единственным противоядием от различных видов восприятия, цепляющихся за ошибочное. В данном случае это восприятие внешних явлений и индивидуальной самости как реаль-

но существующих вещей, восприятие происходящих изменений появления и исчезновения чего-то как вещественного, восприятие относительных явлений и абсолютной Реальности как различных по своей природе, а также отрицающее, или нигилистическое, восприятие видимых явлений, которое не допускает даже условного существования (tha snyad).

<39>

མཚན་ཉིད་ཡོངས་སུ་ཤེས་པ་ནི། །ཡིད་ལ་མི་བྱེད་ཡང་དག་འདས།
 །ཉི་བར་ཞི་དང་ངོ་བོའི་དོན། །མངོན་རྟགས་འཛིན་པ་རྣམ་པ་ལྔ།
 །སྤངས་པའི་རང་གི་མཚན་ཉིད་དོ། །

**Полное узнавание характеристик –
 Это собственные характеристики
 Пяти избавлений от [мирских неконцептуаль-
 ных состояний]:
 Отсутствия вовлечения в концептуальное
 мышление,
 Выхода за пределы, полного покоя,
 Собственной сути и свидетельства.**

Здесь «полное узнавание (знание) определяющих характеристик посредством собственных определяющих характеристик (svalakṣaṇa, rang gi mtshan nyid) пяти избавлений (prahāṇa, spangs pa) от [мирских неконцептуальных состояний] – это избавление от: отсутствия вовлечения в концептуальное мышление, выхода за пределы (samatikrānta, yang dag par ‘das pa), полного покоя (upaśānta, nye bar zhi ba), собственной сути (svarūpa-artha, ngo bo nyid kyi don) и свидетельства (abhilakṣaṇa-grāha/anuvyañjanaikāra, mngon rtags <’dzin pa> su byed pa)».

Например, нелогично, чтобы неконцептуальное изначальное осознание, немыслящее концептуально (*vikalpa-amanasikāra*, *nam par rtog pa yid la mi byed pa*), было бы просто неконцептуальным (*avikalpa*, *mi rtog pa*) лишь потому, что не мыслит концептуально. Если оно неконцептуально лишь потому, что не мыслит концептуально, тогда сознание (*jñāna*, *shes pa*) ребенка, умственно неполноценного и т.д. также является неконцептуальным, поскольку в этом своем [бестолковом] состоянии они тоже не мыслят концептуально.

Нелогично, чтобы [неконцептуальное изначальное осознание] по своей природе было просто вышедшем за пределы концепций. Ведь если оно имеет природу выхода за пределы [концептуализации], тогда состояние медитативного равновесия, вхождения в состояние равновесия второй медитативной устойчивости (*dhyāna*, *bsam gtan*) и т.д., было бы таким же; ведь если нет грубого и тонкого мышления (*vitarka-vicāra*, *rtog dpyod*), то нет и концепций.

Нелогично, чтобы [неконцептуальное изначальное осознание] имело своей природой полную успокоенность (*upaśānta*, *nye bar zhi ba*) концепций. Ведь если оно является отсутствием концепций вследствие успокоения концепций, тогда сон, беспамятство и обморок были бы тем же, поскольку в них тоже нет концепций.

С другой стороны, если бы оно было просто неконцептуальным по своей собственной сути (*svaṭpārārtha*, *ngo bo nyid kyi don*), тогда такие объекты как материальная форма и т.д. (то есть вся неодушевленная материя и органы чувств) были бы неконцептуальными, поскольку, будучи бессознательными, они тоже не создают концепций.

И нелогично, чтобы оно (т.е. изначальное осознание) было свидетельством самого отсутствия концеп-

туализации. Ведь если о неконцептуальном думают: «Это неконцептуальное», тогда знание [неконцептуального изначального осознания] не возникает, поскольку концептуализация неконцептуального – это вербализирующая ментальная активность, которая является аспектом концептуализации.

Таким образом, изначальное осознание следует понимать как свободное от собственных характеристик этих пяти аспектов.

Тем, кто видят лишь этот внешний мир, трудно объяснить, каким образом неконцептуальное изначальное осознание видит Таковость всех явлений. Поэтому здесь показывается, что хотя в нем и нет концепций, но оно безошибочно постигает Реальность, которая не наблюдается ни в одной из крайностей обычных концепций, то есть существования, несуществования и т.д. С другой стороны, изначальное осознание не является неконцептуальным в том смысле, что оно просто не осознает или не может узнавать (shes pa).

<40>

ཁྱད་པར་ཡོངས་སུ་གཤམ་པ་ནི། རྣམ་པར་མི་རྟོག་པ་ཉིད་དང།
 ཉི་ཚེ་བ་ནི་མ་ཡིན་དང། གནས་མེད་པ་དང་གཏན་དུ་དང།
 གོང་ན་མེད་པ་འི་རྣམ་པ་སྟེ། ཁྱད་པར་རྣམ་པ་ལྡེ་ཡིན་ནོ། །

**Полное узнавание особого –
 Это пять аспектов особого:
 Неконцептуальное, неограниченное,
 Непребывание, постоянное и
 Непревзойденное.**

Здесь «полное узнавание особого – это пять аспектов особого: неконцептуальное, неограниченное (*anai-kāntika*, *nyi tshe ba*), непребывание, постоянное (*atyantatva*, *gtan du ba*) и непревзойденное». Узнавание (знание) на основе пяти аспектов особого отличается от [знания] шраваков и пратьекабудд, поскольку у шраваков и пратьекабудд есть концептуализация качеств нирваны и недостатков самсары, то есть их знанию присуща концептуализация. А также их знание ограничено, поскольку опирается лишь на общие характеристики (*sāmānya-lakṣaṇa*, *spyi'i mtshan nyid*) Четырех Благородных истин. Оно пребывает, поскольку пребывает в нирване. Оно не является постоянным, поскольку в нирване без остатков (*nirupādhiśeṣa-nirvāṇa*, *lhag ma med pa' mya ngan las 'das pa*) совокупности (*skandha*, *phung po*) пресекаются, и это подобно описываемому в Сутре кораблю. И оно также является тем, что можно превзойти, поскольку изначальное осознание Будды выше.

В отличие от них, пять особых аспектов изначального осознания будд и бодхисаттв являются особыми и превосходными, поскольку здесь нет концептуализации самсары и нирваны как [наделенных] достоинствами и недостатками [соответственно]. Оно (то есть изначальное осознание) неограниченное, поскольку делает своим объектом индивидуальные (*sva*, *rang*) и общие характеристики всего познаваемого (*ananta-jñeya*, *shes bya mtha' dag*). [Изначальное осознание также] не пребывает, поскольку не принимает нирвану и не отвергает самсару. Оно постоянное, поскольку опора-Дхармакая непрерывна, и даже когда достигают нирваны без остатка совокупностей, поток (*saṁtāna*, *rgyun*) не прерывается. И оно непревзойденное, поскольку нет ничего более превосходного и высочайшего.

<41>

བ་མ་ལས་ཡོངས་ཤེས་པ་ནི། རྣམ་རྟོག་རིང་དུ་བྱེད་པ་དང་།
 ཁྲ་ན་མེད་པའི་བདེ་སྟོར་དང་། ཉོན་མོངས་པ་དང་ཤེས་བྱ་ཡི།
 སྒྲིབ་པ་བྲལ་བར་བྱེད་པ་དང་། ཉེ་ཡི་རྗེས་ལས་ཐོབ་པ་ཡི།
 ཡེ་ཤེས་ཤེས་བྱའི་རྣམ་པ་ནི། བམས་ཅད་ལ་ནི་འཇུག་པ་དང་།
 ཁངས་རྒྱས་ཞིང་ནི་སྦྱོང་བ་དང་། སེམས་ཅན་ཡོངས་སུ་སྒྲིན་བྱེད་དང་།
 རྣམ་པ་བམས་ཅད་མཁྱེན་པ་ཉིད། གཤམ་ཅིང་སྟོར་བར་བྱེད་པ་སྟེ།
 རྣམ་ལྔ་ལས་གྱི་ཁྱད་པར་རོ། །

**Последнее – полное узнавание действия;
 Это удаление концепций;
 Наделение непревзойденным блаженством;
 Устранение завес помрачения
 И завес познаваемого;
 Последующее достижение изначального
 осознания,
 Вводящее во все аспекты познаваемого;
 Очищение будда-полей, где существ
 Приводят к полному созреванию,
 А также наделяют всеведением, –
 Таковы пять аспектов особой активности.**

Здесь «полное узнавание особого действия состоит из пяти аспектов: Удаление (*dūrikaraṇa*, *ring du byed pa*) концепций; установление непревзойденного блаженства; устранение завес помрачений (*kleśa*, *nyon mongs*) и познаваемого; последующее достижение изначального осознания, вводящее во все аспекты познаваемого; полное очищение будда-полей, где живых существ приводят к созреванию и наделяют всеведением».

Благодаря изначальному осознанию осуществляют пять видов действия: Это удаление очевидной

причины действия (mngon du rgyu las) концепций, поскольку преодолевают всякую [концептуальную] активность (samutthāna, kun nas ldang ba). Это установление непревзойденного блаженства, – поскольку благодаря постижению познаваемого как есть и во всей полноте устанавливаются все благородные и особые виды блаженства как безошибочные (aviparīta, phyin ci ma log) и постоянные. Это достижение устранения завес помрачений и познаваемого, поскольку истинно преодолевают тонкие отпечатки вместе с их предрасположенностями. Благодаря достигаемому вслед за удалением концепций изначальному осознанию, объектами которого являются индивидуальные характеристики, также входят во все аспекты познаваемого. И это полное очищение будда-полей, где существа полностью созревают и наделяются всеведением.

Мипам Ринпоче называет пять этих аспектов особой активности соответственно: 1) результатом человеческих усилий (skyes bu byed pa'i 'bras bu); 2) результатом для себя (bdag po' 'bras bu); 3) результатом освобождения (bral ba'i 'bras bu); 4) результатом, соответствующим причине (rgyu mthun pa'i 'bras bu); 5) результатом полного созревания (rnam smin gyi 'bras bu).

<42>

ཡིད་ལ་བྱེད་ལ་འཇུག་པ་ནི། རྣམ་པར་མི་རྟོག་ཡེ་ཤེས་ལ།
 འཇུག་པར་འདོད་པའི་གང་ཟག་ནི། བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔལ་གང་ཡིན་པ།
 འདི་ལྟར་ཡིད་ལ་བྱེད་པ་སྟེ། རེ་བཞིན་ཉིད་ནི་མི་ཤེས་པས།
 མི་བདེན་པར་ནི་ཡོངས་བརྟགས་པའི། ས་བོན་ཐམས་ཅད་པ་ཞེས་པ།
 མེད་པ་གཉིས་སུ་སྒྲུང་བའི་རྒྱ། རེ་ལ་བརྟེན་པའི་ཐ་དད་རྒྱ།

།དེས་ན་རྒྱ་དང་འབྲས་བླ་ར་བཅས། །སྣང་དུ་ཟིན་ཀྱང་མེད་པའོ། །

**Что касается вхождения в [способы] направления
внимания, то**

Индивид, желающий войти в

Неконцептуальное изначальное осознание,

Являющийся бодхисаттвой,

Так направляет свое внимание:

«Из-за незнания Таковости,

То, что [заполнено] всеми семенами,

Неистинное ментальное конструирование

**Является причиной проявления несуществующей
двойственности,**

**А также причиной различных [потоков сознания,
возникающих] на его основе.**

Поэтому результаты вместе с причинами,

**Хотя и воспринимаются как проявляющиеся,
тем не менее не существуют».**

Здесь [утверждается]: «что касается вхождения в [способы] направления внимания, то бодхисаттва, который стремится войти в неконцептуальное [изначальное осознание], безусловно, мыслит так». [И затем] описывается следующая последовательность: «Будучи неистинным ментальным конструированием, [заполненное] всеми семенами (bīja, sa bon)» – что подразумевает сознание–основу-всего. «Причина проявления несуществующей двойственности» – поскольку вследствие отпечатков привязанности к двойственности появляется удерживающее восприятие (parigraha, yongsu zin pa) [несуществующего]. «На основе этого [появляются] другие умственные потоки» – то есть деятельность вовлекающегося (функционирующего) сознания (pravṛttivijñāna, ‘jug pa’i rnam par shes pa). «Вследствие незнания Таковости» – то есть вследствие действия от-

печатков безначального неведения. «Поэтому» – то есть вследствие неведения, которое является причиной ошибочного [восприятия]. «Результаты вместе с причинами, хотя и воспринимаются как проявляющиеся, однако не существуют» – то есть, что касается неистинного ментального конструирования, хотя в сознании всегда происходит восприятие проявляющегося, однако оно в действительности не существует.

Здесь описывается то, каким образом следует обращать свое внимание на развитие превращения в основании ума посредством вхождения в неконцептуальное изначальное осознание. Данная цепочка рассуждений направлена на осмысление способа возникновения концептуализирующего сознания и связанного с ним восприятия обманчивых явлений.

<43>

དེ་སྣང་ཚུལ་ཉིད་མི་སྣང་ཞིང་། དེ་མི་སྣང་བས་ཚུལ་ཉིད་སྣང་།
 དེ་ལྟར་རྒྱུ་ལ་བཞིན་ཡིད་བྱེད་ན། བྱང་རྒྱུ་སེམས་དཔའ་མི་རྟོག་པའི།
 ཡེ་ཤེས་ལ་ནི་འཕྲུག་པའོ། །

[Поскольку] это проявляется – Реальность не проявляется,

[И поскольку] это не проявляется – Реальность проявляется.

Если направляет свой ум таким образом,

То бодхисаттва входит в

Неконцептуальное изначальное осознание.

Кроме того, «поскольку это проявляется – Реальность не проявляется», то есть нет проявления Тако-

вости. «И поскольку это не проявляется – Реальность проявляется», поскольку это [т.е. Реальность] выделяется (prabhāṇita, rab tu phyé ba) вследствие несуществования того [т.е. явлений]. «Бодхисаттва, устремленный (adhimukti, mos pa) вследствие такой направленности внимания, так направляющий свой ум, входит в неконцептуальное изначальное осознание». Таким образом [все необходимое] собирается посредством Пути соединения.

То есть, если проявляется воспринимаемое и воспринимающий, тогда Реальность не проявляется, и наоборот. И если бодхисаттва понимает первое и второе, направляя свое сознание, как было описано выше, то он входит в неконцептуальное изначальное осознание.

<44>

དེ་ལྟར་དམིགས་ལས་རྣམ་རིག་ཙམ། དམིགས་ལས་དོན་རྣམས་མི་དམིགས་དང།
 རོན་རྣམས་མི་དམིགས་པ་ལས་ནི། རྣམ་པར་རིག་ཙམ་མི་དམིགས་དང།
 དེ་མི་དམིགས་ལས་གཉིས་པོ་ནི། ཁྱད་པར་མེད་པའི་དམིགས་ལ་འཇུག།
 དེ་གཉིས་ཁྱད་པར་མི་དམིགས་པ། དེ་ནི་རྣམ་པར་མི་རྟོག་པའི།
 ཡེ་ཤེས་ཡུལ་མེད་དམིགས་མེད་པ། མཚན་མ་ཐམས་ཅད་མི་དམིགས་པས།
 རབ་བྱེ་བ་ནི་ཡིན་གྱིར་རོ། །

**Так, вследствие наблюдения – [наблюдают]
 лишь осознание;**

**Вследствие [его] наблюдения – объекты не
 наблюдают;**

Вследствие ненаблюдения объектов –

Не наблюдают лишь осознание;

**И вследствие его ненаблюдения –
Входят в наблюдение отсутствия разделения
двух.**

**То, что не наблюдает разделения этих двух,
Является совершенно неконцептуальным
Изначальным осознанием, без объекта и без
наблюдения,**

**Поскольку оно выводится как
Ненаблюдение всяких признаков.**

«Таким образом, вследствие наблюдения», – то есть, что касается неистинного ментального конструирования, наблюдая, что хотя и воспринимается как проявляющееся, однако не существует и т.д., «входят в наблюдение лишь осознания», поскольку именно осознание здесь проявляется как двойственность субъекта и объекта. «Вследствие наблюдения лишь осознания входят в ненаблюдение всех объектов», ведь если само осознание проявляется как объект, то внешних объектов не существует. «Вследствие ненаблюдения всех объектов входят в ненаблюдение лишь осознания», поскольку осознание не устанавливается как осознание само по себе; ведь если нет осознаваемого объекта, то не может быть и осознания. «Вследствие ненаблюдения этого», – значит вследствие ненаблюдения воспринимаемого и воспринимающего. «Входят в наблюдение отсутствие разделения двух (*dvayāviśeṣa, gnyis pa khyad pa*)», поскольку нет разделения двух вследствие самой недвойственности [воспринимаемого и воспринимающего]. Следует понимать, что само ненаблюдение сущности (*bhāva, ngo bo*) воспринимаемого и воспринимающего является тем, что наблюдает их как нераздельные, поскольку разделение узнается, когда есть двойственность. Здесь «то, что не наблюдает

двойственность», означает ненаблюдение воспринимаемого и воспринимающего. «Таково неконцептуальное изначальное осознание» – указывает на выражаемое. Таким образом бодхисаттва, стремящийся войти в неконцептуальное изначальное осознание, так направляет свое внимание, и поэтому такая направленность внимания является вхождением в неконцептуальное изначальное осознание. И то, что уже упоминалось прежде, объясняется здесь. «Без объекта» говорится, чтобы исключить то, что имеет объект, подобное глазу и т.д., ведь хотя и нет наблюдаемого, но то, с чем связан объект, существует. «Без наблюдения» – указывает на то, что нет наблюдения объекта, такого как материальная форма и т.д., «поскольку оно (изначальное осознание) выводится (prabhāṇita, rab tu phyé ba) как ненаблюдение всяких признаков». На этом завершается объяснение вхождения в характеристику изначального осознания.

Практика бодхисаттвы

<45>

སྒྲོལ་བ་ས་སྣ་ལ་འཇུག་པ་ནི། རྣམ་པ་བཞི་རུ་ཤེས་བྱ་སྟེ།
 ཁོས་པའི་རབ་ཏུ་སྒྲོལ་བ་ས་ནི། ཁོས་པས་སྒྲོད་པའི་ས་ལ་སྟེ།
 འཇུག་པར་འབྱེད་པའི་གནས་སྐབས་སོ། །

Вступление на уровни посредством практики
Следует понимать в четырех аспектах.
Стадия определенного различения
На уровне, где посредством практики
Преданности действуют с преданностью.

Теперь, что касается практики бодхисаттвы, то она описывается как практика достижения изначально-го осознания. «Вхождение в [эту] практику также состоит из четырех аспектов. Благодаря практике преданности [вступают] на уровень устремленного поведения (*adhimukti-caryā*, *mos pas spyod pa*), что является прежде описанной стадией уверенного постижения (*nirvedha*, *nges par rtogs pa*). Благодаря практике полного постижения (*pratisamvid*, *rab tu rtogs pa*) пребывают на первом уровне [бодхисаттвы]», так как посредством Пути видения полностью постигают Пространство явлений (Дхармадхату).

Мипам Ринпоче поясняет, что в самом начале еще нет непосредственного постижения Реальности, но уже вступают на уровень, где действуют с преданностью (*mos pas spyod pa*), поскольку полностью соединяются со смыслом этого через преданность, которая опирается на три мудрости. Это стадия Пути соединения, соответствующая уверенному различению (*nges par 'byed pa*).

<46>

སྔ་སྔར་རབ་རྒྱུ་ཚྭ་གས་པ་ཡི། །སྤྱོར་བས་ས་ནི་དང་པོ་སྟེ།
།དེ་ཉིད་རིག་པའི་གནས་སྐབས་སོ། །

**Первый уровень, благодаря практике
Полного различающего постижения,
Это стадия соприкосновения с этим.**

«Это также прежде упомянутая стадия соприкосновения. Благодаря практике медитации [пребывают]

на шести не [полностью] очищенных уровнях», то есть на втором [уровне] и т.д. Они не [полностью] чистые вследствие безупречного поведения (samudācāra, kun tu spyod pa) с признаками.

На первый уровень бодхисаттвы выходят благодаря практике полного различающего постижения (so sor rab tu rtogs pa yi sbyor ba) самой Реальности, а не ее общей идеи, что является стадией непосредственного соприкосновения с Таковостью.

<47>

བསྒྲམས་པས་རབ་ཏུ་སྦྱོར་བས་ནི། །མ་དག་པ་ཡི་ས་བྱུག་དང།
།དག་པའི་ས་ནི་གསུམ་པོ་སྟེ། །དེ་ནི་རྗེས་བླན་གནས་སྐབས་སོ། །

**Шесть неочищенных и
Три очищенных уровня –
Благодаря практике медитации;
Это стадия последующего памятования.**

<48>

མཐར་ཐྱིན་པ་ལ་སྦྱོར་བས་ནི། །རྩུན་གྱིས་གྲུབ་པར་སངས་རྒྱས་ཀྱི།
།མཐོང་པ་རྒྱན་མི་འཆད་མྱིར་ཉེ། །དེ་ནི་དེ་ཡི་བདག་ཉིད་དུ།
།ཉེ་བར་འགྲོ་བའི་གནས་སྐབས་སོ། །

**Поскольку, благодаря завершающей практике,
Спонтанная будда-активность
[Представляет собой] непрерывный поток –
Это стадия полного проникновения в Самость
этого.**

«На трех полностью очищенных уровнях» – означает на восьмом [уровне] и т.д. Они чистые, поскольку здесь нет безупречного поведения с признаками, и поскольку путь противоядий от этого действует естественным образом (*sva-rasa, rang gi ngang*). «Это также вышеупомянутая стадия памятования, поскольку, благодаря окончательной (*pariniṣṭha, mthar thug*) практике на уровне будды, есть непрерывный поток спонтанной (*anābhoga, lhun gyis grub pa*) будда-активности (*buddha-kārya, sangs rgyas kyī mdzad pa*)». То есть сразу следующее из этого достижение непрерывного потока будда-активности называется «окончательной практикой». «Это также описанная прежде стадия полного проникновения в Самость этого (*tadātmākupagamanāv-asthā, bdag nyid du nye bar son pa*)». Поскольку полное проникновение в Самость этого происходит в природе изначального осознания, она имеет единый вкус (*eka-rasa, ro gcig pa*) изначального осознания превращения в основании.

Благодаря постоянной практике медитации на том, что было постигнуто, выходят на уровни со второго по седьмой, т.е. шесть нечистых уровней, которые являются стадией, где еще остается поведение с признаками. После этого выходят на дальнейшие уровни, начиная с восьмого, очищенные от поведения с признаками. Последние девять уровней являются стадией последующего памятования уже постигнутого. Благодаря практике на уровне завершения, осуществляющаяся спонтанно и без усилий будда-активность (*sangs rgyas kyī mdzad pa*) беспрепятственно пронизывает все беспредельное пространство и достигает всех существ. Эта практика является стадией проникновения в свободную от двух

завес Саму Реальность, и это неизменное изначальное осознание, неотдельное от Пространства (dbyings).

<49>

ཉེས་དམིགས་དག་ལ་འཇུག་པ་ནི། གནས་ཡོངས་གྱུར་པ་མེད་པ་ཡི།
 ཉེས་དམིགས་བཞི་སྟེ་ཉོན་མོངས་པ། མི་འཇུག་རྟེན་མེད་ཉེས་པ་དང།
 ལམ་འཇུག་རྟེན་མེད་ཉེས་པ་དང། ཟུང་ན་འདས་པའི་གང་ཟག་རྣམས།
 གདགས་པའི་གཞི་མེད་ཉེས་པ་དང། བྱང་ཆུབ་གསུམ་གྱི་བྱུང་པར་དག།
 གདགས་པའི་གཞི་མེད་ཉེས་པ་འོ། །

**Что касается вхождения в ошибочное,
 То здесь есть четыре ошибки
 Отсутствия превращения в основании:
 Ошибка отсутствия недопускающей помраче-
 ний опоры;
 Ошибка отсутствия опоры для вхождения на
 путь;
 Ошибка отсутствия опоры для
 Обозначения индивидуума нирваны;
 И ошибка отсутствия опоры для обозначения
 Особенности трех просветлений.**

Здесь «что касается вхождения в ошибочное (ādinava, nyes dmigs), то имеются четыре ошибки отсутствия превращения в основании». Это ошибка отсутствия опоры, которая не допускает помрачений. Ведь если превращение в основании отсутствует, тогда без опоры, поскольку превращения в основании нет, как может происходить вхождение в состояние Реальности, где помрачения более не возникают? Поэтому говорится, что так же как есть опора, допускающая помрачения, должна быть опора, [недопускающая] их. Из чего

следует «ошибка отсутствия недопускающей помрачений опоры». И так же, как происходит проникновение (функционирование) загрязненного сознания благодаря своей опоре, его противоядие тоже должно иметь свою опору. Из чего следует «ошибка отсутствия опоры для вхождения на путь». Подобно тому, как «индивидуума в самсаре» называют «самсарин», обозначая таким образом набор скандх, индивидуум нирваны также должен иметь опору для своего обозначения. Неприемлемо [утверждение] некоторых, что таковым является тот же самый ум, поскольку невозможна одна и та же опора для противоположных вещей, как, например, невозможна одинаковая опора для ощущения холода и жара. И поскольку тогда получается, что нирвана без остатка тоже не имеет опоры для обозначения. Поэтому, подобно совокупностям, обязательно должна быть опора для обозначения индивидуума нирваны, иначе допускается «ошибка отсутствия опоры для обозначения индивидуума нирваны, и ошибка отсутствия опоры для обозначения особенностей трех просветлений». Таковы четыре ошибки.

Здесь отсутствие превращения в основании рассматривается как ошибка отсутствия четырех важных опор, на которых держится обоснованность всего Пути, или, точнее, Основы, Пути и Плода. Мипам Ринпоче поясняет, что пока нет превращения в основании потока ума, то этот ум является опорой для проникновения завес и беспокоящих чувств, но когда превращение в основании произошло, тогда этот измененный Ум становится опорой для непроникновения завес и беспокойств, то есть того, что отбрасывается во время практики. Кроме того отмечается, что уничтожение загрязняющих семян

актуально лишь для иного, отличающегося от обычного, потока ума, в котором изначальное осознание рождается как противоядие. Но здесь не может идти речь о прерывании потока ума (rgyud rgyun chad).

Что касается вхождения на Путь, то опорой для каждого этапа вхождения на определенный уровень является предшествующее этому превращение в основании, подобно тому как состояние семени меняется по мере его роста. Подобным же образом поток ума, в котором произошло превращение в основании, называют тем, кто вышел за пределы страдания. И если бы не было этого превращения в основании, то нельзя было бы указать на того, кто освободился от самсары.

Под «тремя просветлениями» подразумеваются результаты трех колесниц, и они различаются исходя из различия превращения в основании в силу различной степени очищенности от тех или иных завес. Не будь этих изменившихся состояний, нельзя было бы говорить о трех просветлениях. Ведь иначе там, где уже нет совокупностей, не может быть основания для различения типов просветления.

<50>

བཟློག་ནས་ཕན་ཡོན་འདུག་པ་ནི། །རྣམ་པ་བཞི་རུ་གྱེས་པར་བྱའོ། །

**Вхождение в противоположные этому
полезные качества**

**Следует понимать как [состоящее] из
четырёх аспектов.**

Поэтому превращение в основании является функционирующей реально существующей основой (adhiṣṭhānavastukṛta, gzhi'i dngos po byed pa). А также

«следует знать, что если есть превращение в основании, то есть четыре вида полезных качеств, которые противоположны тем [ошибкам]». Таким образом, это следует понимать как десять аспектов вхождения в превращение в основании.

Соответственно, изначальное осознание, как превращение в основании, в отличие от простого пресечения потока ума, имеет неоспоримые преимущества и качества, которые противоположны выше описанным недостаткам.

<51>

མེད་པའི་ཚེས་རྣམས་སྤང་བའི་དཔེ། །སྒྲུ་མ་མྱི་ལམ་སོགས་པ་བཞིན།
།གནས་ཡོངས་གྱུར་བ་དཔེར་བྱ་ན། །ནམ་མཁའ་གསེར་དང་རྩ་སོགས་བཞིན། །

Примеры несуществующих явлений, которые проявляются –

Это магическая иллюзия, сновидение и так далее.

Тогда как примеры превращения в основании –

Это небо, золото, вода и так далее.

Уже объяснялось, что неистинное ментальное конструирование, хотя и проявляется, однако не является существующим. Тем не менее, приводятся примеры, которые добавляют уверенности относительно этого: «Примерами проявления того, что не существует, являются магическая иллюзия, сновидение и т.д.» Например, подобно магической иллюзии, сновидениям и т.д., которые наблюдаются, но не являются суще-

ствующими, явления тоже, хотя и проявляются, тем не менее не существуют. «И так далее» следует понимать как мираж (*mṛgaṭṣṇā*, *ri dwags sred pa*), небесные дворцы (*gandharva-nagara*, *dri za' grong khyer*) и т.д., а также оптическую иллюзию (*maṛīci*, *smig rgyu*), эхо (*pratiśruta*, *sgra brnyan*), отражение луны в воде (*udaka-candra*, *chu zla*) и т.д.

Выше было объяснено непревзойденное вхождение в превращение в основании посредством десяти аспектов, и в связи с этим [могут возникнуть вопросы]: «Если превращение в основании предполагает переход между двумя различными состояниями – непревращенным и превращенным – то почему имеющее, казалось бы, свойство изменчивости (*vikāra-dharmin*, *gnam par 'gyur ba'i chos can*) превращение в основании является неизменным (изначально чистым в своем самобытии)?» Именно поэтому [Майтрея] объясняет это посредством примеров: «Примерами превращения в основании являются небо (*ākāśa*, *nam mkha'*), золото, вода и т.д.»

Так, небо (пространство) совершенно чистое по своей природе, и, будучи случайно (временно) связанное с дымкой, туманом и т.д., не связано с ними; свободное от них, оно является чистым. Сказано, что нечистое не становится чистым, поскольку само чистое не является рожденным (*utpatti*, *skye ba*), но лишь вследствие отделения от причины ненаблюдения оно становится наблюдаемым. И, вследствие того, что оно наблюдается как совершенно чистое, нельзя утверждать, что небо имеет свойство изменчивости.

Золото также пребывает лишь как нечто благое (*bhadra*, *bzang ba*). Когда оно покрывается временными загрязнениям – его не наблюдают, а когда оно освобождается от них – его наблюдают. Но оно не возникает в результате этой наблюдаемости.

Так же и вода пребывает как нечто прозрачное. Когда она связывается с грязью – ее не наблюдают, а когда она освобождается от грязи – ее наблюдают. Будучи наблюдаемой вследствие непрерывности потока, субстанция воды не возникает (не рождается) из-за того, что в ней больше не появляется грязь. И, вследствие того, что наблюдается как нечто прозрачное, нельзя утверждать, что субстанция воды имеет свойство изменчивости.

Точно так же и превращение в основании, являющееся Ясным светом (*prabhāsvara*, ‘*od gsal ba*) по своей природе, не является тем, чего не было прежде. Но поскольку проявлялись временные завесы, оно не проявлялось подобно неочистившемуся [небу], необлагороженному [золоту] и непрозрачной [воде]. И, освободившись от них, оно проявляется.

Как бы то ни было, Дхармата не рождается и не возникает из меняющихся проявлений, которые обладают характеристикой изменчивости. И поскольку их нет, то Дхармата и выделяемое поэтому превращение в основании являются постоянными.

Здесь примеры золота и воды описывают соответствующие качества [Реальности] именно как ее совершенные свойства (*guṇa*, *yon tan*), но не исходя из ее субстанции, тогда как пример неба описывает и то и другое. Под словами «и так далее» следует понимать остальные [примеры], такие как одеяния и т.д., которые, будучи свободными от грязи, пребывают как то, что очистилось.

По своему способу пребывания (*gnas tshul*) все явления изначально пребывают без таких загрязнений как воспринимаемое, воспринимающее и т.д., но когда си-

лой заблуждения этот способ пребывания скрыт и проявляется как неочищенный способ проявления (snang tshul), то это называется отсутствием превращения в основании (gnas ma gyur pa). Когда же силой Пути загрязнения очищаются, а проявляющееся и сущее (gnas snang) находятся в полной гармонии (kun tu mthun pa), то достигается окончательное превращение в основании. При этом само превращение в основании ничуть не меняется, в каком бы состоянии оно не находилось, в очищенном или загрязненном, что иллюстрируется на примерах с золотом, водой и пространством.

На этом завершается комментарий к «Разделению явлений и Абсолютной реальности», составленный великим учителем Васубандху.

[На тибетский язык текст] был переведен кашмирским пандитом Махадзаной и лоцавой Лоден Шерабом.

Мипам Ринпоче

**ЛЬВИНЫЙ РЫК УТВЕРЖДЕНИЯ
ПУСТОТНОСТИ ДРУГОГО**

gZhan stong khas len seng ge'i nga ro

Намо Гуру Манджушри!

{360¹} Перед Победоносным, львом среди
людей, другом солнца,
Великим любящим Майтреей, Асангой и их
последователями,
А также теми, кто провозгласил бесстрашный
львиный рык в стране снегов,
Перед ними всеми с преданностью кланяюсь!

Здесь объясняются некоторые утверждения
глубокой мадхьямаки,
Тайной сокровищницы бесчисленных
победоносных и их сыновей,
Сок сущностных наставлений сутр и тантр
безусловного смысла,
Высший замысел, а также опыт пандитов и
сиддхов Индии и Тибета.

В связи с этим² утверждающие пустоту другого (gzhan stong) считают, что [тексты] последнего поворота ('khor lo tha ma), которые учат необратимому, неустрашимому и постоянному пути безусловных (nges don) Учений победоносного, такие как Махаянауттаратантра-шастра, учения Владыки десятого бхуми (Майтреи), глубокий смысл, которому учил Благородный Асанга и его брат (Васубандху), писания (lung) относительно окончательного смысла сутр, такие как собрание гимнов (stod tshogs) Владыки Нагарджуны, такие тантры как славная Калачакра, {361} а также проясняющие их смысл комментарии (dgongs 'grel gsal byed), такие как «Трилогия комментариев Бодхисаттвы (sems 'grel skor gsum)», имеют одинаковый сущностный смысл (dgongs

pa' gnad gcig pa). [Все это] знакомит с философской системой Великой мадхьямаки, имеющей глубокий и окончательный смысл, а также имеющей очень важный глубокий и обширный замысел. Однако в наши дни те, кто толкуют философские тексты, утверждают в связи с этим все, что им взбредет в голову, понимают они что-то или нет. И они во многом заблуждаются.

Если позволить себе немного высказаться об этой интерпретации сутр, чтобы определенно установить философскую систему (grub mtha') пустоты другого, то прежде необходимо установить отсутствие собственной природы всех явлений (chos thams cad rang bzhin med pa) в соответствии с текстами Нагарджуны. Если же этого не сделать, тогда не будет установлено, каким образом относительное пусто от самого себя (или само по себе) (rang ngos nas stong), а абсолютное пусто относительно другого (gzhan gyis stong). Поэтому вначале необходимо установить отсутствие концептуальных измышлений относительно объекта различающего самоосознания (spros bral so sor rang gis rig par bya ba)³.

И затем, постигнув свободное от измышлений абсолютное посредством субъекта неконцептуального изначального осознания (yul can mi rtog ye shes), субъект и объект, где пребывание и проявление согласуются друг с другом (gnas snang mthun pa)⁴, называют «абсолютным (don dam)», {362} тогда как субъект и объект, где пребывание и проявление не согласуются, называют «относительным (kun rdzob)». Если проанализировать посредством условного удостоверяющего познания (tha snyad dpyod pa'i tshad ma), то они соответственно являются безошибочными и ошибочными, необманчивыми и обманчивыми. Таким образом, безошибочное и необманчивое является абсолютным, тогда как противоположное этому определяется как относительное.

Эти способы установления двух истин – хорошо известные категории проявления и пустотности, а также категории соответствия и несоответствия пребывания и проявления, о чем здесь было сказано, с самого начала объясняются в великих сутрах и трактатах (шастрах). Это не было вновь установлено лишь утверждающими пустоту другого, но об этом уже говорилось в «Дхармадхарматавибханге» и в «Уттаратантре»:

Это пусто от случайных элементов (kham),
 Которые имеют характеристику разделения;
 Но это не пусто от непревзойденных качеств (chos),
 Которые имеют характеристику неразделения.

И еще, в комментарии сказано:

Сущность татхагаты (de bzhin gshegs pa'i snying po) полностью отдельная (gnam par dbye ba) и свободная (bral), и [поэтому] пуста от всей шелухи беспокоящих чувств (nyon mongs). Но она непустая от невообразимых совершенных качеств будды (sangs rgyas kyi chos), неотделяющихся и несоставляющихся свободными (от сущности татхагаты), которых больше, чем песчинок в реке Ганга.

Владыка Великой колесницы, Нагарджуна говорил так:

Так же, как грязь на [огнеупорной] ткани,
 Испачканной разными нечистотами,
 Сгорает, если ее бросить в огонь,
 А сама ткань не сгорает,
 Таков же и сияющий ум,
 Покрытый загрязнениями желания и т.д.,
 Которые сами не сияют
 И сжигаются огнем мудрости.

{363} Все сутры о пустотности,
Изреченные Победоносным,
Противодействуют беспокоящим чувствам,
Но не вредят [сияющему] Элементу.

Повелитель Дхармы, Ригдэн Манджушри сказал:

Пустотность, [получаемая из] анализа скандх,
Не имеет сущности, подобно банановому дереву;
Но пустотность, наделенная высшими качествами,
Не такова.

Таким образом, утверждение «абсолютное является непустым от самого себя (или само по себе)» следует понимать в связи с последним способом установления двух истин. То есть это следует понимать в связи с утверждением двух истин как различных, где одна является отрицанием другой (*gcig bkag pa*). Но это никогда не следует понимать в соответствии со способом установления двух истин как различных реверсов одной сущности (*ngo bo gcig la ldog pa tha dad*)⁵. Таким образом, обманчивые проявления (*'khrul pa'i snang ba*) в силу несоответствия пребывания и проявления воспринимаются с точки зрения заблуждения. Поскольку они не устанавливаются истинно, то считаются относительными. Противоположное же (т.е. абсолютное) устанавливается соответственно тому, как оно проявляется, с точки зрения отсутствия заблуждения. Поскольку не опровергается верным познанием, то называется «абсолютно существующим и истинно установленным».

Но это (т.е. абсолютное) не должно быть истинно установленным проявлением, которое отдельно от пустотности (*stong pa las tha dad du*). Изначально оно устанавливается как наделенная высшими качествами пустотность, единство пространства явлений и пустотности (*chos kyī dbyings stong zung 'jug*), поскольку

утверждается как абсолютная истина и естественное состояние (gnas lugs). Поэтому абсолютное не пусто от самого себя. Если привести тому условный пример, то пестрая веревка – это абсолютная истина, тогда как ее похожесть на змею необходимо рассматривать как относительную истину. {364} Их следует различать как неустановленное (ma grub pa) и условно установленное (tha snyad du grub pa), поскольку они не могут быть одинаково ошибочными или одинаково истинными.

Таким образом, абсолютное не пусто от своей собственной сущности (rang gi ngo bo), поскольку абсолютное обладает необманчивыми субъектом и объектом (ma 'khrul ba'i yul yul can), поскольку существующее в нем не может быть опровергнуто верным познанием, доказывающим, что это не так, поскольку это доказывається после того, как устанавливающие пустотность рассуждения уже были применены, и поскольку при истинном установлении этого, согласно условному удостоверяющему познанию, ни один в этом мире, включая богов, не может опровергнуть это в соответствии с Дхармой (т.е. абсолютно достоверно).

Таким образом, абсолютное само по себе является истинным и безошибочным, и оно никоим образом не пусто от являющихся таковыми же качеств. Если бы оно было пустым, тогда должно существовать верное познание, устанавливающее его как неистинное и ошибочное, что невозможно. Ведь если бы это было возможным, и покой нирваны не был достоверным, тогда данная позиция не была бы той, что проповедуется для обладающих верой в это учение, но лишь [той, что излагается] для демонов и тиртиков, не обладающих верным познанием.

Эта абсолютная истина – естественное состояние, – изначально является именно такой, тогда как за-

блуждающее восприятие ('khrul snang), которое не постигает (ma rtogs) ее, достоверно устанавливающееся как неистинное и заблуждающееся, в данном контексте называется «относительным», что соответствует смыслу слова «покрытое завесами (sgrib pa)». Поэтому абсолютное пусто от этого относительного: оно пусто от собственной сущности субъекта и объекта, образующихся в результате заблуждающегося восприятия, которое называется «относительным». Это подобно тому, как веревка пуста от того, чтобы быть змеей.

{365} Таким образом, необходимо согласиться с этим положением. Что же касается других философских систем, которые отрицают пустоту другого, то отсутствие истинного – это устанавливаемое посредством абсолютного анализа (dpyod pas bsgrub bya), но это неправильно принимать как отрицаемое (dgag bya). Точно так же, отсутствие измышлений (spros bral) – это устанавливаемое посредством окончательного логического анализа (thar thug dpyod pa'i rigs pa), но это не есть отрицаемое. Если поддерживают позицию отсутствия истинного и отсутствия измышлений, то никоим образом невозможно установить нечто как «своя собственная философская система». Если бы абсолютная истина была пуста сама по себе, подобно относительной истине, тогда нельзя было бы установить абсолютное как незаблуждающееся и естественное состояние, а также невозможно было бы установить относительное как заблуждающееся и неустановленное в качестве [имеющего свою собственную] сущность, поскольку пустотность в данном случае понимается в связи с тем, какая пустая основа (stong gzhi) от каких явлений (дхарм) пуста.

Если бы абсолютное было пусто само по себе, тогда было бы невозможно провести различие между обманчивыми и необманчивыми проявлениями посред-

ством достоверного исследования на истинность и ошибочность. И если бы не было бы разницы между отрицанием и неотрицанием, тогда это было бы подобно тому, как веревка и змея либо одинаково существуют, либо не существуют. Такая пустотность относительного определенно принимается как пустотность, поскольку его истинная установленность не устанавливается, и поскольку восприятие истинного существования является заблуждающимся узнаванием, ошибочным и вовлекающим в самсару. Но, поскольку в данном случае эти вводящие в заблуждение субъект и объект одинаково являются относительными, и поскольку [абсолютное] пусто от них, если то, что [абсолютное] пусто от них, не признается как пустотность, тогда отсутствие установленности истинного также не может быть признано как пустотность, и тогда отрицание восприятия истинного (bden 'dzin khegs pa) не может быть признано как медитация на пустотность.

Таким образом, пустотность отсутствия воспринимаемого и воспринимающего в связи с отрицанием измышлений относительно объекта и субъекта является полностью совершенной в этой системе.

{366} Поскольку все измышления в связи с проявлениями воспринимаемого и воспринимающего относятся к вводящим в заблуждение субъекту и объекту, то в данном случае они утверждаются как относительное. Если же пустота абсолютного не признается как пустотность, тогда отсутствие измышлений тоже не может признаваться как пустотность, и разум (blo), который медитирует на отсутствии измышлений, также не может признаваться как медитирующий на пустотность.

[Возражение:] «Но тогда не получается ли так, что это абсолютное не является истинным и свободным от измышлений?»

[Ответ:] Как может то, что не является истинным и свободным от измышлений, быть абсолютным? Ведь тогда это подобно относительному.

[Возражение:] «Но если абсолютное истинно не существует и пусто, тогда как можно говорить, что оно истинно существует и само по себе не пусто?»

[Ответ:] Вы совершенно не улавливаете тот момент, что здесь истинно установленное и непустое существует и устанавливается с точки зрения условного удостоверяющего познания, и демонстрируете этим вопросом лишь собственное непонимание.

[Возражение:] «Тогда, не утверждаете ли вы, что это равно является и не является истинно установленным, а также равно является пустотностью и отсутствием пустотности?»

[Ответ:] Как такое может быть? Вы полагаете, что проявление – это относительное, а пустотность – абсолютное. Так же, как вы считаете неправильным отрицать отсутствие истинного и отсутствие измышлений при исследовании абсолютного, в нашей традиции, где заблуждение признается как относительное, а отсутствие заблуждения – как абсолютное, мы не считаем правильным отрицать отсутствие заблуждения в сфере абсолютного и истинное установление отсутствия заблуждения. В связи с этим Великий колесничий Асанга говорил (в Мадхьянтавибханге):

Когда нечто не существует в чем-то, то это
пусто от того;

Существует же то, что в этом остается.

{367} При обосновании системы доказательств и опровержений необходимо отвергнуть то, что не устанавливается посредством логики, а также необходимо принять то, что доказывается посредством логики, не

отвергая этого. Если же отвергают все, тогда противоречат верному познанию, которое устанавливает разницу между истинными и неистинным, обозначающими знаками (rjod byed chos) и обозначаемыми значениями (brjod bya'i don), и тогда не представляется возможным достичь хоть к какой-то определенности (уверенного знания) (nges shes).

[Возражение:] «Не полагаете ли вы наличие объекта самоосознавания (so sor rang rig pa'i yul) – дхармадхату (chos dbyings), которое за пределами опровержения и доказательства?»

– Почему вы задаете этот вопрос?

– «Потому что, с одной стороны, вы занимаете позицию, в которой отрицается отрицаемое, а, с другой стороны, имеется позиция утверждения устанавливаемого, и поэтому вы настаиваете на наличии объективации (наблюдаемого) (dmigs pa can), не принимая отрицания всего».

[Ответ:] Поскольку дхармадхату, как объект самоосознавания, выходит за пределы опровержения и доказательства, то его мы принимаем, как абсолютное. В данном случае это уже установленное абсолютное условно устанавливается как являющееся абсолютно установленным, и эти две [позиции] отрицания одного и установления другого не противоречат друг другу. Если бы у нас не было такой позиции, в которой устанавливается, что абсолютное условно не пусто само по себе, тогда абсолютное, свободное от опровержения и доказательства, было бы несуществующим. Подобно тому, как отвержение условной позиции, что [явления] не обладают собственной природой (rang bzhin), было бы равносильно установлению того, что они обладают собственной природой, то если бы не было установлено то, что абсолютное не пусто само по себе, тогда такое

абсолютное не было бы абсолютным, но было относительным.

{368} Если же, таким образом, уже установлено, что абсолютное истинно устанавливается само по себе, а также как лишенное всяческих измышлений, то можно (ошибочно) предположить, что слова условного постулата (*tha snyad kyi 'jog mtshams*) – «абсолютное не пусто само по себе» – отрицают его пустотность и поддерживают несостоятельный взгляд относительно вещественности (*dnegos po*) пустоты, что существование и покой не являются тождественными (*srid zhi mnyam nyid min pa*), и что абсолютное является обособленным (*rkyang pa*), постоянным (*rtag pa*) и неизменным (*ther zug*). Но, в таком случае, нет даже частичного понимания этой великой философской системы.

Если утверждается, что пустотность является отсутствием истинного и свободой от измышлений, тогда как она может быть истинно установленной и измышлением? Простое утверждение, что абсолютное устанавливается как абсолютное – это лишь условное разделение между являющимся пустым и не являющимся пустым посредством объяснения того, что не является относительным. В данном случае это является устанавливаемым. Если же принимать это как условное при объективирующем рассмотрении (*dmigs pa'i lta ba*) пустотности как вещественной, тогда утверждение отсутствия истинного становится несостоятельным взглядом, цепляющимся за пустотность как за имеющую характеристику отсутствия вещественного (*dnegos por med pa'i mtshan ma*)⁶, и утверждать отсутствие измышлений также становится несостоятельным взглядом, объективирующим пустотность как невыразимую вещь (*brjod du med pa'i dnegos po*).

Если коротко, то в данном случае (т.е. с точки зрения воззрения жентонг) основа для [обозначения] абсолютного и относительного – это соответственно отсутствие заблуждения и заблуждающееся разделяющее восприятие (so sor 'dzin) объекта и субъекта. Не вводящее в заблуждение абсолютное – это объект незаблуждающегося ума, который является истинным и который утверждается как пустой от вводящего в заблуждение относительного. Условно, оно (абсолютное) непустое само по себе, поскольку признается, что его видят (gzigs) высшие существа.

Если бы абсолютное было пусто само по себе, тогда его нельзя было бы установить как основу для пустотности относительного. {369} Ведь если невозможно установить разницу между тем, что существует и не существует как объект высшего медитативного равновесия (mnyam par bzhaḡ), тогда абсолютное не является абсолютным, а относительное – относительным, но находящимся на том же уровне, что и абсолютное. Поэтому совершенно неправильно не принимать позицию [воззрения жентонг].

Какие бы ошибки здесь не были обозначены, они также будут свойственны позиции тех, кто описывает пустотность как отсутствие истинного и отсутствие измышлений. Не может быть, чтобы бытие и покой (sgriḡ zhi) не были равными на основании того, что самсара и нирвана отличаются как несуществующее и существующее. Условно, одновременное существование обманчивой самсары и необманчивой нирваны совершенно невозможно. Однако, хоть самсара и проявляется, но сама по себе она не устанавливается (не существует), ведь природа самсары – это изначально чистая абсолютная реальность (gdod nas dag pa'i don dam), пребывающая как Великая нирвана. Таково в данном случае

утверждаемое, выражаемое как «равенство бытия и покоя». В любой системе взглядов (lugs), где все явления изначально пребывают в Абсолютном Пространстве (dbyings), это называется равенством бытия и покоя, но неверно считать, что самсара и нирвана имеют общее основание. И, кроме того, абсолютное не пусто от абсолютного, поскольку, если бы абсолютное было пусто от самого себя, то оно не было бы абсолютным, но было бы обманчивым проявлением относительного.

Слушайте же вы, рьяно опровергающие эту философскую позицию! Не утверждаете ли вы, что кувшин не пуст от бытия кувшином, но пуст от своей истинной установленности (bden grub)? Если допустимо утверждать, что все условно существующие дхармы не пусты от самих себя (rang stong min pa), но пусты от истинно установленного другого (gzhan bden grub kyis stong pa), тогда, на основании такого утверждения, необходимо принять и то, что абсолютное не пусто от абсолютного.

{370} «Если абсолютное не пусто от бытия абсолютным, тогда оно не пусто и от истинной установленности», и то же самое [можно сказать] о кувшине и т.д. Именно поэтому, хотя абсолютное и не пусто от абсолютного, но, поскольку оно пусто от относительного, то естественно следует, что оно пусто от истинной установленности вводящего в заблуждение проявления ('khrul snang rdzun pa). Если из утверждения пустотности этого от всех двойственных проявлений относительного не следует пустотность [абсолютного], тогда как может отрицание объекта, вымышленного и отделенного от истинно установленного (bden grub yan gar kun btags kyī spyod yul khegs pa), не пустого от всех двойственных проявлений относительного, рассматриваться как пустотность? Так же, как [вы] утверждаете, что истинная установленность отрицается, тогда как отсут-

ствие истинного нельзя отрицать и опровергать, также и [мы] отрицаем вводящие в заблуждение [проявления] относительного, [утверждая, что] не следует отрицать и опровергать не вводящее в заблуждение абсолютное.

Если коротко, то, исходя из вашей логики, в результате установления отсутствия истинности (bden med sgrub pa) без отрицания относительного, основа пустотности (stong gzhi) становится относительной, тогда как абсолютное не пусто от относительного. Мы же утверждаем, что основа пустотности – это абсолютное, которое пусто от относительного. [Вы обосновываете] безусловную пустотность (stong pa phyang chad), которая является пустотностью от истинно установленного в связи с основой пустотности, то есть полное (не утверждающее) отрицание (med dgag) – отсутствие истинного, а также безусловные относительные проявления, которые не пусты сами по себе, но пусты от отдельного (yan gar ba) истинно установленного. [Следовательно, для вас] [аспекты] основы пустотности – проявление и пустотность – никогда не пребывают как смешанные вместе ('dreba)⁷, будучи отдельными друг от друга, а также равенство (mniam nyid) бытия и покоя невозможно относительно любой из двух истины. Поэтому вам следует обратить внимание на сущностные моменты этого.

В нашей традиции пустотность объекта и изначальное осознание субъекта являются абсолютными. {371} В истинном смысле (yang dag pa'i don) эти два являются отсутствием различия двух истин проявления и пустотности, и поэтому абсолютное Пространство явлений (дхармадхату) не является безусловной пустотностью (полного отрицания). Оно не пусто от нераздельных тел будды (dbyer med pa'i sku) и изначальных осознаний, а также оно пребывает как изначальная и спонтанная свабхавакая (ngo bo nyid kyī sku). Ваше же

абсолютное – безусловная пустотность полного отрицания – оказывается чем-то невещественным (dngos med), отдельным от условных проявлений, которое никогда не было наделено даже частицей тела будды или изначального осознания. Отделенное от него относительное существует, но оно бесполезно [для понимания] пустотности, поскольку отдельные [проявления и пустотность] никак не могут быть соединены. Таким образом, поскольку корень самсары – объект восприятия истинного (bden 'dzin) – не существует, а субъект и объект являются вводящим в заблуждение относительным, то в вашей системе относительное следует рассматривать как лишь истинно установленное и восприятие истинного.

[По-вашему,] условные проявления не являются абсолютными, поскольку они не являются пустотностью; и они не являются относительным, поскольку они являются необманчивыми проявлениями, выдерживающими абсолютный анализ. И хотя они не выдерживают анализ относительно истинной установленности, но они выдерживают анализ (dpyad bzod) (на предмет своей абсолютности), поскольку они условно непустые сами по себе. Таким образом, всякое отсутствие истинного и условное оказывается абсолютным, и только истинно установленное – относительным. А также восприятие истинного становится субстанциально существующим (rdzas su yod pa), подобно кувшину и т.д.

Хотя и логично утверждать, что истинно проявляющийся объект (yul bden snang) и истинно воспринимающий субъект (yul can bden 'dzin) вместе являются относительным, где пребывание и проявление не согласуются, а также, что отсутствие истинного и восприятие отсутствия истинного вместе являются абсолютным, где пребывание и проявление согласуются, однако, нелогично утверждать, что субъект и объект без двойственного

проявления (gnyis snang) являются абсолютными, и что наличие этого (двойственного проявления) – это относительное. {372} Если бы кувшин и прочее не были пусты от самих себя, тогда существующие двойственные проявления и воспринимающий двойственность ум были бы объектом и субъектом, где пребывание и проявление согласуются, тогда как отсутствие двойственного проявления и отсутствие восприятия двойственности были бы заблуждающимся сознанием ('khrul shes), где пребывание и проявления не согласуются.

Короче, в вашей системе логически отрицаемое – это только лишь истинно установленное. Что же касается медитации на пустотность, то отбрасываемое (spang bua) – это только лишь истинное проявление и восприятие истинного, и ничего более.

Почему же в медитативном равновесии развития благородного ('phags slob) все относительное, пустое от истинного установления, не проявляется? Хотя и не является логически отрицаемым, оно прекращаются на пути (lam gyis bkag) и больше не проявляются. Этот путь, который подобен тенистому дереву, приводит к непроявлению существующих вещей (dngos po). Если объект несуществования (med pa'i don) проявляется, то почему не видят того, что существует? Поскольку видят несуществование этого. Ведь сказано: «Чему подобна такая тьма?» Такой путь чудесен!

В нашей традиции, когда абсолютное видят непосредственно (mngon du gzigs pa), то объективное (spyod yul) является неконцептуальным изначальным осознанием без двойственного проявления субъекта и объекта. Как же в этом может быть проявление истинного или восприятие истинного⁸? Как может это обладать объектами для измышления (spyos pa'i yul) и самими измышлениями? Таким образом, это обозначается как

абсолютное. Принимая это не вводящее в заблуждение абсолютное как основу пустотности, говорится, что оно пусто от субъекта и объекта, которые включают в себя вводящие в заблуждение относительные проявления самсары.

⁹Хотя абсолютная сущность (*don dam ngo bo*) за пределами измышлений, однако, когда абсолютное устанавливают, то абсолютное и относительное разделяются как невводящее и вводящее в заблуждение. {373} Какова ошибка отсутствия такой позиции?

Все явления, лишённые собственной природы, свободны от измышлений; но, отрицая отсутствие измышлений (*spros bral*) и доказывая неутверждающее отрицание, поддерживают крайнюю позицию «отсутствия собственной природы». За эти слова держатся как за философию отрицания. Принимая позицию отсутствия истинного и не желая соглашаться с тем, что абсолютное само по себе не пусто, они не могут этого избежать. Провозглашая же, что абсолютное не пусто само по себе, верно устанавливают абсолютное, как абсолютное.

Если утверждают, что кувшин сам по себе не пуст, тогда [это соответствует] воззрению, что все явления непустые и постоянные. В таком случае пустотность становится отсутствием вещественного (*ngos med*), и основа воззрения (*lta gzhi*) устанавливается как двойственность постоянства и уничтожения (*rtag chad*). Если же абсолютное устанавливается и узнается посредством условного верного познания (*mtha' snyad tshad ma*) как постоянное, истинное и непустое, тогда видят все качества пути и отрицают негативные воззрения цепляния за крайности постоянства и уничтоже-

ния. «Не всякое постоянство является воззрением постоянства, и не всякое уничтожение является воззрением уничтожения. Не все существующее является крайностью существования, и не все несуществующее является крайностью несуществования». Это общепринято среди известных знатоков Тибета.

Таким образом, если хорошо проанализировать посредством условного верного познания, то посредством разделяющего (различающего) ума можно постичь (shan 'byed blo 'is rtogs), что постоянное, непостоянное, пустое, непустое, истинное, неистинное, существующее и несуществующее не являются крайностями. Для изначального осознания, которое исследует окончательное абсолютное (mthar thug don dam), измышлений существования, несуществования и прочего нет. Это общепринято среди всех знатоков и реализованных, которые следуют традиции жентонг.

Вы утверждаете, что даже с точки зрения абсолютного анализа (don dam dpyod pa) есть измышление отсутствия истинного. {374} Если нечто существует с точки зрения абсолютного анализа и является объектом абсолютного видения (don dam gzigs pa), то почему будет противоречием сказать, что это непустое, истинно существующее и наблюдается как таковое (de ltar dmigs pa)? Если бы видение неистинного было пустым от неистинного, тогда чем бы это отличалось от отсутствия видения неистинного? Если вы думаете, что неистинное видят как пустоту, тогда почему кувшин и прочее не видят как пустое? Если бы кувшин и прочее были пусты от истинного существования, но не от самих себя, тогда, будучи пустыми, кувшин и прочее не суще-

ствовали бы условно. Но чем тогда это отличается от [утверждения], что, с точки зрения наблюдения абсолютного, абсолютное не пусто?

Короче, если задается вопрос: «Каков смысл [утверждения]: «Абсолютное само по себе не пусто?», то мы отвечаем, что это означает, что абсолютное не пусто от абсолютного.

[Возражение:] «Тогда абсолютное является истинно установленным».

[Ответ:] Если кувшин не пуст от кувшина, тогда он является истинно установленным.

[Возражение:] «Если кувшин пуст от кувшина, тогда этот кувшин не является кувшином, и почему же тогда этот кувшину не становится условно несуществующим?»

[Ответ:] Определенно, становится. И если бы абсолютное было пусто от абсолютного, тогда абсолютное стало бы неабсолютным. Таким же образом абсолютное становится условно несуществующим.

Поэтому, если логично признавать отсутствие истинного, свободное от измышлений, абсолютное и пустотность как утверждаемое посредством абсолютного логического анализа (*don dam dpyod pas rigs shes*), но не логично признавать их как отрицаемое, тогда следует однозначно признать, что отсутствие истинного и прочее существуют. {375} То, что не признается их несуществование, указывает на то, что абсолютное и пустотность признаются как истинные, существующие и непустые, а также не признается, что они являются неистинными, несуществующими и пустыми.

Изначальное осознание медитативного равновесия, которое видит абсолютное, также должно видеть, воспринимать, иметь в качестве объекта и признавать

как истинное отсутствие истинного и т.д. Поэтому было бы ошибочно утверждать, что это изначальное осознание не видит, не воспринимает, не имеет в качестве объекта и не признает несуществование неистинного. Все признают, что абсолютная пустотность, являющаяся [объектом] высшего видения, существует, устанавливается как истинное и т.д.

[Возражение:] «Если она признается как истинно установленное, тогда цепляние за пустотность, как за истинное, не будет прекращено».

[Ответ:] Неправильно отрицать цепляние за это, как за условно истинное. Представление, что являющееся истинным устанавливается как истинное – это не цепляние за истинное, которое должно быть прекращено посредством логических рассуждений и следованию пути, подобно тому, как восприятие неистинного как неистинного – это не объект отрицания.

В данном случае абсолютное, выдерживающее анализ на истинную установленность, это не что-то, нуждающееся в анализе, поскольку оно уже было обосновано логическим рассуждением, которое устанавливает абсолютное, и поскольку пустота от истинно установленного относится к объяснению того, что [абсолютное] пусто от относительного. Подобно тому, как вы говорите, что хотя в неистинном нет истинно установленного, однако восприятие отсутствия истинного никогда не следует отрицать, также [и мы утверждаем], что хотя и пусто от явлений, которые выдерживают абсолютный анализ, восприятие самого этого абсолютно истинно устанавливается как непустое от собственной сущности (*rang gi ngo bo*) и не является тем, что опровергается.

{376} Равно, как вы утверждаете, что в результате абсолютного анализа не обнаруживается ничего, что

бы выдерживало этот анализ, и что явление, которое не опровергается таким анализом, абсолютно установлено, вы утверждаете, что лишь истинно установленное является отрицаемым посредством логического анализа абсолютного, а также отбрасываемым посредством неконцептуального изначального осознания. Но если утверждается, что все наблюдаемое как явление есть отрицаемое и отбрасываемое этими двумя (то есть посредством логики и изначального осознания), тогда это приводит к крайне ошибочному взгляду Хэшанга. Согласно этой позиции логический анализ и изначальное осознание отрицают и отбрасывают двойственные проявления относительного. Но это великолепно устанавливает то, что абсолютный объект, пустой от относительного, и субъектное изначальное осознание, а также абсолютные дхармы, которые видятся изначальным осознанием, не отрицаются и не отбрасываются. Если все объективное (*dmigs pa*) всегда принимается как отрицаемое и отбрасываемое, то все явления во всем своем многообразии и как есть (*ji lta ba dang ji snyed pa*) становятся объектами отрицания для логики и пути, что приводит к уничтожающей (нигилистической) пустотности полного отсутствия, похожей на пустое пространство.

Таким образом, отрицая нашу позицию, все тибетцы, которые выступают против тех, кто провозглашает пустоту другого, автоматически (*rang grub tu*) разрушают все положения пустоты себя. Поэтому, (согласно их логике), не следует, что все существующее и несуществующее, истинное и непустое, является крайностью, и что все воспринимающие это умы воспринимают крайности. Ведь сказано:

Бхагаван полностью узнает существующее как
существующее,

А то, что не существует, как несуществующее,
истинно и как есть.

Виды существования, несуществования, истинно
установленного и неустановленного, пустого, непустого
и т.д. различаются и разделяются (shan phyues) посред-
ством различающей мудрости, следующей за медитаци-
ей (rjes thob shan 'byed pa' shes rab). {377} В результате
достоверного познания, исследующего смысл многооб-
разия разделений, не путаясь в условностях, устанавли-
вается, что [таких] объектов отрицания нет.

Высший защитник, Лев Шакьев,
Провозгласил этот львиный рык окончательной
и безусловной сердечной сущности
Для своего бесстрашного окружения,
Радую непрерывными наставлениями тех,
кто испытывает к этому доверие.
Реки глубокого замысла сливаются в сфере
изначального осознания
Владыки десятого уровня, непобедимого
Аджиты (Майтреи)
И тех, кто пребывают на высшем уровне,
Нагарджуны и Асанги.
И найденные здесь противоречия являются
ошибками моего ума.

Хотя все явления пусты от сущности,
Однако Элемент, Сияющая природа,
Изначальная мудрость и Тела
Изначально и естественно присутствуют,
подобно солнцу и его лучам.
Смысл Великой мадхьямаки – это единство
проявления и пустотности.

Это, не обманчивое для высшего видения,
есть абсолютная истина.

Двойственные и обманчивые проявления –
это относительное.

Это раскрытие глаз мудрости, различающих
пребывание и проявление.

Это наивысшее и ясное описание, подобное
драгоценному светильнику.

Поэтому беспристрастные, разумные и
удачливые

Раскрывают глаза, чтобы взглянуть на эту
глубокую традицию.

Находящиеся во дворце сердечной сущности
безусловного смысла,

Пусть они обогатятся радостью блага для
себя и других!

Пусть результаты добродетели этого усилия,
подобно ясному сиянию осенней луны,

Полностью рассеивают жгущие негативные
беспокойства пяти нечистот.

Пусть белый лотос писаний и постижений
Владыки мудрецов

Пышно распускается, и пусть вздымается океан
освобождения!

{378} Пусть во всех своих жизнях я буду
опекаем мудрым учителем,

А также достигну совершенства в писаниях,
логике и тайных наставлениях.

С высочайшей вершины снежной горы высшей
колесницы,

Пусть я провозглашу бесстрашный львиный рык!

К этому зерну краткой сущности, сочинению, составленному единственным львом среди философов (smra ba) страны снегов, великим учителем, всеведущим Мипамом Джампал Гьепа Дордже (mi pham 'jam dpal dgyes pa'i rdo rje) я добавил свои собственные слова начальных и заключительных строф. Затем этот текст был отредактирован Джамьянгом Лодро Гьямцо ('jam dbyangs blo gros rgya mtshos) в его резиденции, учебном центре (chos grwa) славного монастыря Шечен Тэньи Даргье Линг (zhe chen bstan gnyis dar rgyas gling). Пусть же это послужит тому, чтобы традиция Великой мадхьямаки безусловного смысла распространялась повсюду и укреплялась.

Джамгон Конгтрул

ДВЕ ИСТИНЫ

ДВЕ ИСТИНЫ¹

Условно (tha snyad) у них одна природа (rang bzhin), но различные реверсы (ldog)²; Абсолютно (don dam) же они невыразимы как тождественные или различные.

Что касается тождественности или различия двух истин, то хотя среди философских систем (grub mtha') и нет общего мнения, однако великий Рангджунг Дордже (Третий Кармапа) сказал:

Таким образом, две истины, описываемые как дхарма и дхармата, свободны от того, чтобы быть тем или другим, и поэтому они не могут быть выражены (brjod) как одинаковые или различные³.

Соответственно, без детального анализа (ma dpyad pa) и как всего лишь условность, считается, что две истины одинаковы по своей природе, но имеют различные реверсы. С абсолютной же точки зрения нельзя выразить, является ли их сущность (ngo bo) одинаковой или различной. Если бы они были одинаковыми, тогда бы из этого абсурдно следовало, что когда обычные люди видят относительную истину (don dam bden pa), то они постигают и абсолютную, и таким образом освобождаются (grol ba) без усилий; и из этого абсурдно бы следовало, что, подобно абсолютному, относительное также не имеет деления (dbye ba) и становится причиной совершенно чистого, или же, подобно относительному, абсолютное имело бы множество разделений и было бы объектной опорой для распространения клеш (nyon mongs pa 'phel ba'i dmigs pa) и т.д. В результате [такого утверждения] следует множество ошибок. Если бы они были различными, тогда бы абсурдно следовало, что йо-

гины, постигшие абсолютное, не могут отбросить привязанность к относительному, или, что абсолютное не является дхарматой (chos nyid) относительного и т.д. [И помимо этого] следует множество недостатков. Поэтому в «Сутре раскрытия замысла (Сандхинирмочана-сутра, dgongs 'grel)» сказано:

Характер [взаимоотношения] составного и абсолютного —

Это характер свободы от тождества и различия.

Понимающие их как тождественные или различные

Вступают в несоответствующее действительности.

{255} Если разбить или проанализировать, то восприятие этого отброшено

Или не отброшено. Грубое вещественное и поток сознания — это относительная,

А несостоящее из частей — абсолютная истина.

Такова доктрина вайбхашиков.

В общем, представители всех философских традиций утверждают наличие двух истин. Шраваки говорят так:

Если нечто разбито или разделено интеллектом,

И понимание (восприятие) этого не происходит,

Подобно горшку и воде, тогда это относительное.

Что касается абсолютного, то оно является другим.

Если нечто было разрушено молотком или чем-то другим, или, если материальные явления (rdzas kyī chos) делятся на части интеллектом (blos so sor bsal ba), и этот интеллект (разум), не входящий в них (т.е. не воспринимающий их), отвергается ('dor du rung ba), тогда это — горшок, вода в нем и т.д. — являются относительными⁴.

Если же нечто было разбито, но интеллект (восприятие) не отвергается, и узнавание (shes pa) этого возникает в результате собственной силы (rangdbang), т.е. восприятие формы, звука и т.д.⁵, тогда это является абсолютным. То и другое (относительное и абсолютное) устанавливаются как истинное относительно существования того (т.е. материального явления) и его сущности (ngo bo).

Если коротко, то вайбхашики утверждают, что грубые вещи (rags pa'i dngos po) и поток сознания (shes pa'i rgyun) – это относительное, а несостоящие из частей моменты сознания (shes pa' skad cig) и неделимые частицы материального (dngos po'i rdul phran) – абсолютная истина.

Абсолютно могущее или немогущее выполнять функции, а также имеющее собственную или общую характеристику – такова доктрина саутрантики.

В «Комментарии к Своду верного познания (Праманавартика, gnam 'grel)» [Дхармакирти] сказано:

Все, могущее выполнять функции абсолютно,
Здесь является абсолютно существующим;
Другое же – относительно существующее.
Это утверждается [как имеющее] собственную
или общую характеристику.

Согласно этому утверждению то, что может абсолютно выполнять функции (don dam par don byed nus pa), подобно горшку и колонне, – это абсолютная истина. А то, что не может абсолютно выполнять функции, подобно пространству и общности горшка (bum pa' spyi) или колонны, – это относительная истина. Если коротко, то утверждать как абсолютное те существующие [явле-

ния], которые имеют свою собственную характеристику (rang mtshan), и как относительно те существующие явления, которые имеют общую характеристику (spyi mtshan), а также утверждать, что существующее имеет смысл истинного (yod pa ni bden pa'i don) – такова доктрина саутрантики⁶.

{256} Здесь (то есть в традиции саутрантики) некоторые более поздние ученые утверждают, что [в рамках] абсолютной истины непостоянные явления, вещественное (dngos po), составное ('dus byas) и то, что обладает своими собственными характеристиками – это одно и то же; тогда как [в рамках] относительной истины постоянные явления, неведущественное, несоставное и то, что обладает общими характеристиками – это одно и то же.

Выражаемое, как воспринимаемое и воспринимающий, двойственное проявление, объект и субъект, а также недвойственное узнавание – такова доктрина читтаматры.

Объект (yul) и субъект (yul can), которые проявляются как двойственность воспринимаемого и воспринимающего (gzung 'dzin gnyis su snang ba), – это относительная истина. Только лишь узнавание (shes pa tsam) недвойственности воспринимаемого и воспринимающего определяется как абсолютная истина. Такова доктрина читтаматры. В «Своде сущности изначально-го осознания (Джнянагарбха-самуччая, ye shes snying po kun btus)» сказано:

То, что состоит из частей – не существует,
Неделимые частицы также не существуют,
Отдельные проявления также не наблюдаются,
Претерпевание⁷ подобно сновидению.
Свободное от воспринимаемого и воспринимающего,

Сознание существует как абсолютное.
 Ушедшие на другой берег океана
 Провозглашают об этом в текстах йогачары.

Кроме того, если соотнести это с тремя определяющими характеристиками (mtshan nyid), то воображаемая природа (kun brtags) имеет характер относительно-го, поскольку она не существует как субстанциальная (rdzas su med) и устанавливается как лишь условное (tha snyad tsam). Зависимая природа (gzhan dbang) имеет характер абсолютного и относительного, поскольку, если это логически проанализировать (rigs pas dpyad), то устанавливается как истинное, но также препятствует видению таковости (de kho na nyid)⁸. Совершенная природа (yongs grub) имеет характер абсолютного, поскольку является объектной сферой (spyod yul) для изначального осознания благородного ('phags pa'i ye shes).

Проявления, установленные как относительное, подобны иллюзии;

Абсолютное – неустановленное, подобно пространству, – такова доктрина сватантрики.

Все проявления (snang ba), установленные как относительное, подобно иллюзии коней и быков, – это относительная истина. Абсолютное, как отсутствие какого-либо установления (don dam pa ci'ang ma grub pa), подобное пространству, – это абсолютная истина⁹. Такова доктрина сватантрики. В «Разрушителе заблуждений ('khrul 'joms)» сказано:

{257} Являющееся объектом наблюдения –
 относительное.

Свободное от наблюдаемого и наблюдающего –
 абсолютное.

Разделение относительного в этой доктрине

подобно предыдущему (т.е. как в читтаматре)¹⁰.

**Приписываемое умом – относительное, выражаемое соответственно мирскому;
[Абсолютное] – без измышлений, за пределами мыслей и выражений – такова доктрина прасангики.**

Приписывающееся (btags pa) мыслящим умом (blo) как слово, мысль или выражение называется относительной истиной, которая выражается соответственно тому, что общеизвестно (grags pa) в мире. Естественное состояние (gshis) без измышлений (spros bral), за пределами всех мыслей и выражений, называется абсолютной истиной. Такова доктрина мадхьямаки¹¹. Как аспект (gnam pa) – это за пределами утверждаемого и утверждающего, а как сущность (ngo bo) – за пределами постигаемого и постигающего, и поэтому не утверждается как постигаемое. Что касается возникновения разума (blo skyes), которое соответствует абсолютному, то это вербальное приписывание. Чандракирти говорит:

Возникновение разума, которое соответствует пустотности, называется «постижением пустотности»; однако пустотность не постигается¹².

Это, например, подобно постижению того, что природой пространства является открытость (go 'byed), где само пространство становится неотделимым от ума. В связи с этим в своей комментарии к «Отдохновению ума (sems nyid ngal so)» всеведущим Лонгченпой было сказано:

Если это четко проанализировать в соответствии с сущностными наставлениями (man ngag), то в результате разделения (dbye ba'i gzhi) объекта Дхармадхату эти части проявления (snang ba'i

cha) подобны иллюзии, миражу, луне в воде и т.д. Они являются природой, которая проявляется, но не существует, и поэтому называются относительной истиной. В «Сутре вопросов Джонпы (ljon pas zhus pa'i mdo)» сказано:

Подобно проявлению лика луны
В чистом круглом зеркале,
Так же, Джонпа, узнавай явления,
Как неустановленные по своей природе.

Обычные люди видят проявления как истинные, но йогины, отошедшие ото сна, не видят определенность (nges pa) этого. И поэтому, если не исследуют (ma brtags pa) эти лишь появляющиеся там и сям вещи, то они проявляются и [кажутся существующими], но если их исследуют, то они узнаются как одинаково несуществующие. {258} Ведь так называемому «постижению относительной истины» не вредит условие проявления.

Когда это развивается, то обретают чудесные способности (rdzu 'phrul) беспрепятственного прохождения через эти проявления и т.д. Ничего не утверждая относительно того, что проявляется, [кроме того, что] это не имеет собственной природы (rang bzhin), уясняют, что нет различных истин. И когда достигают изначального осознания благородного, то хотя чистые страны будд (zhing khams) и т.д. проявляются, за них не цепляются как за истинные, вследствие чего они называются «истинно относительные (yang dag kun rdzob)».

Все концепции ума (sems rtog), [связанные с] цеплянием за явления как за истинные, и [соответствующие этому] проявления утверждаются как «ошибочная относительная истина», а все мысли

(‘char sgo), у которых нет такого цепляния, и [соответствующие] проявления утверждаются как «истинная относительная истина».

Что касается абсолютного, то когда понимают сам ум (sems nyid), естественное состояние (gnas lugs), лишенное собственной природы, а также все явления без цепляния за них как за истинные, как имеющие природу, которая подобна отражению луны в воде, когда узнают, что обманчивые проявления являются сущностью (ngo bo), лишенной собственной природы, лишь безосновательными (gzhi med tsam) проявлениями, и когда обычное концептуальное мышление (blo rtog) существующего и несуществующего и т.д. освобождается в Пространстве (dbying su grol), тогда это называется «постижением естественного состояния абсолютного». И поскольку это постижение абсолютного, пребывающего как естественное состояние (gshis), то это называется «умом (blo), который постигает абсолютное». В «Восхвалении Рахулой Матери (sgra gcan ‘dzin gyis yum la bstod pa)» сказано:

Неописуемая, немыслимая, невыразимая
 Праджняпарамита,
 Нерожденная и непрекращающаяся сущность
 пространства,
 Объект для различающей и самоосознающей
 изначальной мудрости –
 Перед Матерью Победоносных трех времен я
 кланяюсь.

Таким образом, различающая и самоосознающая изначальная мудрость (so sor rang gis rig pa’i ye shes) является абсолютной. Утверждается, что по-

стигая это, постигают абсолютную истину. И, кроме того, две истины нераздельны, как рога¹³. Когда видят, как пребывает относительное, например, отражение луны в воде, то аспект проявления формы луны соответствует относительному, тогда как аспект отсутствия истинного существования луны соответствует абсолютному. {259} Эти два [аспекта] не существуют в озере с водой, но проявляются как единая сущность, нераздельность истин, абсолютный союз (zung 'jug). А ум, постигающий это, называется «постижением двух истин».

Воображаемое и зависимое – это относительное; абсолютное –

Совершенное и самоосознающая мудрость.

Такова доктрина жентонг.

Утверждение, что воображаемое (kun brtags) и зависимое (gzhan dbang) – это относительная истина, тогда как абсолютная [истина] – это совершенное (yongs grub), самоосознающее изначальное осознание (rang rig ye shes), соответствует доктрине мадхьямака-жентонг (gzhan stong). Всеведущий Долпола утверждает, что воображаемое не является существующим даже относительно, подобно сновидениям; зависимое существует, но как лишь условное (tha snyad); тогда как совершенное постоянно, устойчиво и истинно установлено (rtag brten bden grub). Сэрдого Панчен утверждает, что две первые [природы] соответствуют тому, что о них говорится в читтаматре, тогда как последняя [природа] соответствует смыслу сказанного Долполой. Утверждаемое Владыкой среди победоносных, почитаемым Рангджунгом (Третьим Кармапой), будет представлено [позже]. Великий Джонанг Джецюн (Долпола) утверждал:

Все явления (дхармы), относящиеся к двойственным проявлениям (gnyis snang), – вещественному, невещественному, воспринимаемому, воспринимающему и т.д. – это относительное; тогда как Пространство абсолютного (don dam pa'i dbyings), самоосознающая мудрость (ye shes rang rig pa), пустая от двойственности, называется абсолютным. Поэтому абсолютное не утверждается как только лишь свободное от измышлений, но утверждается как знание (осознавание), отдельное (dben pa'i rig pa) от измышлений двойственности воспринимаемого и воспринимающего. В данном случае, среди трех характеристик (mtshan nyid): зависимое – это сознание (shes pa), связанное с обманчивыми проявлениями ('khrul snang); воображаемое – это заблуждение относительно проявлений (snang ba'i 'khrul pa); и совершенное – это сознание, пустое от заблуждения двойственности воспринимаемого и воспринимающего, а также непустое от природы самоосознавания (rang rig gi ngo bo). Поэтому воображаемое, будучи утверждаемым лишь посредством знаков и условностей, не существует; зависимое существует относительно, но не абсолютно; и совершенное существует абсолютно¹⁴.

{260} Эта схема [излагается] согласно замыслу Долпопы.

[Воззрение колесницы] мантр украшено высшими атрибутами.

В частности, относительные проявления воспринимаемого и воспринимающего Истинно не существуют, но проявляются, подобно отражению луны в воде.

Природой абсолютного являются восемнадцать пустотностей,

А его истиной является недвойственное изначальное осознание.

В Мантраяне способ описания двух истин, как дополняющий воззрение мадхьямаки, украшен высшими атрибутами (*khyad chos lhag po*), когда объект рассматривается как мандала, а субъект – как великое блаженство (*bde ba chen po*). Учитель Еше Щаб говорил об этом как о «воззрении недвойственности глубины и ясности (*zab gsal gnyis med*)». Кроме того, относительная самсара, подобно видению (проявлению) пестрой веревки как змеи, – это несуществующие случайные (временные) проявления (*med snang glo bur*); тогда как абсолютная недвойственность глубины и ясности ума подобна действительной (*dnegos*) веревке. Кружение в заблуждении подобно тому, как поверхностное сознание (*glo bur ba'i shes pa*) видит змею вместо пестрой веревки. Тогда как действительная нирвана подобна тому, как в результате очищения от поверхностного сознания восприятие змеи устраняется, и тогда видят собственную природу веревки.

По своей природе самсарный ум является нирваной (*'khor ba'i sems rang bzhin gyis mya ngan las 'das pa*), подобно веревке, которая естественным образом (сама по себе) не является змеей и пребывает как самостоятельное явление (*rang gi chos su gnas pa*). Смысл того, что самсара сама по себе не существует, но по своей природе является нирваной, заключается в том, что самсара имеет глубокую природу и лишь проявляется как самсара. Ее ясная и беспрепятственная (*ma 'gag pa*) природа является мандалой опоры и опирающихся (то есть вместителища и обитателей), а ясно воспринимающее сознание имеет природу непрерывного потока великого блаженства. Нирманакая имеет природу ясности, а самбхогакая – блаженства. Обе являются ясностью, а

также утверждаются как пребывающие в союзе (zung 'jug), подобно зеркалу и его ясности (т.е. отражающей способности). В частности, всеведущим Рангджунгом (Третьим Кармапой) было сказано:

Поскольку сказано, что относительное – проявление воспринимаемого и воспринимающего – не существует на самом деле (don la) и полностью приписывается концептуализацией (rtog pa), а также является проявлением вместилища, содержимого (snod bcud) и т.д., {261} тогда как истинное – хоть и проявляется, но не имеет собственной природы, подобно отражению луны в воде, то это истинные объекты только для заблуждающегося ума (blo 'khrul). Абсолютное же – это пустотность собственной природы (rang bzhin stong pa nyid), которая объясняется как восемнадцать таких пустотностей как пустотность внутреннего (nang stong pa nyid) и т.д.; тогда как истинное выражается как самовозникающее изначальное осознание (rang byung gi ye shes) без двойственности воспринимаемого и воспринимающего, также существующее как абсолютное.

Кроме того, в «Тантре свода ваджрного изначального осознания (ye shes rdo rje kun las btus pa'i rgyud)» сказано:

Замысел (dgongs pa) двух истин таков: Что касается относительной и абсолютной истин, сыны благородных, то относительное – это устойчивость и движение (brtan pa dang g.yo ba), и истина этого подобна отражению луны в воде. Абсолютная же истина – это восемнадцать пустотностей, пределом (mtha') которой является пребывание (gnas pa).

Дуджом Ринпоче

**ДВЕ ИСТИНЫ В ТРАДИЦИИ
ВЕЛИКОЙ МАДХЬЯМАКИ**

ДВЕ ИСТИНЫ В ТРАДИЦИИ ВЕЛИКОЙ МАДХЬЯМАКИ¹

{231} Поэтому все, что объясняется в соответствии с буквальным, общим, тайным и окончательным (tshig spyi sbas mthar) [толкованиями]², не является ошибочным. И если попробовать кратко выразить сущностный смысл (don gnad), то при грубом рассмотрении, согласно внешней мадхьямака-прасангике и сватантрике (phyi' dbu ma thal rang), утверждается, что в соответствии с промежуточным поворотом Колеса учений³ нет никакого противоречия ('gal ba) между всеми явлениями, не установленными как имеющие собственную природу (или независимое существование) (chos thams cad rang bzhin gyis ma grub), и относительными взаимозависимыми проявлениями (kun rdzob rten 'byung gi snang ba). {232} Исходя из этого происходит объединение в окончательной абсолютной истине, которая не делится на категории (mthar thug rnam grangs ma yin pa'i don dam la sbyor ba).

Однако, при тонком рассмотрении внутренней мадхьямаки (nang gi dbu ma), дополнительное [отличие, в сравнение с тем же] основным принципом [мадхьямаки], состоит в том, что объективное Пространство реальности (Дхармадхату) (yul chos dbyings), установленное посредством воззрения (lta bas), раскрываемого в окончательном (т.е. в третьем) повороте Колеса учения, это не просто неутверждающая и односторонняя пустота (med dgag phyogs gcig pa'i stong)⁴, но устанавливается как самовозникшее, не загрязненное, не составное и не отличающееся от проявлений украшений Тела будды и Изначального осознания (sku dang ye shes kyis brgyan pa'i snang ba dang tha mi dad pa'i rang byung zag med 'dus ma byas). В медитативном равновесии (mnyam gzhang),

когда пребывают в Пространстве реальности, свободном от отрицания и утверждения (bsal bzhang), оба эти [аспекта мадхьямаки] не отличаются относительно прекращения всех вымышленных признаков [двойственности] воспринимаемого и воспринимающего (gzung 'dzin mtshan ma'i spros pa). Но [в состоянии] после медитации (rjes thob) делается различие между первым [аспектом внешней мадхьямаки], которая разделяет две истины, относя пустотность к абсолютному, а проявления к относительному, а также вторым [аспектом внутренней Великой мадхьямаки], которая определяет две истины как соответствие и несоответствие способа пребывания и способа проявлений (gnas snang mthun mi mthun)⁵.

Тем не менее, поскольку [истинность] второго не может быть установлена, пока не установлено первое, то вначале, в соответствии с замыслом прасангики согласно «Собранию рассуждений мадхьямаки (dbu ma rigs tshogs)», устанавливается не разделяемая на категории окончательная и абсолютная истина, которая находится в сфере (spyod yul) нераздельного и высшего Изначального осознания, где все явления не рождаются, не прекращаются, изначально пребывают в покое и по своей природе являются нирваной (ma skyes pa mi 'gags pa gzod ma nas zhi ba rang bzhin gyis mya ngan las 'das pa).

{233} Если это установлено, то в соответствии с замыслом «Трактатов Майтреи (byams gzhung)», «Собранием восхвалений (bstod tshogs)» (Нагарджуны) и другими текстами больше не является неустановленным, что незагрязненные явления, такие как Тело будды и Изначальное осознание, сами по себе возникают и являются несоставными (rang byung 'dus ma byas), поскольку они в своей сущности (ngo bo) не отличаются от Пространства реальности.

В результате окончательных логических рассуждений, анализирующих две истины, устанавливается, что Пространство реальности является непротиворечивой нераздельностью проявлений и пустотности (snang stong zung 'jug). Если бы это не устанавливалось, то тогда не было бы установлено само воззрение прасангики. Поэтому, посредством условного верного рассуждения (tha snyad du tshad ma) доказываемся, что таковость (или истинная реальность) (de nyid) не проявляются для обычных существ, но ясно проявляется (mngon gyur du snang ba) на уровне будды, тогда как вводящее в заблуждение проявление сиюминутных привычных склонностей (da lta'i bag chags 'khrul snang) воспринимается обычными существами, но не воспринимается буддами. [Первое] похоже на проявления во сне и во время бодрствования, тогда как [второе] похоже на сновидения, когда еще не проснулись и когда уже проснулись. Это последующее обоснование двух истин также можно легко понять.

Таким образом следует знать, что поскольку представления истинного, ошибочного и т.д. анализируются условно, то посредством анализа истинного согласно ключевым воззрениям приверженцев пустоты другого (gzhan stong) это не устанавливается как истинно установленное (bden grub tu).

В данной традиции также утверждается, что эта абсолютная истина не разделяемого на категории Пространства реальности, где проявления и пустотность нераздельны, является основой, достигаемой в единой и окончательной Колеснице. {234} Поэтому в текстах мантраяны об этом говорится как об ЭВАМ, Причинном потоке (rgyu yi rgyud), Нерушимой самости (rdo rje'i bdag), Великой печати (phyag rgya chen po), Наделенном всеми высшими качествами (gnam kun mchog ldan), Естественном состоянии ума (gnyug ma'i

sems), самовозникающем Изначальном осознании (rang byung gi ye shes) и прочем. Если это узнается как таковое, то бесспорно, что эта таковость является окончательным и определенным (безусловным) смыслом (nges don).

Такой способ [пребывания абсолютного] имеет тот же смысл, что и способ пребывания (bzhugs tshul) [абсолютного], описываемый во внешних тантрах мантраяны как Таковость самости (bdag gi de kho na nyid), Благословение абсолютной истины без признаков (don dam mtshan ma med pa'i byin rlabs) и Божество нерушимого Пространства (rdo rje dbyings kyi lha)⁶, а во внутренних тантрах как Нераздельная истина, свободная от сферы интеллекта (bden pa dbyer med blo'i spyod yul) – согласно махайоге, Нераздельные Изначальное осознание и Пространство реальности (dbyings ye dbyer med) – согласно ануйоге, и Изначальная основа, в которой первичная чистота и спонтанное совершенство нераздельны (ka dag lhun grub zung 'jug gdod ma gzhi) – согласно окончательному Великому совершенству (rdzogs pa chen po).

И если вначале это (абсолютное) не устанавливается, то последующее также не будет установлено. Но если это хорошо понято, то получают способность различать (gnam dpyod) установление последующего постепенно и без трудностей. Поэтому очень важно всячески стараться узнать этот способ [пребывания абсолютного].

Если проведено такое добротное исследование (brtag), {235} то характеристика (mtshan nyid) двух истин хорошо выделяется (phyes) на основе грубой внешней мадхьямаки, которая является причиной различающей мудрости (shes rab). Затем, когда смысл двух видов отсутствия самости (bdag med) установлен, и если раз-

живается свободное от тьмы сомнений уверенное знание (nges pa'i shes pa), то в результате состояния нераздельности во время медитативного равновесия постепенно знакомятся и объединяются со смыслом великого недвойственного Изначального осознания тонкой внутренней мадхьямаки. Поэтому, что касается окончательного замысла, то нет никакого разногласия между двумя этими видами мадхьямаки определенного смысла.

Прасангика не утверждает, что абсолютная истина, описываемая посредством различных категорий (gnam grangs), которые находятся в сфере (spyod yul) двойственного интеллекта, или сознания, является окончательной, или чем-то отличающимся от предварительного ознакомления. Однако они утверждают, что абсолютная истина нераздельности и отсутствия категорий, находящаяся в сфере высшего Изначального осознания индивидуального самоосознания (so sor rang rig ye shes dam pa) – это единственная абсолютная истина, имеющая характеристику неопишуемого, немыслимого и невыразимого Совершенства различающей мудрости (праджняпарамиты).

Приверженцы доктрины жентонг точно так же считают, что при относительном анализе сознание и его объекты (gnam shes yul) – это обманчивые, ошибочные и относительные [проявления, признавая, что на относительном уровне] они такие же неистинные как вспышки молнии и облака. Однако они определяют Изначальное осознание и его объекты как абсолютную истину в силу того, что они, будучи постоянными, устойчивыми и неизменными (rtag pa brtan pa 'pho 'gyur med pa), являются необманчивой окончательной Реальностью (chos nyid), свободной от отрицания и утверждения.

{236} Когда пребывают в медитации (sgom pas), то видят, что они (т.е. два этих вида мадхьямаки) име-

ют одинаковую суть (gnad gcig). Невзирая на доктрины бытия и небытия, выдвигаемые различными философскими системами (grub mtha), в нашей традиции (нингма) Великий всеведущий (Лонгченпа) утверждает, что во время высшего медитативного равновесия соответственно Великой колеснице Изначальное осознание, или абсолютную истину, [видят] как реальное (yul du), поскольку при этом любые измышления (spros pa), такие привычки восприятия ('dzin stangs) как неутверждающее отрицание, косвенно утверждающее отрицание (ma yin dgag) и т.д., не могут существовать.

Когда видят это великое равенство (mnyam pa chen po) свободной от измышлений нераздельности, то не появляется никаких утверждений философских систем. Однако, после медитативного равновесия, когда происходит его условная объективация, то в соответствии с цитатами из достоверных писаний (tshad ma'i lung) говорят о разделении на Основу, Путь, Плод и т.д.

Этот определенно утверждаемый ключевой момент не противоречит обоим [видам мадхьямаки]. Ведь в обоих случаях, в связи с переживанием медитативного равновесия или исследованием истины (don dpyod), отрицаются все крайности признаков и идей (mtshan rtog mtha') концептуального измышления, такие как существование, несуществование и т.д; и после этого пребывают в медитативном равновесии и уверенности (la bzla) великого равенства, свободном от измышлений, без отрицания и утверждения. К тому же, в обоих случаях разделяются и утверждаются две истины, признаваемые в соответствии со своими философскими системами с точки зрения условного исследования, или относительной истины, после медитативного погружения. Поэтому не нужно ограничиваться измышлениями отрицания и утверждения, следуя лишь за словами, вместо того чтобы опираться на смысл.

{237} Поэтому тот, кто держится и цепляется за точку зрения проявления и пустотности, не сможет отбросить негативное воззрение цепляния за крайности (mthar 'dzin). Именно поэтому Пространство реальности, окончательная абсолютная истина без разделения на категории, где проявления и пустотность нераздельны, должно быть хорошо установлено как равенство существования (становления) и покоя (т.е. самсары и нирваны) (srid zhi).

Способ установления этого также описывается в восемнадцатой главе «Сокровищницы исполнения желаний (yid bzhin mdzod)» (Лонгченпы). И хотя все условно проявляющиеся относительные явления на самом деле не существуют, но из-за привычных склонностей заблуждаться обманчивые проявления возникают, словно без прошлого, без будущего и без промежуточного существования между ними. Это пустые формы, которые на самом деле никогда не существовали, подобно волосам, которые мерещатся перед глазами [в случае болезни зрения] и галлюцинациям тех, кто одурманил себя наркотиками. Проявления и пустотность не отличаются, поскольку основание для разделения проявлений и пустотности прекратилось (zad), и такие абсолютные [явления] как естественно сияющее Тело будды ('od gsal ba'i sku), Изначальное осознание и т.д. свободны от смены трех времен (dus gsum 'pho 'gyur). Ведь они являются изначально равенством (ye nas mnyam pa), не раздельным и не отличающимся по своей природе от незагрязненного Пространства (dbyings).

Необходимо знать, что даже две истины, обозначаемые интеллектом (blos btags pa), являются великой нераздельной чистотой (nam dag chen po), равенством (mnyam nyid) самсары и нирваны, поскольку они представляют собой просто имена и слова, которые на са-

мом деле не устанавливаются исходя из своей собственной природы (т.е. как существующие независимо). [В «Сокровищнице исполнения желаний»] сказано:

{238} Поскольку за пределами прерывающихся и разделяющихся объектов относительного,

А также за пределами двух приписываемых истин все измышления успокаиваются.

Нераздельная истина не является установленной или не установленной.

Поскольку в Пространстве проявления и пустотность по своей природе недвойственные –

Эти истины также описываются как нераздельные (dbyer med).

В связи с этим, если две истины устанавливаются в силу естественного пребывания и проявления (gnas snag gi dbang gis), а также на основании всеобщего условного верного рассуждения (tha snyad pa'i kun tu tshad ma), то сказано:

Таким образом, все явления самсары – обманчивые проявления –

Являются относительной истиной, поскольку они не истинные, но ложные.

Дхарма нирваны – глубокий покой Ясного света –

Признается абсолютной истиной неизменной природы.

Исходя из выше установленного было сказано, что две истины являются нераздельным, великим и свободным от измышлений равенством. Таким образом объект и субъект (yul dang yul can), когда способ пребывания и способ проявления находятся в полном соответствии (gnas tshul dang snang tshul kun nas mthun pa), обозначаются как абсолютная истина; тогда как объект и субъект, когда способ пребывания и способ проявления не

соответствуют [друг другу], обозначаются как относительная истина. В связи с этим следует определиться относительно условной ошибочности и безошибочности. Ведь если такой определенности нет, тогда не зная, какое из двух восприятий – белой или желтой раковины – является истинным, а какое обманчивым, всякое условное представление разваливается.

{239} Поэтому верно то, что все явления нирваны, которые достигаются силой (*stobs kyis thob*) соответствия способа пребывания и способа проявления, являются абсолютной истиной, тогда как все явления самсары, возникающие в силу (*stobs kyis byung ba*) их несоответствия, называются относительной истиной. Если исследуют в соответствии с условным анализом (*tha dpyod*), то все проявления Тела будды и Изначального осознания не являются сотворенными посредством вводящих в заблуждение действий и беспокойств (*las nyon 'khrul pa*); они устанавливаются как истинные и не обманчивые, поскольку происходят силой (*dbang*) подлинного Изначального осознания и не загрязнены завесами (*sgrib pa*). Тогда как явления самсары не устанавливаются как истинные, поскольку они противоположны [явлениям нирваны]. Их истинность и неистинность устанавливается посредством верных рассуждений при условном анализе их как безошибочных и ошибочных соответственно⁷.

Таким образом субъект, для которого способы пребывания и проявления находятся в соответствии, называется Изначальным осознанием, поскольку в нем нет двойственности воспринимающего субъекта и воспринимаемого объекта. Субъект же, который воспринимает их (т.е. способы пребывания и проявления) как несоответствующие, называется сознанием (*gnam shes*), поскольку ему присуща [двойственность] субъекта и

объекта. Объект, в котором способы пребывания и проявления находятся в соответствии, надежен (*bstan pa*), поскольку он никогда не опровергается (*ldog byed*) разбивающим (анализирующим) верным рассуждением (*tshad ma'i gnod pa bstan pas*). Если привести простой пример, то это похоже на разум (*blo*), который воспринимает веревку как веревку. Объект же, в котором способы пребывания и проявления не находятся в соответствии, ненадежен, поскольку, также как в случае с разумом, который воспринимает веревку как змею, он (т.е. объект) опровергается, если воспринимается через разбивающее (анализирующее) верное познание (*tshad mas gnod pa mthong na*). И о том же говорится в «Сутре Акшаямати (*blo gros mi zad pa'i mdo*)»:

{240} Изначальное осознание является постоянным, тогда как обычное сознание является непостоянным.

Таким образом, Пространство (или Дхармадхату) и недвойственное Изначальное осознание устанавливаются как постоянные, поскольку они не отличаются от Реальности (Дхарматы). В «Гандавьюха-сутре (*sdong po bkod pa*)» сказано:

Хотя множество мировых систем,
Которые не охватить умом, были сожжены дотла⁸,
Однако пространство не разрушается.
И таково же самовозникшее Изначальное осознание.

И еще, в «Тантре великого сияния свободной от измышлений истины (*spros bral don gsal chen po'i rgyud*)» сказано:

Во всех раскрытых мною тантрах и упадешах,
Когда звучат слова «неизменное» и «необусловленное»,

А также «подобное ваджре»,
Они указывают на великое самовозникающее
Изначальное осознание.

И в «Комментарии к Ваджрной сердцевине (rdo rje snying 'grel)» сказано:

Подобно тому как кувшин разбивается,
Но пространство внутри него не разрушается,
Точно так же, хотя ум и разрушается,
Изначальное осознание не разрушается.

Затем, [в «Восхвалении Дхармадхату»] благородного Нагарджуны сказано:

Так же, как грязь на [огнеупорной] ткани,
Испачканной разными нечистотами,
Сгорает, если ее бросить в огонь,
А сама ткань не сгорает,
Таков же и сияющий ум,
Покрытый загрязнениями желания и т.д.,
Которые сами не сияют
И сжигаются огнем мудрости.

{241} Что касается проявляющейся реальности (chos can) этого, то хотя рождение и прекращение кажутся очевидными (ltar snang), однако они не могут повредить абсолютной Реальности, не вводящей в заблуждение базовой природе (gshis lugs), поскольку они являются способами проявления в связи с вводящим в заблуждение сознанием⁹. Например, хотя кажется, что пространство расширяется и ограничивается в зависимости от [размера] сосуда, однако не может быть установлено, что пространство является обусловленным ('dus byas) и непостоянным. Таким образом, в своей сущности (rang gi ngo bo) эта Реальность, или Изначальное осозна-

вание, обладает четырьмя просветленными атрибутами скрытого смысла (bskal don du gyur pa'i yon tan gyi chos bzhi), которые выходят за пределы ограниченного видения и наивного интеллекта (tshur mthong byis blo): это чистота (gtsang ba), поскольку изначально не покрыто мелкими пятнами (nyes pa'i rdul) [зарязнений]; это постоянство (rtag pa), поскольку пребывает естественным образом без изменений ('pho 'gyur); это блаженство (bde ba), поскольку никогда не подавлено страданием; и это Истинная Самость (dam pa'i bdag), поскольку охватывает всю самсару и нирвану, а также успокаивает измышления самости (bdag) и отсутствия самости. В «Высшей непрерывности (rgyud bla ma)» защитник Майтрея сказал:

Поскольку чистота, самость, блаженство и
постоянство –
Совершенные качества Праджняпарамиты –
это результат.

В «Воспевание имен Манджушри (mtshan brjod)» также сказано:

Чистейшая по своей природе,
Это безначальная, свободная от измышлений
Самость.

Кроме того, все внешние и внутренние явления, классифицируемые как скандхи, дхату и аятаны, это и есть проявляющаяся реальность, {242} возникающая из Дхарматы (chos nyid), и она в силу своей естественной чистоты и в связи с окончательным способом пребывания не отклоняется от естественного равенства Изначального будды (ye nas sangs rgyas), сущности Тела будды и Изначального осознания. Поэтому она (т.е. проявляющаяся реальность) воспринимается посредством

свободного от всех завес совершенного ока будды. В «Гандавьюха-сутре» сказано:

О самости и живых существах,
Полностью пребывающих в естественном
равенстве,
Без фиксации и без привязанности,
Говорят как о сугатах.

Бесчисленные татхагаты
С чистой формой, ощущением,
Восприятием, сознанием и намерением
Становятся великими мудрецами.

И еще в «Калачакра-тантре (dus 'khor)» говорится:
Живые существа – это будды, и в этой мировой
системе нет других великих будд.

И в «Гухьягарбха-тантре (gsang snying)» сказано:
Эмахо! Вселенная десяти направлений изначально
пуста.
Три сферы существования являются чистыми
будда-полями.
Реальность пяти нечистот является местом
блаженства.
Сами пять скандх – это совершенный будда.
Поскольку обладает сущностью всего высшего,
Победоносный не ищет Дхарму в другом месте.
{243} Дхарма, которая называется «другой»,
Не обнаруживается Победоносным, несмотря на
ее поиск.

На вопрос: значит ли это, что Будда не говорит
даже о характерных признаках страдания и его при-
чинах, таких как скандхи и т.д.? [следует ответ, что он

делает] это в силу необходимости. Как сказал Аджита (Нагарджуна, в своих «Коренных строфах мадхьямаки»):

[Будды] учили, что самость есть,
И также учили, что самости нет.
Победоносные учили, что самость
И отсутствие самости не существуют.

Хотя для будд концепция самости (bdag rtog) не существует, однако, как известно из общей Великой колесницы, нет противоречия в том, что они входят в соответствующее мирскому ('jig rten mthun 'jug), когда говорят о «я» и «мое», а также видят, что хотя самость эго (nga bdag) не существует, тем не менее, она явно проявляется для наивных. Хотя они и видят, что существующее и проявляющееся (snang srid) есть Тело будды и Изначальное осознание, это не противоречит тому, что они учат исходя из видения, что такие проявления как страдание и его происхождение имеют место в связи с заблуждениями помраченных существ.

Но таким образом не устанавливается, что если существа являются буддами, то из этого следует, что будды тоже страдают, когда существа страдают в адах и т.д. Поскольку самсара не существует как абсолютное, и рождающиеся в ней как в относительном способе проявления, не являющиеся буддами с очищенными заветами, переживают (myong ba) вводящие в заблуждение и подобные сновидениям проявления в силу завес, которые свойственны потоку их ума (rang rgyud), следовательно, [в этих рассуждениях] нет ошибки. {244} Однако, страдание и прочее не устанавливаются как способ пребывания. В «Тантре обширной магической сети (sgyu 'phrul rgyas pa)» сказано:

Если нет понимания истинного знания самоосознания,

Тогда чистую сферу сугат тоже видят как место страданий.

Если же постигается смысл равенства

Высочайшей колесницы,

Тогда даже место страданий является Акаништхой и Тушитой.

Следует знать, что эти два [способа восприятия] устанавливаются лишь посредством условного верного рассуждения, поскольку все проявления нечистой самсары являются вводящими в заблуждение проявлениями, не соответствующими восприятию [будд], тогда как все проявления чистой нирваны, такие как Тело будды и Изначальное осознание, не обманчивые.

Кроме того, что касается всех этих проявлений нечистой самсары, таких как ады и т.д., которые проявляются для собственного ложного восприятия в силу обладания порочным умом (*sems sdig pa can*), то во «Вступлении на путь бодхисаттвы (*spyod 'jug*)» об этом сказано:

Кто сделал землю из горящего металла?

Откуда появляются эти массы огня?

[В ответ] Мудрец сказал, что все они

Являются [результатами] порочного ума.

Замыслы сутр и тантр согласуются в том, что чистые структуры (*bkod pa*) миров, Тел будд и т.д. проявляются в силу чистоты собственного ума. {245} И это также может быть узнано из дебатов между Брахмой Шикхином и Шарипутрой относительно чистоты или нечистоты этой вселенной¹⁰.

В частности, в собраниях тантр непревзойденной мантраяны говорится о том, что возникает благодаря

чистоте или нечистоте внутренней сферы энергетических каналов (rtsa), потоков (rlung), капель (thig le) и сущности ума (sems nyid). Поэтому, хотя все дхармы не являются истинно установленными отдельно от только лишь обозначений, приписываемых концепциями собственного ума (rang sems kyi rtog pa), безошибочность (bslu med), с которой эти самые объекты обозначаются мышлением (rtog brtags) и проявляются в силу обстоятельств, зависящих от своего собственного интеллекта (rang rang gi blo), называется установлением условного верного рассуждения. Для всех нас теперь, собравших подходящие деяния (las mthun par bsags) и бодрствующих для подходящих привычных склонностей (bag chags mthun par sad pa), неоспоримо утверждение, что огонь горяч, поскольку через верное рассуждение устанавливается, что собственно огонь (me nyid) проявляется как горячий. И то же самое [является истинным] для добродетельного, порочного и т.д. Но с точки зрения абсолютного такого однозначного ограничения (mtha' gcig tu chad pa) нет. Это узнается, поскольку огонь проявляется для оленя и прочих не как горячий, но как очищающий, и поскольку посвященные существа могут манифестировать разнообразные эманации и трансформации вещественного (dngos po sprul bsgyur)¹¹. В [«Собрании великой колесницы»] сказано:

Поскольку одна и та же вещь разная для [разных] умов,

Она проявляется как не установленная на самом деле.

{246} Если это наше единственное тело рассматривается паразитами внутри него или хищниками снаружи, теми, кто желает его и теми, кто его не желает, собой и другими, а также многими врагами, друзьями

и т.д., то считается, что его видят и воспринимают различными способами – как место обитания, как пищу, как чистое или нечистое, как свою собственность или собственность других, как уродливое, как прекрасное, или же как нейтральное и т.д. Если оно воспринимается благородными существами ('phags pa), тогда об этом теле говорят, что по своей природе оно не установлено (rang bzhin gyis grub pa med pa) и т.д., тогда как на завершающем уровне (sa) будды о нем говорят как о чистой материальной скандхе (gzugs phung dag pa) – сущности Вайрочаны. Таким образом, эти утверждения не являются противоречивыми.

Если тщательно это исследовать, пытаясь найти то, что называется телом (lus), тогда благодаря анализу его можно узнать как не являющееся объектом наблюдения (mi dmigs) и не установленное даже как состоящее из мельчайших атомов (rdul phra rab). И когда такой подход применяется ко всем внешним и внутренним явлениям, к телам других и т.д., то они могут быть установлены как не имеющие собственной природы. С точки зрения абсолютной истины все это также следует знать как великое равенство Реальности (Дхарматы), которая по своей природе является нераздельной. Но, с точки зрения условного, проявляющееся для обычных существ, нечистые и вводящие в заблуждение проявления, являются неистинными в сравнении с проявлениями [абсолютного].

{247} И даже проявления, [воспринимаемые] бодхисаттвами на пути, являются бессильными (dbang bt-san du min) по сравнению [с абсолютными], поскольку есть совершенно чистая причина видения, которая намного выше. Поэтому следует знать, что способ пребывания является окончательно установленным, поскольку нет ничего достигаемого за пределами видения

завершающего уровня будды (mthar thugs sangs rgyas kyī sa'i gzig pa). Если коротко, то достигаемый предел выражаемого (brjod mtha')¹² – это свободное от выражения (brjod bral), предел мыслей – это немышление (или отсутствие концепций) (mi rtog pa), предел сознания – это Изначальное осознание, и предел проявляющейся реальности (chos can) – это сама Реальность. Реальность – неохватное умом Изначальное осознание, устанавливается как великая естественная чистота, поскольку выходит за пределы сферы обозначений воспринимаемого и воспринимающего.

Если бы это отрицалось, тогда зачем бы медитировали на пути. Но поскольку живые существа медитируют на пути (lam bsgom pa), чтобы очистить эти обманчивые проявления, которые в силу отсутствия постижения возникают внезапно (glo bur), как во сне, а также [устранить] привычные склонности вводящих в заблуждение и цепляющихся (zhen pa) мыслей, то нет необходимости цепляться за идею, что Дхармы пути и плода истинно существуют. Это подобно тому, как с помощью иллюзорной эманации армии маг рассеивает страхи на пути, или, когда (bad kan can) болезнь глаз, вызванная влиянием желчи, излечивается.

Поэтому в итоге необходимо понять, что все явления, относящиеся к относительной и абсолютной истинам, {248} должны быть установлены как нераздельная по своей природе, изначальная Природа будды – свободное от измышлений, великое и чистое равенство. Поэтому не следует вовлекаться, или впадать в такие двойственные концепции относительно Дхармы, как существующее или несуществующее, проявление или пустотность, чистое или нечистое и т.д., односторонне рассматриваемые наивным и ограниченным разумом.

Если коротко, то Бхагаван сказал:

**Не опирайся на индивидуума – опирайся на
Учение;
Не опирайся на слова – опирайся на смысл;
Не опирайся на относительное – опирайся на
абсолютное;
Не опирайся на сознание – опирайся на
Изначальное осознание.**

Поэтому, что касается безошибочного способа пребывания двух узнаваемых истин, то он является результатом верных рассуждений на основе авторитетных писаний (*lung*), логики (*rigs*) и тайных наставлений (*man ngag*). Необходимо знать, что всеохватывающий замысел сутр и тантр, которые являются писаниями Татхагаты, подобно маслу в молоке и топленому маслу в сливочном, заключен в единой сердцевине (*snying ro gcig*), каковой является вершина философских систем причинной колесницы – Великая мадхьямака высшей колесницы, смысл которой раскрывается в таких трактатах Майтреи как «Высшая непрерывность», а также в «Собрании восхвалений» благородного Нагарджуны, где сконцентрирована суть определенного (безусловного) смысла среднего и окончательного поворота Колеса слов будды (*bka' 'khor lo*). В «Сутре сошествия на Ланку (*lan kar gshegs pa*)» сказано:

В пяти дхармах и трех природах,
{249} В восьми собраниях сознания
И в двух видах отсутствия самости
Содержится вся Великая колесница.

А также в «Средней Матери (Праджняпарамите) (*yum bar ma*)» сказано:

Майтрея, рассматривай любую полностью воображаемую форму (*yongs su brtags pa'i gzugs*) как

несуществующую субстанциально (rdzas med pa). Можно рассматривать любую воображаемую форму как являющуюся [субстанциальной], поскольку мысли (gnam par rtog pa) существуют субстанциально, но не считай ее независимой (rang dbang). Кроме того, ты должен рассматривать любую форму Дхарматы как узнаваемую посредством абсолютной истины, поскольку она не является существующей и несуществующей субстанциально.

СЛОВАРЬ КЛЮЧЕВЫХ ТЕРМИНОВ

- Абсолютное – paramairtha, don dam;
 Анализировать (исследовать) – vicāra, dpyod;
 Аспект – akāra, nam pa;
 Безусловный (определенный) смысл – nītārtha, nges don;
 Благое – kuśala, dge ba;
 Благопожелание – praṇidhāna, smon lam;
 Верное (достоверное) познание – pramāṇa, tshad ma;
 Верное рассуждение (логика) – nyāya, rigs pa;
 Вещественное – bhāva, vastu, dngos po;
 Власть (сила) – adhipati, bdag po;
 Вместителище – bhājana, snod;
 Воззрение – dṛṣṭi, lta ba;
 Воображаемое – parikalpita, kun brtags;
 Воспринимаемое – grāhya, gzung ba;
 Воспринимающее – grāhaka, dang 'dzin pa;
 Вращение – saṃsarati, 'khor ba;
 Вред – aṃkāra, gnod pa;
 Вхождение – praveśa, 'jug pa;
 Выполнение функций – artha-kriyā, don byed nus pa;
 Выражаемое [явно] – yathā abhilāpa, mngon par brjod pa;
 Выражение – abhilāpa, brjod pa;
 Действие – karma, las;
 Достижение (обретение) – prāpti, thob;
 Достоинство (качество) – guna, yon tan;
 Естественное состояние – gnas lugs;
 Желание – rāga, 'dod chags;
 Живое существо – sattva, sems can;
 Заблуждение – bhrānti, 'krul;
 Завесы – āvaraṇa, sgrib pa;

Зависимое – paratantra, gzhan dbang;
 Загрязнение – mala, dri ma;
 Заслуга (благая) – puṇya, bsod nams;
 Изменение (превращение) в основании – āśrayaparavṛtti,
 gnas yongs su gyur pa;
 Измышление – prapañca, spros pa;
 Изначальное осознание – jñāna, ye shes;
 Индивидуальное (личность) – pudgala, gang zag;
 Индивидуальный поток – saṃtāna, rgyud;
 Истинное – samyak, yang dag;
 Качество – guṇa, yon tan;
 Концептуальное – savikalpa, nam par rtog pa;
 Концепция – vikalpa, nam par rtog pa;
 Логика – yukti, rigs pa;
 Медитативная устойчивость – dhyāna, bsam gtan;
 Медитативное равновесие – samāpanna, mnyam par
 bzhag pa;
 Медитативное сосредоточение – samādhi, ting nge 'dzin;
 Медитация – bhāvanā, bsgom pa;
 Ментальное конструирование (представление) – pari-
 kalpa, kun tu rtog pa;
 Ментальные факторы – caitasika, sems las byung ba;
 Место (основа) – sthāna, gnas;
 Мир [обычных существ] – loka, 'jig rten;
 Мудрость – prajñā, shes rab;
 Наблюдаемое (объект) – ālambana, dmigs pa;
 Не благое – akuśala, mi dge ba;
 Не способствующее – vipakṣa, mi mthun pa'i phyogs;
 Невыразимое – anabhilāpya, brjod du med pa;
 Недвойственное – advaya, gnyis med;
 Неконцептуальное – nirvikalpa, nam par rtog pa med pa;
 Непосредственное восприятие – pratyakṣa, mngon sum;
 Непревзойденное – niruttara, bla na med pa;
 Обозначение – prajñapti, gdags/'dogs pa;

Общая характеристика – *sāmānyalakṣaṇa*, *spyi mtshan*;
 Общее – *sāmānya*, *spyi*;
 Общепринятое (условное) – *vyavahāra*, *tha snyad*;
 Объект (внешний) – *viṣaya*, *yul*;
 Объект [соотнесения] – *artha*, *don*;
 Обычное – *sādhāraṇa*, *thun mong*;
 Опора – *āśraya*, *rten*;
 Органы чувств – *indriya*, *dbang po*;
 Освобождение – *mokṣa*, *grol ba*;
 Основание (место) – *āśraya*, *gnas*;
 Особенное – *viśeṣa*, *khyad pa*;
 Осознавание – *vijñapti*, *nam par rig pa*;
 Отбрасывать (избавляться) – *prahāṇa*, *spang pa*;
 Относительное – *saṃvṛti*, *kun rdzob*;
 Отпечатки (впечатления) – *vāsanā*, *bag chags*;
 Отражение (образ) – *pratibimba*, *gzugs brnyan*;
 Отрицание – *apavāda*, *skur pa* ‘*debs pa*;
 Отсутствие самости – *nairātmya*, *bdag med pa*;
 Очищение – *vyavadāna*, *nam par byang ba*;
 Ошибка (недостаток) – *doṣa*, *nyes pa*;
 Ошибочное ментальное конструирование – *abhūta-*
parikalpa, *yang dag pa ma yin pa*’i *kun tu rtog pa*;
 Памятование – *anusmṛti*, *rjes su dran pa*;
 Переживание – *anubhava*, *nyams su myong ba*;
 Полезные качества – *anuśaṃsa*, *phan yon*;
 Польза – *upakāra*, *phan pa*;
 Помрачение – *kleśa*, *nyon mongs pa*;
 Преданность (устремленность) – *adhimukti*, *mos pa*;
 Привязанность – *adhyavasāya*, *zhen pa*;
 Признак – *nimitta*, *mtshan ma*;
 Применение (соединение) – *prayoga*, *sbyor ba*;
 Природа (собственная) – *svabhāva*, *rang bzhin*;
 Природа будды (Сущность татхагаты) – *tathāgatagarb-*
ha, *de bzhin gshegs pa*’i *snying po*;

Просветление – bodhi, byang chub;
 Пространство явлений – dharmadhātu, chos kyī dbyings;
 Противоядия – pratipakṣa, gnyen pa;
 Проявление – pratibhāsa, snang ba;
 Пустотность – śūnyata, stong pa nyid;
 Разделение – viśeṣa, khyad pa;
 Разделять (структурировать) – vivṛta, rnam phye (dbye);
 Различное – pṛthaktva, tha dad pa;
 Размышление – cintā, bsams pa;
 Реальное (истинное) – samyak, yang dag;
 Реальность (абсолютная) – dharmatā, chos nyid;
 Рождение – jāti, skye ba;
 Случайное (временное) – āgantuka, glo bur;
 Слушание – śruti, thos pa;
 Собственная характеристика – svalakṣaṇa, rang mtshan;
 Совершенное (полностью) – pariniṣpanna, yongs grub;
 Совокупности – skandha, phung po;
 Сознание – vijñāna, rnam par shes pa;
 Сознание – основа всего – ālaya–vijñāna, kun gzhi rnam
 par shes pa;
 Спонтанное – anābhoga, lhun grub;
 Существо (живое) – sattva, sems can;
 Сущность – (sva)bhāva, ngo bo;
 Сфера (элемент) – dhātu, kham; s;
 Таковость – tathatā, de bzhin nyid;
 Тождественное (одинаковое) – ckatva, gcig nyid;
 Тренировка (медитация) – bhāvanā, bsgoms pa;
 Узнавание (знание) – jñāna, shes pa;
 Ум – citta, sems;
 Умственное вовлечение (ментальная активность) – ma-
 nasikāra, yid la byed pa;
 Усилие – ābhoga, ‘bad rtsol;
 Условное – vyavahāra, tha snyad;
 Установление – siddhi, grub pa;

Форма (материальная) – rūpa, gzugs;

Характеристика (определяющая) – lakṣaṇa, mtshan nyid;

Элемент (сфера) – dhātu, kham;

Этимология (грамматический анализ) – nirukti, nges pa'i tshig;

Ясновидение – abhijñā, mngon par shes pa;

КОММЕНТАРИИ

Ведение. Две истины: абсолютная и относительная

¹ Если обратиться к этимологии термина «*saṃvṛti*», то он может означать буквально «покрытие», «сокрытие», или «препятствие», что в данном контексте указывает на сокрытие истинного, или абсолютного, а также этот термин непосредственно соотносится с такими понятиями как неведение, или заблуждение. Термин «*paramārtha*» буквально означает «высший смысл», или «высшая истина». Кроме того, следует отметить, что «относительное» и «абсолютное» часто соотносятся с «выражаемым» и «невыразимым», или «проявляющимся» и «непроявляющимся» соответственно.

² См. Васубандху. «Энциклопедия буддийской канонической философии (Абхидхармакоша)» (Разделы V-VI стр. 351). Составление, перевод, комментарии, исследование Е. П. Островской, В. И. Рудого. Изд. СПб. ун-та, 2006.

³ Подробнее об этом см. The Dhamma Theory (Philosophical cornerstone of the Abhidharma), by Karunadasa. Kandi: Buddhist Publication Society, 1996. («Осознанное дыхание и теория дхамм», Ганга/Самадити/Сватан, 2012)

⁴ В традиции праман такой механизм восприятия называется «исключением (*apoha*)».

⁵ Более подробно об этом см. Кляйн, «Знание и освобождение». Шечен. М., 2009.

⁶ См. «Украшение сутр махаяны (Махаянасутрааламкара)» Майтреи-Асанги, МСА XI-13.

⁷ Однако Стхирмати поясняет в своем комментарии, что на самом деле зависимая природа не отбрасывается, поскольку очищению подлежат лишь загрязнения двой-

ственного восприятия, находящиеся в зависимой природе.

⁸ МСА XI-15.

⁹ МСА XI-16.

¹⁰ МСА XI-17.

¹¹ МСА XI-38.

¹² МСА XI-40.

¹³ В своем комментарии к Мадхьянтавибхаге Стхирмати поясняет, что ошибочное представление включает все разнообразие сознательных и волевых импульсов, это причинно-следственная взаимосвязь, формирующая всю феноменальную действительность, а также оно характеризуется разделением на воспринимаемое и воспринимающее. Более подробно об этом см. «Читтаматра: миф и реальность». А.Орлов, Шечен. М., 2005.

¹⁴ См. Трисвабхаванирдеша 3.

¹⁵ См. Мадхьянтавибханга (МВ) III-3.

¹⁶ МСА XI-41.

¹⁷ МСА VI-1.

¹⁸ См. «Читтаматра: миф и реальность». Шечен. М., 2005

¹⁹ МВ I-13.

²⁰ МВ I-14.

²¹ То есть без разделения на субъект и объект.

²² См. «Коренный строфы срединного пути (Муламадхьямакарика)» Нагарджуны, (ММК XVIII-9).

²³ МА VI - 23.

²⁴ ММК XXV-3.

²⁵ ММК XXV-20.

²⁶ ММК XXV-9.

²⁷ В своей «Сокровищнице знания (shes bya kun khyab mdzod)» Джамгон Конгтрул говорит в связи с этим, что совершенная природа никак не связана с относительными явлениями. Описывая способы существования трех природ, он утверждает, что воображаемая природа су-

ществует как номинальная (btags pas yod pas), зависящая природа существует как субстанциальная (rdzas su yod pa), тогда как совершенная природа не существует как эти две, но существует как не вымышленная (spros med du yod pa).

²⁸ Тибетское слово «gnas» может быть сокращенным термином «gnas lugs» или «gnas tshul». Первое можно перевести как «естественное состояние», а второе – как «способ пребывания (или существования)». В обоих случаях это соответствует таким понятиям как таковость (tathatā, tattva), природа явлений (или вещей) – абсолютная реальность (dharmatā) и т.д.

²⁹ См. S.K. Hookham, «The Buddha Within». Delhi: Sri Satguru Publications, 1992. (стр. 86)

³⁰ См. его анализ воззрения мантраяны в «Двух истинах».

³¹ См. Патрул Ринпоче «Истинные слова Великого риши». СПб.: Уддияна, 2011. (стр. 99)

Васубандху. Комментарий к «Разделению явлений и абсолютной реальности»

¹ Данная работа Васубандху является комментарием к трактату Майтреи-Асанги, который относится к категории пояснительных текстов – шаштр.

² «Преобразование в основании» – это превращение, или трансформация сознания-основы, или зависимой природы, или ошибочного ментального конструирования в так называемое «чистое сознание» (amalavijñāna), которое соответствует изначальному осознанию, Абсолютной реальности – Дхармате, или Таковости.

³ Здесь и далее отдельным блоком выделяются комментарии, которые составлены на основе комментариев Мипама Ринпоче и Третьего Кармапы (Ранджунга Дордже).

⁴ В данном случае – это колесницы шраваков, пратьека-будд и бодхисаттв.

⁵ Три вида помрачений – это страстное влечение (gāga), ненависть (pratigha) и неведение (avidyā).

⁶ Имеются в виду самость воспринимающего индивидуума (pudgala-nairātmya) и самость внешних воспринимаемых явлений (dharma-nairātmya).

⁷ Судя по контексту, термин adhipatī здесь используется в общем, а не в техническом, специальном смысле adhipratipratyaya – доминирующего условия. Что касается последнего, то его понимание в хинаяне и махаяне весьма существенно различалось. Так, в хинаяне полагалось, что каждая дхарма имеет доминирующим условием все причинно-обусловленные дхармы, за исключением себя самой. В махаяне же, опирающейся на воззрение читтаматры, выделялось два аспекта доминирующего условия – общее и особые. Так, в роли общего условия возникновения явлений рассматривалось сознание-основа, а в качестве особых – пять способностей чувств (индрий), которые обеспечивают опоры для пяти сознаний чувств. В целом можно сказать, что adhipratipratyaya – это наиболее сущностное, главное условие порождения некоего следствия. Именно в этом смысле и используется здесь термин adhipatī. Здесь подчеркивается, что главной, наиболее сущностной причиной сходства в восприятии явлений, кажущихся внешними, является взаимная причинность, а вовсе не объектное условие – ālambanapratyaya. Тем самым отрицается та точка зрения, согласно которой в основе общего для всех существ характера восприятия чувственных объектов лежит наличие общих для всех реально существующих внешних объектов. Под взаимной причинностью понимается корреляция содержания индивидуальных потоков сознания существ, и в первую очередь схожесть

семян (биджа), хранящихся и созревающих в восьмом сознании (алайя-виджняна). (Прим. ред. пер.)

⁸ Благой или неблагой характер действий, совершенный некой личностью, выступает в качестве причины созревания в будущем кармического плода, приносящего соответственно наслаждение или страдание. Но наслаждение или страдание – это чисто субъективные переживания, которые не могут быть общими, совместными для различных существ. Когда некто, например, страдает, то это чувство переживается именно им, а не кем-то другим еще. (Прим. ред. пер.)

⁹ В рамках буддийского воззрения полагается, что имеется множество отличных друг от друга индивидуальных потоков сознания. Также признается факт ясновидения, когда некий индивидуум познает умы других существ. Возникает вопрос: к какому типу воспринимаемого относятся умы других существ – общему или необщему? Но если они относятся к общему, то это означает, как было показано выше, что их существование иллюзорно, то есть возникает парадокс несуществования умов других существ. Если же их отнести к необщему, то получается, умы других существ пребывают в уме познающего индивидуума, то есть мы вновь приходим к парадоксу несуществования умов других существ. Для разрешения парадокса следует вспомнить, что в каждом акте осознания можно выделить две компоненты: 1) процесс проявления в сознании некоего явления, например, синего, в результате чего мы имеем «сознание синего»; 2) процесс осознания «сознания синего», в результате чего мы знаем, что создаем синее. Хотя обе компоненты – это компоненты процесса, происходящего в индивидуальном потоке сознания, тем не менее первую из них можно рассматривать как объективную компоненту процесса осознания, вторую – как субъектив-

ную. Причем именно субъективная компонента ответственна за наше внутреннее, субъективное переживания радости и печали, страха и надежды и т.п. Так вот, при познании ума других существ посредством ясновидения познается лишь объективная компонента процессов осознания в другом уме. В той или иной степени ясновидящий может познать лишь то, о чем думает другой человек, но не то, что он переживает на субъективном уровне. Это подобно тому, как по выражению лица собеседника можно судить о том, радуется он или печалится, но не пережить непосредственно саму чужую радость или печаль. Видя радостное выражение лица собеседника, можно сорадоваться ему, но это не означает, что мы действительно постигли то субъективное состояние радости, которое испытывает другой человек. Итак, субъективная компонента ума других существ непознаваема. Что же касается объективной компоненты, то ее познание проявляется как возникновение в потоке ума образов, концепций и т.п., подобных тем, которые имеют место в объективной компоненте ума другой личности. Например, если в уме другого человека возникло сознание синего, то в уме ясновидящего также возникло сознание синего (хотя, например, и не столь яркого и глубокого цвета). То же самое касается познания возникших в уме другого концепций и т.п. То есть просто в уме познающего возникают подобные им концепции. И это происходит не в силу наличия ума другой личности как внешнего общего (взаимного) объекта, а силой самого ума познающего. Просто в нем проявляются семена (биджи), подобные проявляющимся семенам в уме другого индивидуума. Таким образом, умы других существ – это необщее воспринимаемое. Но не получается ли тогда, что умы других существ пребывают в уме познающего? Нет, не получается. Во-первых,

субъективная компонента ума других существ вообще непознаваема обычными существами (ее могут познать лишь будды). Во-вторых, познание объективной компоненты заключается лишь в том, что в уме познающего возникают в силу прорастания семян образы, концепции и т.п., подобные (но нетождественные) таковым в уме другого существа. И причиной их возникновения является не познаваемый ум как внешний общий объект, а специфические способности ума самого познающего и семена, хранящиеся в его восьмом сознании. (Прим. ред. пер.)

¹⁰ Буквально: «ненаблюдение (невосприятие, непознание) наблюдения (восприятия, познания)». Перевод как «ненаблюдение наблюдающего» акцентирует смысл фразы, связанный с отрицанием на данном этапе субъективной стороны в дихотомичной структуре процесса познания. (Прим. ред. пер.).

¹¹ Другой вариант – «бесформенное (или нематериальное)» (arūpin, gzugs med pa).

Мипам Ринпоче. Львиный рык утверждения пустотности другого

¹ Номера страниц соответствуют тибетскому тексту из собрания 'Jam mgon 'ju mi pham rgya mtsho'i gsung 'bum rgyas pa sde dge dgon chen pa (TBRC Volume Number, 2015).

² То есть в связи с рассмотрением «глубокой мадхьямаки (zab mo dbu ma)».

³ С точки зрения мадхьямаки таким объектом является праджняпарамита, постижение абсолютной истины.

⁴ «Пребывание и проявление» означает, соответственно, истинное (реальное) состояние вещей и то, как они проявляются.

⁵ Вероятно, здесь подразумевается и подчеркивается,

что абсолютное, которое не пусто от своих совершенных качеств, полностью противоположно относительному, и в рамках этих рассуждений их не следует смешивать.

⁶ То есть пустотность тогда рассматривается как простое отсутствие.

⁷ Под «основой пустотности» в рамках воззрения жентонг здесь, вероятно, следует понимать нераздельность проявления и пустотности, или Пространство явлений (дхармадхату), которое их объединяет.

⁸ То есть, здесь автор указывает на то, что для неконцептуального изначального осознания, пребывающего вне двойственности, нет двойственного проявления и восприятия истинного. Это согласуется с общепринятым утверждением, что видение абсолютного – это отсутствие какого-либо видения, или восприятия.

⁹ Следующая часть текста написана стихотворными строфами.

Джамгон Конгтрул. Две истины

¹ Под этим названием здесь представлен отрывок из трактата «Сокровищница знания (shas bya kun khyab mdzod)», написанного Джамгоном Конгтрулом. В списке разделов это последняя часть второго раздела седьмой книги. В тибетском издании Shechen Publication данный отрывок находится на страницах 254-262 третьего тома.

² Этот термин здесь указывает на специфику концептуального восприятия, которому свойственно различение через исключение. В буддийской теории познания (прамана) концептуальное восприятие объекта является результатом обращения (исключения) того, чем он не является. Следует отметить, что рассмотрение единства, или связи одной сущности, или субстанции (ngo

bo, bdag), и различие «реверсов» очень характерно для анализа обычных материальных предметов и их характеристик, или свойств. Например, в связи с этим часто можно встретить фразу: «произведенная и непостоянная вещь имеет одну природу, но различные реверсы». И то же самое утверждается в связи с такой материальной вещью как огонь, который обладает свойствами жара и светимости. Таким образом, в рамках условных рассуждений можно утверждать, что абсолютное и относительное – это разные реверсы одной и той же общей сущности, или природы.

³ Подробнее об этом смотри строфу 7 в тексте Дхармадхарматавибханга.

⁴ То есть, когда нечто разрушается и распадается, то оно перестает быть тем, чем было до этого. Следовательно, восприятие этого как того, чем оно было прежде, прекращается. То же самое происходит в случае интеллектуального анализа, то есть аналитического разделения на составляющие элементы.

⁵ Здесь имеется в виду, что воспринимаемые форма, звук и т.д. устанавливаются на основе своих собственных характеристик (rang mtshan, svalakṣaṇa). В данной логике абсолютное является функционирующим (don byed nus pa, arthakriyāsamartham) в том смысле, что оно способно осуществлять абсолютные функции, то есть, это самостоятельное явление, которое на основании собственной характеристики порождает непосредственное безошибочное восприятие. Тогда как относительное может осуществлять лишь относительные функции, поскольку порождаемое им восприятие опосредовано вспомогательными зависимыми аспектами, такими как символы, наименования, образы и т.д.

⁶ Для саутрантиков абсолютное – это объект непосредственного восприятия (mngon sum, pratyakṣa), тогда

как относительное – это объект опосредованного восприятия (*rjes drag, anumāna*). При этом опосредованное восприятие видит лишь образы, или аспекты (*gnam ra, ākāra*), того, что стоит за ними, то есть скрытых внешних объектов (*phyi don, bāhyartha*). И в этом смысле общая для вайбхашики и саутрантики логика состоит в том, что относительное соответствует обычному восприятию, тогда как абсолютное – это то, что стоит за относительным, то, что есть на самом деле.

⁷ Претерпевание (*nyams su myong ba*) – это подверженность страданию, грубым и тонким самсарическим беспокойствам (аффектам).

⁸ Можно предположить, что это связано с тем, что зависимая природа имеет два аспекта осознания: направленный вовне, то есть на другое (*gzhan rig*), и направленный вовнутрь, то есть на самое себя (*rang rig*).

⁹ Здесь следует добавить, что проявления в данном случае соответствуют взаимозависимому возникновению, тогда как отсутствие установления этих проявлений соответствует пустотности.

¹⁰ То есть взгляд на относительное здесь полностью соответствует воззрениям читтаматры, тогда как взгляд на абсолютное соответствует воззрениям мадхьямаки.

¹¹ Относительное с точки зрения прасангики определяется как проявляющееся разнообразие зависимых явлений в результате неведения. Тогда как абсолютное – это пространство изначального осознания благородных, для которого эти проявления не наблюдаются.

¹² Суть этого сводится к тому, что интеллектуальное понимание пустотности, или абсолютного, является относительным приписыванием, и поэтому здесь нет действительного постижения абсолютного. В связи с этим следует отметить, что главное отличие сватантрики и прасангики заключается в том, что первые, отрицая ис-

тинное существование, утверждают его отсутствие, то есть пустотность; вторые же, отрицая то же самое, не утверждают отсутствие истинного существования, или пустотность. Кроме того, прасангики считают, что все, относящееся к категории относительного, одинаково ложное.

¹³ Абсолютная и относительная истины нераздельны, поскольку у них одна природа.

¹⁴ В отличие от мадхьямака-прасангики, где считается, что изначальное осознание само по себе не существует, в мадхьямака-жентонг утверждается, что самоосознающее изначальное осознание существует изначально и в самой своей основе.

Дуджом Ринпоче. Две истины в традиции великой мадхьямаки

¹ Данный текст является отрывком из трактата Дуджома Ринпоче (Джигдрал Еше Дордже) «Краткое изложение учений древней традиции нингмапа» (gsang sngags snga 'gyur rnying ma ba'i bstan pa'i nam gzahag mdo tsam brjod pa legs bshad snang ba'i dga' ston). В собрании сочинений Дуджома Ринпоче этот трактат находится в томе КНА.

² То есть, в зависимости от уровня знаний или степени развития на пути, одни и те же слова могут пониматься и истолковываться по-разному, а именно: соответственно буквальному значению слов, общему смыслу буддийских учений, тайным тантрическим наставлениям и сути абсолютной реальности (согласно доктринам Дзогчен).

³ Это второй поворот Колеса учений ('khor lo bar pa'i bstan), в котором Будда давал наставления, связанные с системой воззрений Совершенства мудрости (праджня-парамиты).

⁴ То есть, это не только лишь пустота отсутствия чего-либо, кроме которой вообще ничего нет.

⁵ Способ пребывания и способ проявления, вероятно, можно интерпретировать как то, какими вещи кажутся и какими они являются на самом деле.

⁶ Эти синонимы абсолютного соответствуют трем внешним тантрам: крия-, упа- и йога-тантре соответственно.

⁷ То есть соответствующими общепринятым понятиям истинности или ложности.

⁸ То есть вселенные неоднократно уничтожались с безначальных времен существования Вселенной.

⁹ То есть любые непостоянные явления самсары никоим образом не влияют на абсолютное Пространство, в котором они пребывают, поскольку это Пространство явлений (Дхармадхату) охватывает их и позволяет им существовать, а не наоборот.

¹⁰ В «Вималакиртинирдэша-сутре» Будда говорит, что чистая сфера будды является чистой, когда воспринимается чистым видением.

¹¹ Это, вероятно, следует понимать так, что поскольку некоторые существа воспринимают огонь не как огонь, а как нечто иное, и поскольку посвященные могут превращать одно в другое, то из этого следует, что с точки зрения более широкого подхода или абсолютного обычное восприятие привычных вещей может быть поставлено под сомнение.

¹² Предел в данном случае – это окончательное достижение, или абсолютный аспект, выходящее за пределы относительного.

Долпола Шераб Гьялцен

ГОРНАЯ ДХАРМА

Часть I
ОСНОВА



Долпола Шераб Гьялцен (1292–1360), один из величайших учителей Дхармы средневекового Тибета, воплощение царя Шамбалы и десятый держатель линии передачи Калачакры, свой трактат «Горная Дхарма» посвятил изложению и обоснованию основных положений учения мадхьямака-жентонг.

Трактат «Горная Дхарма» состоит из трех частей, посвященных обсуждению трех аспектов учения — Основы, Пути и Плода. Основные вопросы, рассматриваемые в предлагаемой здесь первой части трактата — это взаимоотношение самсары и нирваны, постоянство и необусловленность Природы Будды, абсолютный аспект Трех Драгоценностей, различение самости и Великой Самости и т.д.

Камалашила
СТАДИИ МЕДИТАЦИИ
Советы царю



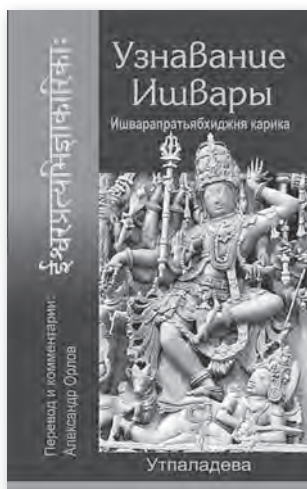
Камалашила (740–795 гг. н.э.), ученик великого буддийского ученого Шантаракшиты, был приглашен в Тибет для продолжения дела его наставника по распространению Дхармы. По просьбе царя Трисонг Децена Камалашила написал представленный здесь трактат «Стадии медитации».

Он посвящен теоретическому обоснованию и описанию последовательного пути духовного совершенствования в противовес широко распространенной тогда идее о бесполезности методов и возможности мгновенного достижения состояния Будды.

Утпаладева

УЗНАВАНИЕ ИШВАРЫ

Ишварапратьябхиджня карика



В книге представлен перевод с санскрита знаменитой работы Утпаладевы «Трактат об узнавании Ишвары», являющейся важнейшим философским трудом Кашмирского Шиваизма. Основная тема – узнавание, постижение нашей истинной Самости, которая тождественна Парамашиве, объемлющего собой всё сущее.

Утпаладева последовательно выстраивает философию всеохватывающего самоосознания Парамашивы как истинной причины творения, поддержания и поглощения Вселенной.

Махатеро Леди Саядав
ОСОЗНАННОЕ ДЫХАНИЕ
Карунадаса
ТЕОРИЯ ДХАММ



Предлагаемый сборник посвящен рассмотрению основ медитативной практики и философского воззрения буддийской традиции Тхеравады. В первой работе — «Осознанное дыхание» — Махатеро Леди Саядав, считающийся одним из самых выдающихся буддистов начала XX века, подробно излагает практику медитации на дыхании и двух ее аспектах — безмятежности и прозрения.

Завершает сборник статья «Теория дхамм», написанная известным современным буддийским ученым, профессором Карунадасой. В ней автор кратко и предельно ясно излагает воззрение палийской Абхидхамма Питаки, содержащей одну из самых ранних версий буддийской теории дхамм.

СЛОВА БУДДЫ



Собрание выдержек из «Виная-питаки», четырех «Великих никай» и отдельных частей кратких никай из «Дхаммапады», «Иттивуттаки», «Уданы» и «Суттанипатты» Палийского Канона. В книгу полностью включена «Кхуддака-патха», которая, как считается, содержит долг буддиста во всей его целостности.

Для широкого круга читателей.

Тулку Ургьен Ринпоче
БЛИСТАТЕЛЬНОЕ ВЕЛИЧИЕ

Воспоминания йогина дзогчен



Предельно искренне и с неподдельной скромностью прославленный мастер дзогчен Тулку Ургьен Ринпоче предлагает читателю заглянуть в поражающую воображение реальность тибетского буддизма, открывая его взору захватывающую панораму потерянной культуры старого Тибета. Это большое повествование охватывает не одно поколение и знакомит с миром замечательных человеческих достижений, весьма отличным от нашего привычного земного мира. В этих личных воспоминаниях в доверительном тоне описаны те влияния и впечатления, которые сформировали одного из великих духовных учителей нашего времени. «Блистательное величие» имеет и духовное, и историческое значение.

ИЗДАТЕЛЬСТВО «ГАНГА»

Мы специализируемся на выпуске книг по древним
и современным учениям
восточных и западных направлений,
саморазвитию и практикам

САЙТ:

www.ganga.ru

РЕДАКЦИЯ:

email: ganga@ganga.ru

тел. (495) 422-83-75

ВСЕ НАШИ КНИГИ
ПО ИЗДАТЕЛЬСКИМ ЦЕНАМ МОЖНО ПРИОБРЕСТИ
В ОФИСЕ ИЗДАТЕЛЬСТВА ПО АДРЕСУ:

Каширский пр-д, д. 27
(метро «Варшавская»)

email: real@ganga.ru
тел./факс (499) 613-94-18

Часы работы: с 10.00 до 18.00
(выходные: суббота и воскресенье)

Выход из метро по указателю к пригородным поездом,
из стеклянных дверей налево, затем направо вниз по
переходу до конца тоннеля, на выходе из перехода, если
стоять лицом к дороге — идти направо в сторону здания
с числом 1975 на кирпичной кладке, пройти вдоль всего
здания, в конце здания — проходная. Охране сказать,
что направляетесь в издательство «Ганга». От метро 5 ми-
нут пешком.

ПО ОБЩИМ ВОПРОСАМ:

email: info@ganga.ru

АБСОЛЮТНОЕ И ОТНОСИТЕЛЬНОЕ В БУДДИЗМЕ

Перевод: Д.Устьянцев
Редакция: А.Орлов
Обложка и макет: Н.Орлова

Центр «Сватан»
Адрес сайта: www.rc-svatan.ru

ООО «Издательство Ганга»
117574, Москва, ул. Голубинская 17/9, 501
E-mail: ganga@ganga.ru
Адрес сайта: www.ganga.ru

Подписано к печати
Формат 84х108/32
Печать офсетная. Усл. печ. л.10,1
Тираж 1200. Заказ №

Отпечатано в типографии ООО «КубаньПечать»,
350059, г. Краснодар, ул. Уральская, 98/2