

**Чже Цонкапа**

**Большое руководство  
к этапам Пути Пробуждения**

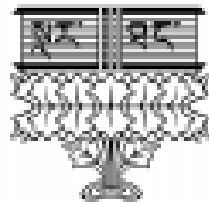
**V**

**Этап духовного развития  
высшей личности (продолжение)**

***Проникновение (випашьяна)  
и его сочетание с безмятежностью***

**Перевод с тибетского языка А.Кугявичуса  
под общей редакцией А.Терентьева**

**«Нартанг»**



**Санкт-Петербург**

**2000**



**rje tsong-kha-pa**

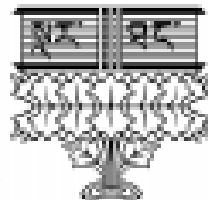
# **LAM-RIM CHEN-MO**

**Volume V**

**Translated by Algirdas Kugevicius**

**Edited by Andrey Terentyev**

**«Narhang»**



**St.Petersburg**

**2000**

УДК 294.3

Чже Цонкапа (1357-1419), основоположник наиболее влиятельной из школ тибетского буддизма, Гелуг, почитается наравне с Буддой. «Большое руководство к этапам Пути Пробуждения» (Ламрим-ченмо)—Его наиболее знаменитый труд, где важнейшие идеи индийского буддизма изложены в форме систематического руководства, подробнейшим образом описывающего весь путь духовного развития вплоть до достижения Пробуждения. Эта священная книга предназначена не только для буддийских алтарей, она поможет понять суть буддийского учения всякому человеку, интересующемуся культурой Востока или задумывающемуся о смысле жизни.

Полный перевод «Большого руководства» на европейский язык публикуется впервые. Издание состоит из пяти томов, снабжено необходимыми индексами, глоссариями, справочными материалами и приложениями.

**Отв. редактор А.А.Терентьев**

**© А.Кугявичус, А.Терентьев, 2000**

Редактор Г.А.Разумова

Макет А.В.Голоушкин

Тибетско-русские индексы Л.В.Котелешенко

Оформление обложки О.В.Борисов

**Приложение к журналу “Буддизм России”**

Рег. № П-1592 Сев.-Зап. рег. упр. комитета РФ по печати

193115, Санкт-Петербург, Таврическая ул. д.45, кв. 82.

Подписано к печати 07.12.2000. Формат 70x90<sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Гарнитура “Таймс”.

Печать офсетная. Тираж 2000. Заказ № 1187.

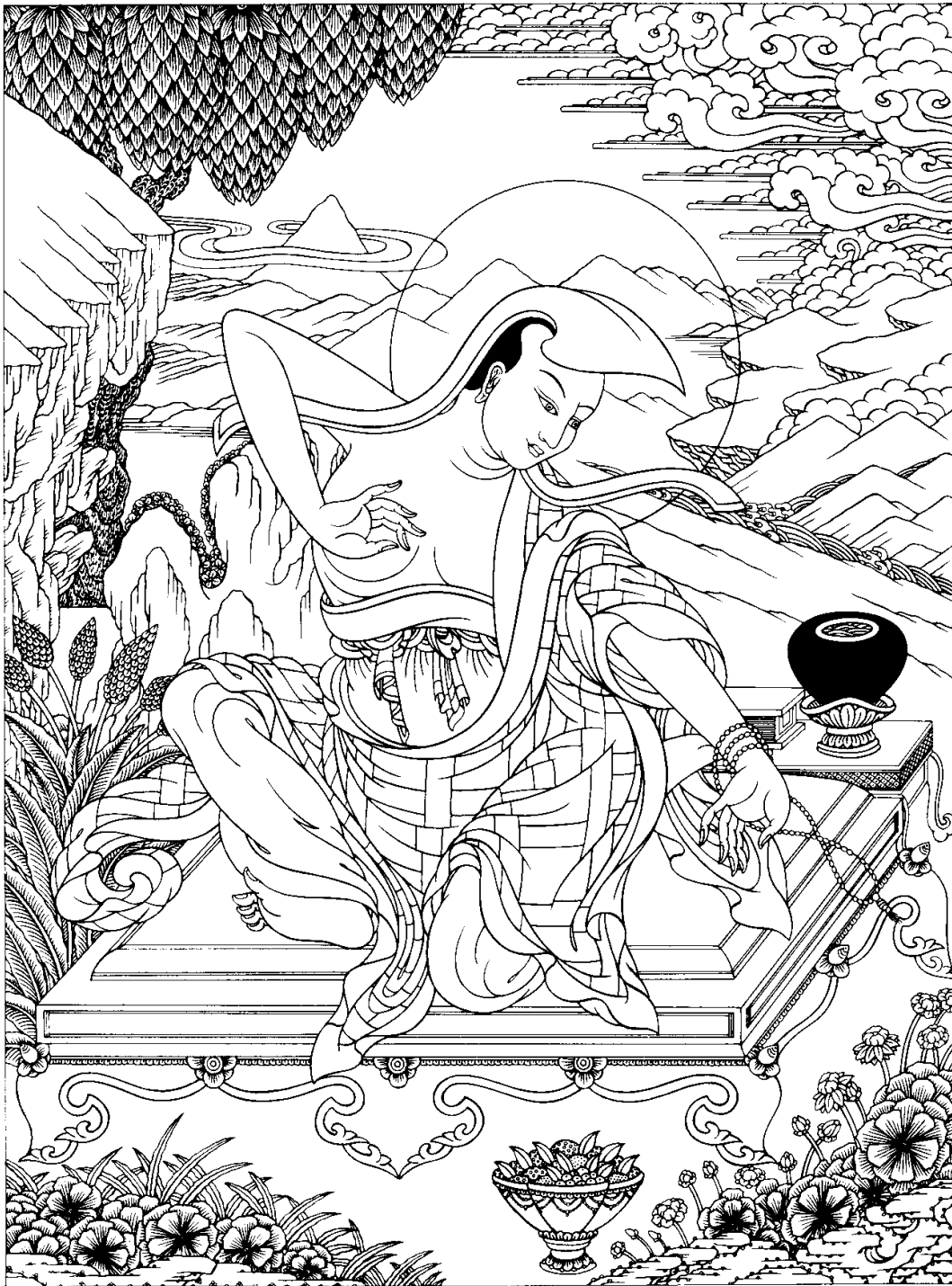
Отпечатано с готовых диапозитивов

в ордена Трудового Красного Знамени ГП “Техническая книга”

Министерства Российской Федерации по делам печати,

телерадиовещания и средств массовых коммуникаций

198005, Санкт-Петербург, Измайловский пр., 29



*Наставник Чандракирти*

Individual members of the Amida Trust in Newcastle-upon-Tyne and Jonathan Sutton in Leeds provided donations to make possible the publication of this book.

Публикация этой книги стала возможной благодаря индивидуальным пожертвованиям членов буддийского фонда Amida Trust из города Ньюкэстл-на-Тайне и Джонатана Саттона из Лидса (Великобритания).

## Содержание

### Предисловие

От редактора	IX
От переводчика	XV
Структура пятой части Ламрима	XVIII

### **Чже Цонкапа. Большое руководство к этапам Пути Пробуждения (Ламрим ченмо)**

**Этап духовного развития высшей личности  
(продолжение)**

*Проникновение (випашьяна) и его сочетание с  
безмятежностью (перевод)* 1

**Примечания 371**

### Индексы

Указатель-гlossарий к тому 5	413
Указатель личных имен и географических названий к тому 5	440
Тибетско-русский индекс к Указателю-гlossарию	443
Тибетско-русский индекс к Указателю личных имен и географических названий	454
Цитируемая литература	457
Исправления и уточнения	461





## Предисловие

### От редактора

О практической и теоретической важности «большого Лам-рима» мы уже говорили в предисловии к первому тому, здесь хочу лишь добавить, что, как я недавно узнал, Его Святейшество Далай-лама к 62-м годам перечёл эту книгу от корки до корки более 70 раз! То есть чаще, чем раз в год! Это заставляет ещё раз задуматься.

Пятая часть «Большого руководства» (Ламрим ченмо) наиболее сложна, так как посвящена теории *пустоты*, самой глубокой доктрины буддийской философии, без усвоения которой в Махаяне любых традиций ничего понять нельзя, а тем более—достичь. В третьей части данного сочинения Чже Ринпоче уже указал, что представляющие *метод* первые пять парамит могут быть действительны только с присовокуплением шестой—мудрости, постигающей *пустоту*, праджня-парамиты. Там он лишь очертил основы подхода к этому разделу Учения,—подробно же он разворачивается здесь, в пятой части Ламрима, где изложение предмета ведётся с позиций философской системы мадхьямика-прасангика, с широким использованием понятийного аппарата буддийской логики, основанной на сочинениях Дигнаги и Дхармакирти.

Для образованного по-западному читателя здесь возникают дополнительные трудности терминологического и философского свойства.

**К первой** относится, во-первых, тот факт, что ряд ключевых терминов, таких как «реальность», «сущность», «природа», «истина» и другие, получают в диалоге оппонентов совершенно разный (зачастую прямо противоположный) смысл в зависимости от философской позиции высказывающегося. Иногда приходится по несколько раз перечитывать текст, чтобы понять, в каком именно смысле употреблён термин на сей раз.

Для привлечения внимания читателя к специфическому значению терминов в важных случаях мы, как и в предыдущих томах, используем курсив. Так, например, встретив выражение «*истинное [существование]*», читатель должен понять, что речь идёт не об истине как таковой, а о техническом термине, который означает «абсолютное, независимое бытие» (совершенно ложное, с точки зрения мадхьямиков). В значении такого рода терминов можно разобраться с помощью Указателей.

Далее, некоторую сложность представляют логические термины индийского пятичленного силлогизма, так как индийский силлогизм очень похож на аристотелевский, но не тождествен ему. Желющие более подробно ознакомиться с этой темой могут воспользоваться, например, недавно переизданной работой Ф.И.Щербатского «Теория познания и логика по учению позднейших буддистов», имеющей специальный раздел «Умозаключение».

Кроме того, в нашем переводе используются некоторые необщепринятые термины и неявные обозначения, в частности *терминализм* (то есть теория о конечности существования)—новый термин, который мы предлагаем использовать в некоторых случаях взамен обычно применяемого термина «нигилизм». «Нигилист»—хотя и буквальный перевод санскритского *nāstika* (тиб.: med-pa-pa), означающего «того, кто утверждает несуществование», не соответствует общепринятому значению этого слова, так как главные индийские «нигилисты»—последователи Чарваки—отрицали далеко не все. Они, например, признавали

достоверность чувственного восприятия. Объектом отрицания являлась прежде всего теория кармы и перерождения; их основной тезис: «конец этой жизни—конец всего».

Такого рода воззрение точнее назвать не нигилизмом, а теорией о конечности [жизни]—«терминализмом», что логично связывается с парным термином «этернализм» (тиб.: rtag-pa'i lta ba), буквально: «теория о постоянстве», где подразумевается вечное существование. В тех случаях, когда речь идёт о более широком отрицании, в том числе отрицании и условного существования явлений, мы оставляли термин «нигилизм». Слово «условно», кстати, тоже несёт в нашем тексте строгое значение: условно—значит с точки зрения условной, относительной истины, противопоставляемой «абсолютной» точке зрения, то есть рассмотрению предмета с позиции теории *пустоты*.

Что касается **второй** трудности, философской, то она возникает из-за различия представлений об общем смысле логики в древности и средневековье, с одной стороны, и в конце XX века—с другой. В средние века логика обычно 1) носила онтологический характер—предполагалось, что высказывания относятся непосредственно к порядку вещей, а не только к порядку идей; 2) соответственно предполагалось, что есть только ОДНА логика, относящаяся к истине (законы противоречия и исключенного третьего носили абсолютный характер).

Сейчас мы понимаем логику как формальный язык описания, который может быть одним, другим или третьим. Помимо обычной аристотелевской или индийской логики, есть многозначные, модальные, конструктивистские и прочие логические системы, в которых упомянутые логические законы могут работать или не работать. То, что является противоречивым в одной системе, может не быть таковым в другой<sup>1</sup>. Из-за этого некото-

---

<sup>1</sup> Впрочем, это было известно и в Древней Индии — подробнее см.: Терентьев А. К интерпретации логико-методологических схем индийской религиозной философии // Философские вопросы буддизма. Новосибирск, 1984. С.59-72. Более того, систему Дигнаги-Дхармакирти, абсолютизацию закона исключенного третьего, подвергали критике и с этих позиций: и сам

рые аргументы Чже Цонкапы, адресованные его современникам, сегодня могут выглядеть не так понятно. Если бы Чже Ринпоче жил в наши дни, возможно, он иногда употреблял бы иную систему аргументации. Однако принципиально важно понять объясняемые им главные идеи, *проникнуть* в смысл *пустоты*,—тогда и подходящие сегодня доводы мы сможем подобрать самостоятельно.

Разумеется, подготовку столь сложного для понимания трактата было бы трудно осуществить без работ предшественников и без помощи наших учителей, коллег и товарищей. Английский перевод данной части Ламрима, как и двух предшествующих, впервые опубликовал Алекс Вэйман<sup>2</sup>. Несмотря на ряд ошибок

---

Чандракирти (см. «Ясные слова», гл.1) и другие мыслители (см., напр.: Shah N. Akalanka's Criticism of Dharmakirti's Philosophy. Ahmedabad: Institute of Indology, 1967). Подробнее см., например: Dreyfus G.B.J. Recognizing Reality. Dharmakirti's Philosophy and Its Tibetan Interpretations. Sri Satguru Publications. Delhi, 1997.

<sup>2</sup> Calming the Mind and Discerning the Real. Buddhist Meditation and the Middle View. From the Lam rim chen mo of Tson-kha-pa / Tr. By A. Wayman. New York: Columbia University Press, 1978.

Помимо упоминавшихся в предисловии к первому тому «Большого руководства» утраченных переводов этого текста, как мне сообщил китайский коллега Ринчен Палбар, существует и китайский перевод. Он был выполнен сравнительно недавно известным монахом Фацзунем. Фацзунь родился в 1902 г., стал монахом в 18 лет и начал изучение абхидхармы и мадхьямики в Китае. Закончив буддийский институт в У-чане, он начал обучение в Тибетском институте Пекина и в 1925 году, вместе со всем институтом, отправился в Тибет. Для характеристики усердия Фацзуня достаточно упомянуть, что, готовясь к тибетскому путешествию, он от руки переписал два 4-томных словаря: Тибетско-китайский и Китайско-тибетский.

Фацзунь учился в тибетских монастырях Чамдо и Лхасы до 1933 года, когда он и начал перевод на китайский язык Ламрима ченмо. Затем он отправился в паломничество по святым местам Индии и Бирмы, после чего вернулся в Китай, где стал преподавать в Сино-Тибетском буддийском институте в Чунцин и продолжил работу над переводом Ламрима и ряда других текстов. Опубликован этот перевод был в 1936 году, после второго путешествия Фацзуня в Тибет. Помимо Ламрима, Фацзунь опубликовал переводы «Большого руководства по Тайной Мантре» Чже Цонкапы, «Общий обзор тантрийских систем» Кэйдуба, «Украшение из прямых постижений»

и недостатков, содержащихся в его переводе и подробно проанализированных геше Люндубом Сопой<sup>3</sup>, эта пионерская работа имела большое значение для понимания буддийской философии. Кроме того, именно А. Вэйман сумел отождествить большую часть цитат текста, — избавив нас от этой крайне трудоёмкой работы.

Элизабет Нэппер опубликовала английский перевод лл. 365а-391б текста Чже Цонкапы вместе с комментарием<sup>4</sup>. Ряд фрагментов из пятой части перевели, хотя пока и не опубликовали, американские исследователи в рамках проекта полного перевода Ламрим ченмо, о котором мы упоминали в предисловии к третьему тому нашего издания. В частности, нам был предоставлен для ознакомления перевод лл. 433а-462б Хосе Игнацио Кабезона. Лл. 414б-419б вместе с комментарием были переведены Уильямом Альбертом Маги в его докторской диссертации<sup>5</sup>.

Краткое изложение раздела «Большого руководства» о *про-никновении* сделал геше Чжамьян Кьенце в Петербурге в 1996 г. и, кроме того, геше существенно помог своими глубокими познаниями на заключительном этапе редподготовки (спасибо Р. Крапивиной за устный перевод при беседах с геше и за ценные собственные замечания).

---

Майтреи-Асанги и ряд других великих трудов. В 1948 году он завершил самый большой свой перевод: перевод на тибетский язык 200-томного трактата по абхидхарме вайбхашиков «Махавибхаша», дошедшего до наших дней только в китайском переводе.

Культурную революцию (с 1966 по 1972 г.) Фацзунь, естественно, провёл в трудовом лагере и после лагеря дожил ещё до 1980 года, до самого конца продолжая учить буддизму и переводить священные тексты.

<sup>3</sup> Geshe Sopa. Some Comments on Tsongkhapa's Lamrim Chenmo and Professor Wayman's Calming the Mind and Discerning the Real// Kujip Leonard W.J. van der. Contributions to the Development of Tibetan Buddhist Epistemology. Wiesbaden: Steiner, 1983. P.25 ff.

<sup>4</sup> Napper E. Dependent-Arising and Emptiness. Wisdom Publications, 1989.

<sup>5</sup> William Albert Magee. Tradition and Innovation in the Consequence School: Nature (rang bzhin, svabhāva/prakriti) in Indian and Tibetan Buddhism. A Dissertation Presented to the Graduate Faculty of the University of Virginia in Candidacy for the Degree of Doctor of Philosophy. University of Virginia, 1998. Pp. 222-268.

Некоторые вопросы, относящиеся к этому разделу, объяснил геше Сонам Ринчен в Дхарамсале в 1990 г.

Все эти материалы были учтены при редактировании перевода, однако наибольшую помощь в редактировании оказал устный комментарий по пятой части Ламрима, преподанный дост. геше Сопой летом 1998 г. в буддийском центре «Олений парк» в США. Подробное последовательное объяснение всего текста, которое продолжалось почти три месяца, позволило удостовериться в точности русского перевода и проверить все сомнительные места (пользуюсь случаем ещё раз принести глубокую благодарность дост. геше Сопе за проявленную им доброту, а также поблагодарить всех друзей, и в первую очередь д-ра Александра Берзина, участие которых сделало возможным моё присутствие на этом семинаре). Если после такой серьёзной сверки в переводе и остались неточности, то только по причине моей личной невнимательности и недостаточной компетентности,—за что я заранее приношу читателям свои извинения.

В заключение остаётся выразить признательность друзьям и коллегам, прочитавшим перевод и высказавшим критические замечания, прежде всего относительно терминологии и стилистики, которые позволили заметно улучшить «читабельность» этой непростой работы,—Б.Загумённову, А.Парибку, и, в особенности, М.Кожевниковой.

### **Технические замечания**

Используемая нами система транслитерации и транскрипции описывалась уже в предисловиях к первому и второму томам данной работы и здесь не воспроизводится.

Как указывалось в предисловии к первому тому, с. IX, в примечаниях слогами «БА» и «НГА»—обозначаются цитируемые переводчиком авторы интерполированного комментария.

Напоминаю, что в квадратных скобках—поясняющие слова, предложенные переводчиком для уточнения переводимого тибетского термина.

Слова в круглых скобках являются собственными добавлениями переводчика, которые предлагается рассматривать как

часть текста, в отличие от слов в квадратных скобках, которые представляются как бы подразумеваемыми самим автором текста, но опущенными в связи с лаконичностью стиля.

В связи с тем, что данный, пятый, том «Большого руководства» весьма трудно понять без комментария, для удобства тех читателей, кто будет при изучении этого трактата пользоваться тибетским интерполированным комментарием *mnyam-med rje-btsun tsong-kha-pa chen-pos mdzad-pa'i byang-chub lam-rim chen-mo'i dka'-ba'i gnad rnam mchan-bu bzhi'i sgo-nas legs-par bshad-pa theg-chen lam-gyi gsal-sgron zhes-bya-ba* (сокр.: *lam-mchan*) (издание Агинского дацана) (ср. т.1, с. XXIV, прим.8), помимо пагинации тибетского издания основного текста мы приводим также и нумерацию страниц комментария по бурятскому изданию начала века.

*Курсивом* выделены те слова, которые, являясь переводами буддийских терминов, несут специфический смысл, не в полном объеме совпадая со значением использованного русского слова. Кроме того, ряд важных терминов, как и ранее, выделяется заглавными буквами.

В сносках слогом ЧЖА обозначаются комментарии Чжамьян Шэпы, а сокращением «Комм.»—не отмаркированные в тибетском оригинале комментарии Ринчен Дондрупа.

*А. Терентьев*

### От переводчика

*Проникновение в реальность*—отсутствие самобытия всех явлений, или *пустоту*, представляет собой противоядие против неведения, привычного с безначальных времен инстинктивного воображения некой обособленной субстанциальной сущности в себе и во всем остальном.

Поначалу кажется, что нам, хоть чуточку знакомым с квантовой физикой, должно быть легче, чем нашим предкам, понимать каждую вещь (в том числе и тело) как несубстанциальное, вибрирующее «облако» энергии, существующее (вернее, происходящее) в неотрывной связи с «окружением», поэтому у нас

вроде бы меньше и неведения... Увы! Многие, хотя и знают о таком взаимобытии, не способны поддержать его осознание и несколько минут. Нам гораздо привычнее воспринимать все видимые, осязаемые вещи как самодовлеющие сущности, а уж тем более—невидимые вещи: такие как сознание, или ум, который мы часто представляем как «тонкое существо», «душу», живущую в нашем теле, а не как поток происходящих независимо восприятий, мысленных реакций, умопостроений и т.д.

Поэтому для проникновения в запредельность тех ложных, глубоко привычных представлений, рождающих страстную привязанность, ненависть и прочее зло, недостаточно «чужого» принимаемого за аксиому знания, каким бы возвышенным или научным оно ни было, а необходимо самим прочно удостовериться, убедиться в отсутствии самобытия даже у мельчайшей «частицы» и кратчайшей «вспышки» сознания, применяя опирающийся на *безмятежность* тонкий логический анализ. С него и начинается процесс *проникновения*.

В пятой части Ламрима автор четко определяет и описывает этапы этого процесса. Основные из них таковы: 1) точное определение отрицаемого (санскр.: *pratiṣedhya*; тиб.: *dgag-bya*); 2) совершение отрицания при помощи системы *опровергающих выводов* (санскр.: *prāsaṅga*; тиб.: *thal-'gyur*)—как наиболее подходящей и обретение *срединного* воззрения (свободного от крайних представлений о самодовлеющем существовании и полном несуществовании); 3) свыкание (через повторяемое аналитическое созерцание) с обретенным воззрением до такой степени, когда анализ собственной силой приводит к совершенной податливости (*shin-sbyangs*) тела и ума, что и знаменует *проникновение*; 4) сочетание *проникновения* с *безмятежностью*.

Кроме того, ради устранения сомнений автор подробно опровергает ошибочные мнения, которые можно свести в три основные группы: 1) расширение или сужение объекта отрицания; 2) непонимание отличия систем прасанги и сватантры; 3) ложные способы освоения *проникновения*.



---

Перевод этой весьма трудной части, как и всего Ламрима, думаю, еще долго будет совершенствоваться переводчиками будущих поколений, но радостно, что основа для совершенствования заложена. Признаю свою вину во всех оставшихся в переводе ошибках, хотя их и не должно быть много после сверки перевода пятой части Ламрима с подробным устным толкованием дост. геше Сопы, тщательно проведенной отв. редактором в США.

Еще раз благодарю всех оказавших помощь в переводе, редактировании и выпуске этого замечательного труда «главного украшения ученых Страны снегов». Пусть его сочинение помогает читателям зародить в своем сердце искренние, чистые мотивы и установки духовной практики—семена всех достижений! Этому и посвящаю все заслуги перевода. Желаю вдумчивого и приятного чтения.

*А. Кугявичус*

## Структура пятой части Ламрима

	<i>Листы:</i>	
[Введение]	<i>365a</i>	1б
II Правила практики <i>проникновения</i>	<i>367a</i>	8а
§1 <i>Снаряжение для проникновения</i>	<i>367a</i>	8б
А <i>Определение Слова условного и высшего смысла</i>	<i>367б</i>	10а
Б <i>Как развивалось комментирование [трактатов] Нагарджуны</i>	<i>369б</i>	15б
В <i>Уяснение воззрения пустоты</i>	<i>371a</i>	21а
1. <i>Этапы прихода к реальности</i>	<i>371б</i>	21б
2. <i>Правильное уяснение реальности</i>	<i>374б</i>	32а
а. <i>Определение объекта логического отрицания (см. схему 1)</i>	<i>374б</i>	32а
б. <i>Как совершать его отрицание—посредством опровергающих выводов (прасанги) или самостоятельных предпосылок (сватантры) (см. схему 2)</i>	<i>433a</i>	181а
в. <i>Как развить воззрение, совершая [отрицание посредством прасанги] (см. схему 3)</i>	<i>462б</i>	257а
§2 <i>Разновидности проникновения</i>	<i>492б</i>	335б
§3 <i>Правила освоения проникновения (см. схему 4)</i>	<i>495a</i>	344а
§4 <i>Мера осуществления проникновения</i>	<i>511a</i>	385б
III <i>Метод сочетания безмятежности и проникновения</i>	<i>514a</i>	392а
[Краткая сводка общего Пути]	<i>516a</i>	396а
Особая практика Ваджраяны (краткое введение)	<i>517б</i>	402а
[Завершающие строфы]	<i>519a</i>	405а
[Колофон]	<i>520a</i>	410б

**Схема 1**

	<i>Листы:</i>	
<b>а. Определение объекта логического отрицания</b>	<i>374б</i>	32а
(1) Почему необходимо точное определение отрицаемого	<i>374б</i>	32б
(2) Опровержение чужих систем, в которых отрицают, не определив отрицаемое	<i>375а</i>	33а
1. Критика расширения отрицаемого	<i>375а</i>	33б
(а) Изложение [ложных] мнений	<i>375б</i>	34а
(б) Опровержение этих [мнений]	<i>376б</i>	36б
(б1) Разъяснение, что такими суждениями отрицается отличительная особенность мадхьямы	<i>376б</i>	36б
(б1.1) Определение отличительной особенности мадхьямы	<i>376б</i>	37б
(б1.2) Как её отрицают	<i>382а</i>	53б
(б1.3) Как мадхьямики отвечают на это	<i>383б</i>	57а
(б2) Разъяснение, что представленные «сокрушающие доводы» не опровергают [нашей точки зрения]	<i>391б</i>	76а
(б2.1) Невозможность опровержения [нашей точки зрения] посредством исследования: «Способны или не способны [явления] выдержать логический анализ?»	<i>391б</i>	76а
(б2.2) Невозможность опровержения [нашей точки зрения] посредством исследования: «Установлено или не установлено достоверным познанием?»	<i>396а</i>	87б
(б2.3) Невозможность опровержения [нашей точки зрения] посредством исследования: «Имеет место какая-либо из <i>четырёх альтернатив</i> или нет?»	<i>408б</i>	120а
(б2.4) Разъяснение, что отрицание существования, несуществования и остальных из <i>четырёх альтернатив</i> не может служить «сокрушающим доводом»	<i>411а</i>	125а

	<i>Листы:</i>
2. Критика сужения объекта отрицания	414б 134а
(3) Определение отрицаемого в нашей системе	419б 146б
1. Определение основного объекта отрицания	419б 146б
2. Когда нужно и когда не нужно присовокуплять его [характеристику] к другим отрицаемым вещам	427б 168а
3. О добавлении и недобавлении к отрицаемому характеристики «абсолютное»	428б 171а

### *Схема 2*

<b>б. Как совершать отрицание — посредством опровергающих выводов (прасанги) или самостоятельных предпосылок (сватантры)</b>	<i>433а</i> 181а
(1) Определение прасанги и сватантры	<i>433а</i> 181б
1. Опровержение чужих точек зрения	<i>433а</i> 182а
(а) Изложение [чужих] точек зрения	<i>433а</i> 182б
[(а1) Мнение Джаяананды	<i>433б</i>
(а2) Мнение учеников Джаяананды	<i>434б</i> 185б
(а3) Мнение некоторых современников	<i>435б</i> 188а
(а4) Мнение некоторых предшественников]	<i>436а</i> 190а
(б) Их опровержение	<i>436б</i> 190б
(б1) Опровержение первого мнения	<i>436б</i> 190б
(б2) Опровержение второго мнения	<i>437б</i> 192а
(б3) Опровержение третьего мнения	<i>438б</i> 195а
(б4) Опровержение четвертого мнения	<i>447а</i> 215б
2. Представление нашей позиции	<i>447а</i> 216а
(а) Собственно опровержение сватантры	<i>447б</i> 216б
(а1) Указание изъяна позиции [сватантриков, состоящего] в недоказанности субъекта ее основного [тезиса]	<i>447б</i> 216б
(а1.1) Изложение мнения [сватантриков]	<i>447б</i> 216б
(а1.2) Его опровержение	<i>448б</i> 219а
(а1.2.1) Несостоятельность [этой позиции по] смыслу	<i>448б</i> 219б
(а1.2.2) Несоответствие приведенного примера	<i>451б</i> 229а

Листы:

(а2) Указание на несостоятельность и доводов [сватантриков] из-за изъяна [их позиции]	454б	237б
(б) Почему в нашей [системе] нет [этих ошибок сватантры]	457а	244а
(2) Какая из этих двух [систем] приводит к зарождению <i>воззрения</i>	462а	256б

### Схема 3

<b>в. Как развить <i>воззрение</i>, совершая [отрицание посредством прасанги]</b>	462б	257а
(1) Установление отсутствия самости индивида	462б	257а
1. Собственно установление отсутствия самобытия «я»	462б	257б
(а) Приведение примера	462б	257б
(а1) Разъяснение, что повозка лишена самобытия и существует [лишь] номинально	463а	258а
(а2) Опровержение возражений	466а	265б
(а3) Доказательство, исходящее из разных названий	467а	268б
(а4) Преимущество быстрого обретения <i>воззрения</i> с помощью [вышеприведенного примера]	467б	270а
(б) Конкретное применение [вышеприведенного примера]	469а	274а
(б1) Конкретное применение принципа отсутствия самобытия	469а	274а
(б1.1) Опровержение положения о тождестве «я» с <i>совокупностями</i>	469а	274а
(б1.2) Опровержение положения об отличии «я» от <i>совокупностей</i>	473а	284а
(б1.3) Вытекающее отсюда опровержение остальных положений	475а	288а
(б1.4) Основанное на таком [анализе] выявление личности как «подобной иллюзии»	476а	290б

	<i>Листы:</i>
(б2) Конкретное применение доказательства, исходящего из разных названий	<i>481a</i> 305б
2. Объяснение, как таким [анализом] опровергается и самосущее «моё»	<i>481б</i> 306а
3. Применение той же логики к другим [предметам]	<i>482a</i> 307а
(2) Установление отсутствия самости <i>явлений</i>	<i>483a</i> 310а
(3) Как, осваивая <i>воззрение</i> , избавляются от <i>завес</i>	<i>489a</i> 326б

#### **Схема 4**

<b>Правила освоения <i>проникновения</i></b>	<i>495a</i> 344а
А Опровержение чужих систем	<i>495a</i> 344а
(1) Первое опровержение	<i>495б</i> 344а
(2) Второе опровержение	<i>500a</i> 355б
(3) Третье опровержение	<i>500б</i> 357а
(4) Четвертое опровержение	<i>501a</i> 358б
Б Наша система [освоения <i>проникновения</i> ]	<i>501б</i> 359б
(1) Почему необходимы оба—закрепленное и аналитическое созерцание	<i>501б</i> 360а
(2) Отвод возражений	<i>505б</i> 368б
(3) Краткое объяснение принципов практики	<i>509б</i> 380б

*Проникновение*  
(випашьяна)  
и его сочетание с  
*безмятежностью*

### [Введение]

2 а

Итак, как уже говорилось, не следует довольствоваться одной только *безмятежностью*, отмеченной (1) отсутствием мыслетворения, пребыванием сосредоточенной мысли на одном объекте желательным образом<sup>1</sup>, (2) ясностью без всякого *расплывания* и (3) благом блаженной радости<sup>2</sup>. Нужно, взрастив мудрость правильного уяснения сути *реальности*, осваивать *проникновение*. Без этого вы—как иноверцы, которые на своем пути тоже владеют таким обычным самадхи: сколько в нем ни усердствуйте, не избавитесь от семян клеш и, следовательно, не освободитесь от обусловленного существования.

Так говорится в «Первой ступени созерцания»<sup>3</sup>:

3 а  
365 б

«Итак, [достигнув] устойчивого сосредоточения мысли на объекте, следует производить тонкий анализ [*реальности*]<sup>4</sup>, и тогда сверкнет свет *прозрения*<sup>5</sup>, полностью уничтожающий семена омраченности. Иначе, как иноверцы, не избавитесь от клеш посредством одного лишь самадхи. Ведь в сутре [“Царь самадхи”, 9.36] сказано:

3 б

Хотя мирские [йоги]<sup>6</sup> культивируют самадхи, они не разрушают представления о “я”.

Их клешы возвращаются и вновь тревожат [ум].

И Удрака<sup>7</sup> так культивировал самадхи».



«Культивирование самадхи» здесь означает описанное выше самадхи, отмеченное отсутствием мыслетворения, ясностью и прочими качествами. Хотя [иноверцы] и культивируют его, они не способны избавиться от цепляния за «я», «не разрушают представления о “я”».

Из-за того, что цепляние за «я» не отброшено, клеши, как было сказано, снова возникают: «Клеши возвращаются и вновь тревожат [ум]».

Что же нужно освоить, чтобы достичь Освобождения?

[Ответ дается] в следующем [четверостишии], цитировавшемся из той же [сутры] ранее<sup>8</sup>:

«Когда анализируешь бессамость явлений...»

4 а

Если, анализируя лишённые самости явления, возвращаешь мудрость понимания смысла отсутствия самости

«и созерцаешь, что в анализе [постиг]...»

То есть, обретя *воззрение* отсутствия самости, усваиваешь его—

«тогда созреет плод—нирваны достижение».

То есть это—истинная причина достижения плода нирваны, или Свободы. Но можно ли так же достичь Свободы, осваивая что-либо другое, вместо этой [мудрости понимания отсутствия самости]?

4 б

Сказано:

«Другой причиной не рождается *покой*.»

То есть, если осваиваешь другой путь, лишённый этой [мудрости],—страдания и клеши не утихнут.

366 а

5 а

Это ясное указание на то, что только постижение бессамостности отсекает корень обусловленного существования, цитируется и в мадхьямических «Ступенях созерцания»<sup>9</sup> для сокрушения [аргументов] Хэшана. Поэтому его нужно твердо знать. Ведь, хотя риши-иноверцы владеют самадхи, сверхъестественными способностями<sup>10</sup> и прочими достоинствами, но, не владея *воззрением* бессамостности, они никак не могут уйти из сансары.

5 б

И в цитированной ранее<sup>11</sup> «Корзине бодхисаттв» сказано:

«Кто, не зная *реальности*, объясненной Словом [Будды], довольствуется лишь самадхи и горделиво усматривает в нем стезю созерцания глубокой сущности, тот не освобождается от сансары. Вот что я подразумевал, говоря, что слушающий других освобождается от старости и смерти.»

6 а

Так Вселенский Учитель разъяснил свою мысль, указав, что «слушающий других»—это слушающий объяснения других об отсутствии самости.

Поэтому нет сомнения, что [Он] сказал «слушающий других» и т.д. ради опровержения мысли, что [глубокое *воззрение*] зарождается без внешних условий, изнутри—помимо слушания и обдумывания [наставлений] святых Друзей об отсутствии самости.

6 б  
366 б

В общем, часть всего Слова Победителя прямо учит о *реальности*, а где не учит о ней прямо, все-таки ведет к ней и приводит косвенно<sup>12</sup>. Тьма омраченности не рассеивается, пока не засияет свет познания *реальности*, а рассеивается, только когда засияет. Одна лишь *безмятежность* полностью сосредоточенного ума не приводит к чистому *прозре-*

нию и не устраняет тьмы омраченности.

Поэтому, конечно, нужно стремиться к мудрости, думая: «Буду стараться постичь смысл *реальности*—отсутствие самости». Как сказано в «Средней ступени созерцания» (9):

«Затем, осуществив *безмятежность*, осваивайте *проникновение*, думая:

“Все изречения Бхагавана превосходны. Они прямо или косвенно проясняют *реальность*, ведут к ней. Когда познаешь *реальность*, то избавляешься от всех сетей [ложных] воззрений: будто мрак рассеивается с появлением света. Просто *безмятежность* ещё не приводит к чистому *прозрению*, не устраняет и тьмы омрачений.

А если правильно созерцать *реальность* при помощи [различающей] мудрости, рождается чистейшее *прозрение*, *реальность* постигается. Только мудрость полностью избавляет от омрачений. Поэтому я, пребывая в *безмятежности*, буду тщательно искать *реальность* с помощью мудрости. Не буду довольствоваться *безмятежностью*.”

Какова же *реальность*? В абсолютном смысле—это *пустота* всех вещей от двух видов самости: самости индивидов и явлений».

Мудрость—единственная из всех парамит, позволяющая постичь *реальность*. Посредством медитации и прочих [парамит] постичь ее невозможно. Поэтому, не путая простой медитации с парамитой мудрости, нужно развивать мудрость. В «Истолковании замысла» (IX.26) сказано:

«—О, Бхагаван! Посредством какой парамиты бодхисаттва постигает, что у явлений нет сущности?

7 а

7 б

367 а

8 а

—Посредством парамиты мудрости постигает, Авалоки-тешвара.»

Об этом же гласит и приводившаяся уже<sup>13</sup> цитата из «[Священной] сутры культивирования благоговения к Махаяне»:

«Я не говорил, что верующие в Великую колесницу бодхисаттв, как бы они ни практиковали в Великой колеснице, могут освободиться, не пребывая в мудрости.»

## II Правила практики *проникновения*

☪ Здесь четыре [темы]: §1 *Снаряжение для проникновения*; §2 *Разновидности проникновения*; §3 *Правила освоения проникновения*; §4 *Мера осуществления проникновения*.

8 б

### §1 [*Снаряжение для проникновения*]

☪ Вверившись мудрецу, безошибочно знающему основные положения Слова [Будды], прослушайте [у него] учения безупречных исходных текстов и при помощи мудрости, [почерпнутой из] слушания и размышления, развивайте *воззрение*—понимание реальности. Без этого снаряжения причинами *проникновения* не обойтись. Ибо, не имея *воззрения* для выяснения сути *бытия как оно есть*, не сумеете зародить *проникновение в сущность*<sup>14</sup>.

9 а

А такое *воззрение* нужно искать, полагаясь на [Слово] высшего смысла, а не условного. Научившись различать условное и высшее, нужно вникать в суть Слова высшего смысла. Но не опираться при этом на трактаты великих подвижников<sup>15</sup>, толкующих замысел [Будды], значит уподобиться слепому без проводника, приближающемуся к страшной пропасти. Поэтому опирайтесь на безошибочные комментарии.

367 б

На чьи же комментарии следует опираться?—Во всем Трикосмии славится арья Нагарджуна, о котором сам Победоносный Будда предсказал во многих


сутрах и тантрах, что он будет комментировать суть Учения—*глубокую сущность*, свободную от всех крайностей существования и несуществования. Поэтому *воззрение* понимания *пустоты* следует искать, опираясь на его сочинения.

10 а

Здесь три [главы]: А Определение Слова условного и высшего смысла; Б Как развивалось комментирование [трактатов] Нагарджуны; В Уяснение *воззрения пустоты*.

## А

10 б

 Желаящие постичь *реальность* должны опираться на Слово Победителя. Слово же разнообразно, ибо [отвечает] различным наклонностям учеников. Поэтому [возникает] вопрос: «Полагаясь на какое именно [Слово], следует искать *глубокую сущность*?»

*Реальность* нужно постигать, полагаясь<sup>16</sup> на Слово высшего смысла. Но какое [Слово] выражает высший смысл и какое—условный?

368 а

—Это зависит от содержания. [Слово], которое учит об абсолютной истине, считается Словом высшего смысла, а то, которое учит об относительной истине,—Словом условного смысла.

Так говорится и в «Проповедях Акшьяматри»:

11 а

«Какие же сутры высшего смысла и какие—условного?—Сутры, которые учат об относительном, называются “[сутрами] условного смысла”, а сутры, которые учат об абсолютном,—“высшего смысла”. Сутры, учащие [о том, что

выражается] разными словами и буквами,—это “[сутры] условного смысла”, а учащие о глубоком, трудно прозреваемом, трудно постижимом,— “[сутры] высшего смысла”».

Каким же образом [сутры], выражающие условный смысл, учат об относительном? И каким образом [сутры], выражающие высший смысл, учат об абсолютном?—Это хорошо объяснено в той же сутре:

«Сутры, которые учат о так называемых “я”, “существо”, “душа”, “живущий”, “рожденный”, “личность”, “потомок Ману”, “сын Ману”, “деятель”, “чувствующий”...—как о “хозяине”<sup>17</sup>, при том, что оно нет,—называются “[сутрами] условного смысла”.

А сутры, которые учат о Вратах Освобождения—*пустоте*, отсутствии источников [явлений], отсутствии [целей] стремления, отсутствии [способности] собрания [вспомогательных причин], невозникновении, невозникающем, отсутствии существа, живущего, личности, “хозяина”,—называются “[сутрами] абсолютного смысла”»<sup>18</sup>.

То есть [сутры] высшего смысла учат об отсутствии «я», возникновения и прочего путем устранения измышлений, а [сутры] условного смысла учат о «я» и прочих [условных вещах]. Поэтому отсутствие «я», отсутствие возникновения и т. п. [относится к] абсолютной истине, а возникновение и т. п.—к относительной.

И в «Царе самадхи» (7.5) сказано:

«[Сутры] в духе учения Сугаты о *пустоте* знайте как вид сутр высшего смысла.

А всю Его Дхарму, учащую о “существо”,  
“индивиде”,

11 б

12 а

368 б

12 б

“рожденном”, знайте как [сутры] условного  
смысла».

13 а

И в «Свете срединности» говорится:

«Итак, поймите, что только говорящее об абсолютном является высшим смыслом, а обратное—условный смысл. И в “Священной [сутре] украшения света прозрения, проникающего в Сферы всех Будд” сказано:

“Высший смысл—это абсолютная истина.”

И в “Проповедях Акшьяматри” указано, что невозникновение и т.п.—высший смысл. Отсюда ясно, что только невозникновение и подобное называется “абсолютной истиной”».

13 б

Поэтому «Сборники аргументов мадхьямы»<sup>19</sup> и комментарии на них считаются правильно учащими о высшем смысле, ибо подробно определяют абсолютную истину, свободную от всего скопища измышлений—таких, как «возникновение», «прекращение» и т. д.

369 а

Почему же учащие об этом [сутры] двух видов называются «[сутрами] условного смысла» и «[сутрами] высшего смысла»?

Поскольку смысл [последних] невозможно свести к иному, то [они] и называются [сутрами] высшего или подлинного смысла. Ведь сей смысл—это смысл *реальности* и поэтому—высший, конечный предел подлежащего выяснению.

Дальше него пройти невозможно, и никто не может свести его к иному [смыслу], что удостоверено правильным познанием.

Так говорится и в «Свете срединности»:

14 а

«Какие [сутры] высшего смысла?—Те, что [1] содержат



достоверное знание<sup>20</sup> и [2] учат об абсолютном, по каковой причине никто не может истолковать их вне [абсолютной истины].»

Сказанное позволяет определить [и сутры] условного смысла.

То есть они [называются сутрами] условного смысла или «требующими истолкований» потому, что их смысл нельзя понимать так, как он изложен: нужно, разъясняя их замысел, растолковать их,—или же, если и понимать их буквально,—не считать высшей истиной: остается потребность искать эту истину в другом месте.

Могут сказать: «Поскольку сутры высшего смысла буквальны<sup>21</sup>, то “отсутствие возникновения”, “отсутствие индивида” и подобные [выражения] в них нужно понимать как полное отсутствие возникновения, индивида... В противном случае они будут небуквальны и, следовательно, обратятся в [сутры] условного смысла, что абсурдно.»

Эти слова неправильны, ибо есть множество сутр высшего смысла, в которых Проповедник—Учитель [Будда], отрицая возникновение и т.д., добавляет [к ним] определение «абсолютное». А если определение дано один раз, то далее необходимо его подразумевать и когда его нет, поскольку оно—общий элемент. И поскольку [отсутствие абсолютного возникновения и прочего] является высшей сущностью этих явлений,—как же то, что учит о таком [отсутствии], может не выражать высшего смысла? Иначе, т.е. отрицая возникновение вообще, пришлось бы отрицать и конкретные его [проявления, такие как] слова, что отняло бы возможность изложения самих

14 б

369 б

15 а

15 б

учащих об этом сутр высшего смысла.

Поэтому некоторые отрывки сутр или трактатов, состоящие из нескольких слов, которые нельзя понимать буквально вне связи с предыдущим и последующим контекстом, не исключают [их] из Слова высшего смысла; как и то словесное содержание [сутр или трактатов], которое можно понимать дословно, еще не [означает], что [они] не являются [сутрами или трактатами] условного смысла.

### **Б Как развивалось комментирование [трактатов] Нагарджуны**

❧ Как же развивалась традиция толкования замысла Нагарджуны, который безошибочно комментировал сутры Праджняпарамиты и прочие [сутры] Слова, учащие о том, что все явления полностью лишены самосущего возникновения, прекращения и т.д.?

16 а

[Главный и первый ученик Нагарджуны]—Арьядева. Наставники Буддапалита, Бхававивека, Чандракирти, Шантиракшита и прочие великие мадхьямики считали его таким же авторитетным, как самого наставника [Нагарджуну]. То есть оба—*отец* [Нагарджуна] и его [духовный] *сын* [Арьядева]—являются истоком других мадхьямиков. Поэтому ранние [тибетские Учители]<sup>22</sup> называли их «мадхьямиками-предшественниками», а прочих мадхьямиков—«мадхьямиками-последователями».

370 а  
16 б

Некоторые [из тех] ранних *благих друзей* говорили:

«Есть два [рода] мадхьямиков, которые названы по тому, как они определяют условное: (1) саутрантика-мадхьямики,

считающие, что внешнее условно существует, и (2) йогачарамадхьямики, считающие, что внешнее не существует [даже] условно.

Также [есть] два [рода мадхьямиков], названные по тому, что они считают абсолютным: (1) “логические иллюзионисты” (sgyu-ma rigs grub-pa), считающие абсолютной истиной сочетание явленности и *пустоты* (snang stong gnyis tshogs), и (2) “трансценденталисты” (rab-tu mi-gnas-par smra-ba—букв. “считающие, что ничего [самотождественного] нет вообще”), полагающие абсолютной истиной лишь устранение всех измышлений относительно явлений».

К первому из двух [последних разрядов] они относили наставника Шантиракшиту, Камалашилу и [некоторых] других.

Некоторых индийских наставников<sup>23</sup> также называли «[приверженцами] подобия иллюзии» и «трансценденталистами».

В общем, действительно были некоторые индийские и тибетские наставники, считавшие себя мадхьямиками и придерживавшиеся таких мнений. Но здесь будут определены [лишь] системы великих мадхьямиков—последователей Нагарджуны. А [все] мелкие [ответвления] кто сможет описать?! Кстати, великий переводчик Лодэн Шейрап<sup>24</sup> очень хорошо сказал:

«Подразделение [мадхьямиков] на два [рода], исходя из того, что они считают абсолютным,—восхищает [лишь] невежд».

Ведь это мнение сводится к тому, что [для «логических иллюзионистов»] абсолютная истина—всего лишь постигаемое посредством логического выво-

17 а

17 б

18 а

370 б

да<sup>25</sup>; тогда как [Шантиракшита] в «Украшении срединности» и [Камалашила] в «Свете срединности» говорят, что постигаемое с помощью логики [«подобие иллюзии»] называется «абсолютным» [лишь] по *сходству* с абсолютной истиной, [но не является им].

18 б

Кроме того, другие великие мадхьямики не считали абсолютной истиной всего лишь устранение измышлений посредством логического рассуждения.

Поэтому [определение «трансценденталистов» тоже] неправильно.

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

19 а

«Святые наставники—*отец* [Нагарджуна] и *сын* [Арьядева] в своих трактатах о срединности ясно не указали—существуют внешние объекты или нет.

Позже наставник Бхававивека, опровергая теорию виджняптиматры<sup>26</sup>, создал систему, в которой внешние объекты условно существуют. Затем наставник Шантиракшита, опираясь на тексты йогачаров, установил иную систему мадхьямы, которая учит, что внешнее не существует [даже] условно и ум лишен собственной сущности в абсолютном [смысле]. Так появились два вида мадхьямиков. Первые называются саутрантика-мадхьямиками, а вторые—йогачара-мадхьямиками<sup>27</sup>.»

Очевидно, [традиция] развивалась именно такими этапами, как здесь изложено.

19 б

Но, хотя наставник Чандракирти признавал условное существование внешнего, он [делал это] не так, как другие философы, и поэтому его нельзя называть саутрантика [-мадхьямиком]. Также далеко

не правы думающие, что он близок вайбхашикам<sup>28</sup>.

Ученые позднего [периода] распространения [буддизма] в Стране снежных гор (т.е. в Тибете) обозначали мадхьямиков двумя названиями: прасангики и сватантрики<sup>29</sup>,—что согласуется с «Ясными словами». Поэтому не думайте, что [такое деление мадхьямиков]—их выдумка.

Таким образом, [есть мадхьямики] двух родов—признающие внешние [объекты] условно и не признающие таковых; и далее делятся еще на прасангики и сватантрики, которые называются в зависимости от способов развития *воззрения*—понимания абсолютного, *пустоты*.

Но какому из этих наставников нужно следовать, чтобы постичь замысел *отца* Арьи [Нагарджуны] и *сына* [Арьядевы]?

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

Наставник Чандракирти, узрев, что из всех комментаторов «Коренной мудрости» замысел Арьи наиболее совершенно толкует Буддапалита, взял его систему за основу и растолковал замысел Арьи, приняв также много хороших положений наставника Бхававивеки и опровергнув иные, которые счёл не вполне правильными.

Исходя из того, что комментарии этих двух наставников (Буддапалиты и Чандракирти) не имеют равных в толковании сочинений *отца* Арьи и *сына* [Арьядевы], здесь замысел Арьи буду разъяснять, следуя наставнику Буддапалите и достославному Чандракирти.

371 а

20 а

20 б

21 а

371 б

## В Уяснение воззрения пустоты

☞ Здесь две [темы]: 1. Этапы прихода к *реальности*; 2. Правильное уяснение *реальности*.

1.

21 б

☞ Какова же та *реальность*—нирвана<sup>30</sup>, которой следует достичь? И в чем состоит метод ее достижения; каким путем можно прийти к *реальности*?

22 а

Избавление от всякого рода цепляния за «я» и «мое» вследствие полного прекращения видения разных внешних и внутренних явлений как реальных, тогда как они нереальны, а также *предрасположенностей*<sup>31</sup> [к такому восприятию] и есть наша цель—*реальность*, Дхармакая.

Этапы прихода к *реальности* таковы:

Сначала надо обдумать ущербность сансары и, удручившись из-за этого, захотеть отринуть её.

Затем, осознав, что от неё не уйти, если не избавишься от её причины, [следует] искать её корень, думая: «Каков же корень сансары?» И вот, глубоко убедившись в том, что корнем сансары является *эгоцентрическое воззрение*<sup>32</sup>, или неведение, нужно искренне возжелать избавления от него.

22 б

Потом, осознав, что избавление от *эгоцентрического воззрения* зависит от появления мудрости—понимания отсутствия самости, воображаемой из-за этого [воззрения], видим, что требуется отрицание самости. И тогда, если заботимся о Свободе, невозможно обойтись без обретения уверенности [в этом]

при помощи свидетельств [Слова] и логических рассуждений, опровергающих наличие самости и доказывающих ее отсутствие.

Таким образом, обретя *воззрение*, убежденность в том, что «я» и «мое» не имеют ни малейшего самобытия, и затем свыкаясь с этой [убежденностью], достигаем Дхармакаи.

372 а

В «Ясных словах» (18.1) сказано:

23 а

«Хотя все клеши, деяния, тела, деятели и плоды [деяний] нереальны, подобны городу гандхарв и т.д., но “детям” (т.е. простакам) они кажутся реальными.

В чем же тогда состоит [действительная] *реальность*, [23б] и каким образом приходят к ней?

23 б

Отвечаю: *реальность*—это прекращение всякого цепляния за внешнее и внутреннее как за “я” и “моё”, возникающее, [когда мы] перестаем представлять внешние и внутренние вещи [реальными]. А о приходе к *реальности* сказано:

“Узрев умом, что клеши и пороки рождаются *эгоцентрическим воззрением*, и осознав: его объект есть самость!,— пусть йогин самость [сразу же] отринет!<sup>33</sup>”.

24 а

Смотрите и другие [строфы] “Вхождения в срединность”.»

Далее [в «Ясных словах» (18.1), вновь цитируя «Вхождение в срединность», Чандракирти говорит]:

«Йогин, желающий прийти к *реальности* и избавиться от всех клеш и пороков, исследует: “В чем корень сансары?” Исследуя, он узревает, что корень сансары—*эгоцентрическое воззрение*, а “я” (самость)—объект *эгоцентрического*

24 б

372 б

25 а

воззрения. Также он осознает, что, не допуская представлений о “я”, избавишься от *эгоцентрического воззрения*, а избавившись от него, лишишься всех клеш и пороков. Поэтому в самом начале он размышляет лишь о “я”: “Каково это ‘я’—объект [моего] цепляния?”».

25 б

Хотя [Будда] высказал множество доводов, отрицающих самобытие мириадов отдельных вещей (*chos-can*), но вначале йогин вычленяет из [них], уясняет и созерцает [лишь общий их элемент—] отсутствие самобытия «я» и «мое».

Такова суть 18-го раздела «Коренной мудрости», говорит наставник Буддапалита. Опираясь на его слова, наставник Чандракирти и излагает. И те [места] «Вхождения в срединность», в которых [он] учит об отсутствии индивидуальной самости, являются лишь подробным объяснением 18-го раздела.

Возможно [возражение]:

26 а

—Разве здесь не учат о махаянском методе прихода к *реальности*?! [Если да], то неправильно [считать] достижением *реальности* всего лишь прекращение цепляний за «я» и «мое». Поскольку уяснение лишь отсутствия самобытия «я» и «мое» не включает в себе уяснения отсутствия самости *явлений* (дхарм), то не годится в качестве пути, ведущего к *реальности*.

[Ответ:]

26 б

—Ошибки нет! Ведь [существуют] два [вида] прекращения любого цепляния за «я» и «мое». [Один] из них действительно присущ и Хинаяне. Это полное избавление от клеш: так, что они больше не возникают. Но [второй вид] избавления—отсутствие каких-либо признаков измышлений относительно внешних и внутренних *явлений*—это Дхармакая<sup>34</sup>. К тому



же, когда постигаешь отсутствие самобытия «я», то избавляешься и от цепляния за самобытие его составных частей—*совокупностей*.

Так, если сжечь повозку, то сгорят и ее колеса и остальные части.

В «Ясных словах» (18.2) сказано:

«Желающие Освобождения анализируют так: “Каково это [‘я’], которое *приписывается* к основе [*совокупностей*], служит для заблудших в неведении источником сильной привязанности к себе и представляется ‘тем, кто владеет этими пятью *совокупностями*?’ Обладает ли [оно] собственной характеристикой<sup>35</sup> *совокупностей* или нет?” Всесторонне исследовав, желающие Освобождения не обнаруживают [“я”].

Итак, если в этих [*совокупностях*]: “... нет ‘я’, откуда возьмется ‘моё’?!”

Если “я” не обнаружено, то совершенно не обнаруживается и “моё”—основа для *приписывания* “я”. Как при сожжении повозки сгорают и ее части, так и йогины, постигая отсутствие “я”, постигают [и] отсутствие самости обретаемых *совокупностей*—“моего”».

То есть, когда постигают отсутствие самобытия «я», то постигают и отсутствие самости, или самобытия, «моего»—*совокупностей*.

В «Толковании “Вхождения [в срединность]”»<sup>36</sup> говорится:

«[Если бы шраваки и пратьекабудды не постигали отсутствия самости *явлений*]<sup>37</sup> из-за ложного осознания (dmigs pa) собственной сущности формы и прочего, [они] не постигали бы и отсутствия индивидуальной самости, ибо

373 а

27 а

27 б

373 б

28 а

осознавали (dmigs pa) бы *совокупности*, [служащие] основой для *приписывания* “я”, [как самосушие].

Ведь сказано:

“Пока осознают *совокупности* [как самосушие], осознают их как ‘я’<sup>38</sup>».

То есть, не постигнув отсутствия самобытия *совокупностей*, не постичь и отсутствия самости личности.

[Возражение]:

—(1) Если [вы утверждаете, что] в том же постижении отсутствия индивидуального самобытия постигается и отсутствие самобытия *совокупностей*, то допускаете ошибку отождествления двух постижений отсутствия двух самостей. Ведь, поскольку явления и индивиды—две отдельные [сущности], то и два постижения отсутствия их самобытия отдельные: как, например, постижения непостоянства кувшина и столба.

(2) А если в том же постижении отсутствия индивидуального самобытия не постигается отсутствие самобытия *совокупностей*, как можно говорить, что при постижении отсутствия самости личности постигают [и] отсутствие самобытия *совокупностей*?

[Ответ]:

—Так как утверждения, о котором задан первый вопрос, мы не делали, ответим на второй вопрос.

Хотя в самом постижении отсутствия самобытия индивидуальности и не возникает мысль: «*Совокупности* не обладают самобытием»,—это постижение может, не опираясь на что-либо другое, привести к убежденности в отсутствии самобытия *совокупностей* и поэтому способно отсечь представление, при-

29 а

писывающее *совокупностям* самобытие. Посему и сказано, что, когда постигают отсутствие индивидуальной самости, постигают [и] отсутствие самобытия *совокупностей*.

Это следует понимать так, как говорится в «Буддапалите» (18.2)<sup>39</sup>:

«То, что принадлежит мнимому “я”, называется “мое”. Но [самосущего] “я” нет. Если его нет, как можно говорить о существовании его [принадлежностей]?»

Так, например, когда убеждаются в несуществовании сына бесплодной женщины, это не вызывает мысли о несуществовании его ушей и прочего, но отсекает представление о существовании его ушей. Так и когда убеждаешься в несуществовании *реального* «я», избавляешься от представления о *реальном* существовании глаз и т.д.

[Возражение оппонента]:

—Но ведь и наши школы реалистов<sup>40</sup>, признающие номинальное существование индивидуальности, не признают ее существования в абсолютном смысле. Значит, даже они постигают отсутствие самобытия глаз и т.д.?

—По [вашему] выходит, что, поскольку они признают [лишь] номинальное существование глаз, ростков и прочих грубых объектов, то постигают отсутствие [их] самобытия?

—Да!

—В таком случае вы противоречите собственному утверждению, [что реалисты не постигают отсутствия самобытия явлений], и отпадает необходимость доказывать нереальность ростков и пр. Кроме

29 б

374 а

30 а

30 б

того, [тогда реалистам пришлось бы]—при определении всех благих и неблагих «путей» кармы<sup>41</sup> как «потоков»<sup>42</sup>—утверждать и отсутствие самобытия «потоков»<sup>43</sup> Но тогда у них не было бы повода нападать на утверждение мадхьямиков, что эти [деяния и прочие явления] подобны сновидениям, нереальны,—[согласно] сказанному в «Ясном толковании» (4.60):

«[Реалисты возражают]: “Если бы [все явления] были подобны сновидениям, то не существовали бы десять дурных [деяний], даяние и т.д. Разве тогда состояние бодрствования не уподобилось бы состоянию сна?!”»

31 а

374 б

Итак, то, что определяется или не определяется как абсолютное или относительное в системе реалистов, совершенно не совпадает с тем, что определяется или не определяется как относительное или абсолютное в системе мадхьямиков. Поэтому нет ничего странного в том, что представляемое [реалистами] как относительное является, по мнению мадхьямиков, абсолютным, а определяемое [реалистами] в качестве абсолютного рассматривается мадхьямиками как относительное. Значит, все это следует различать.

31 б

Более того, хотя «номинально существующая индивидуальность» [реалистов] и «номинально существующая индивидуальность» наставника [Чандракирти] одинаковы по своему названию, по смыслу эти [понятия] отличаются. Ведь этот наставник считает, что [реалисты] не обладают *воззрением*, пониманием отсутствия индивидуальной самости, поскольку, по его мнению, без понимания отсутствия

самости *явлений* нет понимания отсутствия индивидуальной самости.

Таким образом, этот наставник считает, что, пока не отброшена теория существования субстанциальных *совокупностей*, цепляются и за существование субстанциальной индивидуальности. Поэтому [реалисты] не постигают отсутствия индивидуальности на абсолютном [уровне]<sup>44</sup>.

## 2. Правильное уяснение *реальности*

32 а

☪ Здесь три [раздела]: а. Определение объекта логического отрицания; б. Как совершать его отрицание—посредством *опровергающих выводов* или *самостоятельных предпосылок*; в. Как развить *воззрение*, совершая [отрицание посредством прасанги].

### а. [Определение объекта логического отрицания]

Здесь три [части]: 1. Почему необходимо точное определение отрицаемого; 2. Опровержение чужих систем, в которых отрицают, не определив отрицаемое; 3. Как определяется объект отрицания в нашей системе.

32 б

(1)

375 а

Например, чтобы убедиться в отсутствии такой-то личности, необходимо знать эту личность. Так же, чтобы ясно понять смысл «отсутствия самости», или «отсутствия самобытия», необходимо точно определить самость, или самобытие, которого нет. Ведь, если хорошо не прояснить объект отрицания, то не будет и безошибочного познания противоположного ему.

Как сказано во «Введении в практику» (9.139):

«Не определив *воображаемую* вещь,  
не поймёшь, что она нереальна.»

33 а

Хотя разновидности объектов отрицания бесчисленны, но, если производится отрицание их общего корня, то отрицаются все объекты отрицания. Но, если отрицание не [охватывает] самой тонкой *подлинной сущности* объекта отрицания и остается «остаток», то впадём в крайность [признания *истинного*] существования и, цепляясь [за *истинность*] вещей, не сможем освободиться от обусловленного бытия. А если отрицание расширено, выходит за рамки объекта отрицания, то отвергает закон причины и следствия, из-за чего впадаем в крайность нигилизма, а это воззрение ведет нас в дурную участь.

Поэтому очень важно точно определить отрицаемое, поскольку, не определив его, несомненно, породим воззрение этернализма или нигилизма.

(2) Опровержение чужих систем, в которых отрицают, не определив отрицаемое

Здесь две [темы]: 1. Критика расширения отрицаемого; 2. Критика сужения отрицаемого.

33 б

1. [Критика расширения отрицаемого]

Она [охватывает] две [части]: (а) Изложение [ложных] мнений; (б) Опровержение этих мнений.

(а)

Ныне многие желающие изложить суть срединности говорят:

375 б  
34 а

«Логическое рассуждение, при котором исследуют—существует или не существует *реальное* возникновение и т.д., [приводит] к отрицанию всех *явлений* от формы до Всеведения<sup>45</sup>. Ибо, когда логически исследуешь любое признанное [*явление*, то оказывается, что] нет ни одной частицы, способной выдержать анализ [на наличие самобытия].

Также, ведь [в таком рассуждении] отрицаются *четыре альтернативы*—существования, несуществования и т.д.<sup>46</sup>, а *явлений*, которых они не охватывают, нет.

Кроме того, поскольку *сознание* (ye-shes) святых, видящее *реальность*, зрит, что никакого возникновения, прекращения, связанности, Освобождения и т.д. нет,—то, значит, возникновение и прочее не

34 б

существуют, ибо [в *реальности*] должно быть так, как свидетельствуют они.

Если признается возникновение и прочее, то—способны или не способны они выдержать логический анализ [на уровне] *реальности*? Если способны, значит, [явления] существуют как вещи, способные выдержать анализ, и, следовательно, *истинны*. А если [они] не способны устоять в анализе,—как может существовать то, что отрицается логикой?!

Также, если признается существование возникновения и т.д., [возникает вопрос]—признаны или не признаны [эти явления] достоверным познанием? Первый случай [невозможен]: ведь, поскольку видящее *реальность сознание* зрит, что возникновение не существует, нелепо [утверждать], что оно признано им. А если считать, что оно признано зрительным и прочими сознаниями, то, поскольку достоверность их восприятия отрицается, они не могут быть достоверно воспринимающими «свидетелями» [возникновения и прочего]. Ведь в “Царе самадхи” (9.23) сказано:

“Глаза, уши и нос не воспринимают достоверно.  
Язык, тело и ум тоже не воспринимают  
достоверно.

Если бы эти органы чувств воспринимали  
достоверно,  
кому был бы нужен Путь святых?!”

И во “Вхождении [в срединность]” (6.31) сказано:

“Мирское [сознание] не всегда достоверно.”

А утверждение, что [возникновение и прочее] существуют, хотя и не установлены достоверным

35 а

376 а



познанием, — нелепо, ибо не выдвигается даже самими [реалистами] и противоречит здравому смыслу.

Если признается возникновение, то, поскольку оно неприемлемо в абсолютном смысле, оно должно признаваться условно. Но это неразумно, так как во “Вхождении [в срединность]” (6.36) сказано:

“Та же логика, которая при [исследовании]  
*реальности*  
 [показывает] необоснованность возникновения  
 [явлений] из себя и из другого, — [показывает]  
 его необоснованность и на условном [уровне].  
 Какая же [логика] тогда [подтвердит]  
 признаваемое] вами возникновение?!”

То есть логика, отрицающая абсолютное возникновение, отрицает и условное. Также, если признать возникновение, при том, что [ничто] не возникает ни из себя, ни из другого или остальных двух [возможностей], то было бы неосуществимо отрицание абсолютного возникновения, исходящее из исследования *четырёх альтернатив*, ибо существовало бы возникновение помимо них.

Если бы [что-то] возникало при какой-либо из *четырёх альтернатив*, то должно было бы возникать из другого, поскольку [никто из буддистов] не признает трех остальных [возможностей]. Но [и это] необоснованно, так как во “Вхождении [в срединность]” (6.32) сказано:

“Возникновения из другого нет даже в миру”.

Поэтому, отрицая возникновение, не нужно прибавлять характеристику “абсолютное”, ибо в “Ясных словах” отвергается присовокупление такой характеристики.»

35 б

36 а



36 б  
376 б

Некоторые из [придерживающихся таких мнений и при этом мнящие себя прасангиками] говорят, что не признают возникновения даже условно, а иные считают, что условное существует. Но все они, откашлявшись [с важным видом], провозглашают: «Нет сомнения, что логическое отрицание самосущего бытия *явлений*—это система сего наставника (Чандракирти), ибо [он] отрицает самобытие на уровнях обеих истин. А если нет самосущего, что еще может существовать? Поэтому характеристика “абсолютное” присовокупляется к отрицаемому только в системе мадхьямиков-сватантриков».

### **(б) Опровержение этих [мнений]**

Здесь два [раздела]: (б1) Разъяснение, что такими суждениями отрицается отличительная особенность мадхьямы; (б2) Разъяснение, что представленные «сокрушительные доводы» не опровергают [нашей точки зрения].

#### **(б1)**

37 а

Здесь три [подраздела]: (б1.1) Определение отличительной особенности мадхьямы; (б1.2) Как ее отрицают; (б1.3) Как мадхьямики отвечают на это.

**(б1.1) [Определение отличительной особенности мадхъямы]**

В «60 доводах» (60) сказано:

37 б

«Пусть все существа, от блага этого  
накопив *заслуги* и *прозрения*,  
обретут два [тела] совершенные,  
от *заслуг* и от *прозрения* возникшие!»

[Иначе] говоря, практикующие Высшую Колесницу в *период плода*<sup>47</sup> достигают двух совершенств—Дхармакаи и Рупакаи, благодаря тому, что, как уже говорилось, в *период пути* были накоплены бесчисленные *заслуги* и *прозрения*, неотъемлемые (соответственно) от метода и мудрости.

38 а

А это, несомненно, зависит от (1) обретения уверенности в [закономерности] *явлений*, глубокой убежденности в законе причины-следствия—в том, что на относительном [уровне] от таких-то причин происходят такие-то благоприятные или пагубные результаты,—а (2) на абсолютном—глубокой уверенности в том, что во всех *явлениях* нет ни малейшей самосущей частицы. Ибо без этих двух не бывает подлинной практики полного, двухстороннего Пути метода и мудрости.

377 а

Итак, причины достижения в *период плода* двух *тел*—безошибочные принципы Пути зависят от уяснения основополагающего *воззрения*, а такое уяснение представляет собой обретение убежденности в упоминавшихся выше *двух истинах*.

38 б

Всем, кроме мадхъямиков, эти [истины] кажутся несовместимыми, и они не умеют разъяснить их без

39 а

противоречий. А мадхьямики, мудрецы утонченного и проницательного ума,—искусны в методах постижения двух истин и поэтому определили их даже без запаха противоречия, найдя, таким образом, подлинный замысел Победителя. Благодаря этому возникли великое восхищение и почтение к нашему Учителю и Его Учению, вызывающие совершенно искренние слова, которые они вновь и вновь изрекают чистым, громким голосом:

«Разумные! *Пустота* от самобытия означает *обусловленное возникновение*, а не ничто<sup>48</sup>—небытие способного функционировать!»

377 б  
39 б

Но ученые реалисты наших школ, искушенные во многих науках, не признают воззрения мадхьямы, и [все их] возражения мадхьямикам [опираются на] одну мысль: «Если бы все явления были “пусты” —не имели никакой собственной сущности, самобытия, то было бы невозможно удостоверить “связанность”, Освобождение и все остальные элементы сансары и нирваны». [Это мнение изложено] в «Коренной мудрости» (24.1):

«Если все это пусто,  
то нет ни появления, ни исчезновения,  
и, стало быть, для вас, [мадхьямиков],  
не существуют Четыре благородные истины.»

То есть [реалисты утверждают], что, если бы отсутствовало самобытие, то возникновение, разрушение и Четыре истины были бы невозможны. [Их мнение представлено] и в «Опровержении возражений» (1):

40 а

«Коль вещи все  
самобытием не обладают,

то и слова ваши лишены самобытия,  
и не могут отрицать самобытие.»

Говоря, что слова, лишённые самобытия, не способны отрицать самобытие или доказать его отсутствие, [реалисты строят] свое возражение на мысли, что без самобытия не может быть порождаемого, порождающего, отрицания и доказательства. То есть они полагают, что логика отрицания самобытия отрицает всякое действие.

Поэтому, когда реалисты и мадхьямики спорят об общих положениях, они спорят лишь о возможности или невозможности при *пустоте*, отсутствии самобытия, полагать [существующими] все элементы сансары и нирваны.

Итак, признание порождаемого, порождающего, отрицания, доказательства и всех остальных элементов сансары и нирваны—при отсутствии даже малейшей самосущей частицы—является отличительной особенностью мадхьямиков. Ведь в 24-ом разделе «Коренной мудрости» (24.13,14) сказано:

«Вывод об ошибке<sup>49</sup> не соответствует [правильному пониманию] *пустоты*.  
Поэтому ваше неприятие *пустоты*,  
по-моему, необоснованно.

Для кого приемлема *пустота*,  
для того приемлемо все.  
Для кого неприемлема *пустота*,  
для того ничего не приемлемо.»

Значит, исповедующие отсутствие самобытия не только не допускают ошибки, [которую им приписы-

40 б

378 а

41 а

вают реалисты], говорящие: «Если все это *пусто...*» и т.д.,—но и вполне совмещают *пустоту*—отсутствие самобытия—с возникновением, исчезновением и прочим. А без отсутствия самобытия [возникновение и прочее] были бы невозможны.

По этому поводу и в «Ясных словах» сказано:

«Сделанный [реалистами] вывод об ошибке не только неприменим к нам, напротив,—Истины и все другие положения [Слова Будды] для нас вполне приемлемы. Чтобы показать это, [Нагарджуна] и говорит: “Для кого приемлема *пустота...*” и т.д.»

Так толкует [Чандракирти], цитируя Источник.

В 26-м разделе «Корня срединности» изложен прямой порядок возникновения двенадцати звеньев обусловленного происхождения и обратный порядок их прекращения, а 25-й раздел в основном посвящен отрицанию [их] самобытия.

В 24-м разделе, где анализируются Благородные Истины, подробно разъяснена невозможность появления и разрушения остальных элементов сансары и нирваны в том случае, если бы самобытие не отсутствовало, а также—совместимость их существования с отсутствием самобытия, *пустотой*. Поэтому необходимо знать, что [сказанное] в этом разделе действительно и для всех остальных разделов.

Итак, утверждение нынешних желающих высказать суть мадхьямы, что при отсутствии самобытия никак не возможны порождаемое, порождающее и прочие причины и следствия, представляет собой систему реалистов. Посему Покровитель Нагарджуна считает, что *пустоту*—отсутствие самобытия и

41 б

42 а  
378 б

Срединный путь нужно понимать, опираясь именно на закон причины-следствия—возникновения и прекращения определенных результатов в зависимости от определенных причин и условий. Ведь он сказал в 24-м разделе (18,19):

«Установлено, что все происходящее обусловленно,—*пусто* и представляет собой лишь зависимое обозначение<sup>50</sup>.  
Таков срединный путь.  
Поскольку нет ни одного явления, произошедшего необусловленно, нет ничего, что не было бы *пусто*.»

42 б

То есть [Нагарджуна] говорит, что происходящее обусловленно обязательно *пусто*, лишено самобытия. Не говорите же, что, наоборот, возникающее от причин и условий может быть только самосущим.

И в «Опровержении возражений» (71-72) сказано:

«Для кого существует *пустота*, для того существуют все вещи.  
Для кого нет *пустоты*, для того нет ничего.  
Склоняюсь перед несравненным Буддой—лучшим [Учителем], поведавшим, что *пустота*, обусловленное происхождение и Срединный путь—одно и то же.»

43 а

И в «Семидесяти [строфах] о *пустоте*» (68) сказано:

«Все вещи *пусты*, лишены собственной сущности потому, что происходят обусловленно,—так учил несравненный Татхагата.»

43 б

379 а

44 а

И в «60 доводах» (43-45):

«Те, кто цепляется за “я” или мир  
как за необусловленные,  
увы, омрачены воззрениями  
о вечности, невечности и прочем.

Как не обнаружиться ошибочным  
[воззрениям] о вечности и прочем  
и у тех, кто полагает, что обусловленные  
вещи реально существуют?

А кто считает, что обусловленные вещи  
подобны отражению луны в воде—  
не реальны, но и не лишены  
[условного существования],—  
те не омрачены [ложными] воззрениями».

44 б

И в «Хвале Ушедшему от мирского» (19-20) сказано:  
«Философы утверждают, что страдание возникает из себя,  
из другого, из обоих или без причин.  
Ты же говоришь, что оно происходит обусловленно.  
То, что обусловленно происходит, считаешь Ты *пустым*:  
“Нет самодовлеющих вещей”,—  
таков Твой неподобный львиный рык».

45 а

[Иначе] говоря, [все] *пусто*, лишено собственной  
сущности лишь в том смысле, что оно происходит  
обусловленно. Эта ясная трактовка обусловленного  
происхождения как *пустоты* от самобытия—своеоб-  
разие системы Покровителя Нагарджуны.

Поэтому, когда у мадхьямиков берут [идею] *пустоты*—отсутствия самобытия, но, затрудняясь со-  
вместить со своей системой закон обусловленности



причин и следствий, полагаются на других и т.д., то [не понимают] суть обусловленного [происхождения]. Ведь сказано:

«Для кого приемлема *пустота*, для того...»

Иначе говоря—все, что связано с сансарой и нирваной, совмещается с такой системой, которая утверждает отсутствие самобытия.

Но каким же образом вся сансара и нирвана совмещаются с положением о *пустоте*?

О *пустоте*—отсутствии самобытия у всех вещей говорится потому, что они происходят в зависимости от причин и условий. Это будет разъяснено далее.



Итак, обусловленность согласуется с [*пустотой*], а раз так, то согласуется [с ней] и страдание, ибо происходящее от причин и условий обязательно заключает в себе страдание, а для того, что не происходит обусловленно, старание невозможно.

Раз существует факт страдания, то есть и его источник, прекращение страдания и Путь к прекращению. Поэтому Четыре истины существуют.

Существование Четырех истин делает возможным осознание [страдания], избавление [от его источника], осуществление [прекращения] и освоение

379 б  
45 б

46 а

Пути. А если это существует, то есть и Три Драгоценности и все остальное.

Так говорится и в «Ясных словах» (24.14):

«Для кого приемлема такая *пустота*—отсутствие у всех вещей самобытия, для того приемлемо все вышеупомянутое.

Как же так?—Поскольку мы называем *пустотой* обусловленное происхождение, то для тех, для кого приемлема эта *пустота*, приемлемо и обусловленное происхождение.

Для кого приемлемо обусловленное происхождение, для того есть и Четыре истины.

Почему?—Потому что только возникающее обусловлено является страданием, а не то, что не возникает обусловленно.

46 б

А поскольку [возникающее обусловленно] лишено собственной сущности, оно *пусто*.

Если существует страдание, то есть источник страдания, прекращение страдания и Путь к прекращению страдания.

Поэтому делается возможным и полное осознание страдания, избавление от его источника, осуществление Прекращения и освоение Пути.

380 а

Если существует полное осознание Истины страдания и прочее, то есть плоды<sup>51</sup>.

Если есть плоды, то есть и достигшие плодов.

Если существуют достигшие плодов, то есть и стремящиеся к ним.

47 а

Если есть достигшие плодов и стремящиеся к ним, то есть Сангха.

Если существуют Благородные истины, то есть и священная Дхарма.

Ежели есть священная Дхарма и Сангха, то есть и Будда.

Итак, есть Три Драгоценности.

[Значит], возможны и все особенные познания всех

мирских и немирских вещей, а также—Учение и противоречащее Учению<sup>52</sup>, их результаты и все мирские условности.

Таким образом,—“для кого приемлема *пустота*, для того приемлемо все”.

А для кого *пустота* неприемлема, для того не существует обусловленное происхождение, и поэтому не приемлемо ничто.»

[Слова] «приемлемо» и «неприемлемо» следует понимать как «есть (существует)» и «нет (не существует)».

На возражение [реалистов], ранее цитированное из «Опровержения возражений»<sup>53</sup>, наставник [Нагарджуна] ясно отвечает, что действия и отсутствие самобытия согласуются. [Еще] сказано в «Опровержении возражений» (22):

«Обусловленное происхождение вещей [мы] называем *пустотой*, [ибо] считаем, что возникающее обусловленно лишено собственной сущности.»

И в собственном толковании этого [сочинения Нагарджуна] говорит:

«Вы, [реалисты], не понимая сути *пустоты* вещей, придирчиво говорите: “Поскольку ваши слова лишены самобытия, то не способны отрицать самобытие”. Но здесь именно вещи, которые возникают обусловленно, являются *пустотой*. Почему? Потому, что не имеют собственной сущности.

Вещи, которые происходят обусловленно, не обладают самобытием, ибо сами по себе не существуют. Почему? Потому, что зависят от причин и условий. Если бы вещи были самосущи, то существовали бы без всяких причин и

47 б

380 б

48 а

48 б

условий. Но, поскольку этого нет, они лишены собственной сущности. Поэтому [мы] их называем *пустыми*.

Так же и мои слова возникают обусловленно и посему лишены собственной сущности. А раз они лишены собственной сущности, то, можно сказать, *пусты*.

Поскольку кувшин, сукно и прочее возникают обусловленно, то лишены самобытия, *пусты*,—но способны хранить и черпать мёд, воду, молочный суп или защищать от холода, ветра и солнца... Так и мои слова лишены самобытия, ибо возникают обусловленно,—но вполне способны доказать отсутствие самобытия вещей. Поэтому нельзя говорить: “Поскольку ваши слова лишены самобытия, то не могут отрицать самобытие”.»

Здесь [рассмотрены две возможности—] не соответствующая и соответствующая действительности: (1) если бы [вещи] были самосущи, то не зависели бы от причин и условий; (2) раз [вещи] зависят от причин и условий, то лишены собственной сущности. Также очень ясно сказано, почему лишённые самобытия слова способны совершать отрицание и доказательство.

[Для мадхьямиков] закон обусловленности—т.е. возникновение и прекращение омраченных и чистых *явлений* в зависимости от причин и условий—не только совпадает в основе с отсутствием самобытия, но и служит высшей причиной постижения отсутствия самобытия. Именно такова отличительная особенность мудрых мадхьямиков. А если [вы], считая зависимое возникновение и зависимое прекращение исключительно самосущими, будете посредством логики отрицания самобытия отрицать обус-

49 а

381 а

49 б

ловленность возникновения и прекращения, то [эта логика], словно божество, превратившееся в демона, станет великим препятствием к нахождению сути *срединности*.

Поэтому, если [вы] убедились, что явления не имеют ни малейшей самосушей частицы, но не [можете] почерпнуть из собственной системы убежденность в законе причины-следствия, и для этого [вам] нужно полагаться на других и т.п., или же [вы] почерпнули из собственной системы твердую убежденность в законе причины-следствия, но не способны при помощи собственной системы убедиться в отсутствии самобытия и гордо говорите, что замысел [Будды] относительно отсутствия самобытия [нужно] интерпретировать [иначе],—то знайте, что [вы] еще не обрели *воззрения* мадхьямы. И чтобы его обрести, главное—безупречно соблюдайте принятые нравственные обязательства, а также старайтесь разными способами накапливать заслуги и очищаться от омрачений, усердствуйте в слушании и размышлении, полагаясь на мудрых.

Поскольку «двойная» убежденность в этой явленности-пустоте<sup>54</sup> стала крайней редкостью, то обрести *воззрение* мадхьямы очень трудно. Думая об этом, [Нагарджуна] сказал в 24-м разделе «Коренной мудрости» (24.12):

«Итак, сознавая, что слабым [умам]  
трудно постичь глубину этой Дхармы,  
Мудрейший [сначала] в глубине души  
отказался ее проповедовать.»

И в «Драгоценном ожерелье» (2.16-18) сказано:

50 а

381 б

50 б

51 а

51 б

«Если уж это нечистое тело—  
грубое, явное, что на виду постоянно,  
не сознается [нечистым], то разве  
эта священная неуловимая, тонкая,  
скрытая и глубочайшая Дхарма легко дойдет до ума?!  
Поскольку она глубока, то ее нелегко  
постичь существам. Это поняв,  
Мудрейший, когда *пробудился*,  
отказался ее проповедовать.»

52 а

Так трактаты и Слово [Будды] повествуют, что  
[срединное воззрение] очень трудно постичь.



52 б

Однако, ошибочно поняв смысл некоторых достоверных Текстов, где говорится об уяснении отсутствия самобытия при помощи логического исследования:

«Тождествен ли кувшин своим частям или отличен от них и т.д.?»,—[некоторые], исследуя: «Является ли кувшин и прочее носиком, горлышком или какой-нибудь другой из своих частей?»—и не находя [кувшина и прочего] ни в одной [их части], приходят к убеждению: «Кувшина нет!»

382 а

Затем, применив такой же анализ к исследующему (т.е. к себе), убеждаются: «Исследующего тоже нет!»

Тогда думают: «Раз нельзя найти исследующего, кто же знает, что кувшин и прочее не существуют?!» И говорят: «[Вещи] ни существуют, ни не существуют».

Если бы, придя к такому ошибочному убеждению посредством некоей мнимой логики, обрели *воззрение*, это было бы проще всего!

Поэтому разумные пусть обретают непоколебимую убежденность в определении *пустоты* как обусловленного происхождения, [что присуще] Слову *высшего* смысла и толкующим его трактатам—чистым Текстам мадхьямы,—в сей отличительной особенности мудрых мадхьямиков, тонком предмете, где наставник Буддапалита и достославный Чандракирти совершенно истолковали замысел *отца* Арьи и *сына* [Арьядевы]—метод установления отсутствия самобытия при помощи обусловленного происхождения и способ выявления *пустых*, лишенных собственной сущности вещей как причин и следствий.

***(б1.2) Как отрицается эта [отличительная особенность мадхьямы]***

Итак, по системе Покровителя Нагарджуны, явления не обладают ни малейшей самосушей частицей. Если бы имело место самобытие, были бы невозможны никакие элементы сансары и нирваны; а поскольку этих элементов не может не быть, то, принимая «связанность», Освобождение и все остальные элементы, необходимо признать отсутствие самобытия.

Однако вы, [мнимые мадхьямики], говорите: «Раз вещи лишены самосушего бытия, что еще может существовать?! Поэтому, отрицая “связанность”,

53 а

53 б

382 б

54 а

Освобождение, возникновение, прекращение и прочее, не надо присовокуплять [к отрицаемому] характеристику “абсолютное” и т.д. [Все это просто] отрицается логикой отрицания самобытия».

Но подумайте—разве [вы] не отрицаете таким [суждением] возможность при отсутствии самобытия утверждать «связанность», Освобождение, возникновение, разрушение и прочее?!

Можете возразить: «По мнению наставника, “связанность”, Освобождение и прочие элементы сансары и нирваны условно существуют. Мы тоже признаем их условно. Значит, ошибки нет».

Такое [возражение] нелогично по следующей причине:

54 б

Положение наставника Чандры (то есть Чандракирти) о том, что *явления* лишены самосущего бытия даже условно, признается и вами. Но тогда, поскольку логика отрицания самобытия должна отрицать даже условное самобытие и поскольку вы полагаете, что она отрицает «связанность», Освобождение и прочее,—совершенно ясно, что вы отрицаете даже условную «связанность», Освобождение и прочее.

Короче говоря, если [вы] считаете, что отсутствие самобытия и «связанность», Освобождение, возникновение, прекращение несовместимы, то никак не возможны две истины—согласие *пустоты*, отсутствия самобытия, со всеми элементами сансары и нирваны. Таким образом [вы] отрицаете уникальную отличительную особенность мадхьямиков.

55 а

А если не считаете, что они несовместимы, то нет никакого подлинного основания утверждать, что логика отрицания самобытия—без всякой нужды при-



совокупления к отрицаемому любой характеристики—отрицает возникновение, прекращение, «связанность», Освобождение и прочее.

Итак, [по-вашему] логика отрицания самобытия отрицает причины и следствия, но тогда [вы] полагаете, что при отсутствии самобытия невозможно возникновение, исчезновение и прочее. Значит, совершенно ясно, что [ваше мнение] ничем не отличается от возражения реалистов, представленного в 24-м разделе [«Коренной мудрости» (24.1)]:

«Если все это пусто,  
то нет ни появления, ни исчезновения,  
и, стало быть, для вас, [мадхьямиков],  
не существуют Четыре благородные истины»,—

и представленного в «Опровержении возражений» (1):

«Если все вещи  
не обладают самобытием,  
то и ваши слова лишены самобытия,  
[и потому] не могут отрицать самобытие.»

Можете подумать: «Возникновение, исчезновение и прочее невозможны в обоих [случаях]—отсутствия и не-отсутствия самобытия. Но мы не признаем ни отсутствия, ни не-отсутствия самобытия и поэтому ошибки не [совершаем].»

Такая [мысль] вовсе не соответствует смыслу Источника. Ибо в толковании «Ясные слова» утверждается:

«Мы не только не придерживаемся ошибочного [мнения], что возникновение, исчезновение и прочее невозможны; для нас вполне приемлемы Четыре истины и прочее.»

383 а

55 б

56 а

И в «Коренной [мудрости]» четко разграничены совместимость всего этого с *пустотой*, отсутствием самобытия, и несовместимость с не-*пустотой*.

И во «Вхождении в срединность» (6.37-38) говорится:

56 б

«[Иллюзорность] отражений  
и прочих пустых *явлений*,  
зависящих от собрания [условий],  
небезызвестна даже обычным людям.

383 б

Как от отражений и прочих пустых [явлений]  
возникают соответственные аспекты сознания<sup>55</sup>,  
так же, хотя все вещи *пусты*, [лишены самобытия],  
*пустые* вещи превосходно порождают [следствия].»

57 а

К тому же, если логика отрицает «связанность», Освобождение и прочее, то, [по-вашему], она обязательно отрицает относительную [«связанность» и т.д.], ибо [вы] не признаете отрицания [одного] абсолютного<sup>56</sup>. Но тогда [вы] отрицаете все элементы сансары и нирваны даже на условном [уровне]. Таких мадхьямиков не бывает!

### **(61.3) Как мадхьямики отвечают на это**

57 б

По поводу возражения: «Если вещи *пусты*, лишены собственной сущности, то в сансаре и нирване невозможно установить причины и следствия», — Покровитель Нагарджуна [говорит], что здесь мадхьямики обвиняются в ошибке, в которой следует винить самих [обвиняющих]. Посему он оборачивает [это возражение против них], обвиняя их в [той же] ошибке. Как сказано в 24-м разделе «Коренной мудрости» (24.15-16):

«Вы нам вменяете в вину свои ошибки:  
будто, сидя на коне, забываете об этом.  
Если смотрите на вещи как на самосущие,  
то, по-вашему, все вещи—без условий и причин.»

И далее (24.20):

«Если все это не *пусто*, значит вовсе  
нет ни появления, ни исчезновения,  
и Четыре благородные истины  
тогда для вас не существуют.»

И так далее.

Итак, [ваше] суждение: «Если нет самосущего, что тогда может существовать?!»<sup>57</sup>—совершенно ясно [показывает] неразличение отсутствия самобытия и несуществования ростка. Поэтому [вы] не отличаете и существование ростка от самосущего бытия ростка. Так выясняется [ваше] мнение—что все существующее самосуще, а не имеющее собственной сущности не существует. В противном случае, зачем же говорить, что логика отрицания самосущего отрицает простое существование, возникновение, прекращение и прочее?!

Итак, [вы] говорите, что, пока росток и прочее считаются существующими, они являются самосущими, а также утверждаете, что, раз у них нет никакой собственной сущности, они вовсе не существуют. Таким образом [вы], несомненно, впадаете в две крайности. Поэтому [ваша] точка зрения—такова же, как у реалистов. Ведь в «Толковании “Четверсотницы”» ясно сказано:

«По мнению реалистов, вещи существуют постольку, поскольку обладают собственной сущностью, а если бы

58 а

384 а

58 б

59 а

вещи были лишены собственной сущности, то совершенно не существовали бы, подобно рогам осла. Поэтому [реалисты] не выходят из двух [крайностей], вследствие чего им трудно согласовать все свои тезисы.»

59 б

Кто не поймет этого различения достославным Чандракирти четырех [возможностей]: существования или несуществования самобытия и существования или несуществования вообще,—[тот], несомненно, впадет в две крайности и не постигнет свободный от крайностей смысл срединности.

То есть, [по-вашему], когда приходишь [к убеждению], что некое явление полностью лишено собственной сущности, оно становится совершенно несуществующим. Но в таком случае никак не возможно совместить *пустоту*, отсутствие самобытия, с признанием причин и следствий, из-за чего [вы] впадаете в крайность нигилизма.

384 б

Также, [по-вашему], раз некое явление считается существующим, оно должно считаться самосущим. Но тогда и причины со следствиями, кажущиеся [самосущими] при [действительном] отсутствии самобытия, нельзя будет считать подобными иллюзии<sup>58</sup>, из-за чего [вы] впадёте в крайность этернализма.

Поэтому, постигая, что во всех явлениях изначально нет ни малейшей самосущей частицы, не впадаешь в крайность этернализма. И если убеждаешься, что ростки и прочие вещи, хотя и *пусты*,—не становятся недействительными, не способными функционировать, а обладают способностью выполнять все свои функции, то отступаешь от крайности нигилизма.

О четком различении «отсутствия самобытия» и «небытия» говорится и в «Ясных словах» (17.30):

«[Реалисты] говорят:

—Если вы утверждаете, что вещи лишены самобытия, то полностью отвергаете изречение Победоносца: “Плоды своих деяний отведываешь сам”,—отрицаете деяния и их плоды. Поэтому вы—главные нигилисты!

Ответ [мадхьямиков]:

—Мы не нигилисты. Отрицая теории двух [крайностей: абсолютных] существования и несуществования, мы освещаем недвойственный Путь, ведущий в град нирваны.

Мы также не говорим, что нет деяний, деятелей, следствий и прочего. Почему же?—[Ибо] утверждаем, что все это лишено самобытия.

[Возражение]:

—Поскольку лишённое самобытия не может действовать, то ошибка остается.

[Ответ]:

—Нет! Как раз в самосущем не обнаружили бы действия; их наблюдаем только в лишённом самобытия».

То есть реалисты говорят: «Раз нет самобытия, то с этим отрицанием самобытия отвергается созревание плодов деяний». Это утверждение не отличается от мнения [расширяющих объект отрицания]—что логика отрицания самобытия отрицает причины и следствия.

Мадхьямики и реалисты сходятся во мнении, что те, кто отрицает причины и следствия,—главные нигилисты, но мадхьямикам чуждо отрицание причин и следствий. Реалисты, тем не менее, полагая, что отрицание самобытия обязательно отрицает при-

60 а

60 б

385 а

61 а

61 б

чины и следствия, называют мадхьямиков «сторонниками небытия» или «нигилистами».

Видим, что многие тибетцы, объявляющие себя мадхьямиками, уподобляются реалистам, полагая, что, отрицая самобытие, логика тем самым отрицает причины и следствия. Однако, считая это «логическое» отрицание причин и следствий за систему мадхьямы, они преданы такому [суждению].

На возражение [реалистов Чандракирти] отвечает: «Мы не нигилисты. Отвергая теории двух [крайностей]—существования и несуществования, мы освещаем Путь к Свободе». Далее [он] указывает, как отвергаются теории существования и несуществования.

62 а  
385 б

А именно, словами: «Мы не говорим, что нет деяний, их плодов и прочего»,—[он] отвергает теорию несуществования, заявляя: «Утверждающие, что деяния, их плоды и прочее не существуют, являются нигилистами—в отличие от нас, не утверждающих этого».

На вопрос: «Так что же вы утверждаете?»—[Чандракирти] отвечает: «[Мы] утверждаем и убеждены, что деяния, их плоды и все остальное не обладают самобытием». Таким образом [он] отвергает теорию существования.

«Поскольку лишнее самобытия не может действовать, то ошибка остается,—возражают реалисты.—Хотя говорите, что утверждаете не о несуществовании, а об отсутствии самобытия, вы, [мадхьямики], пока что не способны оставить отмеченную выше ошибку—невозможности причин и следствий при отсутствии самобытия».

Так они возражают потому, что в их воззрении отсутствие самобытия и небытие не различаются.

[Чандракирти] отвечает, что порождение причинами следствий и прочие функции невозможны при самосущем бытии, а возможны только при отсутствии самобытия.

И в «Толковании “Четверосотницы”» (14.23) сказано:

«—Мы не говорим, что вещи не существуют, ибо утверждаем, что они возникают обусловленно.

—Являетесь ли вы реалистами?

—Нет! Ибо мы—сторонники обусловленного происхождения.

—Что вы проповедуете?

—Проповедуем обусловленное происхождение.

—В чем же суть обусловленного происхождения?

—Его суть—отсутствие самобытия: невозникновение самосущего; возникновение следствий, похожих по своей природе на иллюзию, мираж, отражение, город гандхарв<sup>59</sup>, фантом и сновидение; *пустота*; отсутствие самости.»

Таким образом, показано, что принятием тезиса об обусловленном происхождении отвергаются теории двух крайностей—существования и несуществования вещей. То есть толкование обусловленного происхождения как невозникновения самосущего отвергает теорию *подлинного существования* вещей, а трактовка возникновения похожих на иллюзию и прочее следствий как обусловленного происхождения отвергает теорию несуществования вещей.

Итак, [возможно] двойное понимание «вещи»: как «самосущей» и как «способной действовать».

62 б

63 а

386 а

63 б

«Вещь» в «теории существования вещей» нужно понимать только как «самосущее», а в «теории несуществования вещей» — как «способное действовать». Ибо, когда отвергают эти две [крайние теории], отрицают самосущее и указывают, что причины и следствия существуют *подобно иллюзии*.

И в «Толковании “Четверосотницы”» (276) говорится:

64 а

«—[По-вашему], память о прошлых объектах не существует. Не так ли?<sup>60</sup>

—Кто говорит, что не существует?! Мы же не отвергаем обусловленного происхождения. Способ существования [памяти] точно определен самим наставником [Арьядевой]:

“Так называемая ‘память’ — лишь *превратное* (log-ра) [сознание], возникающее от *превратных* (log ра) объектов”.

64 б

Итак, объекты памяти — прошлые вещи. Если бы они были самосущи, то, поскольку они осознавались бы таковыми в памяти, и она была бы самосущей. Но так как прошлые вещи лишены самобытия, — память о них тоже лишена самобытия.

Поэтому утверждается, что [они] *превратны*.

386 б

Слово “*превратны*” не означает ничего иного, кроме того, что [они] “лишены самобытия” и возникают обусловленно; не означает “не существует” в [обыденном] смысле.

Прошлые вещи не являются несуществующими во всех отношениях, ибо они — объект памяти, и их следствия наблюдаемы.

65 а

В то же время они не являются самосущими, поскольку тогда были бы постоянны и воспринимаемы непосредственно».

Этим сказано, что прошлые и прочие [вещи] ни совершенно не существуют, ни существуют сами по



себе и что «*превратное*» или «*иллюзорное*» означает обусловленное происхождение, а не небытие. Поэтому утверждение, что явления самосуши, является реализмом, или впадением в крайность существования, а тезис, что они *просто* существуют, реализмом, или теорией существования, не является.

Также утверждение, что внешние и внутренние вещи—это пустые не-вещи, лишенные способности функционировать, является нигилизмом, или впадением в крайность несуществования, а утверждение, что они лишены самобытия, не является впадением в крайность несуществования.

[А вы, мнимые мадхъямики,] не умея таким образом отличить полное несуществование от отсутствия самобытия и самосушее бытие от простого существования, надеетесь, что падению в крайности существования и несуществования вполне воспрепятствует утверждение: «Мы не говорим, что [вещи] не существуют (med-ра), а говорим, что [они] не наличествуют (yod-ра ma-yin). И не говорим, что [вещи] существуют (yod-ра), а говорим, что [они] не отсутствуют (med-ра ma-yin)».

Но такое утверждение является сплошным собранием противоречий и нисколько не раскрывает суть срединности. Ибо, когда совершаете отрицание чужих [точек зрения], вы, исследуя две такие [возможности], как наличие или отсутствие самобытия и т.д., сами считаете, что [они] обязательно ограничиваются двумя, а [теперь] говорите о чем-то, отличном от них.

То есть, исследуя: «Обладает или не обладает какой-либо предмет самобытием?»,—необходимо признать,

65 б

387 а

66 а

что [возможности] ограничиваются теми двумя.

Если бы существовала отдельная третья возможность, то было бы неразумно исследовать: «Каковым из двух является [тот предмет]—самосушим или не-самосушим?» Подобно тому, как спрашивать о любом цвете: «Синий [он] или желтый?»

Но ограниченность двумя [возможностями]—наличием или отсутствием самобытия—зависит от общей ограниченности двумя [возможностями]—наличием или отсутствием объекта познания<sup>61</sup>: подобно тому, как ограниченность «*истинно существующего*»<sup>62</sup> единственностью или множественностью «*истинно существующего*» зависит от общей ограниченности двумя [возможностями]—«один или много».

66 б

При таком ограничении необходимо исключить третью возможность<sup>63</sup>.

Поэтому утверждение о явлениях, не относящихся к этим двум [возможностям],—пустая болтовня. Ведь в «Опровержении возражений» (26) сказано:

«Если отвергается отсутствие самобытия,  
то полностью признается самобытие».

Также, поскольку утверждающие об этом не делают четкого вывода, исключающего из любого явления третью возможность, их постоянно снедает сомнение, поскольку устранение одной из таких [двух возможностей], как «присутствует» или «отсутствует» и т.д., [для них] не устанавливает другой.

67 а

Раз [вы] считаете, что есть-или-нет и некоторые другие [пары высказываний] исключают третью возможность, то точно так же и в случае наличия-или-отсутствия.

Такое [заблуждение связано], по-видимому, с ошибочным [пониманием] некоторых высказываний в Источниках мадхьямы: «Ни существует, ни не существует»<sup>64</sup>. Но тогда так же, как нельзя, [по-вашему], говорить «существует» или «не существует», — неразумно говорить и «ни существует, ни не существует», ибо [мадхьямики] так высказываются о всех четырех альтернативах<sup>65</sup>.

Так, в «Коренной мудрости» (15.10) сказано:

«Говорить “существует” — держаться за вечность,  
говорить “не существует” — быть нигилистом.  
Поэтому пусть мудрый не верит  
ни в то, ни в другое».

Но ясно, что это высказывание не касается простого<sup>66</sup> существования и несуществования, а утверждает, что признание самосущего бытия вещей приводит к этернализму и нигилизму. Ведь в «Ясных словах» — после указания, что [упомянутые] выше понятия «существование и несуществование» [опираются] на теорию о самосущем бытии и небытии — говорится:

«—Как получается, что теории о самосущем бытии и небытии — это этернализм и терминализм?

—Ибо сказано [в “Коренной мудрости” (15.11)]:

“Раз нечто существует само по себе,  
то оно вечно, ибо не исчезает.  
Если скажете, что возникшее раньше  
сейчас не существует, то [вы] — терминалисты.”

То, что считается самосущим, не [может] утратить само-бытие, поэтому никогда не исчезнет. Отсюда следует, что

387 б

67 б

68 а

простое утверждение о самосущем бытии—этернализм. А утверждение о самобытии прежних вещей и суждение, что сейчас они не существуют, ибо уже разрушились,—терминализм».

То есть [Чандракирти] называет утверждение о самосущем бытии этернализмом, а мнение, что прежнее самосущее потом разрушается,—терминализмом. Но [он] так не называет [признание] простого существования и разрушения.

388 а

И в «Буддапалите» (15.11) ясно указано, что слова: «Раз нечто существует само по себе» и т.д.—объясняют, в каком случае понятия «существует» и «не существует», названные [ранее цеплянием за] вечность и терминализмом, являются именно такими.

68 б

Короче говоря, если [вы] провозглашаете: «*Пустота* как отсутствие самобытия не является истинной *пустотой*»,—и отрицаете ее, то идете в дурную участь, поскольку оставляете парамиту мудрости, отказываетесь от Дхармы. А если [вы] верите в отсутствие самобытия, но думаете: «Ежели нет самосущего, что может существовать?!»,—таким образом утверждая полное несуществование всех явлений, то впадаете в пропасть нигилизма.

Подобно же сказано и в [«Коренной мудрости» (24.11)]:

«Когда неправильно на *пустоту* взирают малоумные,—они себя разрушат».

Это комментируется в «Ясных словах» (24.11):

«Когда думают: “Все пусто,—значит, ничто не существу-

ет”, — допускают неправильное воззрение. Как указано [в “Драгоценном ожерелье” (2.19)]:

“Учение [о *пустоте*], превратно понятое, для неразумных сокрушительно, поскольку в грязь нигилизма втягивает их”.

А когда, не желая все отрицать, говорят: “Как же вещи, будучи воспринимаемы, могут быть *пусты*?! Поэтому отсутствие самобытия не означает *пустоты*”, — то, конечно, отвергают *пустоту*. Отвергая ее, совершают отказ от Дхармы, вследствие чего, несомненно, обретут дурную участь. Как сказано в “Драгоценном ожерелье” (2.20):

“Когда неправильно постигнут [*пустоту*] глупцы, что мудрецами мнят себя, то — недостойные — они, оставив [*пустоту*], падут вниз головою в Ад нескончаемых мучений”».

Можете подумать:

«Если бы мы сначала признали [существование] вещей, а затем смотрели бы на них как на несуществующие (исчезнувшие), то были бы терминалистами. Но, поскольку мы не признаем существования вещей изначально, какое же [существование] прекращается, чтобы превратить нас в сторонников терминализма?! Ведь сказано [в “Коренной мудрости” (15.11)]:

“Ежели скажете, что возникшее ранее сейчас не существует, то [вы] — терминалисты”.

Таково определение терминализма. И в “Ясных словах” (24.11) говорится:

“Йогин, постигнув, что порожденные лишь незнанием относительные истины лишены самобытия, понимает *пус-*

69 а

388 б

69 б

*тому* как абсолютную истину, благодаря чему не впадает ни в одну из крайностей. [Он думает]: ‘Как то, чего сейчас не стало, могло существовать раньше?’ Таким образом, не допуская мысли о прежнем самобытии вещей, [он] не признает и последующего их несуществования”.»

70 а

[Наш ответ]:

—Такой [аргумент] несостоятелен. Если бы для терминализма требовалось вначале признать вещь, которая [затем] считается прекратившейся, последовал бы нелепый вывод, что локаятики<sup>67</sup> не являются терминалистами, ибо не проповедуют несуществования прежних и будущих жизней, плодов деяний и т.п., прежде признав их: они изначально не признают их существования.

389 а

Поэтому слова [Нагарджуны]: «Ежели скажете, что возникшее ранее сейчас не существует, то [вы]—терминалисты»,—означают, что реалисты, утверждающие самосущее бытие вещей, несомненно, поддаются этернализму и терминализму. Ибо, если [они] считают, что самосущее никогда не меняется, то допускают этернализм, а если утверждают, что прежнее (само)сущее затем разрушается, то допускают терминализм.

70 б

Поэтому, когда [мадхьямики] указывают, что не являются терминалистами, считающими, что прежнее самосущее разрушается позже, то обосновывают [это утверждение своим] отказом признать в вещах даже малейшую самосущую частицу. Но это не отмежёвывает от всех [разновидностей] нигилизма-терминализма.

Иные расхождения [мадхьямиком] с нигилистами, не признающими закона кармы, подробно опи-

саны в «Ясных словах». А именно: нигилисты убеждены, что закона кармы и загробного мира нет, а мадхьямики—что те лишены самобытия; таково расхождение в убеждениях.

Мадхьямики обосновывают отсутствие самобытия деяний, их плодов и прочего тем, что они возникают обусловленно. Нигилисты же не признают обусловленного происхождения деяний, их плодов и прочего, отрицая их на том основании, что не видят прихода нынешних существ из другого мира в этот и их ухода из этого мира в другой. Таково серьезное расхождение в обоснованиях. Как говорится в «Ясных словах» (18.7):

«Некоторые утверждают:

—Мадхьямики не отличаются от нигилистов. Почему? Потому, что проповедуют *пустоту*, отсутствие самобытия благих и неблагих деяний, деятелей, плодов [деяний] и всего мира. И нигилисты-терминалисты тоже говорят, что это не существует. Поэтому нет разницы между мадхьямиками и нигилистами.

—Это не так. Мадхьямики проповедуют обусловленное происхождение и говорят, что этот мир, иной мир и все прочее лишены самобытия, так как возникают обусловленно.

Нигилисты-терминалисты же не считают загробный мир и прочее несуществующими на основании *пустоты*, отсутствия самобытия, вследствие обусловленного происхождения.

—Так что же [они исповедуют]?

—Они, осознавая разные формы бытия сего мира как самосущие и не видя их прихода из другого мира в этот и ухода из этого мира в другой, отрицают бытие другого [мира], похожего на наблюдаемое бытие этого мира.»

71 а

71 б  
389 б

72 а

Некто может подумать: «Хотя мадхьямики и нигилисты по-разному обосновывают [свои тезисы], они сходятся в воззрении об отсутствии самобытия, так как одинаково понимают, что деяния, их плоды, предыдущая и последующая жизни лишены самосущего бытия».

—И в этом они расходятся. Ведь [нигилисты] убеждены, что отсутствие самобытия—это полное небытие. Поэтому не признают [деяний и т.д.] ни в одной из двух истин, а мадхьямики признают относительное существование деяний, их плодов и т.д. Как сказано в «Ясных словах»:

«[Оппонент возражает]—Пусть так, но в одном они сходятся, а именно—в воззрении, ибо [нигилисты] понимают отсутствие у вещей собственной сущности как небытие.

—Нет! Не сходятся, так как мадхьямики признают их относительное существование, а [нигилисты] их не признают [вообще].»

Таким образом, очевидно, что мнимые мадхьямики, не признающие даже относительного существования деяний, их плодов и т.д., сходятся в своем воззрении с локаятиками.

Здесь наставник [Чандракирти, в отличие от оппонентов, расширяющих отрицаемое,] не обосновывает расхождения с нигилистами, говоря: «Они имеют формулировки, а мы нет». Он также не говорит: «Они считают, что те [явления] не существуют (med-ра), а мы не говорим, что не существуют; считаем, что они не наличествуют (yod-ра ma-yin)». Он сообщает, что [мадхьямики] говорят об отсутствии самобытия, обосновывая это обусловленностью проис-

72 б  
390 а

73 а



хождения, и признают относительное существование вещей.

Некто может подумать: «Допустим, что деяния, их плоды и прочие [явления] лишены самосущего бытия. Но и нигилисты, когда говорят об их несуществовании, считают, что те лишены самобытия. Поэтому они сходятся с мадхьямиками в аспекте [утверждения об] отсутствии самобытия.»

И в этом они совершенно отличаются. Вот пример: «Некий человек украл ценную вещь. Некто, не знающий, что тот украл, наговаривает на него: “Он украл”. И очевидец кражи тоже говорит: “Он украл”. Хотя, в соответствии со сказанным обоими: “Он украл вещь”, —вор действительно совершил кражу, но один из тех [людей] врал, а другой говорил правду, в чем они и отличаются».

73 б

390 б

Об этом говорится в «Ясных словах» (18.7):

«Некто может сказать:

—[Мадхьямики и нигилисты] сходятся в предмете [высказываний].

—Даже если они одинаково [говорят] об отсутствии самобытия вещей, [они] по-разному понимают [его] и поэтому отличаются.

Например, некто совершил кражу; один [человек], точно не зная, [кто это сделал], и питая неприязнь к [подозреваемому], наговаривает на него: “Он украл”, —а другой обвиняет [его в краже] как свидетель.

74 а

Хотя предмет [высказывания этих двух людей] не отличается, но, поскольку у них разные подходы, —одного из них можно назвать вруном, а другого —говорящим правду.

74 б

Если правильно оценить [слова] первого, то они бесславны и греховны, в отличие от [слов] второго.

Так и здесь: познания и изречения [мадхьямиков], правильно понимающих *собственную сущность*<sup>68</sup> вещей, не сходятся с познаниями и изречениями нигилистов, лишенных правильного понимания природы вещей».

Это [высказывание] также убедительно опровергает притязание некоторых на обретение безошибочного *воззрения*, [понимания] аспекта *пустоты*, в то время как они неправильно понимают аспект явленного, относительное, ибо не способны совместить со своей системой [концепцию] причинно-следственной связи из-за того, что в своем понимании отсутствия самобытия считают, что деяния, их плоды и прочее отрицаются логикой [исследования абсолютного].

391 а

Поэтому *пустоту* нельзя путать с «пустотой» как отсутствием способности функционировать; хотя самобытия и нет, закон причины-следствия сохраняется. В «Толковании “Четверсотницы” (15.10)» говорится:

75 а

«Итак, о любой вещи [можно сказать]:

“Возникает, [ниоткуда] не приходя,  
исчезает, [никуда] не уходя”.

Таковое, конечно же, лишено самобытия.

Кто-то может спросить: “Если нет самосущего, что же существует?”

Отвечаем: “Существуют вещи, происходящие обусловленно, причины которых—всецело омрачающее или полностью очищающее<sup>69</sup>».

Здесь дается ясный ответ на вопрос: «Если нет самосущего, что же существует?»

И наставник Буддапалита, четко разграничив существующее и самосущее, отвечает, толкуя 20-й раздел [«Коренной мудрости»]:

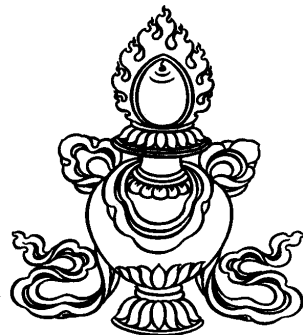
«Некто может сказать:

—Если, [по-вашему], нет времени, причин, следствий и их совокупностей, что же существует? Следовательно, [вы] проповедуете нигилизм.

[Ответ]:

—Нет! Неприемлемы лишь воображаемое вами *самосущее* время и прочие [явления. Для нас] они существуют как зависимые (условные) обозначения<sup>70</sup>.»

То есть [Буддапалита] отрицает самосущее, которое утверждают реалисты, но словами: «Существуют как зависимые обозначения»,—он признает, что существует происходящее обусловленно.



Итак, если различать четверку: самобытие и бытие, не-самобытие и небытие,—то избавимся от бесчисленных ложных понятий и не примем доводы отрицания самобытия за отрицание просто существования. И поскольку главные ответы мадхьямиков ученым реалистам касаются именно этих четырех [понятий], они здесь немного разъяснены.

75 б

391 б  
76 а

**(б2) Разъяснение, что представленные  
«сокрушающие доводы» не опровергают  
[нашей точки зрения]**

Здесь четыре [темы]: (б2.1) Невозможность опровержения [нашей точки зрения] посредством исследования: «Способны или не способны [явления] выдержать логический анализ?»; (б2.2) Невозможность опровержения [нашей точки зрения] посредством исследования: «Установлено или не установлено достоверным познанием?»; (б2.3) Невозможность опровержения [нашей точки зрения] посредством исследования: «Имеет место какая-либо из *четырёх альтернатив* или нет?»; (б2.4) Разъяснение, что отрицание существования, несуществования и остальных из *четырёх альтернатив* не может служить «сокрушающим доводом».

**(б2.1)**

Исследование: «Существуют или не существуют, возникают или не возникают формы и прочие явления *на самом деле* (yin lugs)», — и подобные исследования *реального состояния* [вещей] называются «логикой исследования *реальности*» или «логикой исследования высшего». Мы, [мадхьямики], не считаем, что возникновение форм и прочее способны устоять против такой логики. Поэтому не допускаем ошибки [признания] вещей *истинно* [существующими].

А на вопрос: «Если [они] не способны устоять в анализе, как может существовать то, что отрицается логикой?!» — [ответим так]:

—[Вы] путаете неспособность выдержать логический анализ и полное логическое отрицание. Таких много, [и вы все] говорите: «Утверждение, что возникновение и прочее существуют, хотя и отрицаются логикой исследования *реальности*,—пустая болтовня! Мы этого не признаем.»

Способность или неспособность выдержать логический анализ означает обнаружение или необнаружение [объекта исследования] посредством логического исследования *реальности*. Как сказано в «Толковании “Четверсотницы”» (18.111):

«Ведь наш анализ целиком направлен на поиск самобытия».

Согласно сказанному, ищут присутствие или отсутствие в формах и прочем самобытия возникновения, прекращения и т.д.

Итак, [мадхьямики] ищут в формах и прочем присутствие или отсутствие самосущего возникновения и прекращения; простого возникновения или прекращения они не ищут при помощи логики.

Поэтому эту логику и называют «исследованием *реальности*», ибо ею исследуют: «Имеет ли место в Сфере *реальности* рождение, прекращение и прочее?»

Когда исследуют, ищут при помощи такой логики и не обнаруживают никакого возникновения и прочего, то это называется «неспособностью выдержать анализ». Но одно лишь ненахождение [самосущего возникновения и прочего] посредством такой логики не является отрицанием [явлений как таковых].

[Конечно], если бы [искомое самосущее] существовало, логика должна была бы это установить, а

77 а

392 а

77 б

78 а

раз не устанавливает, то тем самым опровергает. Но возникновение и прекращение форм и прочего установлены обыденным сознанием. Они существуют, и хотя логика их не устанавливает, не обнаруживает, разве таким образом они опровергаются?!

Так, хотя зрительное сознание не обнаруживает звука, оно его не опровергает.

Итак, если возникновение, прекращение и прочее существуют сами по себе, или *реально*, эта логика должна их обнаружить, ибо она правильно исследует: «Есть или нет у форм и прочего самосущее возникновение и прекращение?»

Поскольку такая [логика] не обнаруживает возникновения и прочего, то опровергает самосущее, или *реальное*, возникновение, прекращение и прочее,—ибо, если бы они существовали сами по себе, она должна была бы обнаружить [их].

78 б  
392 б

Например, когда искатели, уверенные в том, что, если есть в восточной стороне сосуда, они их найдут,—ищут на востоке сосуда и не находят, то этим опровергается существование сосудов на востоке, но разве опровергается существование сосудов вообще?!

Так и когда мадхьямики, уверенные в том, что, если есть самосущее возникновение, они его обнаружат,—доискиваются при помощи логики и не обнаруживают возникновения, то этим опровергается самодовлеющее или самосущее возникновение, но разве опровергается простое (условное) возникновение?! Об этом ясно говорится и в «Толковании «Четверсотницы»» (13.321):

«Итак, когда анализируют при помощи логики, [оказыва-

ется], что органы чувств, их объекты и сознания лишены [собственной] сущности, поэтому не-самосуши.

79 а

Если бы они были самосуши, тогда при истинном анализе совершенно ясно обнаружилось бы их устойчивое самодовлеющее бытие. Но [оно] не обнаруживается, поэтому доказано, что они *пусты*, т.е. лишены самобытия.»

Этот наставник (Чандракирти) вновь и вновь говорит:

«Существование формы, звука и прочих относительных [явлений] допускается, но анализ или логика исследования абсолютного—существуют сами по себе или нет?—совершенно не устанавливает их, поэтому данный логический анализ не касается их (как относительных)».

79 б

Также он многократно называет «несведущими в установлении относительного» тех, кто «разрушает» (т.е. отрицает) относительные [явления], когда их не находят при помощи логического анализа.

Если бы логика исследования—существуют сами по себе или нет?—могла их опровергнуть, то логический анализ должен был бы полностью охватывать форму, ощущение и прочие относительные [явления]. Но подобное всегда отрицается в сочинениях этого наставника. Поэтому считающие, что необнаружение [явлений] посредством логики исследования—существуют сами по себе или нет?—означает [их] логическое опровержение, весьма далеко отошли от системы мадхьямы.

393 а

80 а

Ведь и святой в *ровном сосредоточении* не зрит возникновения и прекращения форм и прочего, но разве он зрит, что возникновение, прекращение и прочее не существуют?!

Логика исследования—существуют сами по себе или нет?—тоже не обнаруживает возникновения и прочего, однако не приводит к заключению, что возникновение, прекращение и прочее не существуют.

Итак, видим, что не только нынешние, но и некоторые прежние ученые заблуждались из-за отождествления, неразличения, неспособности устоять против логического анализа и опровержения посредством логики; невосприятия возникновения и прекращения сознанием *ровно сосредоточенного* святого и видения [их] несуществования; необнаружения возникновения и прекращения при помощи логики исследования—существуют сами по себе или нет?—и нахождения их несуществующими. Поэтому разумные пусть тщательно исследуют и различают это.

Итак, мы не считаем, что обыденное сознание сильнее достоверного познания, объект которого—абсолютное, и что обыденное сознание опровергает это достоверное познание.

Но если [некто] считает, что, когда логика исследования *ральности* при анализе формы, ощущения и прочих условных [вещей] не обнаруживает их,—она их опровергает, то [это неверно]—она не только не опровергает их: принятое в миру достоверное познание наносит поражение этому нигилисту.

Как сказано во «Вхождении в срединность» (6.83):

«Если мир не нанесет вам поражения,—  
отрицайте это мирское условное.

[Сперва] поспорьте с миром,

а мы последуем за тем, кто сильнее.»

И в толковании этого [места] ведь сказано:

80 б

393 б

81 а



«Мы чрезвычайно много трудимся ради отвержения мирского условного. Попробуйте устранить мирское условное! Если мир не победит вас, мы к вам примкнем. Но мир наносит [вам] поражение...»

81 б

Слова «мы чрезвычайно много трудимся ради отвержения мирского условного» означают старания на Пути ради устранения субъективных иллюзий зрительного и прочих сознаний, а также объективных иллюзий формы и т.д. Поэтому [мадхьямики] не признают, что эти [иллюзии] опровержимы логикой, а считают, что они отвергаются посредством освоения Пути.

Выражение «попробуйте устранить мирское условное» и дальнейшие [слова]—это [ответ] на сравнение [читтаматринов]: «Как [вы], мадхьямики, отрицаете существование зависимой [лишь от сознания] субстанции <sup>71</sup>, так и мы логически опровергаем ваше относительное».

82 а

[Ответ мадхьямиков]: «Если вы способны опровергнуть логикой относительное, как мы способны опровергнуть [ваше] “зависимое самосущее”<sup>72</sup>, то мы даже окажем вам в этом помощь». Так, [Чандракирти] указывает:

394 а

«Если бы логика опровергала [условное, относительное], то отпала бы необходимость осваивать трудный Путь ради избавления от этого, что было бы весьма желанным».

Следовательно, относительное не опровергнуть логикой. И [оно] не только неопровержимо. [Чандракирти] говорит, что общепринятое в миру мнение наносит поражение его отрицающим. То есть обыденное познание опровергает такую мнимую логику

82 б

[отрицания относительного]. Поэтому [мы] тоже считаем, что оно сильнее такой [логики].

Так и когда реалисты<sup>73</sup>, предавшись логическому анализу, отрицают внешние объекты и прочее относительное, — хотя и не обнаруживают их при помощи логики, опровергнуть [не могут].

Некоторые говорят, что неотрицание условного [существования] формы и прочих [явлений] означает их неотрицание в восприятии пастухов и других простых мирян, но логика исследования *реальности* их отрицает. Такое суждение совершенно несостоятельно, поскольку [только] ученые могут сомневаться — опровергаются [явления] логикой исследования *реальности* или нет, — а умы, не затронутые философствованием, не сомневаются, что не опровергаются. Также, если бы логика исследования *реальности* отрицала их, она должна была бы отрицать их условное [существование].

Наставник Чандракирти ясно говорит и о том, что логика исследования *реальности* никогда не отрицает возникновения. Напротив, в «Толковании “Четверсотницы”» (15.360) ясно сказано:

«Если, исходя из отрицания *таким анализом* всевозможного возникновения, желают показать, что [все] обусловленные *явления* не возникают, тогда не получится, что [возникновение] подобно иллюзии: оно должно приравниваться “ребенку бесплодной женщины” и т.п., из чего следует, что обусловленное происхождение не существует. Страшась такого нелепого вывода, [мы] не уподобляем [возникновение] этим [несуществующим вещам], а [сравниваем] его с иллюзией и подобным, что не противоречит [обусловленному происхождению]».

83 а

394 б

83 б

«Такой анализ»—это логика исследования *реальности*.

«Отрицание всевозможного возникновения» означает отрицание всех существующих видов возникновения без присовокупления к объекту отрицания характеристики [«абсолютное»].

«[Ребенок] бесплодной женщины и т.п.» означает следующее:

Если [логика] отрицает всякое возникновение, то остается пустота—отсутствие чего-либо функционирующего, наподобие сына бесплодной женщины, рогов зайца и подобного. Таким образом допускается ошибка «несуществования обусловленного происхождения». Опасаясь [этой ошибки, мадхьямики] не уподобляют [возникновение] невозникновению ребенка бесплодной женщины и прочим [вещам], совершенно неспособным функционировать, а сравнивают [его] с иллюзией и подобным. То есть отрицают [только] *истинное*, или самосущее, возникновение.

Еще говорится в «Толковании “Четверосотницы”» (13.311):

«[Вопрос оппонента:]

—Если “нет глаз”<sup>74</sup> и прочего, то как можно считать, что глаза и прочие органы чувств имеют природу созревшей кармы?!

—Разве мы отрицаем их природу [как] плодов [кармы]?!

—Как же не отрицаете, если совершаете отрицание глаз и прочего?!

—Дело в том, что наш анализ целиком направлен на поиск самобытия. При этом мы отрицаем *самосущее бытие* вещей, но не отрицаем глаз и прочего как плодов

84 а

84 б

85 а

395 а

кармы, произведенных и возникающих обусловленно. Такие [плоды] существуют. Значит, и то, что определяется как плоды,—глаза и прочее существуют».

85 б

Здесь весьма четко [разграничено]—что логика отрицает и чего не отрицает. А раз в одном месте сделано такое разграничение, оно действительно и во всех случаях, когда не упоминается. Поэтому его обязательно нужно подразумевать.

Итак, логика отрицает то, что она собственно ищет,—самосущее бытие, приписываемое объектам, но не отрицает [их] простого (условного) существования. Вот что [значат] слова, что логические рассуждения [мадхьямиков] целиком направлены на поиск самобытия. То есть логика доискивается—существует [нечто] *само по себе* или нет? Таков смысл сказанного. Поэтому следует четко различать эти два [предмета].

86 а

Сказав, что мадхьямики не только не отрицают упомянутых выше плодов кармы, но вынуждены их признавать,—[Чандракирти] продолжает:

«Поэтому мудрые не применяют к мирским вещам указанного анализа, требуемого для узрения *реальности*, а видят в них невообразимое [множество] созревших [плодов] деяний. Таким образом, всё мирское подобно призракам, порождаемым призраками.»

395 б

86 б

Итак, если [вы], определяя две истины, логикой выяснения абсолютного отрицаете элементы относительного, то [ваши] определения двух истин противоречивы. Разве можно тогда [вас] назвать сведущими в определении двух истин?! Полное отсутствие противоречий между этими двумя определениями не

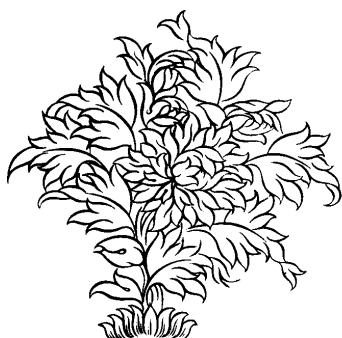
согласуется с отрицанием элементов относительного при помощи логики, выясняющей абсолютное.

И в «Ясных словах» (гл. 1) сказано:

«Вы, несведущие в абсолютной и относительной истинах, недопустимо применяя к некоторым [аспектам относительного] логику [исследования абсолютного], бездумно “разрушаете” их.

Мы, сведущие в определении относительной истины, стоим на стороне мира: [вашу] логику, направленную на опровержение одного аспекта относительной истины<sup>75</sup>, мы опровергаем другой логикой<sup>76</sup> и, подобно почитаемым в миру старцам, [отвергающим преступников], отвергаем лишь вас, поступающих законом мира, а не относительное.»

Здесь [Чандракирти] говорит, что [мадхьямики] отвергают только философов, отступивших от относительной истины, а не относительное;—что те, кто отрицает относительное, применяя к нему логику исследования *реальности*, несведущи в определении двух истин. Поэтому логическое отрицание формы и прочих относительных [явлений] никоим образом не является замыслом сего наставника.



87 а

87 б

396 а

В заключение скажу—не только среди мадхъями-ков, но и среди индийских философов [других] наших школ, в теориях которых определяются две истины, нет ни одного, кто в собственных определениях двух истин считал бы логику, касающуюся абсолютного, отрицанием относительных вещей,— хотя иные и могут видеть в их определениях собрание противоречий.

**(62.2) Невозможность опровержения [нашей точки зрения] посредством исследования:  
«Установлено или не установлено  
достоверным познанием?»**

88 а

[Мы] не согласны с тем, что форма и прочие признанные [явления] не установлены достоверным познанием: они установлены им.

[Возражение]:

—Но тогда разве обосновано изречение [во «Вхождении в срединность», (6.31)]:

«Мирское [сознание] не всегда достоверно»?!

[Ответ]:

—Это [изречение] отрицает достоверность зрительного и прочих мирских сознаний в отношении *реальности*, но не отрицает их достоверности в отношении всех объектов.

Так говорится и в «Толковании “Вхождения [в срединность] (6.30)”»:

«Итак, лишь святые достоверно познают *реальность*, не иные. Если бы при желании высказать мирские доводы, опровергающие [отрицание абсолютного возникновения и т.п.], обыденное познание считалось достоверным в иссле-

довании *реальности*, то было бы так, как сказано:

“Когда б [познание] мирское было достоверным,  
то и простые люди видели б *реальность*.”

88 б

Зачем тогда нужны были бы святые,  
и кто нуждался бы в Пути святых?!

Не могут же профаны быть надежны,  
авторитетны [в постижении *реальности*]!”<sup>77</sup>».

396 б

Далее [Чандракирти] разъясняет:

«Если бы зрительное и прочие [сознания<sup>78</sup>] сами по себе постигали *реальность*, то усердствование в познании Пути святых, в нравственности, слушании, размышлении, созерцании и прочем было бы бесполезно. Но это не так.

Поэтому и сказано:

“[Сознание] мирское достоверно не всегда:  
когда [исследуют] *реальность*,—[постигаемое]  
[познанию] мирскому недоступно”».

И в «Толковании “60 доводов”» (3) утверждается, что

89 а

«Восприятие существования [форм и прочего] не является видением *реальности*. Именно поэтому Бхагаван сказал:

“Глаза, уши и нос не воспринимают достоверно...”<sup>79</sup>»

Отсюда совершенно ясно, что достоверность [обыденного познания] отрицается [только] в отношении особого объекта,—но не в отношении других объектов.

В противном случае утратилась бы связь. Ведь высказывание:

«Если зрительное и остальные сознания достоверно познают форму, звук и прочее, то выходит, что для узрения *реальности* не нужно искать Путь свя-

89 б

тых», — было бы равнозначно утверждению: «Раз зрительное сознание воспринимает форму, значит, не требуются уши, чтобы слышать звук». Но, если скажете: «Значит, для познания формы, звука и прочего нет нужды искать Путь святых», — с таким [выводом мы] вполне согласимся. Но разве [он] противоречит [нашему] мнению?

[Возражение]:

— Но в «Толковании “Четверосотницы”» (301) сказано:

397 а

«Когда эти [философы-реалисты] приписывают чувственным сознаниям [способность] непосредственного восприятия и к тому же считают их достоверными, это весьма странно.

90 а

Ведь именно неискаженное восприятие в миру считается достоверным. Но о сознаниях Бхагаван сказал, что, поскольку они обусловлены ('dus-byas), то — ложны, обманчивы, подобны иллюзии.

А раз они — ложные, обманчивые явления, подобные иллюзии, то не могут быть неискаженными, — так как вещи им кажутся иными, нежели есть на самом деле.

90 б

Неправильно это считать достоверным, иначе выходит, что достоверны сознания всех [простых существ]».

Как же согласуется [с вашим мнением] это отрицание достоверности зрительного и прочих сознаний?!

[Ответ]:

— Поскольку это [высказывание Чандракирти] — великий источник сомнений иного рода, нежели [связанных] со словами: «Глаза, уши и нос не воспринимают достоверно...», — то разъясню его подробнее.

91 а



Такое отрицание достоверности непосредственного восприятия, а также зрительного и прочих сознаний представляет собой отрицание точки зрения философов [реалистов]. Поэтому сначала изложим их мнение. Как сказано в «Толковании “Четверсотницы”» (13.301):

«Поскольку эти философы совершенно незнакомы с мирскими определениями, то им следует начать их изучение с азов, подобно малолетним детям. Итак, чтобы разъяснить им эти [предметы], следует проверить их, задавая контрольные вопросы:

—Что означает ваше “непосредственное восприятие” (mngon-sum)?

—Непосредственное восприятие присуще [чувственным] сознаниям (shes-pa).

—Что такое “[чувственное] сознание”?

—То, которое не опосредовано представлением.

—А что такое “представление”?

—Это дискурсивная мысль ('du-shes gYer-po), приписывающая объекту определенное имя и [принадлежность к] классу (rigs)<sup>80</sup>. Будучи лишенными таких [мыслей], пять чувственных сознаний воспринимают лишь не облеченные в слова<sup>81</sup> *собственные характеристики* объектов, поэтому называются непосредственно воспринимающими».

Согласно сказанному, [реалисты] считают непосредственным восприятием неискаженное чувственное сознание до уровня представления.

«Неискаженное» для них означает «воспринимающее *собственные характеристики* объектов такими, каковы они на самом деле». А поскольку, [по их мнению], пять непосредственных чувственных вос-

91 б

397 б  
92 а

92 б

приятый «схватывают» *собственные характеристики*, то именно *собственные характеристики* формы, звука и прочего являются объектами этих пяти восприятий, и потому основой их достоверности [реалисты] опять-таки считают *собственные характеристики* этих объектов.

93 а

Но наставник [Чандракирти] не признает собственной сущности, или *собственных характеристик*—как будет показано—даже условно. Так разве он мог признать достоверность чувственных сознаний,—познающих *собственные характеристики*?! Поэтому его отрицание достоверности этих [сознаний]—[лишь] отрицание мнения, что они достоверны относительно *собственных характеристик* пяти [видов] объектов. Отрицание производится на основе сказанного Бхагаваном:

«Сознания ложны, обманчивы!»

Слово «обманчивы» отрицает [их] неискаженность, а отсюда следует отрицание [их] достоверности, так как неискаженность—определяющее свойство достоверного познания.

398 а

—В чем же искаженность [этих сознаний]?

—В том, что, как сказано: «Вещи [им] кажутся иными, нежели есть на самом деле».

93 б

[Иначе] говоря, чувственные сознания ошибочно воспринимают форму, звук и остальные из пяти [видов] объектов, не определенные *собственными характеристиками*, как [определенные] *собственными характеристиками*. Поэтому они недостоверны в своем познании *собственных характеристик*. Итак,

по нашему мнению, — чувственные сознания не являются достоверными относительно *собственных характеристик* пяти [видов] объектов, так как искажаются вследствие иллюзорности восприятия, состоящей в том, что пять [видов] объектов, лишенные *собственных характеристик*, кажутся [имеющими] таковые, подобно иллюзии видения двух лун.

Реалисты же считают, что, если бы в форме, звуке и прочих [объектах] не было самобытия как *собственной характеристики*<sup>82</sup>, то они были бы пустыми «фикциями», лишенными всякой функциональной способности. Поэтому они полагают, что, если познание *собственных характеристик* пяти [видов] объектов недостоверно, то вообще невозможно достоверное познание пяти [видов] объектов; а если познание пяти [видов] объектов достоверно, то оно достоверно в отношении их *собственных характеристик*.

А [по мнению] этого наставника (Чандракирти), — если бы они имели *собственные характеристики*, или собственные сущности, то были бы [абсолютно] *истинны*, и тогда познание объектов как *истинных* обязательно было бы достоверным в отношении их *собственных характеристик*; однако объекты ложны, поэтому их достоверное познание не должно быть достоверным относительно *собственных характеристик*. В «Толковании “Четверсотницы”» (13.312) сказано:

«Невозможно, чтобы мирское опровергало видение подлинной *реальности*, поскольку оно достоверно лишь в отношении обыденного и поскольку установлено, что его объекты — ложные, обманчивые вещи.»

94 а

398 б

94 б

Поэтому, отрицая достоверность познания *собственных характеристик*, нет нужды отрицать достоверность обыденного познания. Значит, [Чандракирти] не всецело отрицает достоверность обыденных сознаний.

95 а

В противном случае, нельзя было бы сказать: «Неискаженное сознание рассматривается в миру как достоверное...», — поскольку отрицалась бы достоверность всех обыденных сознаний, что также противоречило бы установлению достоверности восприятия (*mngon-sum*), умозаключения, авторитетного свидетельства и аналогии, сделанному в «Ясных словах»:

«Итак, установлено, что мир познает вещи благодаря тем четырем [средствам] достоверного познания.»<sup>83</sup>

[При этом] отрицается самосущее бытие достоверного познания и познаваемого, но не отрицается их взаимообусловленное происхождение. Как сказано там же:

«Они существуют взаимозависимо. Поскольку есть достоверные средства познания, то есть и объекты познания, а поскольку есть объекты познания, то есть и достоверные средства познания. Но ни достоверные средства познания, ни объекты познания не могут считаться самодостаточными.»

95 б

Итак, если нет искажений, создаваемых катарактой и прочими внешними и внутренними причинами ложного [познания], то ошибочное познание чувственными и прочими сознаниями не-самосущих объектов как самосущих, [создаваемое] скверной неведения, не вредит относительной достоверности

[познания]. И во «Вхождении [в срединность]» (6.24-25) сказано]:

399 а  
96 а

«Считается, что есть иллюзорное восприятие двух видов— нормальными и дефектными органами чувств.

Сознание обладателей дефектных органов чувств считается ложным по отношению к сознаниям, [порождаемым] нормальными органами.

То, что при восприятии шестью недефектными органами чувств познается мирским [сознанием], в миру является истинным, а остальное в миру считается ложным.»

96 б

Так с позиций обыденного сознания определены ложное и истинное восприятия и их объекты.

Внутренние причины искажения чувственного [восприятия] упомянуты в «Толковании “Вхождения [в срединность]”» (6.25):

«Катаракта, желтуха и т.п., поглощение дурмана и т.п. являются внутренними условиями искажённости [восприятия] органов чувств.»

Внешние [искажители] указаны там же:

97 а

«Кунжутное масло<sup>84</sup>, вода, зеркало, звук в пещере и т.п., лучи солнца в определённых местах и в определённое время и прочее—это внешние условия искажения чувственного [восприятия]. Они служат причинами восприятия отражения [как облика], эха [как действительного звука], миража как воды и т.д. Сюда же относятся и такие вещи, как разговоры и снадобья, применяемые магами и прочими.

Искажители ума—это вышеупомянутое, а также неправильные философские убеждения, ложные умозаключения и т.п.»

399 б

97 б

То есть искажителями умственного сознания считаются дурное мировоззрение и ложная логика. Есть еще такие причины искажения ума, как сон, [вызывающий] сновидения, и прочие.

При этом, хотя объект неведения не существует даже условно, что будет разъяснено ниже,—создаваемое неведением искажение здесь не относится к причинам ложного [восприятия].

[Возражение]:

—Если пять чувственных сознаний на условном уровне безошибочны при отсутствии других (помимо неведения) искажителей, то воспринимаемые ими *собственные характеристики* должны условно существовать. Однако наставник [Чандракирти] не признает их. Поэтому нужно считать [эти сознания] ошибочными. Но тогда они не могут быть относительно достоверными определителями формы, звука и прочего, ибо [даже] на условном [уровне] искаженно [воспринимают форму и прочее].

98 а

Ответ:

—По этому поводу [много мнений. Например,] наставник Бхававивека считает, что форма и прочие [объекты] на условном уровне обладают сущностью, определяемой [их] *собственными характеристиками* (rang-gi mtshan-nyid-kyis grub-pa'i ngo-bo). Отрицая мнение читтаматринов<sup>85</sup>, что воображаемое лишено сущности, определяемой [его] *собственной характеристикой*, и поэтому не имеет характерной сущности (mtshan-nyid ngo-bo-nyid),—он проводит в связи с воображаемым два исследования—«приписывающего» ('dogs-byed) и «приписываемого» (btags-pa). [В первом] он говорит:

98 б

—«Если [вы] считаете, что слова и мысли, приписывающие [явлениям] сущность и свойства, лишены на условном уровне собственной характерной сущности<sup>86</sup>, то отрицаете зависимые вещи».

Такая критика [читтаматринов] ясно показывает, что [Бхававивека] на условном уровне признает сущность *зависимого*, определяемую [его] *собственной характеристикой*.

В «Светильнике мудрости», [разъясняя] 25-й раздел [«Коренной мудрости»], он говорит:

«Если полагаете, что сущности вербализованных мыслей и произнесённых слов, при помощи которых воображается, [например], *форма*, не существуют,—вы отвергаете вещи, ибо отрицаете вербализованные мысли и произнесенные слова».

Авалокилаврата<sup>87</sup> комментирует это так:

«То есть йогачары говорят: “Сущности, [осуществляющие] *воображение*<sup>88</sup> (kun btags pa'i ngo-bo-nyid), лишены сущности (ngo-bo-nyid) именно потому, что не имеют характерной сущности (mtshan-nyid ngo-bo-nyid).” [Наставник Бхававивека] указывает, что, если [йогачары] полагают, что вербализованные мысли и словесные обозначения, приписывающие “форме” относительную сущность и свойства, лишены какой-либо сущности, так как не имеют характерной сущности, то они отрицают и относительное существование *зависимых* вещей, что непозволительно».

По этим словам—считать *зависимое*, охватывающее слова и мысли, лишенным условной характерной сущности значит отрицать его.

400 a

99 a

99 б

«Характерная (тиб.: mtshan-nyid)» [в выражении] «не имеют характерной сущности» означает *собственную характеристику*, или *природу* (тиб.: rang-bzhin). Читтаматрины считают, что ее лишено [лишь] *воображаемое*, а у *зависимого* есть *характерное*, поэтому оно обладает самобытием; однако оно возникает от другого, не имеет самовозникающей сущности; поэтому и именуется «лишенное сущности».

400 б

Дав такое же разъяснение в «Священной [сутре] истолкования замысла» (7.3), [Будда] рек, что отсутствие сущности всех *явлений* [нужно понимать] в этом смысле. По этому поводу наставник Камалашила<sup>89</sup> сказал:

«Поскольку с помощью разъяснения тройственного отсутствия сущности<sup>90</sup> эта сутра ясно показывает, что Срединный путь лишен двух крайностей, то именно с нее начинаются Источники высшего смысла.»

100 а

По его мнению, [«Сутра истолкования замысла»] избавляет от [ложного приписывания] и отрицания, ибо [разъясняет]: поскольку приписываемая *зависимому* абсолютная сущность есть *воображаемое*, она не существует, но *зависимое* на уровне относительной истины обладает *собственной характеристикой*,—таким образом, [эта сутра] показывает суть срединности. Значит, этот наставник (Камалашила) тоже признает условное наличие *собственной характеристики*.

Но [Чандракирти] сказал в «Толковании “Вхождения [в срединность]”»:

«Например, змея в веревке—*воображаемое*, а в действительной змее—*твёрдо установленное*. Так и самобы-



тие в возникающем обусловленно *зависимом*—воображаемое...

Постигнув разъяснение о трех сущностях, которое признает [самобытие] в *твёрдо установленном*, воспринимаемом Буддой, разъясню замысел [этой] сутры.»

Так [Чандракирти] объясняет [свои] слова [из «Вхождения в срединность» (6.95)]:

«Сутры, которые не разъясняют *реальности*,—это [сутры] условного смысла<sup>91</sup>. Постигнув и [эту] проповедь, приведу [ее к высшему смыслу].»

Отсюда ясно, что [Чандракирти] считает разъяснение о *трех сущностях* в «Священной [сутре] истолкования замысла» [проповедью] условного уровня. Ведь, согласно нашей школе, *воображаемое* имеет природу<sup>92</sup> *зависимого*; т.е. [мы] не признаем в *зависимом* [даже] условного самосущего бытия.

Читтаматрины же не признают, что *зависимое*—за исключением *воображаемого*—и *твёрдо установленном* лишены характерной сущности. То есть очевидно, что их признание в обоих [—*зависимом* и *твёрдо установленном*—] характеристики, определенной [их] собственной сущностью, или самобытия, зиждется в основном на «Священной [сутре] истолкования замысла». Тем самым они считают, что эти две [сущности] существуют абсолютно: ведь, по мнению наставников Буддапалиты и Чандракирти, если бы [нечто] обладало собственной характерной сущностью, то существовало бы *истинно*. Хотя наставник Бхававивека и [его] последователи полагают, что одно только [наличие собственной сущности] не делает существование абсолютным.

100 б

401 а

101 а

101 б

Также читтаматрины говорят, что отдельные атомы не являются объектами чувственного восприятия, поскольку невидимы, и что скопление множества их тоже не является объектом [восприятия], ибо несубстанционально<sup>93</sup>, подобно явлению второй луны. В ответ на [первое] утверждение [Бхававивека] сказал в «Пламени диалектики»:

«Если [вы] утверждаете, что единичные атомы вне скопления не являются объектами чувственного восприятия, то доказываете доказанное.»

Далее [он] отвечает на второе [утверждение]:

102 а

«Но, если [вы] по поводу скопления однородных атомов высказываете довод: “Оно не является [объективной] причиной [появления воспринимающего сознания], ибо несубстанционально”, —то это не аргумент *для других*<sup>94</sup>. Ведь однородные атомы образуют собрание при помощи друг друга. Поэтому они—составные части объекта, от которых возникает восприятие, осознание этого скопления атомов. Мы считаем, что сосуд и прочие скопления однородных атомов субстанциональны, как и атомы.

401 б

Ведь, поскольку атомы состоят из восьми субстанций<sup>95</sup>, то [вы], конечно, признаете, что они субстанциональны. Так и сосуд и прочие их собрания субстанциональны. А единой (несоставной) [вещи] нет.»<sup>96</sup>

102 б

То есть [Бхававивека] полагает, что каждый [атом] в скоплении атомов [служит] причиной чувственного восприятия и является субстанциональным, а также представляет собой конечную мельчайшую частицу. Следовательно, он считает неделимые атомы объективным условием [сознания].

Итак, по его мнению, чувственные сознания, не искаженные вышеперечисленными факторами искажения, достоверны, и он условно признает такое же объективное условие [сознания], какое саутрантики [признают абсолютно].

Но в «Толковании “Вхождения [в срединность]”» сказано:

«Некоторые говорят: “То, что в системе саутрантиков определено как абсолютное, мадхьямики признают за относительное”. Знайте, что так говорят лишь те, кто, очевидно, не знает подлинной сути трактатов мадхьямы. Также те, кто думает: “То, что вайбхашики считают абсолютным, для мадхьямик является относительным”, —тоже совершенно не знают подлинной сути этих трактатов, ибо нелепо отождествляют немирское с мирским. Мудрые должны понять, что эта система (т.е. мадхьямика) совершенно особая».

Так, [Чандракирти] даже условно не признает неделимые объекты и субъекты<sup>97</sup>, существующие, согласно специфическим взглядам этих философских школ<sup>98</sup>.

И в «Толковании “Четверосотницы” (14.343)» он сказал:

«Нашим школам не годится, наподобие вайшешики<sup>99</sup>, признавать субстанциональные атомы.»

Так, он советует не признавать неделимые частицы. [Его утверждение], что мадхьямики не признают за относительное то, что две [упомянутые] школы считают абсолютным, относится [лишь] к неделимым и подобным вещам, но не означает, что мадхь-

103 а

103 б

402 а

104 а

ямыки не признают за относительное [всего], что обе они считают *истинным*.

Например, они считают форму, звук и прочие [явления] *истинными*, а мадхьямики полагают их относительными.

В «Толковании “Четверосотницы”» отрицается мнение, что каждый [атом] в скоплении атомов органов чувств [служит] причиной чувственного сознания, и говорится, что, поскольку органы чувств ни тождественны с этими атомами, ни отличаются от них, то [являются лишь] зависимыми от них обозначениями (btags-ra), [которые и] есть *опоры* сознания. И объекты (форма и прочие) являются зависимыми обозначениями [и только как таковые служат] объектами чувственного сознания. Также считается, что сознания—это обозначающий [фактор] восприятия (тиб.: mngon-sum btags-ra-ra), а объекты—обозначаемый [аспект] восприятия (mngon-sum mtshan-nyid-ra). Поэтому видим, что, хотя этот наставник (Чандракирти) и наставник Бхававивека согласны в своем признании внешнего, их взгляды на органы чувств и объекты отличаются<sup>100</sup>.

Ранее [в «Толковании “Четверосотницы”» (13.1)], отрицая *собственную характеристику* и достоверность чувственных сознаний, [Чандракирти] сказал:

«... потому, что вещи кажутся иными, нежели есть на самом деле.»

[Иначе] говоря, чувственным сознаниям кажется, что форме, звуку и прочим [объектам] присущи *собственные характеристики*. А поскольку кажущие-

ся *собственные характеристики* не существуют даже условно, то наставник Чандракирти считает эти [сознания] ошибающимися и на условном [уровне].

402 б

Однако это не лишает чувственные сознания достоверности в условном определении формы, звука и прочих объектов. Ведь обоснование их ошибочности—отсутствие иллюзорно воспринимаемой характерной сущности устанавливается логикой, исследующей: «Есть самобытие или нет?», но никак не устанавливается обыденным достоверным познанием. Поэтому в аспекте обыденного познания [сознания] не ошибаются.

105 а

А что касается сознаний-восприятий двух лун, отражений и прочих кажимостей, то обыденное достоверное познание устанавливает отсутствие двух лун, отражений и прочего в иллюзорных восприятиях, вовсе не опираясь на [высшую] логику.

Поэтому вполне приемлемо подразделение этих (т.е. искажённых) и упомянутых выше [неискажённых сознаний соответственно] на ложные и истинные на относительном [уровне].

105 б

Можете подумать:

—[Мы] допускаем, что познания, ошибочные с точки зрения [высшей] логики и [ошибочные с точки зрения] обыденного достоверного восприятия, отличаются. Однако, как нет [субстанциального] объекта в [отраженном] облике и прочих кажимостях, так нет сущности в кажимости *собственной характеристики*; и, как существует «пустое» отражение, лишённое [вещественности] облика, и прочее, так же существует «пустая», лишённая *собственной характеристики* форма и т.д. Поэтому [сознания—восприятия формы и отражения] с точки зрения обыденного,

106 а

простого ума не отличаются как безошибочное и ошибочное.

Ответ:

—[Хотя] *собственная характеристика* и иллюзорно воспринимаемый [в отражении] облик одинаково не существуют на условном [уровне], а форма и отражение одинаково существуют,—в «Толковании “Вхождения [в срединность]” (6.28)» сказано:

«Отражение, возникшее зависимо, эхо и некоторые другие [кажимости] даже профанами понимаются как ложные, а синяя и прочая форма, ум, ощущение и некоторые другие [явления] понимаются [ими] как истинные. [Но] сущность<sup>101</sup> не понимается невеждами ни в каком виде<sup>102</sup>.

Поэтому она и то, что ложно даже относительно, не являются относительной истиной.»

То есть [Чандракирти] относит синее и прочее к относительной истине, а отражения и подобное не относит к ней. Если [некто] скажет, что [такое] различие неправильно, что [вы] ответите?

—Хотя оба одинаково познаются обыденным сознанием, но отражение и подобное понимаются им как ложные (иллюзорные), поэтому не относятся к относительной истине. А синее и прочее, [хотя и ложны в высшем смысле], но не понимаются обыденным сознанием как ложные, поэтому относятся к относительной истине.

—Точно так, как обосновано [разделение] этих двух [типов] объектов с точки зрения обыденного сознания на истинные и ложные,—правильно и [различение] воспринимающих их [сознаний] как безошибочных и ошибающихся с точки зрения обыденного познания.

403 а

106 б

107 а

[Возражение]:

—Если [сознания—восприятия синего и прочего] не ложны с точки зрения обыденного сознания, это противоречит [их] ошибочности на условном [уровне].

107 б

[Ответ]:

—Противоречило бы, если имеющийся здесь в виду условный уровень [сознания], на котором [они] ложны, и обыденное сознание, с точки зрения которого [они] безошибочны, были бы тождественны.

403 б

Но, поскольку это два разных условных [уровня],—в чем противоречие?!

То есть логическое отрицание самосущего бытия формы и прочего невозможно на абсолютном [уровне]; значит, должно производиться на условном [уровне].

108 а

Вот для такого условного [уровня] сознания и ложны чувственные сознания, но для другого, обыденно-условного, [уровня] сознания они не ложны. Поэтому противоречия нет.

Например, в миру говорят: «Некоторые люди присутствуют, некоторые отсутствуют». Хотя слово «некоторые» одно, но некоторые присутствующие и некоторые отсутствующие не понимаются как одни и те же [люди]. Так и здесь.

Эти [сознания] полагаются безошибочными с точки зрения мирского обыденного сознания, а мадхьямики не считают их безошибочными. В соответствии со сказанным:

«Для мира лишь истинно...»

108 б

Итак, мадхьямики считают их ошибочными, что, следовательно, не противоречит утверждению о

ложности их объектов. Если полагать объекты истинными, то было бы противоречием считать субъекты (т.е. сознания) ошибочными.

Поскольку все явления считаются на относительном [уровне] подобными иллюзии, то [форма и прочие объекты чувств] ложны на относительном [уровне с точки зрения абсолютного], но это не противоречит их отнесению к относительной истине. Ведь [во «Вхождении в срединность» (6.28)] сказано:

«Заблуждение есть относительное<sup>103</sup>,  
ибо затемняет *природу* [явлений]<sup>104</sup>».

То есть истинность [формы и прочих объектов] в аспекте упомянутого здесь относительного, [создаваемого] неведением, и их ложность в аспекте относительного<sup>105</sup>, установленного при отрицании самосущего бытия явлений, не противоречат одна другой.

Слова [Чандракирти]: «То, что ложно даже на относительном [уровне], не является относительной истиной», — касаются того, что понимается как ложное при обыденном познании, но не относятся к тому, что ложно лишь потому, что является условным.

Итак, мадхьямики в своей системе условно признают многие элементы сансары и нирваны, но отрицают условное существование значений, приписываемых [предметам] реалистами с их особыми убеждениями.

[Разграничить] это довольно трудно. Поэтому безошибочное понимание определений двух истин крайне редко.

То есть [многие] думают: «Отрицание того, что реалисты полагают существующим относительно,

404 а

109 а

109 б



должно исходить из логического исследования<sup>106</sup>. Что же касается признания нами относительного возникновения, прекращения и прочего, то умные признают или не признают [что-либо, опираясь лишь] на наличие или отсутствие доказательств, что опять-таки зависит от применения логики.» Затем думающие так приходят к [выводу]: если при логическом анализе опровергается или не опровергается относительное, признаваемое нами и воображаемое реалистами, то оно опровергается или не опровергается в равной мере. Следовательно,—если считать Бога (санскр.: *īśvarā*), первичную субстанцию (Природу; санскр.: *prākṛti*) и подобное не существующими [даже] условно, то необходимо считать и форму и прочее несуществующими, а если признать условное существование [формы и прочего], то необходимо признать и существование Бога и подобного. Видя эти две «необходимости» равноправными, [заблуждающиеся приходят к выводу] о невозможности определять или утверждать в нашей системе, что такие-то явления есть, а таких-то нет; и принимают [это] за постижение срединной *реальности*, а также полагают соответствующее такому убеждению «не-цепляние ни-за-что» созерцанием сути чистого *воззрения* [мадхьямы]. Таких [мнимых мадхьямиков] очень много.

Подобные их речи не радуют мудрых, поскольку разрушают все элементы условного посредством логики отрицания самобытия без определения вышеуказанного объекта логического отрицания, и поэтому представляют собой весьма ошибочный взгляд, по которому получается, что истинное и ложное

110 а

404 б

110 б

воззрения одинаково ошибочны или же одинаково безошибочны.

Поэтому даже долгое культивирование такого [взгляда] не только ничуть не приближает к истинному воззрению, а удаляет от него, ибо совершенно противоречит закону обусловленного происхождения, делающему возможным для нашей системы [признавать] все элементы сансары и нирваны.

111 а

Итак, во «Вхождении в срединность» (6.26) сказано:

«Атман, который воображается иноверцами, погруженными в сон неведения, и то, что воображается в иллюзии, мираже и прочем, не существуют даже для мирян.»

111 б

[Иначе] говоря: догматические вымыслы иноверцев и то, что—согласно предыдущей цитате—воображается нашими школами реалистов при их специфических убеждениях, для нас не существуют даже на относительном [уровне].

405 а

Разъясню смысл этих слов.

Возможен вопрос:

—На каком основании [нечто вы] считаете условно существующим, а [нечто]—не-существующим?

[Ответ]:

—[Мы] считаем условно существующим то, что **признано обыденным сознанием, не опровергается как известная вещь обыденным достоверным познанием других и неуязвимо для логики, правильно исследующей реальность, т.е. [отвечающей на вопрос]: «Есть самобытие или нет?»<sup>107</sup>** А противоположное считаем несуществующим.

112 а

112 б

**Обыденное сознание** довольствуется видимостью,

внешностью любого явления. Это сознание без исследования, размышления: «Является ли воспринимаемый объект только отраженной в уме кажимостью или же действительно существует как таковой?»

Такое [сознание] можно назвать «сознанием, не вникающим в сущность». Но не следует [думать], что оно вообще не мыслит.

Поскольку же мирское, **обыденное сознание** познает лишь явленное, общеизвестное и не исследует: «Каково *бытие как оно есть?*», — то называется также «привычным в миру». Такое сознание присуще всем умам — как затронутым философствованием, так и не затронутым.

Поэтому, у кого бы оно ни имелось, [мы] его называем «привычным в миру» или не-аналитическим сознанием, не считая, однако, что оно присуще лишь мирянам, чьи умы не затронуты философией.

Хотя философствующему уму присущи многие аналитические мысли, [например]: «Так есть в условном, общепринятом [смысле] или же на самом деле?», — но разве все его состояния обязательно являются сознанием, исследующим *бытие как оно есть?*! Поэтому нет [нужды] задавать вопрос: «Что означает привычное в миру?» — именно неискушённым в философии старцам-мирянам. [Чтобы получить на него ответ], философам достаточно понаблюдать неаналитические состояния [собственных] умов.

**Признанное** таким сознанием — это все, что называется «явленным» или «данным в опыте».

Поскольку закон кармы, стадии Пути и прочие неведомые простым [людям вещи] все же проясня-

113 а

405 б

113 б

ются в обыденном сознании, не исследующем *бытия как оно есть*—когда становятся его объектами через слушание, опыт и так далее,—[мы] не ошибёмся, [причисляя их] к известному в миру.

**Опровержение другим обыденным достоверным познанием** состоит в следующем:

Например, когда веревку представляют как змею, а мираж—как воду, то, хотя [змея и вода] воспринимаются умом, не исследующим *бытия как оно есть*,—эти восприятия опровергаются обыденным достоверным познанием [других людей], поэтому не существуют даже условно.

**Неуязвимость для логики, правильно исследующей: «Есть самобытие или нет?»**,—[означает] вот что:

Вещи, признанные существующими условно, должны быть установлены обыденным достоверным познанием, и при этом необходимо, чтобы [они] никогда не опровергались логикой, правильно исследующей: «Есть самобытие или нет?». Но, если бы такая логика устанавливала существование этих вещей, она утверждала бы их самосущее бытие, что противоречило бы их относительности<sup>108</sup>.

Поэтому здесь не допускаются ошибочная мысль, смешивающая отсутствие логического опровержения с доказательством,—и вывод, что возникновение счастья и страдания от добродетелей и грехов и возникновение счастья и страдания от Бога и Природы одинаково существуют или же одинаково не существуют на условном [уровне].

Ведь, хотя логика истинного исследования: «Есть самобытие или нет?»—одинаково не устанавливает ни порождения счастья и страдания Богом и Приро-

114 а

406 а  
114 б

дой, ни их порождения добродетелями и грехами,— [эти порождения] отнюдь не всегда одинаково опровергаются или не опровергаются логикой. То есть: когда наши и чужие школы реалистов говорят о неделимых [частицах] объекта и субъекта; атмане, Природе, Боге и прочих собственных вымыслах, то делают это после логического исследования: «Самосущи они или нет?»,—придя к мысли, что эти сущности обнаружены посредством логического исследования. Поэтому нужно признать, что логическое исследование: «Обладают они самобытием или нет?» другими [школами] проводится потому, что они полагают, что эти сущности способны выдержать логический анализ.

Но, если бы мы провели такое исследование, они не устояли бы перед безошибочным логическим анализом. И, поскольку логика не обнаруживает этих [«сущностей»],—они опровергаются. Ведь, если они существуют, логика должна была бы их обнаружить<sup>109</sup>.

А форма, звук и прочие [объекты органов чувств] установлены лишь так, как воспринимаются обыкновенными сознаниями, лишенными внешних и внутренних искажителей. Они не потому считаются признанными, что некие исследователи, порассуждав: «Существуют они как таковые лишь условно или на самом деле?», пришли к выводу, что обнаружили их самосущее бытие.

Они не подлежат логическому исследованию: «Есть самобытие или нет?», ибо [мы] не признаем, что эти объекты способны выдержать логический анализ<sup>110</sup>.

115 а

115 б  
406 б

116 а

Так, если некто говорит: «Это овца»,—то нелепо исследовать: «Лошадь это, или бык?»

Но, если нечто опровергается логикой, то, хотя и известно в миру с безначальных [времен],—не существует даже условно, [как, например], приписанная вещам по неведению «собственная сущность», воспринимаемые из-за эгоцентрического воззрения самосущие «я» и «моё», воображаемое тождество вчерашних и сегодняшних гор и т. п. Поэтому не все, принятое в миру, признается мадхьямиками за относительно существующее.

116 б

Некоторые обосновывают разграничение условного существования формы, звука и прочего и несуществования воображаемого иноверцами таким [договором]: «Первое известно всему миру, а второе известно лишь философам». Но это не разграничение. В противном случае не было бы возможным для формы и прочих [объектов] условно быть подобными иллюзии, пришлось бы признать наличие самобытия и многое другое. И в «Толковании “60 доводов” (7)» сказано:

407 а

«Ложное—это представление о счастье и т. п.<sup>111</sup> Ибо в таких состояниях сущее не пребывает даже условно.

Правильное—это представление о страдании и т. п.<sup>112</sup> Ибо сущее условно пребывает в таких состояниях.»

То есть, хотя постоянство и прочие из четырех представлений общеизвестны в миру, они указаны как ложные [даже] в относительном [смысле]. Но, хотя непостоянство и прочие из четырех [состояний] не известны всему миру, представления о них названы правильными.

Таким образом, мысль о непостоянстве *совокупностей* [личности] и прочие [представления], хотя и ошибочны относительно объекта восприятия, но в своем определении неопровержимы для достоверного познания, поэтому называются «правильными» или «безошибочными». А чувственные сознания ошибаются относительно объектов восприятия и лишены всякого другого аспекта безошибочности, поэтому не называются «безошибочными».

117 а

Но, хотя чувственные сознания одинаково ошибаются относительно воспринимаемого,—объекты, соответствующие воспринимаемому в обыденном познании, [могут] присутствовать или отсутствовать. Следовательно, чувственные сознания, воспринимающие отражения и прочие кажимости, представляют собой ложное относительное, а иные, неискаженные, чувственные сознания—истинное относительное.

Объект познания постоянства *совокупностей* и т. п. не существует [даже] условно, поэтому может быть опровергнут. А объект представления о непостоянстве и т. п. условно существует, поэтому не может быть опровергнут логикой.

117 б

Как нет абсолютного или самосущего постоянства и прочих из четырех [упомянутых понятий], так же нет [абсолютного] непостоянства и прочих из четырех [противоположностей]. Поэтому представления о существовании этих восьми не подразделяются на ошибочные и безошибочные в связи с *реальностью*. Именно это подразумевается, когда говорится<sup>113</sup>, что, полагаешь ли форму постоянной или непостоянной, приятной или мучительной, само-

407 б

118 а

стной или бессамостной,—лелеешь представление о [ее действительном существовании]<sup>114</sup>.

[Возражение]:

—Логическое опровержение установки неведения<sup>115</sup>, приписывающей вещам самобытие, и *условное* признание вещей противоречат друг другу. Ибо во «Вхождении [в срединность]» (6.28) сказано:

«Заблуждение<sup>116</sup> есть “относительное”,  
ибо затемняет *природу* [явлений].

А все созданные им кажимости “истинного”  
Муни называет “относительной истиной”<sup>117</sup>».

То есть форма, звук и прочие [объекты чувств] устанавливаются в качестве относительной истины силой неведения.

[Ответ]:

118 б

—Ошибки нет! «Истина» [в словосочетании] «установление формы, звука и прочего в качестве относительной истины» есть истина, обусловленная установкой<sup>118</sup>, т.е. истина при взгляде с позиции приписанного неведением самобытия, ибо «установку» здесь нужно понимать как цепляние за *истинное [существование]*<sup>119</sup>.

Поэтому и сказано:

«Для архатов обоих родов<sup>120</sup> и бодхисаттв, начиная с восьмого уровня<sup>121</sup>, избавившихся от клеши неведения, явления представляют собой иллюзорные сущности, а не истинные, так как им более не приписывается *истинное [существование]*»<sup>122</sup>.

То есть для лишившихся *цепляния за истинное [все явления]* лишь относительны.



Итак, хотя истинность формы, звука и прочего представляется таковой по неведению,—неведение не определяет формы, звука и прочего. Например, хотя в ложном восприятии веревки как змеи веревка представляется змеёй, ложное восприятие не определяет веревки.

Ум, определяющий форму, звук и прочее,—это шесть неискаженных сознаний: зрительное и прочее. Установленные ими вещи условно существуют, поэтому не отрицаются логикой. Но то, что [в них] представляется по заблуждению, отсутствует даже условно, ибо неведение приписывает вещам самосущее бытие, а такое бытие даже условно не существует.

Поэтому логика опровергает его и в условном [смысле]. Иначе вещи не определялись бы на условном [уровне] как «подобные иллюзии».

Кстати, самосущему, воображаемому по заблуждению, приписываются приятные, неприятные и иные свойства, вследствие чего и возникают страстная привязанность, нетерпимость и подобное. Значит, логика способна поразить установки и этих [клеш].

Ведь сказано в «Толковании “Четверосотницы”» (135):

«Поскольку страсть и прочие [клеши] направлены на приятные, неприятные и иные свойства, которые приписываются именно самосущему, воображаемому по заблуждению, то они действуют нераздельно с заблуждением и основываются на нем, поскольку заблуждение—главная [клеша].»

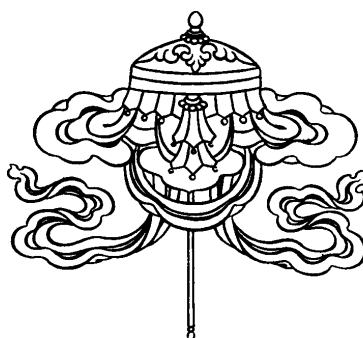
Значит, хотя клеши естественно присущи [уму] с безначального [времени], логика способна разбить

119 а  
408 а

119 б

их установки. Следовательно, их объекты<sup>123</sup> не существуют даже условно.

Поэтому объекты естественного ума бывают двух видов: подлежащие и не подлежащие опровержению логикой. Форма, звук и прочие объекты естественного, обыденного достоверного познания условно существуют, поэтому не опровергаются логикой.



Итак, поскольку в системе наставника Буддапалиты и наставника Чандракирти самосущее бытие отрицается даже на условном [уровне], то определить, что же существует относительно, довольно трудно. А если не знать достоверного определения этого, то не удастся обрести твердой веры в деятельный аспект [Пути]<sup>124</sup>, что обычно приводит к нигилизму. Поэтому разумным следует хорошо понять способ определения относительного в данной системе. Но здесь, опасаясь многословия, распространяться не буду.

408 б  
120 а

**(б2.3) Невозможность опровержения [нашей точки зрения] посредством исследования: «Имеет место какая-либо из четырех альтернатив или нет?»**

[Еще одно] суждение:

—Если возникновение опровергается посредством отрицания возникновения из себя, другого, обоих вместе и без причин, то *четыре альтернативы* возникновения не существуют для данной школы (мадхьямиков) даже условно.

Поэтому к отрицаемому возникновению не нужно присовокуплять характеристику [«абсолютное»]. А если оно не опровергается, тогда посредством отрицания *четырех альтернатив* возникновения не опровергается даже абсолютное возникновение.

[Ответ]:

—Первой [возможности] мы не признаем, поэтому ответим на [суждение] по поводу второй.

Если признавать абсолютное возникновение, то приходится признать и что оно способно устоять в логическом анализе *реальности*. Тогда логика обязана исследовать—какая из *четырех альтернатив* имеет место: возникновение из себя, другого или прочего? То есть признающие абсолютное возникновение обязательно должны предпринимать исследование какой-либо из четырех альтернатив.

Признание же возникновения лишь как возникновения чего-либо в зависимости от таких-то причин и условий исключает признание *реального* возникновения, но тогда [неуместно] такое исследование *реальности*: «Возникает [что-либо] из себя, другого<sup>125</sup> или прочего?»,—[и поэтому] не требуется при-

120 б

409 а  
121 а

знавать, что [возникновение] способно устоять в логическом анализе.

К тому же именно *зависимое возникновение* опровергает *четыре альтернативы* возникновения. Ведь сказано во «Вхождении [в срединность]» (6.115):

«Поскольку все вещи возникают зависимо, то невозможно мыслить этими представлениями. Поэтому логика зависимого происхождения разрывает все сети дурных воззрений.»

121 б

Следовательно, Чандракирти считает зависимое возникновение опровержением *четырех альтернатив* возникновения. А вы полагаете: «Раз [невозможна] ни одна из *четырех альтернатив* возникновения, то возникновение вообще не существует». Так выясняется, что [вы] говорите противное позиции Чандракирти.

Еще сказано там же (6.114):

«Поскольку без причин не возникают вещи, а также ни от Бога и подобного, ни из себя, другого, иль обоих вместе, то все они взаимозависимо возникают.»

Выходит, что эти слова противоречат вашим.

Итак, зависимо-обусловленное возникновение не имеет *четырех альтернатив*. Поэтому не спрашивайте: «К какой из *четырех альтернатив* относится “лишенное альтернатив”?»

В такой [ошибке] повинно неумение отличить невозникновение самосущего от простого невозникновения.

122 а

[Возражение]:

—Но как же [понимать] такое высказывание (оттуда же, 6.36):

«При [исследовании] *реальности* логика [доказывает] невозможность возникновения из себя и другого. По этой логике [возникновение] невозможно и на условном [уровне]...»?!

[Ответ]:

—Эти [слова] указывают, что, если признается субстанциальное<sup>126</sup>, или самодовлеющее возникновение, то оно опровергается логикой даже на условном [уровне]. Но простое (условное) возникновение никак не опровергается. Ведь в связи с этим контекстом сказано<sup>127</sup>:

«[Некоторые] говорят:

—Субстанциальные сущности как причины всецелой омраченности или полного очищения<sup>128</sup>—необходимо считать возникающими.

—Такие речи—одни лишь пустые слова.

—Почему же?

—[Потому что] цитировались слова [Нагарджуны]: “При [исследовании] *реальности*...” И, хочешь—не хочешь, [вам] придется согласиться с таким их толкованием: “Поэтому самодовлеющее возникновение не существует на уровнях обеих истин”.»

Итак, поскольку самосущее возникновение является абсолютным, то, если его признать, можно было бы признать [самосущее возникновение] и на условном [уровне]. [Но, если оно] отрицается как абсолютное возникновение,—его необходимо отрицать [и на условном уровне]. Таково превосходное мне-

409 б

122 б

ние сего наставника (Чандракирти).

Поэтому не следует даже условно признавать самосущее возникновение. Ибо во «Вхождении [в срединность]» (6.111) сказано:

«Самосущее возникновение сына бесплодной  
женщины  
невозможно ни на [уровне] *реальности*, ни в миру.  
Так же все вещи не возникают как самосущие  
ни в миру, ни на [уровне] *реальности*.»

123 а

Тех, кто полагает, что невозникновение самосущего равно [полному] отсутствию возникновения, и указывающих, что зависимое возникновение и невозникновение самосущего противоречат друг другу, [Чандракирти] называет «не имеющими ни ушей, ни ума». Под «неимением ушей» [он] подразумевает, что в словосочетании «невозникновение самосущего» они не слышат слова «самосущего», воспринимая лишь «невозникновение». А под «неимением ума» [он] подразумевает неспособность понять смысл слова «самосущее».

410 а

В частности, толкуя [отрывок] из «60 доводов» (48):

«Лучший знаток *реальности* сказал,  
что возникающее зависимо не возникает»,—

[Чандракирти] в комментарии на этот [текст] говорит:

«Если постичь зависимо-обусловленное происхождение, то вещи не будут восприниматься как самосущие. Ибо то, что возникает зависимо,—подобно отражению, не возникает как самосущее.

[Возражение реалистов]:

—То, что зависимо, все же возникает. Не так ли?! Как тогда можно говорить, что оно не возникает?! Если говорите о невозникновении, то не говорите о зависимом возникновении.

Итак, поскольку они противоречат друг другу, [ваше мнение] неправильно.

[Ответ]:

—Какая жалость! [Будто у вас] нет ни ушей, ни ума, так нас поражает [ваше] возражение. [Если бы вы имели их], то, когда мы говорим: “Возникающее зависимо *подобно* отражению, не возникает как *самосущее*”, — разве был бы повод для спора?!»

Поэтому важно различать [эти вещи].

И в «Вопросах Анаватапты» сказано:

«Не возникает то, что “возникает из условий”:  
как в нём возникнет “собственная сущность”?  
Что обусловлено, *пустым* мы называем.  
Серьёзен тот, кто понимает *пустоту*».

Первая строка: «Не возникает то, что “возникает от условий”», — показывает способ невозникновения. Вторая строка: «как в нём возникнет “собственная сущность”?»», — присовокупляет к отрицаемому характеристику: «Не возникает как самосущее».

Некоторые, не зная этого и слыша слова [о невозникновении], говорят: «Возникновение есть невозникновение; зависимость есть независимость». В таких высказываниях проявляется лишь высокомерие и щегольство парадоксальными изречениями.

И в «Ясных словах» — в цитате из «Прихода в Ланку» — сказано:

123 б

124 а

410 б

124 б

«Махамати! Я сказал: “Никакие *явления* не возникают”, — подразумевая, что [они] не возникают как самосущие».

Отсюда естественно следует и ответ [на вопрос]: «Нужно или не нужно присовокуплять к отрицаемому возникновению и прочему характеристику “абсолютное”?» Но подробный ответ на этот [вопрос] будет дан ниже<sup>129</sup>.

Это показывает, что все подобные «сокрушающие доводы» не способны опровергнуть<sup>130</sup> традицию установления причин, следствий и прочего при отсутствии самобытия. В общем, крайне иллюзорные «сокрушающие доводы» обращают весь анализ при отрицании чужих [мнений] против самих «сокрушающих доводов». Поэтому ваши суждения, [расширяющие объект отрицания], — совершенно ложные «сокрушающие доводы». Ведь то отрицание чужой точки зрения, которое [вы] проводите исходя из исследования: «Разрушимо логикой или нет?» и т. д., — [оппонент] обращает против [вас], и [ваши] «сокрушающие доводы» сами сокрушаются.

Можете возразить:

— Вы [в своей системе] признаете существование формы и прочих [явлений]. Это и опровергается исследованием, но не может быть обращено против нас, поскольку мы ничего не утверждаем.

[Ответ]:

— Это не устраняет тех ошибок, что разъясню в разделе о том, как выясняется [*воззрение пустоты*] — посредством *опровергающих выводов* (прасанги) или *самостоятельных предпосылок* (сватантры)<sup>131</sup>.

125 а

411 а



**(62.4) Разъяснение, что отрицание существования, несуществования и остальных из четырех альтернатив не может служить «сокрушающим доводом»**

[Вы, расширяющие объем отрицаемого, полагаете]:

125 б

—В текстах мадхьямы отрицаются все *четыре возможности*—существование вещей или самосущего, их несуществование, и то, и другое вместе, ни то, ни другое. А поскольку нет *явлений*, которых эти [возможности] не охватывают, то логика отрицает все.

[Ответ]:

—Как указывалось ранее, вещи могут быть двух родов. (1) *Самосущие* вещи [в текстах мадхьямы] отрицаются на уровнях обеих истин, а (2) вещи как объекты, способные *функционировать*, на условном уровне не отрицаются.

Что же касается несуществования вещей, то, если [некто] считает необусловленные *явления* самодовлеющим несуществованием,—такое несуществование вещей [мадхьямиками] отрицается.

Также отрицается [самодовлеющее] сочетание существования [способных функционировать] вещей и несуществования [самосущих], как и самодовлеющее ни-то-ни-другое. Именно так следует понимать любое отрицание [мадхьямиками] *четырех альтернатив*<sup>132</sup>.

Если [вы] отрицаете *четыре альтернативы* без присовокупления такой характеристики, то, когда при отрицании существования и несуществования вещей говорите: «Нет обоих вместе»,—и затем отрицаете: «Нет отсутствия обоих вместе»,—[вы] явно противоречите собственному суждению. Если, не

126 а

признав [ошибки], скажете: «Хоть и так, ошибки нет»,—то мы не будем спорить с не признающими [своих ошибок].

411 б

К тому же, при отрицании самосущего бытия *совокупностей* возникает мудрость, постигающая, что самобытие не существует. А раз [вы] отрицаете объект этой мудрости—несуществование самобытия,—то отвергаете *воззрение* мадхъямиков, именно потому, что отвергаете объект мудрости, постигающей отсутствие самобытия явлений.

126 б

Следует спросить [вас], желающих отвергнуть как существование, так и несуществование самобытия: на каком основании вы отвергаете несуществование самобытия—объект мудрости, постигающей, что *совокупности* лишены самобытия?

—В «Коренной мудрости» (13.7) сказано:

«Если бы существовало нечто *непустое*, то существовало бы и нечто *пустое*<sup>133</sup>.

Но, поскольку нет ничего *непустого*, откуда быть *пустому*?!»

Итак, поскольку нет ничего *непустого*, то нет и *пустого*, лишённого самобытия.

[Наш ответ:]

—«*Пустое*» и «*непустое*» во всём этом тексте означает «пустое и непустое от самобытия».

127 а

Посему *непустое* от самобытия—это самосущее, и тогда что может быть смехотворнее высказывания: «Поскольку нет ничего самосущего, то нет и *пустого*—не-самосущего»?! К тому же, например, при постижении отсутствия самосущего бытия ростка ду-

мают: «Росток лишен самобытия»,—но не цепляются ни за одну из двух мыслей: «Отсутствие его самобытия существует» или «не существует». Закройте глаза, обратите мысленный взор внутрь и подумайте. Тогда очень легко удостоверитесь.

Итак, поскольку [в момент этого постижения] невозможно цепляние за отсутствие самобытия как за нечто существующее, то, чтобы логическое отрицание существования *пустоты*—ради устранения мысли о существовании отсутствия самобытия—было оправданным, нужно признать, что отрицается объект другой мысли, цепляющейся за отсутствие самобытия как за нечто существующее. Но совершенно нелепо отрицать объект мудрого постижения отсутствия самобытия ростка.

Отрицая самосущее бытие ростка, мы приходим к убеждению: «[В нем] нет самобытия». Но, если затем и [возникает] другая мысль: «Существует отсутствие самобытия»,—логическое отрицание относилось не к ее объекту, а к собственной сущности той *пустоты* (т.е. отсутствия самобытия ростка).

—Но как же возникает мысль о том, что отсутствие самобытия обладает самобытием?

—Отсутствие самобытия ростка не воспринимается как самобытие ростка, но представляется как самосущее отсутствие самобытия ростка. Так, например, и отсутствие сосуда не вызывает мысли об истинном его наличии, а вызывает мысль об истинном его отсутствии.

Итак, если сказать: «Поскольку нет ничего *непустого* от самобытия, то и в *пустоте*—отсутствии самобытия ростка нет собственной сущности»,—такой довод был бы правильным.<sup>134</sup>

412 а

127 б

128 а

И в «Толковании “Четверосотницы” (382)» сказано, что самосушая *пустота* отрицается:

412 б

«Если бы существовала некая самосушая “*пустота*”, то вещи обладали бы самобытием. Чтобы это указать, и говорится:

128 б

“При отсутствии *непустого* откуда явится *пустое*?! Как при отсутствии одной противоположности другая может появиться?!”»

В противном случае, когда отрицается существование *пустоты*, отсутствия самобытия, получится, что отсутствия самобытия нет; следовательно, есть самосушее бытие, и отрицать никакие аспекты самобытия невозможно.

Так говорится и в «Опровержении возражений» (26):

«Если бы [слова] “отсутствие самобытия” как-либо отвергали лишённое самобытия, то [они] отвергали бы само отсутствие самобытия и тогда утверждали бы самобытие».

В «Автокомментарии» сказано по этому поводу очень ясно:

129 а

«Если бы слова “отсутствие самобытия” отвергали “лишённые самобытия вещи”, как звук выражения: “Не издавай звука!”,—устранял бы звук, вышло бы, что эти примеры схожи. Однако слова “отсутствие самобытия” отрицают самобытие вещей. Если бы слова “отсутствие самобытия” отрицали отсутствие самобытия вещей, то именно из отрицания отсутствия самобытия следовало бы, что вещи обладают самобытием и, значит, не являются *пустыми*.»

Поэтому вслед за приводившимися словами из «Коренной мудрости» (13.7): «Откуда быть *пустому?!*»—сказано (13.8):

«Победители говорят, что *пустота*, несомненно, искореняет все теории, [но] те, у кого *пустота*—теория, безнадежны и неизлечимы.»

413 а  
129 б

[Слова] «*пустота*—теория» относятся, однако, не к [гносеологической] идее *пустоты*, [отсутствия] самобытия, а подразумевают [онтологическое] понимание *пустоты*, [отсутствия] самобытия как чего-то *истинно [существующего]*, воззрение на нее как на вещь. Ведь в «Буддапалите» (13.8) [находим] ясное, подкрепленное примером высказывание:

«Если тем, кто привязан к [мысли] “вещи существуют силой собственной сущности”, объяснить, что сущность вещей—*пустота*: “*Пустота* означает, что вещи [лишь] воображаются(gdags-ра) в силу причин и условий, сочетающихся в ходе обусловленного происхождения; вещи не существуют ‘силой собственной сущности’”»,—то можно их отвратить от привязанности к такой [мысли]. Но тех, кто привязан к *пустоте* как к вещи, никто не способен отвратить от этой привязанности.

Так, [попрошайке], который после твоих слов: “Ничего не имею”,—говорит: “Дай то ничего”,—разве докажешь отсутствие [имущества]?!»<sup>135</sup>

130 а

[Этот] пример не подошел бы, если было бы иначе. Ведь когда некий [нищий] говорит кому-нибудь: «Подайте милостыню»,—а тот отвечает: «[У меня] ничего нет»,—то мысль [просящего]: «Он ли-

413 б

130 б

шен имущества», — не является ошибочной. Но, если он понимает отсутствие имущества как имущество, то не может быть убежден в отсутствии имущества. Так и здесь. Когда на вопрос: «Обладают вещи самобытием или нет?» — дан ответ: «[Они] лишены самобытия», — то, если [спросивший] подумает: «Самобытие отсутствует», — как же его [мысль] может быть ошибочной, раз отвечающий и хотел ее вызвать? Но, если отсутствие у вещей самобытия понимается как самосущее, — это ошибка.

По-вашему, коли скажут: «[У меня] нет имущества», то, хотя и возникнет мысль: «[Он] лишен имущества», — [эту мысль] необходимо отвергнуть. Но, если довериться вашему суждению, то все прекрасно...

И в «Ясных словах» говорится о привязанности к *пустоте* как к вещи. Поэтому *пустота* не отрицается, и само воззрение *пустоты* не является ошибочным.

Поэтому сказано в «Собрании [драгоценных достоинств Праджняпарамиты]» (1.9):

131 а

«Однако бодхисаттва, думающий: “Эти *совокупности пусты*”, — бывает подвержен представлению [о субстанциальности *пустоты* и] неверию в [*пустоту* как] невозникновение [самосущего]<sup>136</sup>».

И в «Драгоценном ожерелье» (2.3):

«Поэтому великий Муни отверг теории самости и ее [самосущего] отсутствия».

Сказанное в Слове и трактатах о неприемлемости теорий *пустоты* и отсутствия самости также нужно

понимать так, как объяснено ранее. Иное [понимание] противоречило бы великому множеству таких высказываний, как ответ Авалокитешвары на вопрос Шарипутры [в «Сутре сердца»]:

«—Как следует упражняться желающим практиковать глубокую парамиту мудрости?

—Следует истинно рассматривать пять *совокупностей* как *пустые* от самобытия»<sup>137</sup>;

утверждение в «Собрании [драгоценных достоинств Праджняпарамиты]» (1.28):

«Тот, кто совершенно понимает отсутствие самобытия явлений, практикует высшую парамиту мудрости»;

изречение во «Вхождении [в срединность]» (6.165):

«Поэтому тот йогин, который видит *пустоту* “я” и “моего”, —освобождается», —

и так далее.

Итак, корень всякого упадка—неведение, приписывающее [явлениям] самобытие. А единственный [способ] его искоренения, основанный на прямо противоположной ему установке,—мудрость постижения отсутствия самобытия. Но это вынуждает помимо желания признать, что, отвергая [объект] установки этой [мудрости], [вы] ставите препятствие *воззрению реальности*. Ибо слова: «Нет иных ворот *покоя...*»—объясняются в «Толковании “Четверсотницы”» (288) так:

«Причина достижения нирваны—полное прекращение привязанности, а ничто, кроме узрения отсутствия самобытия, не может служить причиной полного прекращения привязанности.

131 б

414 а

132 а

132 б

Поэтому бессамость, определяемая как отсутствие самобытия,—единственные врата покоя, это единственные, несравненные врата Града нирваны.

Хотя существуют трое врат Освобождения: “пустота”, “отсутствие источников [явлений]”<sup>138</sup> и “отсутствие [целей] стремления”<sup>139</sup>,—но именно *воззрение* бессамости является главным. Разве тот, кто познал отсутствие самости всех явлений и [так] избавился от всех привязанностей к любым вещам, когда-нибудь может стремиться к каким-нибудь [самосушим результатам] или представлять [самосушие] источники каких-либо [явлений]?! Поэтому отсутствие самости—единственные врата *покоя*.

133 а

414 б

Вот почему изречено в “Снаряжении для Пробуждения”:

“Коль нет самобытия,—[явления все] *пусты*.

[Познав] их *пустоту*, кто ж будет  
цепляться за *источники* [явлений]?!

Избавившись от всякого [цеплянья] за источник,  
кто, мудрый, хоть к чему-то устремится?”»

133 б

Устранив таким образом противоречие между указанием на трое врат Освобождения и указанием на *воззрение пустоты*—отсутствия самобытия—как на единственные врата Освобождения, [Чандракирти] при помощи рассуждения и свидетельства показывает, что это [воззрение] является [единственными] вратами Освобождения.

И какая нужда при «отсечении» самобытия отрицать и объекты?!

Ведь постижение [отсутствия самобытия] является противоядием против цепляния за признаки обоих видов самости: в нем и не пахнет цеплянием за эти признаки.



Кроме того, если видят в этой мысли [об отсутствии самобытия] ущербность, ибо отвергают дискурсивное мышление, независимо от того, хорошее оно или дурное, то явно примыкают к традиции китайского Учителя Хэшана.

## 2. Критика сужения объекта отрицания

134 а

Некоторые говорят:

—Объект отрицания—*природа* (свабхава), обладающая тремя характеристиками: (1) сущностью, не порожденной причинами и условиями; (2) неизменным состоянием; (3) независимым положением<sup>140</sup>. Ибо в «Корне срединности» (15.1-2) сказано:

134 б

«Нелепо [думать], что *природа* происходит от [существующих] причин и от условий.

Когда б *природа* от причин, условий возникала, тогда она была бы производной.

Но как возможна “производная *природа*”?!

Природа независима, непродводна».

415 а

[Ответ]:

—В общем, если [кто-то] считает, что ростку и прочим внешним и внутренним вещам свойственна такая *природа*,—конечно, мадхьямики должны отрицать ее. Но здесь определение объекта отрицания относится к самому корню<sup>141</sup> объекта отрицания, при отрицании которого в уме зарождается *воззрение срединности*, постигающее отсутствие самобытия явлений.

135 а

135 б

Тогда, поскольку нашими школами [реалистов] уже доказано, что обусловленные явления порождаются причинами и условиями и изменяются, то [из вашего определения] следует, что им не нужно доказывать отсутствие самобытия и что они постигают отсутствие самобытия вещей. Допускаются [вами] и прочие ошибки. Поэтому разве может [определенное вами отрицаемое] быть специфическим объектом отрицания?! И хотя в текстах мадхьямы находим много возражений [реалистам], как это: «Если *природа* существует, то она должна быть независимой от причин и условий, неизменной и т.п.», — в этих [возражениях] указываются логические ошибки, но не определяется объект отрицания как таковой.

136 а

К тому же, хотя абсолютно-, действительно-, или истинно-существующее не должно быть порождено причинами и условиями и т.п., но не [это] определяет абсолютно-существующее и т.п. Например, сосуду полностью присуще непостоянство, но непостоянство не может быть определением сосуда; его определением должна быть ёмкость, [способность хранить жидкость и т.п.].

415 б

Также, если нечто существует абсолютно или подобным способом, то, хотя и должно быть неделимой вещью, — «неделимость» здесь не признается за *коренной* объект отрицания. Ибо это лишь схоластическое понятие философов. Такие понятия не являются «корнем» пребывания существ в сансаре. И хотя уясняется, а затем созерцается отсутствие природы [неделимых вещей], это нисколько не вредит безначальной установке неведения; и даже окончательное прямое постижение этого не избавляет от *естественных* клеш<sup>142</sup>.

136 б

Поэтому при уяснении *воззрения* сосредоточиваются главным образом на уяснении отсутствия воспринимаемого из-за *естественного* неведения, а побочно устраняются и *умозрительно* *воображаемые* объекты<sup>143</sup>. Это надо знать, и никак нельзя пренебречь устранением установки *естественного* неведения, отрицая лишь вымыслы философов: постоянное, единое, самодовлеющее «я» (атман)—при отрицании индивидуальной самости; или неделимые частицы объекта, неделимые моменты субъекта, обладающую тремя характеристиками *природу* и т.п.—при отрицании самости явлений.

137 а

В противном случае при уяснении *воззрения* выясняется всего лишь это [отсутствие «я—атмана» и т.п.], и тогда во время созерцания должно созерцаться лишь то же, так как объектом созерцания является уясненное.

Поэтому прямое постижение, [возникшее] из созерцания, и полный [медитативный] опыт ограничиваются [узрением] лишь того же. А если [вы] считаете, что узрение отсутствия двух видов самости, воображаемой *умозрительно*, избавляет от *естественных* клеш, то допускаете абсурдное преувеличение. Ведь во «Вхождении [в срединность]» (6.140) сказано:

416 а

«При [узком] постижении отсутствия самости избавляются [лишь от мысли] о постоянном “я”.

[Но] не она считается основой цепляния за “я”.

Поэтому очень странно слышать:

“Познание отсутствия [постоянного]

“я” полностью искореняет сознание “я”.»

137 б

И в «Толковании [“Вхождения в срединность” (6.41)]» сказано:

«Нелепость этих [слов] очевидна в примере: “Увидев в углублении стены своего дома нору змеи, некто на смех окружающих будет избавляться от страха перед змеёй, ободряя себя словами: ‘Там нет слона!’”»

Хотя эти высказывания касаются отсутствия индивидуальной самости, они действительны и относительно отсутствия самости *явлений*. [Поэтому можно] добавить<sup>144</sup>:

«Во время [узкого] постижения отсутствия самости [*явлений*] избавляются [лишь] от вымышленного понятия самости.

[Но] это [понятие] не признается за основу неведения. Поэтому очень странны слова: “Познание отсутствия самости [*явлений*]<sup>145</sup> полностью искореняет неведение”».

[Вопрос]:

—Как указывалось, наставник [Нагарджуна] характеризует *природу* [санскр.: svabhāva; тиб.: rang-bzhin] как несоздавшееся и независимое. Следует ли это определение [только] из соглашения (brtag-pa mtha' bzung) или же [действительно] существует такая *природа*?

[Ответ]:

—Указанная [Буддой] *подлинная сущность* (дхармата) *явлений* называется *природой*, несоздавшейся и независимой.

138 а

138 б

Она существует. Ведь в «Толковании “Вхождения [в срединность]” (15.1-2)» говорится:

«—Признает ли наставник такую особую *природу*?

Существует *подлинная сущность*, о которой Победоносец ясно высказался:

—“Являются Татхагаты или нет, эта *подлинная сущность* всех явлений присутствует”<sup>146</sup>.

—В чем состоит эта *подлинная сущность*?

—Это *природа* глаз и прочих явлений.

—Какова же их *природа*?

—Несозданная и независимая *собственная сущность*<sup>147</sup>, постигаемая сознанием, свободным от “катаракты” неведения.

—Существует ли она?

—Кто же ответит: “Нет.”?! Если бы она не существовала, зачем нужно было бы бодхисаттвам осваивать путь парамит? Для чего тогда бодхисаттвам усердствовать в сотнях подвигов для постижения *подлинной сущности*?!»

Так доказывает [Чандракирти], опираясь на свидетельство сутры.

[Возражение]:

—Но не [вы] ли отрицали существование *природы* всех явлений?!

[Ответ]:

—Разве мы многократно не повторяли, что в явлениях нет ни пылинки самосущей *природы*<sup>148</sup>, не приписанной нашим же умом?! Поэтому такая *природа* совершенно чужда даже *подлинной сущности*, — совершенно-истинному, не говоря уже о прочем. Ведь в «Ясных словах» (15.2) сказано:

416 б

139 а

139 б

140 а

«—Подлинно присущую огню во [все] три времени глубинную сущность—несоздавшуюся, не возникшую из ничего, не зависящую от причин и условий, в отличие [, например,] от тепла воды, или здешнего и тамошнего, или длинного и короткого—[мы] называем *природой* [огня].

417 а

—Разве существует такая собственная сущность огня?

—Она ни существует как самосущая, ни отсутствует [абсолютно].

Однако, хотя она такова, чтобы слушатели не пугались, приходится [ее] обозначить и говорить: “Условно она существует”.»

140 б

То есть, отвергнув самодовлеющее существование такой *природы*, [Чандракирти] говорит, что условно она существует.

[Возражение]:

—Поскольку [он] указывает, что [как «*природа*» она] обозначается, «чтобы не пугались слушатели», [он сам] не считает, что она существует.

[Ответ]:

—Это было бы нелогично, ибо по той же причине обозначаются и все остальные вещи; [по-вашему] выходит, что и они не существуют.

Согласно вышеприведенной цитате [из «Толкования “Вхождения в срединность”»], если бы не было такой [*природы*], был бы обоснован нелепый вывод, что чистый образ жизни не имеет смысла. И еще сказано в «Толковании “Вхождения [в срединность]”»:

«Эту *природу* признает не только наставник [Нагарджуна], но и другие способны ее признать. Таким образом, эта *природа* обоснована для обеих [сторон].»

В противном случае пришлось бы признать, что в традиции мадхьямиков нельзя достичь Освобождения: поскольку достижение нирваны означает ее осуществление, нирваной же полагается факт прекращения [страдания], то есть абсолютная истина; [но если нет такой *природы*, то] и абсолютной истины нет.

141 а

Ведь в «Толковании “60 доводов”» многостарательно доказывается, что для достижения нирваны необходимо осуществить абсолютную Истину прекращения.

417 б

Итак, глаза и все другие составные явления не могут быть удостоверены как имеющие *природу*, определяемую их собственной сущностью; и *в подлинной сущности* не может быть установлено самобытие. Поэтому самобытия вообще нет. И хотя в абсолютной истине установлена *природа подлинной сущности*, но [обозначение] этой *природы* как «несозданной» и «независимой» вовсе не означает, что она самосуша: она устанавливается лишь условно, поскольку в ней совершенно нет *природы*, определяемой собственной сущностью (т.е. самобытия).

141 б

«Создавшееся»—это впервые появившееся, ранее не существовавшее, а «зависимое»—зависящее от причин и условий.

Поскольку форма и прочие [явления] лишены обеих *природ*<sup>149</sup>, то, чтобы узреть ту *природу*, которая обозначает *подлинную сущность*, осваиваем Путь. А поэтому не лишен смысла и чистый образ жизни. Так говорит [Чандракирти] и указывает в «Толковании “Вхождения [в срединность]” (6.182)», что нет противоречия, когда совершенно не признается *самосушащая природа* всех явлений и признается «не-присущая *природа*»:

142 а

«[Некоторые говорят]:

—Увы! Не признавая никаких [самосущих] вещей и признавая условную несоздавшуюся и независимую *природу*, вы противоречите себе.

—Отвечаю: вы не понимаете замысла трактата [“Корень срединности”], а замысел этот таков.

418 а

Если бы обусловленно возникающая индивидуальная сущность глаза и прочих [явлений], которую постигают простаки—“дети”, была *природой*, то такая природа была бы ложной. Но даже если бы та [сущность была подлинной природой], то, поскольку она [прямо] воспринимается, был бы бессмысленен чистый образ жизни.

142 б

Однако, так как она не является их [реальной] *природой*, то цель узрения [подлинной природы] придает чистому образу жизни смысл. И я говорю об этой [*природе*] как о несоздавшейся и независимой, исходя из относительной истины.

Именно это, незримое для простаков, является [*реальной природой*]. Но из-за того только, [что она обозначается как несоздавшаяся, независимая], абсолютное не становится ни вещью, ни отсутствием вещей: ибо [абсолютное]—это естественный *покой*<sup>150</sup>.»

143 а

Присутствие и отсутствие вещей здесь [нужно понимать] так, как указано в предыдущем разделе,— как самобытие и полное небытие.

В нынешней [стадии]<sup>151</sup> *пустота*, отсутствие самобытия, определяемое как отсутствие в *явлениях* даже пылинки самосущего, [понимается] как специфическое свойство (khyad-chos) формы и прочих *явлений* как основы [этого] специфического [свойства] (khyad-gzhi).



Поэтому нет противоречия в том, что объектом одного состояния ума является и то, и другое. Пока не избавимся от этого двойственного видения, *пустота* является *номинальной* (btags-ra-ra) абсолютной истиной.

А когда, освоив это *воззрение*—понимание отсутствия самобытия, прямо постигаем его, то избавляемся от всех ложных восприятий самобытия, которого [в реальности] нет, и тогда, в непосредственном познании этой сущности явлений (chos-nyid), явления (chos-can)—форма и прочее—не воспринимаются. Поэтому в состоянии [непосредственного познания] отсутствуют и то и другое—сущность и явления; следовательно, определение обоих—как сущности и явлений—обязательно производится в ином, *обозначающем* (обыденном) состоянии ума.

Итак, абсолютная истина определяется просто как (1) отсутствие каких-либо измышлений о вещах, «определяемых собственной сущностью» и (2) избавление тем самым от всех измышлений ложного видения самобытия, которого нет. Разве признание такой [абсолютной истины] требует признания *природы*, определяемой собственной сущностью?!

И в «Ясных словах» (15.2) сказано:

«Благодаря тому, что святые не имеют катаракты неведения и не видят того, что воспринимается из-за катаракты незнания [истинного] порядка вещей, объектом их становится сущность (санскр.: svarūpa), которая определяется как [подлинная] *природа* (санскр.: svabhāva) [вещей].»

И далее:

«Но, поскольку эта нерожденная *природа* вещей, [воспри-

143 б

418 б

144 а

144 б

нимаемая в самадхи], не представляет собой чего бы то ни было, она является лишь не-вещью, и, не имея сущности, не может считаться [самосушей] природой вещей.»

145 а

Те, кто, не считая абсолютную истину лишь полным пресечением двух самостей и прочих фантазий, полагает, что объект безошибочного ума, постигающего *бытие как оно есть*, сам собой отражается [в сознании], наподобие синего, желтого и прочего, и что убежденность именно в таком ее (абсолютной истины) существовании является *воззрением*—постижением глубокого смысла<sup>152</sup>, а также те, кто считает постижение отсутствия самобытия всех внешних и внутренних *явлений*—опоры пристрастия существ к двум самостям—уходом от истинного воззрения,—те отстраняются от всего Слова Большой и Малой Колесниц.

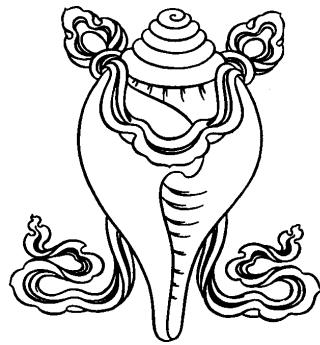
419 а

145 б

Ибо, признавая, что необходимо избавиться от цепляния за «я»—корня сансары, приковывающего к ней всех существ, они утверждают, что избавляются от него, постигая не отсутствие самобытия в опоре цепляния за «я» (т.е. в *явлениях*), а истинность другой вещи, не связанной с этой [опорой].

146 а

Такое [мнение] ничем не лучше следующего: Например, [некто], думая, что на востоке есть змея, тогда как ее там нет, страдает от страха. Для избавления от этого страдания [другой] советует: «Осознанием, что на востоке нет никакой змеи, не избавишься от своей навязчивой мысли о змее. [Лучше] осознай, что на западе есть дерево; так избавишься от навязчивой мысли о змее—и от страдания».



Итак, желающие себе добра пусть отбросят по-дальше такие [мнения] и опираются на средства искоренения установки неведения—корня всего упадка, приковывающего к сансаре. Пусть опираются на Слово высшего смысла и сочинения *отца* арьи Нагарджуны и его *сына* (Арьядевы), излагающие подробные и ясные доводы, вселяющие глубокую убежденность, что этот смысл не сводится к другому, и таким образом да переправятся через океан обусловленного существования!

146 б

Такое устранение ложных представлений относительно отрицаемого весьма важно для пресечения заблуждений, уводящих от *воззрения* срединности, поэтому изложено подробно.

419 б

### (3) Определение отрицаемого в нашей системе

Здесь три [темы]: 1. Определение основного объекта отрицания; 2. Когда нужно и когда не нужно присовокуплять его [характеристику] к другим отрицаемым вещам; 3. О добавлении и недобавлении к отрицаемому характеристики «абсолютное».

## 1. [Определение основного объекта отрицания]

В общем, объект отрицания двух видов: практический<sup>153</sup> и логический.

### *О первом*

сказано в «Средине и крайностях» (2.17):

147 а

«Указаны *завеса клеш*, *завеса всеведению*.  
Они охватывают все омрачения.  
Утверждается, что с их исчерпанием  
[приходит] Освобождение.»

Согласно сказанному, [практический объект отрицания] двух видов: *завеса клеш* и *завеса всеведению*.

Это отрицаемое существует; если бы не существовало, все существа были бы свободны сами собой.

### *[2] Логический объект отрицания*

147 б

В «Опровержении возражений» (27) сказано:

«[Представь, что] некто, заблуждаясь,  
думать стал о женщине, магически созданной,  
что она [настоящая], но [другое сотворённое]  
магически существо отвергло  
[эту ложную мысль]. Вот так и это отрицание.»

В «Автокомментарии» [Нагарджуна] говорит:

148 а

«Вот, некий человек ошибочно думает о магически сотворенной женщине, по природе *пустой*, что она абсолютна. Поэтому эта ложная мысль вызывает вожеление. Татхагата или *слушатель* Татхагаты создает фантом, который избавляет этого [человека] от ложной мысли.»

Так и мои слова—*пустые*, подобные фантому—избавляют от представления самобытия всех вещей—лишенных самобытия, *пустых*, подобных магически сотворенной женщине.»

420 а

Согласно сказанному, [логический] объект отрицания считается двойким: ложное представление, упоминавшееся как подлежащее отрицанию, и представляемое наличие самобытия<sup>154</sup>.

Но главный объект отрицания—второй: поскольку для избавления от *субъекта*—ложного [представления] сначала требуется отрицание представляемого *предиката*.

Таковым является отрицание [логикой] обусловленного [происхождения] самодовлеющего бытия, по неведению устанавливаемого в индивидах и *явлениях*, и подобные [отрицания].

148 б

Этот объект отрицания, конечно, не существует объективно; если бы существовал, отрицать его было бы невозможно.

Однако возникает ложное представление, что он существует. Поэтому его отрицание необходимо. Но отрицать кувшин—не молотком разбить. Отрицание приводит к убежденному признанию несуществующего несуществующим. А когда убеждаемся в несуществовании [чего-то],—избавляемся от ложного представления о [его] существовании.

Так и логическое доказательство, в отличие от порождающего росток семени, не создает что-то новое, небывшее. Оно приводит к убежденному признанию некой вещи такой, как она есть.

149 а

И в «Опровержении возражений» (65) сказано:

149 б

«[Некоторые] говорят:  
 “Отрицание отсутствующего—есть и без слов”.  
 [Отвечаю]: “Слова позволяют осознать,  
 что [самобытие] отсутствует, а не устраняют [его]”».

«Автокомментарий» гласит:

420 б «Если вы скажете: “Отрицаемое отсутствует и без слов,  
 т.е. независимо от слов; зачем тогда нужны ваши слова:  
 ‘Все вещи лишены самобытия’?!” —отвечу так:

150 а Слова: “Все вещи лишены самобытия”, —не отнимают у  
 вещей самобытие, а помогают осознать: “Вещи лишены  
 самобытия”.

Например, если при отсутствии Девадатты дома некто  
 утверждает: “Девадатта дома”, —[эти слова не заставят его  
 там оказаться]; также, если некто говорит в его отсутствие:  
 “Отсутствует”, —это слово не заставляет Девадатту исчез-  
 нуть: оно лишь указывает, что Девадатты нет дома.

150 б Так же и слова: “Вещи лишены самобытия”, —не лиша-  
 ют вещи самобытия, а дают возможность простакам, омрачен-  
 ным неведением и не знающим, что все вещи лишены  
 самобытия, —осознать, что кажущееся самосушим не обла-  
 дает самобытием, подобно человеку-фантому, лишенному  
 сущности настоящего человека. Поэтому высказывание:  
 “Раз самобытия нет, то и без слов, независимо от слов,  
 явствует отсутствие самобытия”, —необоснованно.»

Сказано ясно. Так и понимайте.

421 а Поэтому утверждение: «Если [нечто] существует,  
 отрицание невозможно, а если не существует, отри-  
 цание излишне. Значит, [все явления] запредельны  
 отрицанию и доказательству, и поэтому многочис-  
 ленные логические исследования [с целью] отрица-

ния или доказательства—лишь только слова»,—является пустой болтовней тех, кто совершенно не ведает [необходимости отличать] логическое отрицание или доказательство от практического.

Ибо, указав предпосылку: «Если существует, отрицание невозможно, а если не существует, отрицание не нужно»,—[вы] отрицаете чужое доказывающее и отрицающее исследование и вместе с тем полагаете отрицание и доказательство невозможным.

Да и сама предпосылка не годится для отрицания чужого мнения о том, что отрицание и доказательство необходимы, ведь если, [по-вашему, такая необходимость] существует, [ее] отрицание невозможно, а если не существует,—излишне.

Отрицание посредством превосходной логики предназначено для избавления от ошибочных, ложных мыслей, а логическое доказательство является средством вселения безошибочной убежденности. Поэтому желающим избавиться от ошибочных мыслей и породить безошибочные мысли следует, придерживаясь логических аргументов Нагарджуны и других, уверенно познать безошибочное отрицание и доказательство.

[Вопрос]:

—Если отрицание при помощи этих логических доводов служит для опровержения ошибочной установки и обретения безошибочного познания, какова же та установка, мысль, объект которой опровергается логикой?

[Ответ]:

—Вообще, существует бесчисленное множество мыслей, подлежащих отрицанию. Но следует точно

151 а

151 б

152 а

421 б

установить ту ошибочную мысль (установку), которая является корнем всех пороков и ошибок, и опровергнуть объект, за который она держится: ибо с избавлением от нее придет избавление от всех пороков и ошибок.

152 б

А именно, указанные противоядия против страсти и прочих [клеш] являются ограниченными противоядиями, а противоядие, указанное [Буддой] против неведения, является противоядием от всех клеш. Неведение—основа всех пороков и ошибок. Как говорится в «Ясных словах»:

153 а

«Будды истинно провозгласили миру девять объемистых разделов Учения<sup>155</sup>, опирающегося на *две истины*.

Указанное в них для избавления от страсти не прекращает ненависти, а указанное для избавления от ненависти не прекращает страсти.

Указанное для прекращения гордыни и прочего не уничтожает других омрачений.

Поэтому эти [противоядия] не универсальны, что сказано о них, великой пользы не имеет.

153 б

Указанное же для прекращения заблуждения уничтожает все клеши.

Ведь Победители говорят, что все клеши поистине держатся на заблуждении.»

—Но в чем же состоит заблуждение (неведение)?

—Здесь неведением [называется] состояние ума, приписывающего самобытие, цепляющегося за внешние и внутренние явления как за определенные *собственными характеристиками*. О нем сказано в



«Толковании “Четверосотницы”» (350):

«Чтобы показать, как “омраченное клешей незнания сознание, воображающее вещи исключительно самосущими, привязывается к вещам и является семенем погружения в сансару, а полное его уничтожение избавляет от сансары”, — [в “Четверосотнице”] сказано:

“Семя обусловленного существования —  
[омраченное] сознание.  
Объекты — сфера его восприятия.  
Если узреть бессамость объектов,  
семя обусловленного существования уничтожается.”

То есть с узрением отсутствия самобытия объектов полностью избавляются от причины привязанности — [омраченного] сознания, семени обусловленного существования, что приводит шравак, пратьекабудд и бодхисаттв, достигших Терпения<sup>156</sup> в [постижении] невозникновения *явлений*, к избавлению от сансары».

Это [неведение] также называется «цеплянием за истинное [существование]»<sup>157</sup>.

«Как [всей поверхности] тела [присуще] осязание, так и заблуждение<sup>158</sup> присуще всем [клешам]. Поэтому благодаря уничтожению заблуждения уничтожаются все клеши.»

По поводу этой [строфы] в «Толковании “Четверосотницы”» (135) сказано:

«Поскольку заблуждение — это омраченность представлением об *истинном [существовании]* вещей, оно заставляет приписывать им *истинную* собственную сущность.»

422 а  
154 а

154 а

154 б

155 а

[Возражение]:

—Если такое неведение является корнем сансары, то определение во «Вхождении [в срединность]» и в «Ясных словах» корня сансары как эгоцентрического воззрения неправильно, ибо двух [отдельных] главных причин [сансары]<sup>159</sup> нет.

[Ответ]:

422 б

—Мнение других наставников относительно неведения и эгоцентрического воззрения уже изложено в разделе средней личности. Поэтому здесь [представляю лишь] мнение наставника Чандракирти. Он считает неведением цепляние за *истинность* вещей, что иные мадхьямики<sup>160</sup> считают *завесой всеведению*. И он относит такое неведение к клешам. Ведь в приведенной цитате из «Толкования “Четверосотницы”» указано, что [цепляние за *истинность* вещей]— клеша. И в «Толковании “Вхождения [в срединность]” (6.28)» сказано:

155 б

«Поскольку оно омрачает взгляд существ на подлинный порядок вещей, то [называется] заблуждением. Это неведение приписывает вещам собственную сущность при отсутствии таковой. Оно обладает свойством препятствования узрению *природы* [вещей] и [создает] относительное.»

И далее:

«Поэтому клеша неведения, относящаяся к звеньям обусловленного происхождения, определяет относительную истину.»

То есть [неведение] считается первым из двенадцати звеньев обусловленного происхождения, поэтому является клешей, а не *завесой всеведению*.

[Вопрос]:

—Но что же тогда [вы] считаете *завесой всеведению*?

[Ответ]:

—Это объясню ниже.

Итак, указания, что неведение как первое из двенадцати звеньев [обусловленного происхождения] является корнем сансары и что эгоцентрическое воззрение является корнем сансары, не противоречат друг другу, поскольку неведение—общее, а эгоцентрическое воззрение—его вид.

156 а

Здесь «неведение» означает противоположность знания: не любого знания, а мудрости, знания *реальности*—отсутствия самости.

156 б

Эту «противоположность» нельзя [понимать] всего лишь как отсутствие той мудрости или как нечто отличное от нее: это совершенно противоречащая ей установка.

Она представляет собой приписывание самости двух видов: воображение самости *явлений* и воображение индивидуальной самости. Посему цепляние за самость *явлений* и цепляние за индивидуальную самость—оба—неведение.

423 а

Поэтому указание, что эгоцентрическое воззрение есть основа всех других клеш, не исключает указания, что их основа—неведение. Когда словами:

157 а

«Пока цепляются за *совокупности*,  
цепляются и за “я”»<sup>161</sup>,—

указывается, что неведение—омраченное [представление о] самости дхарм является причиной омраченного [представления] об индивидуальной самости, то указывается генетическая связь обеих раз-

новидностей неведения. Поэтому указание, что эгоцентрическое воззрение [является] основой всех клеш, кроме неведения, непротиворечиво.

157 б

Не зная такого разъяснения замысла наставника [Чандракирти], весьма трудно избежать противоречивого утверждения о двух корнях сансары<sup>162</sup>.

Приведенный способ определения неведения выражает мнение Покровителя Нагарджуны, который сказал в «Семидесяти [строфах] о пустоте» (64-65):

«Представление *истинными* вещей,  
возникающих от причин и условий,  
Всемирный Учитель называет неведением.  
От него возникают двенадцать звеньев.

Благодаря узрению истины вещи ясно осознаются  
*пустыми*, и неведение не возникает.  
Таково прекращение неведения.  
Вследствие этого прекращаются двенадцать звеньев.»

И в 26-ом разделе «Коренной мудрости» (26.11-12) сказано:

158 а  
423 б

«Когда прекращается неведение,  
*движущие силы* уже никогда не возникают.  
Прекращение неведения наступает  
благодаря постижению [и] созерцанию *реальности*.  
Вследствие прекращения предыдущих  
[звеньев обусловленного происхождения]  
не проявляются последующие [звенья].  
Таким образом истинно прекращается  
всё скопище страданий.»

Эти высказывания соответствуют и вполне согла-

суются с определением корня сансары как цепляния за [самосушие] *совокупности*:

«Пока цепляются за совокупности...»

Таково же мнение Арьядевы, что ясно из приводившихся ранее цитат:

«Как [всему] телу [присуще] осязание...», —

и:

«Корень сансары—[омраченное] сознание.»

И все отрицающие объект отрицания доводы, высказанные наставником [Нагарджуной] в трактатах по мадхьяме, отрицают именно самобытие—приписываемое по заблуждению самосушее бытие явлений—и таким образом показывают, что явления лишены собственной сущности. Поэтому в «Буддапалите» (комм. к гл. 1) говорится, что всевозможные доводы высказаны единственно для устранения установки неведения:

«—Зачем нужно разъяснение обусловленного происхождения?»

Отвечаю:

—Милосердный наставник [Нагарджуна], видя, что существа подвержены разным страданиям, возжелал ради их Освобождения четко разъяснить *подлинную сущность* вещей; поэтому стал разъяснять обусловленное происхождение, ведь сказано:

“Видение неистинного—оковы.

Видение истины—Освобождение.”

—В чем же состоит *подлинная сущность* (yang-dag-pa ji- lta-ba-pyid) вещей?

158 б

159 а

424 а

159 б

Отвечаю:

—Когда не знающие отсутствия [самодовлеющей] сущности, чей глаз разума окутан мраком заблуждения, приписывают вещам сущность, у них возникают страстная привязанность и гнев-нетерпимость.

А когда свет познания обусловленного происхождения рассеивает мрак заблуждения и глаз мудрости зрит отсутствие [самодовлеющей] сущности вещей, тогда нет места [для этих клеш], и не возникают ни страстная привязанность, ни гнев».

И перед [толкованием] 26-го раздела [«Коренной мудрости» Буддапалита] говорит:

«Возможен вопрос:

—Вы разъяснили приход к абсолютному по системе Махаяны, а теперь разъясните приход к абсолютному по системе Шравакаяны.

Следует ответ:

—Есть такое изречение [Будды]:

“Поскольку обусловленное существование продолжается из-за омраченности неведением...”

и другие [подобные] изречения.»

160 а

И перед [толкованием] 27-го раздела сказано:

«Возможен вопрос:

—Теперь разъясните несуществование [объектов] разных [ложных] взглядов в пределах сутр Шравакаяны.

Следует ответ:

—“[Взгляд] относительно возникновения [‘я’] в прошлом и...”<sup>163</sup>»

Отсюда ясно, что и наставник Буддапалита определяет неведение—первое из двенадцати звеньев—как приписывание вещам самобытия, а также считает, что шраваки и пратьекабудды тоже постигают отсутствие самости *явлений*.

Поэтому следует понимать, что великое доказательство постижения шраваками и пратьекабуддами отсутствия самобытия *явлений* заключается именно в том, что цепляние за самость *явлений* представляет собой неведение как [первое] из двенадцати звеньев [обусловленного происхождения]<sup>164</sup>.

Ведь в «Четверсотнице» (398) сказано:

«Видение посредством воображения—оковы.  
[Поэтому] следует пресечь его.»

Здесь «воображение» не означает любой мысли, а только мысль, воображающую явления самосущими, ибо в «Толковании» этого [сочинения] сказано:

«“Воображение”—это ложное представление самосущего».

Оно же считается клешей неведения. Поэтому утверждение, что логикой отрицаются объекты всех определяющих мыслей: «Это—то»,—выдает полное отсутствие тщательного вникания.

Будь это не так, простые существа [никогда] не смогли бы недискурсивно постичь суть *пустоты*, ибо сущность *реальности* скрыта. И если бы логика опровергала объекты мыслей, то [опровергала бы] и объект истинного познания, которое тогда уподобилось бы ложному представлению, воображению самобытия.

424 б

160 б

161 а

Отсюда следовал бы неизбежный вывод, что нет истинного *воззрения*, ведущего к нирване, и поэтому бессмысленно всякое слушание, обдумывание... текстов мадхьямы.

Ведь сказано в «Четверосотнице» (182):

161 б

«Нельзя смотреть на не-пустое  
как на *пустое*, [полагая, мол]:  
“Я шествую в нирвану”, —  
ведь Татхагаты говорят, что не [приводит]  
к нирване [это] ложное воззрение».

425 а

На этом, указанном ранее объекте установки неведения зиждутся разные фантазии, построенные на философских теориях наших и чужих школ реалистов. Если опровергнуть этот объект установки неведения, то все они рухнут, подобно дереву с подрубленными корнями. Поэтому мудрым следует знать, что основной объект отрицания—объект *естественного неведения*, а не усердствовать в отрицании лишь воображаемого философами. Ведь отрицание этого объекта делается не без цели: осознав, что ложное представление, содержащее этот подлежащий отрицанию объект, привязывает существ к сансаре, этот объект опровергают. А привязывает всех существ к сансаре именно *естественное неведение*, тогда как *умозрительное неведение* присуще только философам и поэтому не может быть корнем сансары. Очень важно убедиться в этом.

162 а

162 б

Итак, исходное ложное представление, содержащее объект отрицания, является первым из двенадцати звеньев [обусловленного происхождения]—*естественным* неведением, а умозрительные объекты



отрицания лишь приписываются [явлениям] на его основе.

Следовательно, никакие установки чувственного и прочего недискурсивного сознания никогда не опровергаются логикой. Поэтому установки, подлежащие логическому опровержению, — лишь умопостроения сознания, и то не любые, а [только] цепляющиеся за два вида самости или мысли, приписывающие характеристики объекту, воображаемому из-за этого [цепляния].

[Вопрос]:

— Но как же из-за такого неведения воображается самобытие?

[Ответ]:

— Вообще, в сочинениях наставника (Чандракирти) есть много таких обозначений, как «природа» (свабхава) или «собственная сущность», применяемых к относительному. Но в этом [случае приписывание свабхавы] соответственным объектам — всем индивидам и явлениям — это принятие данных вещей как не обусловленных рассудком: существующих объективно, самостоятельно. Объект такого умозрения — самостоятельное существование вещей — следует в качестве соглашения определить как «самость» или «самобытие». Ведь, толкуя слова «Четверсотницы» (348):

«Все это лишено самостоятельности.

Поэтому самость не существует», —

[Чандракирти] приводит ряд синонимов [свабхавы]:

«То есть собственная сущность, самобытие, самостоятельность или независимость от другого...»

425 б

163 а

163 б

164 а  
426 а

Здесь «независимость от другого» не означает независимости от причин и условий. «Другим» называется субъект—обыденное (обозначающее) сознание. Не обусловленное им—«независимое от другого».

Поэтому «самостоятельность»—это их индивидуальное состояние или существование, обособленная сущность<sup>165</sup> этих объектов.

Она же называется «собственной сущностью» и «собственной природой».

Например, веревка воображается змеёй. Если, оставив в стороне [вопрос]: «Каким образом ум воображает змею?»,—исследовать: «Какова же сущность этой змеи?»,—то [окажется], что помимо объекта (т.е. веревки) никакой змеи нет, поэтому ее свойства нельзя и исследовать.

164 б

Так и здесь: если, оставив в стороне исследование способа кажимости, ложного отражения явлений в обыденном уме, исследовать: «Каково собственное состояние *явлений*»,—[оказывается], что его нет вообще. Но, не думая об этом, [мы] цепляемся за наличие индивидуального объективного (ngos-nas) состояния каждой вещи вне зависимости от обыденного (обозначающего) сознания. Тогда как в «Толковании “Четверсотницы” (178)» сказано:

«[Вещь] есть лишь при наличии представления. При отсутствии представления [ее] нет. Несомненно, сама по себе [она] не существует, как и змея, привидевшаяся в свернутой веревке.»

165 а

Так характеризуется отсутствие самосущего. Поэтому то, что [кажется] присущим самой вещи, независимо от внутреннего [—обозначающего] рас-

судка, называется «самостью» или «самобытием». Ее [действительное] отсутствие в одной основе—индивиде называется «отсутствием индивидуальной самости», а отсутствие в [другой]—глазах, носе и прочих явлениях—«отсутствием самости явлений». Тогда становится понятно, что цепляние за наличие в индивидах и явлениях такого самобытия—это цепляние за два вида самости.

426 б

Как сказано в «Толковании “Четверосотницы”»:

«“Самость”—это [предполагаемая] независимая сущность, самобытие вещей. Его отсутствие—это отсутствие самости.

А поскольку оно подразделяется по связи с *явлениями* и индивидами, то бывает двух видов: “отсутствие самости явлений” и “отсутствие самости индивида”».

Возможно [возражение]:

165 б

—Цепляние за самодовлеющее бытие индивида не может быть цеплянием за индивидуальную самость. В противном случае и цепляние за самодовлеющее бытие другого индивида будет цеплянием за индивидуальную самость. Если [вы] так полагаете, то [такое цепляние] должно приравниваться эгоцентрическому воззрению. Но ведь нелепо [считать его] эгоцентрическим воззрением, ибо [другой] не воспринимается как «я».

[Ответ]:

—Цепляние за наличие у индивида самобытия должно считаться цеплянием за индивидуальную самость, ибо ранее говорилось, что самобытие индивида определено как индивидуальная самость.

Однако цепляние за индивидуальную самость не охватывается эгоцентрическим воззрением.

166 а

— В чем же тогда состоит цепляние за самость при эгоцентрическом воззрении?

— Касательно эгоцентрического воззрения как умозрительного цепляния за самость нет определенности: например, некоторые подразделения школы самматиев<sup>166</sup> цепляются за *совокупности* как за самость.

Что же касается *естественного* эгоцентрического воззрения, то во «Вхождении [в срединность]» (6.133) отрицается, что его объект—*совокупности*. В «Толковании» говорится, что его объект—«я», [естественно] приписываемое основе [—*совокупностям*]. Поэтому воспринимаются не *совокупности*, а лишь просто личность. И это должна быть личность, служащая основой для зарождения мысли «я».

427 а

Поэтому другая личность не является объектом [эгоцентрического воззрения]. О форме цепляния за его объект сказано в «Толковании “Вхождения [в срединность]” (6.120)»:

166 б

«Эгоцентрическое воззрение проявляется в виде мысли “я” и “моё”».

Поэтому оно не сводится к одному лишь цеплянию за самодовлеющее бытие; для него требуется и цепляние за мысль «я».

Также в «Толковании “Вхождения”» (там же) сказано:

«[Сначала]<sup>167</sup> следует избавиться лишь от эгоцентрического воззрения. Избавление же приходит благодаря постижению отсутствия самости “я”».

То есть, постигая отсутствие самости, самобытия «я»—объекта [эгоцентрического воззрения], избав-

ляемся [от него] благодаря противоположной установке<sup>168</sup>. Поэтому [*естественное* эгоцентрическое воззрение] следует считать прямой противоположностью этого постижения.

Итак, поскольку [*естественное* эгоцентрическое воззрение] является цеплянием за собственную самосущую личность, оно [представляет собой] цепляние за мысль о самодовлеющем «я»<sup>169</sup>. Соответственно следует понимать и эгоцентрическое воззрение—цепляние за «моё».

Цепляние не за «я» и «моё», а за субстанциальное существование индивида является неведением, омраченным [признанием] индивидуальной самости, поэтому не может не быть клешей.

Итак, из двух «я»: представляемого в качестве самосущей природы и «я» как лишь воспринимаемого объекта мысли—первое является объектом логического отрицания, а второе условно признается и не отрицается.

Отсюда видно, что объект *естественного* эгоцентрического воззрения не отрицается, но отнюдь не исключается отрицание представления о нем<sup>170</sup>, ибо это [представление]—самосущее «я». Ведь, например, нет противоречия в том, что звук как объект—опора представления о вечности звука не отрицается, но отрицается представляемый объект—вечный звук.

Итак, в текстах *отца* арьи [Нагарджуны], его *сына* [Арьядевы] и двух наставников (Буддапалиты и Чандракирти) отрицается всякое самосущее, существующее по собственной природе, существующее самодовлеющим способом, существующее субстанционально...

167 а

427 б

167 б

«Самосущее» и прочее следует понимать так, как было объяснено. А слова, указывающие на их отсутствие, нужно понимать как указывающие на отсутствие представляемого по [*естественному*] неведению, [а не *умозрительному*].

168 а

**2. Когда нужно и когда не нужно присовокуплять [характеристику основного объекта отрицания] к другим отрицаемым вещам**

Когда говоришь: «Рога зайца, сын бесплодной женщины и прочие совершенно невозможные [вещи] не существуют», — то эту характеристику («самосущее» и т.п.) присовокуплять не надо. Также не нужно присовокуплять ее, когда об известных вещах, в определенных местах и периодах наличествующих, а в других — отсутствующих, говорим, что они в таких-то местах и в такое-то время не существуют.

168 б

Также, когда отрицаются [вещи], не признаваемые мадхьямиками [даже] условно, выдуманные реалистами наших и чужих школ с их специфическими взглядами, то, за исключением некоторых случаев, требующих добавления [такой характеристики], — по сути незачем дополнительно присовокуплять характеристику «самосущее бытие», ибо эти философы издавна признают ее.

428 а

169 а

С другой стороны, какие бы ни были вещи, определяемые мадхьямиками как условные, — если при их отрицании не присовокуплять к ним такой характеристики, то сама логика отрицающего становится ошибочной, а отрицание, следовательно, — мнимым. Поэтому добавлять ее необходимо.

Также, как ранее говорилось, условно признаваемые мадхьямиками вещи не должны опровергаться логикой, исследующей: «Есть самобытие или нет?»,—и обыденным достоверным познанием. В противном случае пропало бы всякое различие между отрицанием Бога и подобного [даже] условно и [условным] признанием формы, звука и прочих [явлений]. Значит, упразднилась бы возможность любых определений мирского и немирского, как, например: «Это Путь, а это не Путь; эти утверждения обоснованы, а эти нет.» И, следовательно, сошла бы на нет отличительная особенность [мадхьямы]—непротиворечие *пустоты*, отсутствия самобытия, и всех признанных элементов сансары и нирваны.

169 б

А желание отрицать даже не опровергаемое этим достоверным познанием смешно для сведущих.

Поэтому там, где говорится об отрицании таких [вещей], обязательно следует добавлять эту характеристику.

170 а

Так и в «Толковании “Четверосотницы”» и «Толковании “60 доводов”» очень часто эта характеристика прибавляется к отрицаемому. В «Коренной мудрости», «Буддапалите», «Ясных словах», в коренном тексте и толковании «Вхождения [в срединность]» зачастую [она] прибавлена. И хотя [она] не добавлена, когда [автор], сознавая перегруженность [текста] словами, полагал, что [она] подразумевается, поскольку добавлялась [ранее],—подразумевать ее нужно и в случаях [ее] отсутствия, поскольку предметы, к которым она добавлена и не добавлена, ничем не отличаются. Также [там] многократно говорится: «Если исследовать,—не существует»,—т.е. предполагается исследование. Ведь как уже объясня-

428 б

170 б

лось,—если [нечто] самосуще, то логика исследования *бытия как оно есть* должна [это] обнаружить; если же не обнаруживает, то можно сказать: «[Данная] вещь не существует как определяемая собственной сущностью». Поэтому [подобные слова текстов] следует понимать как равные [выражению]: «Лишено самосущего бытия»,—согласно сказанному в «Толковании “Четверсотницы”» (327):

171 а

«Если эти вещи, обманчивые, как огненные круги от [вращаемых] головней, фантомы и т.п., [при исследовании] не обнаружили бы свою нереальность, то, если бы исследование было действительно правильным, их собственная сущность все больше прояснялась бы, как чистое золото [при нагревании], и т. п. Но, поскольку их [кажущаяся реальность] имеет своей причиной лишь заблуждение,—при обжигании огнем исследования их “собственная сущность” не может не улетучиться».

### 3. О добавлении и недобавлении к отрицаемому характеристики «абсолютное»

Совершенно неправильно говорить, что к отрицаемому добавляют характеристику «абсолютное» лишь в системе сватантриков. Ведь в «Толковании “Вхождения [в срединность]” (6.173)» цитируется «Мать Победителей»:

171 б  
429 а

«—Почтенный Субхути! Как же это нет достижения и познания?!

Субхути ответил:

—Почтенный Шарипутра! Есть и достижение, есть и познание, но они не существуют двойственным образом<sup>171</sup>.



Достижение и познание, почтенный Шарипутра,—лишь мирские условные [обозначения].

*Вступивший в поток, однажды возвращающийся, не-возвращающийся*, архат, пратьекабудда и бодхисаттва—тоже [лишь] мирские условные [обозначения].

Но в абсолютном смысле достижения и познания нет.»

Как сказано, так и надо понимать. Неужели будете утверждать, что эти слова из «Толкования “Вхождения”»—сутра сватантриков?!

И в [других] сутрах высшего смысла очень часто находим добавление характеристики «абсолютное».

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

«О пребывании, возникновении, разрушении, существовании, несуществовании, низшем, среднем или превосходном Будда говорил как о мирских условных [обозначениях], а не как об *истинном*.»

И в «Драгоценном ожерелье» (1.28) говорится:

«“Я” и “*моё*” не существуют  
в абсолютном смысле».

Далее (1.29):

«Как может быть *истинным* рождение из иллюзорного семени?!»

И далее (2.11):

«Также в этом подобном иллюзии мире нам видятся возникновение и разрушение, но в абсолютном смысле нет ни возникновения, ни разрушения.»

172 а

172 б

429 б

Таким образом, отрицаемое много раз определяется как абсолютное, *истинное* или «действительное». А когда такие [характеристики] не добавляются [к отрицаемому], очень часто делаются оговорки, что [оно] не существует само по себе, самосушим или самодовлеющим способом.

И в «Буддапалите» (24.8) сказано:

173 а

«Проповедуемое Буддами Учение правильно опирается на две истины: мирскую, относительную истину и абсолютную истину.»

Здесь “мирская, относительная истина”—это, [например], такие слова: “Сосуд есть; циновка есть”,—а также слова о непостоянстве этих [вещей]: “Сосуд разбился; циновка сгорела”.

173 б

Когда же вникаешь в *реальность*, то [видишь], что сосуд и циновка являются [лишь] зависимыми обозначениями, поэтому *не действительны* (mi-'thad-pa). Как тогда могут быть *действительными* их разбиение и сгорание?!

Так же, исходя из мирской, относительной истины, говорят о непостоянстве Татхагаты: “Татхагата состарился; Татхагата ушел в нирвану”.

А когда вникаешь в абсолютное, Татхагата [оказывается] *недействительным*. Как же тогда могут быть *действительными* [Его] старость и уход в нирвану?!»

174 а

И наставник Чандракирти отрицает *истинное* возникновение, но не отрицает возникновения как такового; в «Толковании “60 доводов” (48)» [он] сказал:

«Мы не говорим, что форма, видимая в отражении, возникающая обусловленно и сознаваемая обманчивой, не

возникает. Но говорим, что это [отражение] не возникает как самостоятельная сущность, которой, как установлено, быть не может.

[Вопрос]:

—Определите же ту самостоятельную сущность, в качестве которой оно не возникает.

[Ответ]:

—Это природа, принимаемая за истинное, а не иллюзорная сущность, ибо [мы] признаем, что такая сущность возникает обусловленно.»

430 а

То есть [мадхьямики] не отрицают обманчивого, подобного иллюзии возникновения, а отрицают *истинное* возникновение. Значит, обусловленное возникновение и невозникновение самосущего не противоречат друг другу. Ведь в том же [сочинении] сказано:

174 б

«Итак, поскольку эти два—возникновение и невозникновение—[относятся] к разным объектам, разве они противоречат друг другу?»

И далее:

«А когда мы говорим: “Что возникает обусловленно, то, подобно отражению, не возникает как самосущее”,—разве есть повод для возражения?»

Такой ответ дается на возражение, что обусловленное происхождение и невозникновение самосущего несовместимы.

И во «Вхождении [в срединность]» (6.93) сказано:

«Поэтому знайте такой порядок:  
*реально* вещи не возникают;

175 а

возникают [лишь] в мирском, [условном смысле].»

Так невозникновение дополняется характеристикой «реально».

И далее (6.113):

«Как сосуд и прочее существуют не *реально*, а только в мирском восприятии, так и все вещи; поэтому они не уподобляются ребенку бесплодной женщины.»

Согласно сказанному, все внешние и внутренние вещи существуют не *реально*, а условно; поэтому [и здесь] характеристика «абсолютное» не остаётся не добавленной к отрицаемому.

Короче, если никогда не добавлять характеристику «абсолютное», то становится невозможным различение двух истин: «В абсолютном смысле существует то-то и то-то, а в относительном—то-то и то-то».

430 б

Но, поскольку такого рода мадхьямики, [не признававшие добавления характеристики «абсолютное»], нигде не упоминаются, [это] лишь заблуждение.

175 б

Отказ в «Ясных словах» от добавления к отрицаемому характеристики «абсолютное» касается отрицания возникновения из себя, но не простого возникновения; это совершенно ясно из того же толкования. И в «Толковании “Вхождения [в срединность]” (6.12)» ведь сказано:

«Наставник [Нагарджуна], не делая никакой оговорки, сказал:

“Из себя не [возникает]”.

То есть вообще отрицал возникновение [из себя]<sup>171</sup>. А кто добавляет<sup>172</sup>: “В абсолютном смысле вещи не возникают

из себя, ибо [уже] существуют; пример—существо”, — добавляя: “В абсолютном смысле”, — говорит лишнее.

Так следует думать».

Итак, мадхьямики-сватантрики и прасангики не различаются по [признаку] присовокупления или неприсовокупления к отрицаемому характеристики «абсолютное»<sup>173</sup>. Их различие—в признании или отрицании самосущего бытия на условном уровне. Следовательно, когда отрицается самосущее бытие внешних и внутренних *явлений*, то, согласно прасангикам, не нужна дополнительная оговорка: «В абсолютном смысле», или «действительно», или «истинно», — ибо, если бы имелось самосущее бытие, [оно] обязательно было бы абсолютным и т.п.

176 а

А по мнению сватантриков, — если в этом [случае] не сделать оговорки: «В абсолютном смысле» и т. п., — то отрицание невозможно. Поэтому они добавляют:

«В абсолютном смысле», «действительно», или «истинно».

Однако мадхьямики обеих [школ] не допускают возможности отрицания возникновения, прекращения, «связанности», Освобождения и подобного без прибавления характеристики «абсолютное», «самосущее» и т. п.

431 а

—Но что означает отрицание «в абсолютном смысле»?

176 б

—«Смысл»—предмет познания. «Абсолютный»—это «высший». И оба [значения] сопряжены.

Или же, «абсолютное»—это недискурсивное осознание. А «абсолютный смысл»—то, что является его предметом или объектом.

Еще «абсолютным смыслом» называют мудрость, сходную<sup>175</sup> с этим недискурсивным осознанием, непосредственно постигающим абсолютный смысл.

Так, комментируя [строки из своей «Сущности срединности»]:

«Земля и прочее не возникают  
в абсолютном смысле», —

[Бхававивека] говорит в «Пламени диалектики»:

«“Смысл” в [словосочетании] “абсолютный смысл” — это “предмет познания”.

Посему это слово означает “постигаемое” или “понимаемое”.

“Абсолютный” — слово, означающее “высший”.

А словосочетание “абсолютный смысл” объединяет в себе значения обоих [слов].

Или же “абсолютный смысл” означает абсолютный объект, ибо является объектом абсолютного недискурсивного осознания.

Еще [он означает] “схожее с абсолютной [истиной]”, т.е. мудрость, сходную с постижением абсолютной [истины]; она “схожа с абсолютной [истиной]” потому, что ее [объект] — абсолютная [истина].»

Когда говорят: «Вообще, или в абсолютном смысле, не существует», — то «абсолютный смысл» означает именно последнее.<sup>176</sup>

В том же [сочинении] говорится:

«—Но ведь абсолютный смысл свободен от всякой умозрительности, а отрицание [собственной] сущности вещей — область слов. Разве это не отнимает возможности опровержения [собственной сущности]?!

177 а

177 б

431 б

— Абсолютный смысл двояк: (1) лишенное [умозрительных] побуждений, немирское [постижение святого при созерцании]—безупречное, недискурсивное; (2) сходное с ним, обладающее [умозрительными] побуждениями при накоплении заслуг и прозрений, так называемое “чистое осознание мирского”—[вне созерцания]<sup>177</sup>, пользующееся понятиями. Оно и подразумевается данным добавлением<sup>178</sup>. Поэтому ошибки нет.»

178 а

[Точнее, это добавление] охватывает даже мудрость слушания и размышления, правильно исследующую *реальность*<sup>179</sup>, а не только [осознание] святого вне созерцания.

В соответствии с [«Пламенем диалектики»] говорится и в «Свете срединности»:

«Такие выражения, как: “В абсолютном смысле возникновения нет”,—означают следующее.

Поскольку все познания, порожденные слушанием, размышлением об истине и ее созерцанием, имеют безошибочный объект, то называются “абсолютным смыслом”, ибо их суть, объект—абсолютная [истина].

178 б

[И] бывает разный [“абсолютный смысл”]: непосредственный<sup>180</sup> и опосредованный.

Только в таком духе нужно понимать “невозникновение всех вещей”.

То есть слова: “В абсолютном смысле возникновения нет”,—указывают, что при истинном познании не обнаруживается возникновения никаких [вещей].»

И в «Толковании трудных [мест] “Украшения срединности”»<sup>181</sup> сказано:

«На вопрос: “В каком же [смысле] не существует

432 а  
179 а

самобытие?»,—отвечаем: “В *действительном*”. Слово “*действительно*” здесь означает объект постижения посредством вывода, основанного на фактах<sup>182</sup>, т.е. сущность *реальности*. Иначе говоря: “Если исследовать *реальность*, то [все] *пусто*”.

Это объясняет и такие [дополнительные определения], как “*реально*”, “в абсолютном смысле” и прочие.

Или же словом “*действительность*” и подобными может обозначаться только *действительное* познание, поскольку она—объект этого [познания].

179 б

[Тогда] можно сказать, что самобытие не существует для *действительного* (то есть абсолютного) познания, но не для относительного».

О дополнении [отрицания]: «Самобытие отсутствует»,—такими характеристиками, как «*действительно*» и прочее, многократно говорится и в «Светильнике мудрости», и в «Пламени диалектики». В частности, толкуя 15-ый раздел [«Коренной мудрости», Бхававивека] приводит в «Светильнике мудрости» [возражение реалистов]:

180 а

«—Если бы не было сущности, как существовали бы вещи?! А раз вещи существуют, то они не лишены сущности. Поэтому [вы] допускаете ошибку отрицания того же, что утверждаете.»

На возражение, что в утверждении: «Вещи лишены сущности»,—содержится противоречие, [Бхававивека] отвечает там же:

«Поскольку [мы] не утверждаем отсутствие сущности, исходя из предварительного признания, что в абсолютном смысле вещи сущностью обладают,—то и не отрицаем того,



что утверждаем. Значит, не грешим против логики и не допускаем ошибки.»

432 б

То есть [сватантрики] считают, что не отрицают вещей, отрицая их абсолютную сущность. Отсюда ясно, что [они] полагают отрицанием [вещей] отрицание условной самодовлеющей сущности <sup>183</sup>.

180 б

Еще ведь там же (15.2) сказано:

«В абсолютном смысле внутренние вещи лишены сущности, ибо они производны, а конкретнее—зависимы от [причин и условий]: подобны фантому человека и прочим творениям иллюзиониста.»

То есть [Бхававивека и прочие сватантрики] обязательно прибавляют к отрицаемому самобытию характеристику «абсолютное»<sup>184</sup>.

—Что же на самом деле означает выражение: «В абсолютном смысле не существует?»

—[Это означает], что при правильном логическом исследовании существование [чего-то] не установлено. С таким определением согласны все наставники.

Так и в сочинениях данного наставника (Бхававивеки) при определении относительного говорится:

181 а

«Не прибегая к анализу, сходному с видением *реальности*...»

А в связи с отрицанием самобытия многократно отмечается:

«Если исследовать при помощи логики, то—не существует».

То есть он и прежде [упомянутые наставники]<sup>185</sup> одинаково [понимают это дополнение].

Но в связи с самосушим они не сходятся во мнениях—нужно или не нужно признать его способным устоять против логики исследования *бытия как оно есть*. Те два наставника (Буддапалита и Чандракирти) считают, что наличие [даже условного] самосушего означало бы его способность во всей полноте устоять против логики исследования реальности и обратилось бы в абсолютное наличие. Об этом уже много говорилось.

433 а

*б. Как совершать отрицание—посредством опровергающих выводов (прасанги) или самостоятельных предпосылок (сватантры)*

Здесь два [раздела]: (1) Определение прасанги и сватантры; (2) Какая из этих [систем] приводит к зарождению *воззрения*.

181 б

### (1) [Определение прасанги и сватантры]

В «Толковании» наставника Буддапалиты нет четких признаков применения [логики] прасанги в отличие от сватантры. Однако, комментируя [Корень срединности (1.1)]:

«Никакая вещь нигде,  
никогда не возникает  
ни из себя, ни из другого,  
ни из обоих вместе, ни без причин»,—

он отрицает *четыре [альтернативы]* возникновения, исходя из критики чужих систем.

Наставник Бхававивека отверг такую [логику], выставив возражения, не способные ни доказать его собственное мнение, ни опровергнуть чужое. Когда наставник Чандракирти подробно истолковывал и обосновывал неприступность системы Буддапалиты для критических аргументов, он [ответил этому] оппоненту:

«Мадхьямики должны пользоваться *опровергающими выводами* как средством воспитания *воззрения* срединности; *самостоятельные предпосылки* не годятся.»

Таким образом, отвергнув [сватантру], он осветил прасангу.

Итак, определение прасанги и сватантры [состоит] из двух [частей]: 1. Опровержение чужих точек зрения; 2. Представление нашей позиции.

### 1. [Опровержение чужих точек зрения]

Здесь два [раздела]: (а) Изложение [чужих] точек зрения; (б) Их опровержение.

#### (а)

Есть много разных определений прасанги и сватантры, и кто сумеет все их изложить?! Поэтому опишу лишь некоторые.

182 а

182 б

**[a1]**

433 б

Джаяананда в «Толковании на Комментарий “Вхождения [в срединность]”» (6.9-10):

«Некоторые говорят:

—Если считать *опровергающий вывод* логическим доводом, то обоснован он достоверным познанием или нет?

183 а

В первом случае, если [он] достоверен для обоих [спорящих], как можно говорить, что [он опирается лишь на] чужое мнение? Во втором случае [он] не годен, чтобы [проистекать из] чужого мнения. И тогда разве скажешь, что [он опирается на] чужое мнение?!

Ответим так:

—Нам не известно, чтобы обоснованное достоверным познанием было достоверным для обоих. То есть когда [один из] спорящих выстраивает доказательство, собственный логический довод обоснован для него достоверным познанием; но как он может знать—достоверен ли этот [аргумент для] оппонента? Ведь особенности чужого ума не являются объектом восприятия или умозаключения.

183 б

И откуда известно ему самому, что [его аргумент] обоснован достоверным познанием? Поскольку он издавна охвачен заблуждением, то может и ошибаться.

Итак, мнения спорящих о природе вещей основаны на том, что они *согласились полагать* достоверным.

Поэтому [мы] говорим, что опровергаем чужую точку зрения исходя из чужого же мнения. Ведь [ни один] из спорящих не знает—достоверен или недостоверен его довод для оппонента, поскольку мысли [другого] недоступны для обоих видов познания.

184 а

И даже он сам не [может] знать, обоснован ли его довод

достоверным познанием: хотя и убежден, что [довод] достоверен, но может и заблуждаться.

434 а

Поэтому нет довода, достоверного для обоих: [он] считается достоверным лишь [одним из спорящих]. Следовательно, хотя [аргумент] и не обоснован достоверным познанием,—отрицать [чужую точку зрения], исходя из [той же] точки зрения, вполне правильно<sup>186</sup>.»

Еще в том же [сочинении] говорится:

«Также по логике сватантры выходит, что, если достоверным познанием [обоих оппонентов] установлена *связь* довода и доказываемого тезиса, то доказательством является [именно] *самостоятельная предпосылка* (сватантра).

Однако *связь* так не устанавливается:

184 б

*связь* может быть установлена [лишь] достоверным познанием—восприятием или умозаключением.

Восприятием установить *связь* нельзя, как [показывает] следующий [пример]. При восприятии или невосприятии [дыма] в кухне, если бы не было [мысли] относительно огня и дыма: “Раз есть это, есть и то; раз нет этого, нет и того”,—сознавалось бы [только] отсутствие [огня]; при наличии [дыма даже] во всей [кухне об огне] не [догадались бы].

Не [устанавливает *связи*] и умозаключение, ибо его объект совершенно определен: объект умозаключения не может быть любым. Почему?

[Потому, что, например,] осознание непостоянства и прочего возникает лишь в отношении такого объекта, с которым связано основание, подтверждающее тезис; оно не возникает в отношении любого объекта и в любое время.

185 а

Итак, *связь* устанавливается лишь на основе мирского мнения, а не достоверного познания. Почему же тогда нельзя

опровергать чужую точку зрения логикой *опровергающего вывода* (прасанги)?!»

434 б

То есть [Джаянананда] говорит, что, если бы *связь* огня с дымом и [*связь*] непостоянства с произведённым—устанавливались достоверным познанием, то сватантра была бы оправданной. Однако они не устанавливаются достоверным познанием. Если бы устанавливались, то при наличии дыма в любом объекте должно всегда устанавливаться наличие огня, а в любом предмете, который произведён,—непостоянство. Но восприятие и умозаключение, показывающие эти *связи*, [достоверно] устанавливают их лишь в отношении кухни или сосуда, поэтому являются ограниченными. Значит, [и такие] *связи* должны устанавливаться лишь исходя из соглашений<sup>187</sup>.

185 б

Таким образом, по мнению [Джаянананды],—если используются доводы, *три аспекта*<sup>188</sup> которых обоснованы достоверным познанием, то это сватантра; а если используются лишь выводы, [вытекающие из] предполагаемых *трёх [аспектов]*,—то это прасанга.

### [a2]

Переводчики—ученики этого пандиты<sup>189</sup> говорят:

«Мадхьямики лишь отрицают чужие мнения; собственных тезисов не имеют. А поскольку *субъект* [тезиса]<sup>190</sup> и прочее не могут быть признаны обоими [оппонентами], то [система] *самостоятельных предпосылок* (сватантра) несостоятельна.

Кроме того, целью логического исследования является лишь опровержение чужих суждений. По-

186 а

мимо этого [мадхъямики] не имеют собственных позиций. Поэтому никогда не следует излагать самостоятельные логические доводы, сватантру.

Итак, остается лишь прасанга. Но она [двух видов]. Утверждающая прасанга сводится к сватантре. Поэтому [мы признаем] лишь отрицающую прасангу.

Это—[система] *опровергающих выводов*, основания и логичность которых признаются [оппонентами] или доводятся до их признания. То есть она не [обосновывается] достоверным познанием.

Опирающееся на нее опровержение чужих точек зрения и мнений осуществляется четырьмя [средствами].

**(1) Вывод, вскрывающий противоречия [в основании]<sup>191</sup>.**

[Например], оппоненту, утверждающему, что возникновение обладает смыслом и целью, на основании признания *возникновения из себя*, указывается противоречивость [его основания]: “Если возникает из себя, то возникает [уже] существующее, что лишает возникновение смысла и цели, поэтому нельзя считать, что оно обладает смыслом и целью; и если [вы] согласны, то нельзя признавать *возникновение из себя*”.

Поняв это, оппонент будет вынужден снять [свой] тезис, что и является единственным результатом [такого вывода].

**(2) Силлогизм, построенный на признанном [оппонентом]<sup>192</sup>.**

Им опровергают оппонента, представив признанный оппонентом субъект [тезиса], обоснование и

186 б

435 а

187 а

прочее: “Росток, который [вы] считаете *возникающим из себя*, не возникает из себя, поскольку наличествует в себе”.

И хотя [в этом заключении] сказано: “Не возникает из себя”, — это лишь отрицание “возникновения из себя”, [предложенного] оппонентом, а не утверждение, поскольку сами мы отсутствие *возникновения из себя* не доказываем.

**(3) Вывод, демонстрирующий тождество доказательства и подлежащего доказательству<sup>193</sup>**

[Он] делает представленные оппонентом для обоснования собственной точки зрения пример и основание [доказываемого тезиса] бездоказательными, как и прежде.

**(4) Вывод, сводящий [тезис оппонента к абсурду] по одинаковому основанию<sup>194</sup>:**

“Раз признаёте то, следовательно, признайте и это”, — сведение [тезиса оппонента к абсурду] по одинаковому основанию.

[Возражение]:

— Но есть у вас желание опровергнуть точку зрения оппонента или нет? Если есть, то оно и является позицией. Следовательно, [вы] приводите *самостоятельные предпосылки*, доказывающие эту позицию.<sup>195</sup> Если нет, то высказывание доводов, опровергающих чужой тезис, негодно.

Ответ:

— Если при исследовании абсолютного [мы] полагали бы [существование] доказываемого “отсутствия самобытия” или “отсутствия возникновения”, то обязательно представили бы свои тезисы и аргу-



менты. Но, поскольку мы этого не полагаем, то и ошибки не допускаем.

Если бы одно наличие желания [отрицать чужую точку зрения означало бы] наличие позиции, то позиция содержалась бы в любом [желании]».

187 б

435 б



То есть эти [ученики Джаяананды] не доказывают собственной точки зрения, а лишь отрицают чужие. [Для них] желание не представляет собой позиции, и отсутствие собственной точки зрения означает при исследовании абсолютного отказ от утверждений об отсутствии самобытия и прочем, а не отказ от всевозможных мнений. Поэтому тех, кто при исследовании абсолютного признаёт отсутствие самобытия в качестве тезиса и доказывает как собственную точку зрения, [они] считают сватантриками, а тех, кто не признаёт этого и лишь отрицает чужие точки зрения, — прасангиками.

188 а

### [а3]

[Некоторые] современники, мнящие себя мадхьямиками-прасангиками, [говорят]:

«Из чего ни исходило бы мнение—из абсолютно-го или условного, мы не [признаем] его за собствен-

ную позицию даже условно. Если бы [у нас] имелась точка зрения, то [мы] были бы вынуждены признать и доказывающие её примеры и доводы, что превратило бы нас в сватантриков.

Поэтому прасангики не имеют никакой собственной позиции. Ведь в “Опровержении возражений” (29-30) сказано:

188 б

“Если б у меня имелись какие-либо позиции,  
я бы допускал ошибки.  
Но так как у меня нет позиций,  
я совершенно свободен от ошибок.  
Если бы восприятием иль по-иному  
обнаруживалось нечто [самосущее],  
то следовало бы доказывать его или отвергать.  
Но раз оно не [обнаруживается],  
меня не в чем упрекнуть.”

И в “60 доводах” (50) сказано:

“Великие личности [мадхьямики]  
свободны от позиций и споров.  
Для тех, у кого нет [даже собственной] позиции,  
может ли существовать чужая точка зрения?!”

И в “Четверосотнице” (400):

436 а  
189 а

“Кто не утверждает ни о бытии,  
ни о небытии, ни о бытии-небытии,  
тому, хоть и долго [старался бы],  
возразить не сможешь.”

То есть у мадхьямиков нет утверждений и позиций. Как говорится в “Ясных словах” (16.2):

“Мадхьямику не следует делать самостоятельные зак-

лучения, ибо он не придерживается [какого-либо] особого мнения.”

И далее (23.3):

“Смысл, отклоняемый *опровергающим выводом*, связан с оппонентом, а не с нами, так как мы не выставляем тезисов.”

И во “Вхождении [в срединность]” (6.173) сказано:

“Упрек, подразумеваемый [вопросом]:  
‘[Вы] отрицаете, не касаясь отрицаемого  
или же касаясь его?’  
—относится к тем, кто  
занимает определенную позицию<sup>196</sup>;  
а поскольку мы таковой не имеем,  
к нам он не относится”.

189 б

То есть, поскольку у нас нет тезисов,—нас нельзя обвинить в ошибках.

Поэтому мадхьямики [считают] все установленное установленным лишь “для других”<sup>197</sup>. Ведь во “Вхождении [в срединность]” (6.81) говорится:

“Как вы, [читтаматрины], полагаете  
*зависимое* [самосушей] вещь, так мы,  
[мадхьямики],  
не признаем [самосущего] даже условно.  
Итак<sup>198</sup>, хотя все эти [вещи] не существуют,  
для мира мы говорим: ‘Существуют!’<sup>199</sup>.”

190 а

И в “Опровержении возражений” (63) сказано:

“Так как нечего отрицать,  
я ничего не отрицаю.

Поэтому, говоря: ‘Отрицает’,—  
вы клевете [на меня]”.

То есть [у мадхьямиков] нет даже отрицания  
чужой точки зрения».

### **[a4]**

436 б

В прошлом некоторые ученые мадхьямики Тибета<sup>200</sup>, приверженцы наставника Чандра[кирти], убедительно опровергнув те мнения, что у мадхьямиков нет собственных тезисов и их обоснований достоверным познанием, излагали такую точку зрения:

190 б

«Отвергнув логическим исследованием [представления] об определяемых *собственной характеристикой* объектах и соответствующие восприятие и умозаключение—оба [вида] познания, которые доказываются принятыми за факты положениями теории познания, [но] условно признав неаналитическое, обыденное познание и [его] объекты, мы, мадхьямики, представив оппонентам словесные доказательства, доказываем правильными аргументами смысл отсутствия *истинного [существования]*.

Этим [мы] не становимся сватантриками, поскольку обходимся неаналитическим, обыденным познанием».

## **(б) Опровержение этих четырех [мнений]**

### **(б1) Опровержение первого мнения**

По мнению [Джаянананды, изложенному] в «Толковании» на «Комментарий “Вхождения [в средин-

ность]”», *довод* и *связь* не обоснованы достоверным познанием. Та причина, [по которой он полагает], что *довод* не обоснован достоверным познанием, неубедительна: ведь [отрицаемое им] мнение, что *довод* должен быть обоснован познанием, достоверным для обоих оппонентов, не отвергает *довода* [лишь] по той [причине], что один из спорящих не знает—достоверен ли [его довод] для оппонента. Поэтому [Джаянананда] не [может] отрицать необходимость обосновать [довод] достоверным для оппонента познанием. Ведь если считать, что мысли оппонента неведомы и не известно, обоснован ли для него [довод] достоверным познанием, тогда не известно и мнение оппонента о чем-либо. Поэтому так же невозможно будет, исходя из мнения оппонента, [совершать] отрицание и прочее, ибо, хотя слова оппонента: «Я считаю так»,—ясны,—во-первых, нет уверенности в том, что его мнение именно таково, как он говорит, и, во-вторых, чужие мысли не известны.

191 а

437 а

Основание, [на котором Джаянананда полагает], что *связь* не обоснована достоверным познанием, тоже неубедительно. Когда доказывается *связь* наличия дыма над кухней и наличия огня, основой для понимания [этой *связи*] служит кухня. И на этой [основе] понимается простая (общая) *связь* наличия дыма и наличия огня, но никак не соответствие наличия *кухонного* дыма наличию *кухонного* огня. Поэтому как может [эта] *связь* восприниматься как ограниченная местом и временем?!

191 б

В противном случае<sup>201</sup> кухня не могла бы служить [достаточной] основой для тезиса о такой *общей связи*, и требовалось бы указать дополнительную основу тезиса.

Так, например, и постигаемое непостоянство *явлений*, доказываемое на [основе] звука, обязательно охватывает как звук, так и сосуд: оно не может быть непостоянством, присущим только звуку.

Такие доводы убеждают, что и вывод, доказывающий *связь*, не следует считать лишённым достоверного познания.

Также неправильно говорить: «Итак, поскольку [довод и связь] не обоснованы достоверным познанием, оппоненты [выстраивают] доказательства, исходя лишь из соглашений». Ведь если бы основанием [доказательства] служило лишь соглашение, то оппонента было бы не опровергнуть, поскольку доказательство лишь соглашением недостоверно ни для самого [доказывающего], ни для другого.

Ежели, считая соглашения разными, скажете: «Эти [соглашения] доказательны, а эти нет», — [отвечу]: «Если [вы] подразделяете соглашения на [каком-то] основании, то [они] приравниваются доказываемому<sup>202</sup>, а если подразделяете по отсутствию и наличию [в них] достоверного познания, то разрушаете [собственное] мнение о необоснованности [доказательства] достоверным познанием.»

### (б2) Опровержение второго мнения

Когда [вы, последователи Джаянананды], считаете, что [ваше] непризнание тезиса об отсутствии самобытия при исследовании *реальности* означает отказ от собственных суждений, то [вы] не признаете этот тезис потому, что его не подтверждает логика исследования: «Есть самобытие или нет?», — или же на том основании, что период исследования *реальности* [его исключает]?

192 а

437 б

192 б

В первом случае: если логика не подтверждает тезиса об отсутствии самобытия, то выходит, что логика не опровергает и тезис о присутствии самобытия, поскольку [эти предпосылки и вывод имеют] одно основание<sup>203</sup>.

Если же [вы] думаете, что во время исследования *реальности* тезис о присутствии самобытия не опровергается, то это весьма нелогично, поскольку раньше [вы] говорили, что [ваши] логические исследования отрицают чужие мнения, а неисследующее [обыденное] сознание не способно отрицать чужие мнения.

193 б

Также, если бы было иначе, зачем была бы нужна оговорка: «[Мы] не предлагаем собственные тезисы»? Ведь [тогда вы] не признавали бы и *опровергающих* чужие мнения *выводов*.

А дело обстоит так, как было сказано в «Основном толковании “Опровержения возражений”»: если пользуешься *выводами*, *опровергающими* чужие тезисы, то отрицаешь присутствие самобытия и утверждаешь его отсутствие. Третьей возможности здесь нет<sup>204</sup>.

438 а

В противном случае, если [некто] скажет слова, противоположные [вашим]: «[Мы] утверждаем отсутствие самобытия, но не отрицаем его присутствия»,—что вы ответите?

193 б

Если подумаете: «Чтобы убедиться в отсутствии самобытия, несомненно, надо отсечь все [представления] о самобытии»,—[мы ответим], что тогда действительно (*mtshungs pa*) и [обратное]—для отсечения всех [представлений] о самобытии, несомненно, необходимо убеждаться в отсутствии самобытия.

194 а

[Во втором случае], если [вы] думаете: «Поскольку это—время исследования *реальности*, утверждения об отсутствии самобытия и прочем невозможны»,—то укажите причину такой [невозможности]. Может быть, полагаете: «Если во время исследования *реальности* [нечто] наличествует, то должно быть абсолютным, поэтому [мы] не признаем [таких условных тезисов]»?

[Эта мысль] нелогична, и вот почему. Если не признавать периода исследования *реальности*, то необходимо полагать, что не существует [и] период исследования посредством срединной логики. А если такой период допустить, то обязательно придется признать исследователя, основу исследования, предмет исследования, совместно исследующего оппонента и прочее. Так разве все наличествующее в это время должно быть абсолютным?

Также не удовлетворяет ум и такое [ваше] высказывание: «Простой *опровергающий* [вывод оперирует] признанным другими или тем, что в конечном счёте [является лишь] *соглашением*, поэтому, хотя и не [обоснован] достоверным познанием, опровергает [чужую точку зрения]». Это [высказывание] опровергается подобно тому, как опровергалось предшествующее, первое мнение.

194 б  
438 б

А если [вы] выскажете суждение: «Во время исследования *реальности* мнения отсутствуют, а на условном [уровне] мнения присутствуют»,—оно будет абсурдным, поскольку противоречит тому, что период исследования *реальности* невозможен на абсолютном [уровне], а должен считаться условным. Такое [суждение] тоже не может быть отличительной



особенностью прасангиков, ибо, если и допустим, что отсутствие во время исследования *реальности* означает отсутствие на абсолютном [уровне], — таких мадхьямиков, которые признавали бы присутствие мнений на абсолютном [уровне], вообще нет.

### **(63) Опровержение третьего мнения**

В высказывании: «Мадхьямики даже условно ничего не утверждают», — как уже указывалось, отсутствует точное определение объекта логического отрицания. Если при этом логическими доводами отрицания самобытия отрицают чужие [точки зрения], то, когда [оппонент] возражает, осознают, что собственное мнение находится в таком же [положении], как и чужое, поскольку ведать не ведают, как избежать ошибок при изложении собственного мнения. Тогда существование или несуществование всех взаимозависимых [элементов] сансары и нирваны приравниваются существованию или несуществованию Бога.

Поэтому такое [высказывание] является злословием против мадхьямиков и притом самым изменчивым. По поводу его опровержения уже много говорилось.

Исследующий: «Имеют мадхьямики тезисы или нет?», — должен признать ту «середину» (мадхьяму), которая делает [человека] «сторонником срединности» (мадхьямиком). Поэтому он вынужден признать и [лишенное крайностей] понимание, что ни одна пылинка не существует абсолютно, а [только] условно, — все [явления] подобны иллюзии, [поскольку возникают] взаимозависимо.

195 а

195 б

196 а

439 а

Следовательно, позиция есть. И она должна устанавливаться как результат опровержения превратных тезисов о противоположности этих двух [положений]—об абсолютном существовании и несуществовании на условном [уровне]. Таким образом, достоверное познание, понимание отрицаемого и доказуемого, имеет место.

Кроме того, поскольку находим речи мадхьямиков, безошибочно учащих ими других тому, что они сами познали, и поскольку оппоненты не [могут выдвинуть] против их положений никакого соответствующего Дхарме возражения, то эта система—чистейшая.

196 б

Раз так, то умный, если и не умеет сам безошибочно изложить систему мадхьямиков, не злословит: «Ее нет»,—а, вооружившись логикой обусловленного происхождения, разрешает все противоречия, исходя из системы мадхьямиков, изложенной мудрецами, преданными [этому методу] рассечения всех сетей ложных воззрений, и не станет полагаться на ошибочные отказы [от тезисов и прочего].

И в «Ясных словах» (24.15) сказано:

197 а

«Таким образом, наша система совершенно чиста и совершенно не противоречит никаким элементам [нирваны и сансары]. Но [вы, реалисты], чья система груба, поверхностна, ошибочна, противостоите [нашей системе] и по глупости не умеете отличить пороков [своей системы] от достоинств [нашей]:

“Вы свои ошибки [нам вменяете в вину]...”»

И т.д., как цитировалось ранее,—положения системы мадхьямиков, исходящие из пути достоверного

познания, устанавливающего абсолютное, и пути условного достоверного познания, не обнаруживают ошибок. Поэтому можно быть уверенным в том, что они чисты и позволяют [без противоречий] признать все элементы нирваны и сансары.

В противном случае: если бы нельзя было признать ошибочным [ваше] высказывание: «Мадхьямики не имеют собственной системы»,—из тех же оснований последовал бы [вывод], что никак невозможно опровергнуть и высказывание: «Любые изречённые слова ложны». Не можете [вы] и так сказать: «Поскольку [наши] лишённые утверждений высказывания не содержат доводов, строящихся на утверждениях, то [в них] нет и ошибок, подлежащих устранению, ибо [мы] ничего не утверждаем».

Ведь тогда даже относительно высказывания: «Любые изречения ложны»,—[мы могли бы] сказать: «Любые слова ложны»,—и ваши слова лишились бы доводов, строящихся на истинных высказываниях, и поэтому не были бы способны указать противоречие наших слов. Также во «Вхождении [в срединность]» (6.147) сказано:

«Если была бы такая вещь, как “я”, то, как и сущности, относящиеся к психическому, оно не было бы неопределяемым.»

То есть ватсипутрии<sup>205</sup> признают субстанциональное «я», о котором нельзя сказать ни что оно тождественно с *совокупностями*, ни что отлично от них. [По-вашему, выходит, что мадхьямики] не могут [опровергать позицию ватсипутриев] такими [словами]: «Если бы существовало субстанциональное [Я],

439 б

197 б

198 а

то можно было бы сказать—тождественно оно с *совокупностями* или отлично от них; его неопределенность была бы нелогичной».

Ибо [ватсипутриям] было бы достаточно ответить: «Против нашего тезиса о субстанциональном Я, которое нельзя определить ни как тождественное с *совокупностями*, ни как отличное [от них, ваш] довод: “Необходимо определить [его] как тождественное с [*совокупностями*] или отличное [от них]”,—не имеет логического основания». <sup>206</sup>

Если же [вы] скажете: «Когда говорят, что существует субстанциальная личность, но и не отождествляют ее с *совокупностями* и не отделяют от них,—это противоречие. Следовательно, такая неопределенность недопустима,—вот почему [мы] и приводим этот довод». Точно так же недопустимо и [ваше] заявление: «Раз [мы] ничего не утверждаем, то не имеем тезисов».

[Возражение]:

—Но ведь когда на наши слова: «У нас нет тезисов»,—[вы] отвечаете:

«Отсутствие тезисов уже есть тезис»,—это всё равно как некто на слова: «У меня ничего нет»,—ответил бы: «Дай [мне] то “ничего”».

[Ответ]:

—Так сказать—значит не понимать [нашего] предшествующего довода. Мы не утверждаем, что отсутствие тезисов—это тезис.

—Что же тогда вы утверждаете?

—[Мы] указываем, что [ваше] заявление: «[Мы] не имеем тезисов»,—обязательно [приводит вас к] тезису о неимении тезисов. Поэтому [вы] не способны избежать опровержения собственных слов.

440 а  
198 б

199 а

Если же данное ваше высказывание [об отсутствии тезисов у мадхьямиков] не является системой мадхьямиков, нелепо доказывать [его], цитируя *отца* святого [Нагарджуну, его] *сына* [Арьядеву] и других.

Нет такого положения в школе Чандракирти, невозможно оно и в остальных буддийских школах, поэтому выпадает из нашего Учения.

Но, если вы говорите, что [оно] является мадхьямикой, в частности системой Чандракирти, то это противоречит [вашему] высказыванию, что они (мадхьямики) не имеют собственной системы.

Также, уповая на свободу от тезисов, некорректно говорить: «Положения формулируем лишь *для других*». Ведь, хотя [вы], утверждая: «Существование формы и прочего нужно признать лишь *для других*», — не признаете существования формы и прочего, но обязательно должны признать [его] формулировку *для других*, поэтому не уходите от выставления тезисов.

В случае такого [признания вы] должны признать [существование] других, для которых предназначена [эта] формулировка, и т.д. Поэтому [ваше] высказывание: «Нужно признать лишь *для других*», — не только не способствует, но и вредит [вашему] «неимению собственного тезиса».

Если [вы], отвергая явное, которое не могут отвергнуть даже локаятики, скажете: «Однако мы не говорили, что у нас нет собственного мнения и что [мы нечто] признаем лишь *для других*; вы это только восприняли, [что мы так говорили]», — мы [ответим], что вы сами не ведаете, что говорите; при этом весьма удивительно, [как вы] знаете о том, что мы «восприняли» и т. п.

199 б

440 б

200 а

200 б

Если так, то зачем же нужны утверждения: «Не имеем тезисов»,—и подобные?! Тогда ведь проще говорить все, что [вздумается], а потом отказаться [от своих слов], благодаря чему [никто не сможет] обвинить [вас] в ошибках.

Можете сказать:

—Прасангики формулируют положения лишь *для других*; ничего не утверждают сами.

[Ответим]:

—Как [вы] тогда, отвергнув систему сватантры, можете верить системе Чандракирти, положившего начало прасанге?! Ведь как сватантра, так и прасанга невозможны [для вас] в качестве собственной позиции. Или же, если прасангой [вы] можете [пользоваться] *для других*, тогда, следовательно, и сватантра, в случае необходимости, применима *для других*.

201 а

Признающие читтаматру *для других*, но не признающие ее в качестве собственной позиции не могут считаться читтаматринами. Так и те, для которых прасанга, излагающая суть мадхьямы при помощи *опровергающих выводов*, невозможна в качестве собственной позиции, а формулируется лишь для других,—не могут быть прасангиками, не являются и сватантриками.

Таким образом они ясно указали: «Мы не являемся мадхьямиками».

[Во «Вхождении в срединность» (6.81)] сказано:

441 а

«Итак, хотя [в абсолютном смысле] не существуют, для мира мы говорим: “Существуют”».

Однако смысл этих [слов] не может служить основанием того, что все положения [должны] формули-

роваться [лишь] *для других*, поскольку отсутствие у явлений самосущего бытия устанавливается в сфере логики, правильно исследующей: «Есть самобытие или нет?», — а не в сфере ограниченного обыденного сознания. Почему? Если бы отсутствие самобытия устанавливалось посредством этого [сознания], то последовал бы абсурдный вывод, что логика [исследования реальности] не нужна. Ведь там же сказано: «...для мира [говорим]: “Существуют”».

201 б

То есть положение о существовании формы и прочих [явлений] формулируется для мирских людей. А слова: «Относительного не признаем», — означают непризнание такого [самодовлеющего относительного], как «зависимое» читтаматринов, а не отказ признать в своей системе относительное вообще.

Ведь сказано: «Какие вы признаете *зависимые* сущности, такие...»

Это ответ на возражение [читтаматринов] в начале того текста: «Раз вы доводами или аргументами отвергаете [наше] *зависимое*, то и мы вашими же аргументами отвергаем ваше *относительное*». Поэтому [те слова] означают: «Как вы признаете зависимые сущности, способные выдержать логический анализ [с позиций *реальности*], так мы, [мадхьямики], такого относительного не признаем; следовательно, [мы] расходимся относительно того, могут или не могут они быть логически опровергнуты.»

202 а

Слова «для мира» указывают не на сферу других [взглядов], чуждую нашему собственному мировоззрению, а на неискаженное обыденное сознание: поскольку в нем должно устанавливаться существование всех относительных вещей и поскольку мадхь-

441 б

202 б

ямыки тоже имеют в своих умах достоверное познание, устанавливающее условное.

Поэтому слова «не существуют» следует понимать как «не существуют *по собственной характеристике*<sup>207</sup>».

Недопустима такая трактовка [этих строк «Вхождения в срединность» (6.81)]: «Не существуют *по собственной характеристике*, но и существуют» [*по собственной характеристике*],—или: «Не существуют, но [вообще] существуют»,—поскольку в этом [тексте указывается] способ определения условных вещей в собственной [системе мадхьямиков] и поскольку существующего *по собственной характеристике* нет даже на условном [уровне].

Также в толковании этого [текста] приводится поясняющая цитата [из сутры]:

«Признанное в мире существующим или несуществующим я, [Татхагата], тоже полагаю таким».

Поэтому [явления] не могут не существовать [вообще]. Значит, дело обстоит так, как говорится во многих [источниках]:

«В абсолютном смысле [они] не существуют, а в условном существуют».

203 а

Поэтому в «расхождении» смысла слов: «...не существуют, но... существуют»,—нет никакой ошибки. [Возражение]:

—Но еще необходимо объяснить, что означает указанное в «Опровержении возражений» отсутствие позиций и тезисов. Ведь если утверждать: «Росток лишен самобытия»,—то приходится иметь и логический довод: «Поскольку [он возникает] обусловлен-



но», — и пример: «Подобно отражению». Таким образом [вы вынуждены] считать, что при помощи силлогизма (sbyog-ba'i ngag), доказываемого посредством [аргумента], оппоненту представляется довод, [состоящий из] утверждаемого понятия<sup>208</sup> и двух видов связи<sup>209</sup>, и вывод, [приводящий к] пониманию. Но тогда получается, что [вы] всего лишь питаете неприязнь к названию «сватантра»; зачем же изнурять себя в отрицании сватантры?!

[Ответ]:

— Такие указания отсутствия тезисов и положений, о которых вы упоминаете, встречаются, но также существует много высказываний, вынуждающих признать [наличие у мадхьямиков] тезисов. Поэтому можно ли доказать отсутствие [у мадхьямиков] позиции, приведя лишь одну [цитату]?

Однако возникновение сомнения: «Делает ли наличие тезиса об отсутствии самобытия [человека] сватантриком?» — вполне возможно, поскольку этот [вопрос] является очень тонким и трудным. Ответ на него дам в разделе, в котором представлено наше мнение [о системах прасанги и сватантры]<sup>210</sup>.

Кстати, высказывание относительно отсутствия тезиса в «Опровержении возражений» (29) приводится в контексте диспута мадхьямиков, утверждающих: «Вещи лишены самобытия», — с реалистами, утверждающими: «Если в словах этого тезиса содержится самобытие, то отсутствие во всех вещах самобытия не обосновано; а если нет самобытия, то нельзя опровергнуть [ими] наличие самобытия».

Также, согласно приведившейся цитате из «Основного толкования “Опровержения возражений”»,

203 б

442 а

204 а

[знаем], что отрицания и доказательства вполне возможны и при отсутствии самобытия.

204 б Поэтому [мадхьямики и реалисты] не спорят о наличии или отсутствии тезиса вообще, а спорят о наличии или отсутствии самобытия в словах тезиса [мадхьямиков]: «Все вещи лишены самобытия». Если мы признаем, что в словах такого высказывания присутствует самобытие, то допустим ошибку, противоречие [собственному] тезису об отсутствии самобытия во всех вещах. Но мы этого не признаём, и посему такой ошибки не допускаем. [Так говорят мадхьямики и] таков смысл [указания в «Опровержении возражений»], — поэтому оно не может служить доказательством отсутствия у [мадхьямиков] тезисов: ибо отсутствие самобытия и небытие — совершенно разные вещи.

442 б [Также следующей строкой того же текста (30)]: «Если бы восприятием иль по-иному ...», — и последующими словами сказано, что восприятие и иной [вид достоверного познания]<sup>211</sup> лишены объекта. Это, согласно приводившейся ранее цитате из «Ясных слов», указывает, что в достоверном познании и познаваемом нет самосущего объекта познания и познающего, но не указывает, что нет обусловленно-возникающего достоверного познания и его объекта.

205 а То есть [реалисты] думают: «Если бы *собственная характеристика* вещей, установленная восприятием, [им же] отрицалась, это было бы логично; но когда мадхьямики говорят: “Все вещи *пусты*, без самобытия”, — то, поскольку восприятие и воспринимаемые объекты относятся к вещам, они [тоже] должны быть *пусты*, без самобытия. Но тогда они не

существуют, и поэтому данный [вид достоверного познания] не [может] отрицать [*собственную характеристику* вещей]».

А упомянутый фрагмент «Опровержения возражений» (5) является ответом на следующие слова [реалистов]:

«Если бы восприятие, обнаружив [самобытие] любой вещи, отвергло бы её,—  
чем бы воспринимались вещи?  
Ведь и это восприятие стало бы  
несуществующим.»

И в толковании этого [отрывка] пересказаны [слова реалистов]:

«—Если бы вы, [мадхьямики], восприняв [самобытие] всех вещей, отвергали его: “Все вещи *пусты*”,—это было бы возможно. Однако так произойти не может. Почему же?

Поскольку [один из видов] достоверного познания—восприятие тоже относится ко “всем вещам”, то [и оно, по вашему], “пусто”. То, что [могло бы] быть воспринято в вещах (т.е. самобытие), тоже “пусто”. Таким образом, [этот вид] достоверного познания лишен объекта. А если он ничего не воспринимает, то не может и отрицать. Следовательно, [ваше] высказывание: “Все вещи *пусты*”,—неправильно.»

[Также] сказанное в «Четверосотнице» (400):

«...ни о бытии, ни о небытии,  
ни о бытии-небытии...»,—

в толковании объясняется, что, сколь долго ни [пытайся],—теорию *пустоты* не опровергнуть. И если

205 б

443 а

206 а

вы говорите: «[Мы] не признаем даже *пустоты*», — то как можно этот [отрывок цитировать] как обоснование отсутствия каких-либо положений?! Ведь в «Толковании “Вхождения [в срединность]” (6.175)» сказано:

206 б

«Поскольку для [мадхьямиков], исповедующих номинальное существование (*btags-yod*) [вещей], неприемлемы положения о двух [крайностях]<sup>212</sup>, то те, кто опирается в отрицании на две [крайности], никогда не смогут [опровергнуть] мадхьямиков, отвечая им.»

В связи с этими словами, [Чандракирти] цитирует [то же] четверостишие Арьядевы:

«..ни о бытии, ни о небытии...»

Таким образом утверждается, что [мнение мадхьямиков], признающих номинальное существование, исключает существование субстанциональных вещей, и не опровергается ни теми, кто говорит об [*истинном*] *существовании* вещей, исповедуя самосущее, ни теми, кто, говоря о несуществовании вещей, отрицает всю функциональность<sup>213</sup> формы и прочих сущностей.

Поэтому [это четверостишие] не обосновывает отсутствие собственной позиции [мадхьямиков]. И совершенно ясно, что существование, несуществование и прочие [из *четырёх*] *возможностей* приравниваются признанию двух [крайностей]. Поэтому здесь дело обстоит так же, как объяснялось в разделе отрицания *четырёх альтернатив* и отвержения теории существования и несуществования.

207 а

[Кроме того, 50-й] стих «60 доводов» комментируется в «Толковании» так:

«Когда, согласно [сказанному], вследствие [признания] отсутствия сущности (dngos-po) исчезают такие положения, как “я” и “другие”, тогда клеши осознавших это воистину прекращаются».

443 б

То есть в качестве причины отсутствия позиций здесь указывается отсутствие сущности, а под сущностью подразумевается *собственная характеристика* и самобытие. Ибо, если бы ею считалась функциональность, то это противоречило бы утверждению, что осознание ее отсутствия прекращает клеши.

Поэтому «отсутствием позиций» [здесь] называется отсутствие признания самодовлеющей сущности. Ведь ранее в «Толковании “60 доводов” (46)» было сказано:

207 б

«Кто не постиг глубины сей *сути* обусловленного происхождения и представляет *собственные характеристики* вещей, тот лелеет веру в [самодовлеющую] сущность и определенно

“Цепляется за страшное дурное воззрение— источник страстной привязанности и ненависти, вследствие чего предаётся [великому] спору [из-за отделения себя от других]<sup>214</sup>”».

То есть приписывание вещам *собственных характеристик* [здесь] называется «верой в сущность».

Итак, в данных наставлениях не указано, что у мадхьямиков нет собственной позиции. Поэтому следует понимать смысл сказанного так, как [объяснено],—вслед за цитатами из «Опровержения возражений» и «Четверосотницы»—в «Ясных словах»:

208 а

«Ибо [мы] не имеем *иных* позиций».

А сказанное [в «Опровержении возражений» (64)]:

«Поскольку вовсе отрицаемого нет,  
то я и ничего не отрицаю»,—

444 а

означает следующее. Если из двух [видов] отрицаемого возьмем отрицаемое как объект,—приписываемое самобытие, то на том основании, что его нет, неправильно говорить: «Не отрицаю». Поэтому [здесь] имеется в виду отрицаемое-предикат, [самосущее] воображение [самобытия].

В толковании этого [места] говорится:

«Поскольку сказано, что нет и отрицающего, то отсутствие обоих [означает] отсутствие самосущих отрицаемого и отрицающего<sup>215</sup>. А вы, [реалисты], полагая их существующими, говорите: “Этим то отрицаю!”»

208 б

[Следовательно], мнение, что оба подобны иллюзии, не исключается. Ведь в «Опровержении возражений» (23) сказано:

«Как фантомы [уничтожают] фантомов  
или иллюзионист посредством  
иллюзий прекращает иллюзии,  
так и [наше] отрицание.»

И далее (67-68):

«Когда бы было самосущим восприятие,  
зависимо б оно не возникало.

А восприятие, возникшее зависимо,  
конечно же, является *пустым*.

Когда бы было самосушим восприятие,  
кто мог бы от него тогда избавиться?!  
И с остальным бы так происходило.  
Поэтому нас не в чем упрекнуть.»

Согласно этим словам, если бы восприятию миража как воды было присуще самобытие, оно не могло бы возникать в зависимости от своих причин и условий, и никто не мог бы избавиться от такого восприятия.

209 а

Сказанное в «Ясных словах»: «Поскольку мы не имеем тезисов»,—тоже не обосновывает отсутствие [у мадхьямиков] собственной точки зрения, ибо эти [слова лишь] означают, что у [мадхьямиков-прасангиков] нет тезисов как *самостоятельных предпосылок* (сватантры).

[А цитированное вами] из «Вхождения [в срединность]» упоминание об «отсутствии позиций» означает следующее:

В нашей системе считается, что опровергаемое и опровергающее оба не-самосуши. Вы же, [реалисты], считаете, что причина и результат самосуши. При этом [отрицаете наше мнение] с помощью логического исследования: «Встречается ли причина с результатом при его порождении?» [Но такое] отрицание неприменимо к нам, ибо [ничто] не вынуждает [нас] полагать, что [какая-либо вещь] способна устоять против логического анализа.

444 б

Это [упоминание] вовсе не [означает] отсутствия собственной позиции. Ведь в толковании этого текста (6.173) говорится:

209 б

«Наша система не сводима к абсурду, как [ваша]. Почему? [Потому что] в нашей системе опровергающее не произво-

дит опровержения, встречаясь с опровергаемым, также опровергающее не производит опровержения и вне встречи с опровергаемым, поскольку опровергаемое и опровергающее оба не-самосуши. Поэтому [мы] не рассматриваем встречу или не-встречу [причины и результата].»

Этими словами утверждается не отсутствие тезисов, а отсутствие самосушего для обоснования несостоятельности производимого реалистами логического исследования. В подтверждение этого цитируется «Сутра Матери [Праджняпарамиты]»:

210 а

«Исследуя [постижение], Шарипутра спросил Субхути:  
—Каким образом постигаются невозникающие дхармы—при помощи возникающих или невозникающих дхарм?  
[Субхути]:

—Ни теми, ни другими не постигаются.

Тогда Шарипутра спросил:

—Разве достижение и постижение не существуют?!

[Субхути ответил]:

—Согласно изречённому выше, оба существуют, но не в перспективе двух [возможностей, предложенных тобой]. То есть они условно существуют, а абсолютно—нет.»

Приводя в пример [это] высказывание, [Чандракирти] говорит, что такими [следует] полагать [все явления], и комментирует в «Толковании “Вхождения [в срединность]” (6.173)»:

445 а

210 б

«В этой [сутре] отрицается постижение посредством возникающих или невозникающих дхарм, ибо [признание такого постижения] ведёт к двум [крайностям]. Условно, для мира, достижение признаётся и без исследования этих двух [возможностей], поскольку при отсутствии [самосуших] ве-



щей [такого рода исследование было бы] нелепо. А опровергаемое и опровергающее ни встречаются, ни не встречаются, но, условно, опровергающее опровергает опровергаемое. Это так.»

Этими словами ясно говорится, что, если логически исследовать: «Встречаются или не встречаются [опровергающее и опровергаемое]»,—то обе [возможности] исключают опровержение, но этим не отрицается существование опровержения; поэтому условно необходимо признать опровержение чужой точки зрения.

Кроме того, [Чандракирти] признает и логическое доказательство доказуемого. Ведь сразу после цитированных выше [слов он] говорит (6.174-175):

«Также то, что происходит с диском солнца во время затмений и т. д., вы видите и в его отражении. Хотя [объяснение] этого отражения [в любом случае] нелогично,—встречается солнце с ним или нет, но зависимо, условно некое [отражение] возникает».

И хотя [отражение] не *истинно*, [смотрящийся в зеркало может] украсить свое лицо, следовательно, отражение существует.

Так и здесь: логика, видящая возможность очищения “лица” мудрости [от грязи неведения], постигает доказуемое [—отсутствие самосущего], исходя из необоснованности [доказательств противоположного]<sup>216</sup>. Это так.

Поскольку нет ни малейшего [самосущего] “отражения”, то и при рассуждении: “[Отражение] возникает, встречаясь с диском солнца или не встречаясь?”—[оно] никогда не обнаруживается. Однако, когда видим отражение, обусловленное близостью формы, мы, конечно, осуществляем задум-

211 а

211 б

445 б

212 а

манное [очищение лица и т. п.]. Так и *пустое* от самобытия опровержение опровергает опровергаемое. Также *пустая* от самобытия и лишенная [самосущего] обоснования логика доказывает доказуемое, не сводясь при этом к двум [крайностям]. Поэтому неправильно сводить мои слова к абсурду. Так следует [понимать эти строфы].»

Этим [Чандракирти] отвечает [оппонентам], что [их] логическая аналогия<sup>217</sup>, обращенная против него, не доказывает [ошибочности его мнения]; но не говорит: «Не имею собственной позиции».

212 б

Также, [когда реалисты], признающие самосущие причины и следствия, отрицают [нашу точку зрения], исходя из исследования: «Порождают причины следствия, встречаясь с ними или не встречаясь?»— [но оказываются не способными] приписать нам ошибку, то она избегается на основании убеждения в отсутствии самобытия, а не тезиса: «[У нас] нет собственной позиции». Ведь в «Толковании “Вхождения [в срединность]” (6.170)» говорится:

«—А как по-вашему?  
—Поскольку и то, и другое<sup>218</sup>  
иллюзии подобно тоже,  
ошибки мы не допускаем,  
и вещи существуют в мире.»

213 а  
446 а

Для кого есть самодовлеющее порождаемое и порождающее, тот предается [ошибочному] анализу<sup>219</sup>. А по [мнению мадхьямиков]: вещи, подобно иллюзии, порождаются [лишь] ложным приписыванием, поэтому по природе нерожденные; и хотя они не-самосущи, но, подобно волоскам и прочему, что видит больной катарактой,—являются объектами вообра-

жения; они не подлежат [логическому] анализу<sup>220</sup>. Поэтому нас нельзя [упрекнуть] в указанной вами ошибке. И [мы признаем] существование вещей, которые установлены в мире без анализа. Значит, все на своем месте».

То есть [Чандракирти] обосновывает упрек оппонента в ошибке тем, что оппонент признает самосущее, а для обоснования собственной правоты представляет тезис о подобии [явлений] иллюзии. Следует понимать, что безошибочность системы мадхьямы устанавливается исходя [именно] из такого понимания.

213 б

В общем, в Слове высшего смысла и трактатах по мадхьяме бесчисленно [много таких] высказываний, [как]: «Это такое, а то не такое»; «То и это не существуют, а то и это существуют». И нужно ли приводить цитаты в доказательство того, что такие [высказывания] выражают мнение их авторов? Иначе, в этих фрагментах текстов, где [определенно] не говорится: «Так считаю, признаю»,—[а просто] объясняется их смысл, [мы] не сумели бы различить: «Это позиция автора, а это нет».

Если же [вам] нужны определенные слова: «полагаю», «признаю», «утверждаю»,—то и они многократно высказаны. [Например,] в «Опровержении возражений» (28) сказано:

214 а

«Без признания условного  
мы не учим [ни о чем].»

И в «60 доводах» (7):

«Как называют “прекращением”  
разрушение возникшей вещи,

446 б

так и святые полагают прекращение подобным [уничтожению] созданной иллюзии».

Еще (45):

«Кто вещи, [возникающие] обусловленно, полагает [отражению] луны в воде подобными: ни истинно сущими, ни, наоборот, несуществующими, — тех не захватывают [ложные] воззрения.»

И во «Хвале Ушедшему от мирского» (4) говорится:

«[Вещи], что возникают от причин, не существуют без них. Почему же тогда определенно не полагать, что [они] походят на отражения?!»

2146

И далее (6):

«Поскольку ощущение не существует без ощущаемого, оно лишено самости. [Итак, Бхагаван,] Ты полагаешь, что ощущение [само по себе] не существует.»

И еще (8):

«Также Ты учишь, что деятель и дело [лишь] условны, [ибо] Ты их считаешь существующими взаимозависимо.»

И далее (15):

«От кратковременной, разрушившейся причины не может произойти следствие —

и от неразрушившейся не [может].  
[Поэтому] Ты полагаешь возникновение  
подобным сновидению.»

И еще (20):

«То, что происходит обусловленно,  
Ты полагаешь *пустым*.»

И в «Толковании “Вхождения [в срединность]”»  
(6.160) сказано:

«Мудрым следует подумать: “Эта позиция безошибочна  
и полезна”,—и без колебаний принять ее».

215 а

И также (6.158):

«Таким образом, поскольку мы полагаем, что [все вещи—  
лишь] обозначения, опирающиеся только на условия, возникающие  
взаимозависимо, благодаря этому в нашей системе  
ничто условное не становится несуществующим. И оппонентам  
следует её принять.»

447 а

То есть [они] вынуждены признать ее. [Есть] и  
многие другие подобные [высказывания].

Также в «Толковании “Вхождения [в срединность]”» (6.8) сначала высказываются четыре тезиса,  
а затем приводится их логическое доказательство:

«Оно не возникает из [себя],  
а из другого—уж тем более.  
И из обоих не [возникает];  
как же без причин [произойдет]?»

215 б

Так излагаются четыре тезиса. И в «Ясных словах» подобно говорится.

Итак, в системе Покровителя Нагарджуны и Чандракирти есть собственные позиции, тезисы и утверждения.

**(б4) Опровержение четвертого мнения**

Представляется, что этим [мнением] условно [признается] существующее по *собственным характеристикам*, но отрицается [даже] на условном [уровне его] способность устоять против логического анализа. Неправильность [такой позиции] уже объяснялась<sup>221</sup>. К тому же неправильно полагать, что, [когда] мадхьямики доказывают оппонентам-реалистам посредством силлогизма «для других» [отсутствие самосущего, то приемлемая<sup>222</sup>] для обеих сторон тройственная аргументация<sup>223</sup> [является] системой наставника Чандракирти. Ведь в «Ясных словах» особо проводится отрицание такой [аргументации]. Кроме того, если признать такую [аргументацию], то для нее не подходит [свойственное логике прасанги] обозначение «аргументация силой фактов»<sup>224</sup>, и она, несомненно, является аргументацией сватантры.

Об этом еще буду говорить, поэтому здесь пока остановимся.

**2. Представление нашей позиции**

Если изложить, как прасангики определяют собственную систему, отталкиваясь от опровержения системы сватантриков,—будут понятны обе системы. Поэтому так и сделаю.

216 а

216 б

447 б

Хотя в «Ясных словах» много говорится об этом, — опасаясь многословия, здесь укажу лишь главное, в двух [разделах]: (а) Собственно опровержение сватантры; (б) Почему в нашей [системе] нет [этих ошибок сватантры].

### **(а) [Собственно опровержение сватантры]**

Здесь две [темы]: (а1) Указание изъяна позиции [сватантриков] —недоказанности *субъекта* ее основного [тезиса]<sup>225</sup>; (а2) Указание, что и аргументация [сватантриков] несостоятельна из-за этого изъяна.

#### **(а1)**

Эта [тема] из двух частей: (а1.1) Изложение позиции [сватантриков]; (а1.2) Ее опровержение.

#### **(а1.1) [Изложение позиции сватантриков]**

Разделы [опровержения сватантры] являются самыми трудными для понимания из всего, что высказано в «Ясных словах». Если изложить [позицию сватантриков], цитируя «Ясные слова» (гл.1), то пересказана она следующим образом:

[Бхававивека поясняет: «Буддист, говоря вайшешику»]:<sup>226</sup> “Звук непостоянен”, —[должен] придерживаться общего [с оппонентом] *субъекта* и предиката<sup>227</sup>, а не собственного. Если бы [он] придерживался собственного, то термины “вывод” и “следствие” утратили бы [связь].<sup>228</sup>

То есть, если бы [он] придерживался понятия звука как производного от четырех *стихий*, это было бы неприемлемо для оппонента.

217 б

А понятие [звука] как свойства пространства неприемлемо для самого буддиста.

Подобным образом, когда вайшешик говорит [мимансаке<sup>229</sup>] о непостоянстве звука,—если бы [он] считал звук произведенным, это было бы неприемлемо для оппонента. А “самопроявляющийся” [звук] неприемлем для него самого.

Так же и с [предикатом—] разрушением (т.е. непостоянством звука). Если бы буддист [допустил], что оно имеет [отдельную]<sup>230</sup> причину, [появляющуюся позже звука], это было бы неприемлемо для него самого<sup>231</sup>, а если—не имеет [отдельной] причины, то было бы неприемлемо для оппонента (вайшешика).

448 а  
218 а

Поэтому, как в тех [случаях] придерживаются общего *субъекта* и предиката, так и здесь [следует] придерживаться только лишённого специфики *субъекта* высказывания».

Смысл [сказанного] следующий.

[Сватантрики] думают: «Если бы буддист, говоря вайшешику: “Звук непостоянен”,—обозначил *субъект* [этого суждения]: “Звук, возникающий от стихий”,—то [такой *субъект*] был бы неприемлем для вайшешика. А если бы определил *субъект* как “звук, свойственный пространству”, то он был бы неприемлем для него самого.

Также, когда вайшешик утверждает мимансаке: “Звук непостоянен”,—если бы он определил *субъект* как “произведенный звук”, это было бы неприемлемо для мимансаки. А если бы он определил *субъект* как “звук, проявляющийся от условия [своего] прежнего присутствия”, [он] стал бы неприемлем для него самого.

Поэтому нельзя выставлять в качестве *субъекта* собственную специфическую позицию. Ведь, по-



скольку *субъект* является основой исследования предикатов для обоих оппонентов, он должен быть для них взаимоприемлемым.

218 б

Как *субъект* [суждения] должен быть обоюдоприемлемым, так и предикат—непостоянство—должен [иметь] лишь общий [смысл], приемлемый для обеих [сторон], а не частный. И такое согласие необходимо уже при указании примеров [непостоянного]—до того, как приступать к доказательству.

Подобным же образом,—когда мадхьямики доказывают чужим школам отсутствие возникновения-из-себя глаз и прочих внутренних баз [сознания] или формы и прочих внешних баз, а также доказывают нашим школам реалистов не-возникновение из другого,—то, если бы они определили *субъект* [своего суждения] как “*истинно [существующие]* глаза и прочее”, он был бы неприемлем для них самих, а если бы определили *субъект* как “иллюзорные глаза и прочее”, он был бы неприемлем для оппонентов. Поэтому [следует], отбросив такие частные [определения], установить *субъект* как просто глаза или форму [и т.д.]. Ведь, поскольку он для обоих—мадхьямиков и реалистов—является основой исследования наличия или отсутствия возникновения-из-себя и прочих особых характеристик [вещей], то должен быть приемлем для обоих.»

448 б  
219 а

«Приемлемый [для обоих]» означает такой предмет достоверного познания, который, будучи признан одним оппонентом,—признается и другим.

**(a1.2) Опровержение [позиции сватантриков]**

Здесь два [пункта]: (a1.2.1) Несостоятельность [этой позиции] по смыслу; (a1.2.2) Несоответствие приведенного примера.

**(a1.2.1)**

219 б В «Ясных словах» (гл.1) [в ответ сватантрикам] сказано:

«Это не так. Ведь когда опровержение [абсолютного] возникновения определяется как предикат, подлежащий доказательству, то его опора—*субъект*—[форма и т.п.], обнаруживаемая лишь ошибочным [познанием<sup>232</sup>] собственная сущность [глаз и прочего], на [уровне] *реальности* исключается. [Это] признает сам [наставник Бхававивека].

220 а А ошибающееся [сознание] и безошибочное—совершенно разные [вещи]<sup>233</sup>.

220 б Поэтому, когда ошибающееся [сознание] воображает несуществующее как существующее—подобно тому, как больной катарактой [видит] волосы и прочее,—разве оно воспринимает хоть частицу существующего?

И тогда, когда безошибочное [сознание святого при *ровном сосредоточении*] не приписывает не существующего в *действительности*—подобно тому, как лишенный катаракты [не видит] волос и прочего,—разве оно воспринимает хоть частицу [формы и прочего] относительного, несуществующего?

Именно поэтому изрекли уста наставника («Опровержение возражений», 30):

221 а «Если бы непосредственным восприятием или прочими [видами достоверного познания]

была бы обнаружена некая [самодовлеющая]  
 сущность,  
 то следовало бы ее доказывать или отрицать.  
 Но, поскольку она не существует,  
 обвинить меня не в чем.”

449 а

Итак, поскольку ошибающееся и безошибочное сознания—совершенно разные вещи, то в состоянии безошибочного [сознания] ошибающееся отсутствует. Разве тогда существуют глаза [или прочее] относительное, способное служить *субъектом* [тезиса, приемлемым для обоих оппонентов]?! Поэтому [вы] не избегаете ошибок лишенной основы позиции и лишенного основы<sup>234</sup> довода. Значит, [сказанное вами] не является [правильным] ответом».

221 б

Понять [смысл высказывания] будет легче, если рассмотреть такой силлогизм:  
 «Форма (субъект) не возникает из себя,  
 ибо уже существует (основание)—  
 как кувшин, ясно [видимый] перед [нами] (аналогия)».

Поэтому буду объяснять, опираясь на него.

222 а

Ответ [сватантрикам] из сочинения [«Ясные слова»] указывает на отсутствие общеприемлемого для [обоих оппонентов] *субъекта*. Каким образом?

—Оппоненты, у которых, как указывается в данном фрагменте из «Ясных слов», нет общеприемлемого *субъекта*,—это, в данном случае, те, [кто, утверждает, и] те, кто отрицает возникновение-из-себя. Но в общем это реалисты, утверждающие наличие в вещах абсолютного самобытия, и сватантрики, признающие условное наличие в них самосущей природы.

222 б

Хотя мадхьямиков-сватантриков [часто] называют «проповедниками отсутствия сущности», но здесь, имейте в виду, [название] «проповедники отсутствия самобытия» для простоты [применяется] к прасангикам, а «проповедниками наличия самобытия» называются и реалисты и сватантрики.

449 б

[Тот или иной] способ определения *базы формы*<sup>235</sup>, взятой в качестве *субъекта* [тезиса], должен быть подтвержден достоверным познанием—восприятием зрительного сознания. Если оно не безошибочно, то не может быть восприятием, [достоверно] определяющим вещи,—поэтому оно должно быть безошибочным.

223 а

Безошибочное недискурсивное [восприятие] по их, [сватантриков и реалистов], мнению, «видит» собственную сущность того [объекта], в отношении которого оно безошибочно, и определённым образом зависит от неё, существующей так, как «видится».

Поэтому некое «достоверное познание», при помощи которого оппонентами устанавливается *субъект* [суждения], для нашей позиции неприемлемо: поскольку ни в одном явлении нет даже условной собственной сущности, то не существует и ее достоверное познание. Таково рассуждение, на основе которого наставник (Чандракирти) отвергает сватантру.

223 б

Кстати, [этим же] обосновывается отрицание необходимости сватантры для того, чтобы впервые зародилось *воззрение*, понимание отсутствия в вещах самобытия, но отложен опрос: «Нужна или не нужна сватантра для того, чтобы мадхьямики-прасангики для себя пришли к выводам, [способствующим] пониманию некоторых явлений [на уровне условности]?»

224 а

Если связать излагаемое с источником («Ясными словами»), то смысл сказанного [там] от слов «ведь когда» до «признает сам»<sup>236</sup> следующий. Опора предиката суждения, *субъект*—глаза, форма или прочее,—на [уровне] *реальности* отсутствует, не существует, что признает сам Бхававивека.

Но каков [этот] *субъект*?—Предмет, установленный зрительным или другим обозначающим сознанием, ошибочно мыслимый лишь как самосушая вещь по омраченности неведением.

[Бхававивека] признает [его несуществование на уровне *реальности*, обосновывая это] тем, что при отрицании абсолютного возникновения этот *субъект* [служит] опорой тезиса; а если бы существовал *реально*, он не мог бы [служить] опорой [данного тезиса].

Но что следует из того, что он признает это?—*Реально* не установленная, не являющаяся *реальной* сущностью форма и прочее не могут быть обнаружены безошибочным сознанием [святого при *ровном сосредоточении*]; они обнаруживаются обыденным сознанием—субъектом, воспринимающим обманчивые [объекты]. Значит, это [сознание] является ошибочным, омраченным неведением.

Итак, сущность, обнаруженная безошибочным [сознанием], не отражается в ошибающемся сознании, а сущность, отражающаяся в ошибающемся сознании, не обнаруживается безошибочным сознанием: поскольку ошибающееся сознание и безошибочное сознание, вследствие взаимоисключенности их объектов, являются разными «воспринимателями». Таков смысл слов о том, что «ошибающееся [сознание] и безошибочное—совершенно разные».

224 б  
450 а

225 а

225 б

Это же объясняется [в упоминаемом сочинении] от слов «...тогда, когда» до «...разве оно воспринимает...»<sup>237</sup>.

«Ошибающееся [сознание]»—это зрительное и прочие [виды] обыденного сознания, омраченного неведением.

«Воображает несуществующее существующим» [означает], что чувственное сознание воспринимает форму, звук и прочие [явления], лишенные *характеристик*, определяемых собственной сущностью, как обладающие таковыми. Воспринимаемое [этим] недискурсивным сознанием нужно считать лишь кажущимся. То есть формы и прочее *кажутся* самосущими.

Слова: «Тогда разве оно воспринимает хоть частицу, существующую...»,—означают, что, поскольку отсутствующая *собственная характеристика* [лишь] кажется [наличествующей], разве это сознание устанавливает хоть малейшую вещь, существующую по *собственной характеристике*?!

Пример воображения несуществующих самодовлеющих вещей [существующими]: «Подобно тому, как... волосы и прочее».

То есть, поскольку [все виды] чувственного сознания, воспринимающего форму, звук и прочее, являются ошибочными, они не могут свидетельствовать о самосущих вещах.

Указание, что «незаблуждающееся сознание не воспринимает» никакой формы, звука и прочего, [выражено словами] «как лишенный катаракты» и так далее.

«Безошибочное»—это незаблуждающееся сознание.

Оно имеется [лишь] у непосредственно постигших *реальность*; у других его нет.

450 б  
226 а

226 б

227 а

Отсутствие приписывания не существующего в действительности [означает], что оно, [сознание при *ровном сосредоточении*], не воображает формы, звука и прочих [явлений], не способных быть *реальными* сущностями; то есть не воспринимает их как существующие.

Так, например, и зрительное сознание не имеющего катаракты не воспринимает омрачающих [зрение] кажимостей волос.

«Относительное» означает обманчивость (иллюзорность) формы, звука и прочего.

«Несуществующее» — это не определяемое *собственными характеристиками*. Именно, даже частицы таких [обманчивых, лишенных самобытия явлений] не устанавливает незаблуждающееся сознание, объект которого — *реальность*: поскольку оно их не воспринимает.

[Четверостишие] из сочинения Покровителя Нагарджуны («Опровержение возражений»), приведенное для подтверждения сказанного: «Если...», — в котором говорится, что непосредственное восприятие и прочие из четырех [способов] достоверного познания не устанавливают никаких сущностей, определяемых *собственными характеристиками*, здесь взято как источник.

[Выражением] «Итак, поскольку...» и дальнейшими словами подводится итог сказанного.

Выражение: «Разве тогда существуют глаза [или прочее] относительное, способное служить *субъектом* [суждения]», — не указывает, что глаза и прочие относительные *субъекты* не существуют, а означает, согласно объясненному, что самодовлеющая или устанавливаемая непосредственным незаблуждаю-

227 б

451 а

228 а

щимся постижением форма [и прочее] как [потенциальный<sup>238</sup> общий] *субъект* не устанавливаются даже условно.

«Поэтому» и последующие [слова Чандракирти] означают следующее.

[Допустим], оба—сторонник отсутствия самосущего бытия и реалист—приняли в качестве *субъекта базу формы*. В этом случае, поскольку [из-за разницы воззрений их] неискаженные восприятия [формы] не согласуются,—достоверного познания, которое сделало бы этот *субъект* приемлемым для обеих систем, не существует. Следовательно, посредством *самостоятельных предпосылок* нельзя построить доказательство оппоненту безошибочно.

[Возражение сватантриков]:

—Так обстоит дело с позиции отсутствия даже условной самосущей природы, но мы не признаем, что она [отсутствует] и условно, поэтому самостоятельный *субъект* и прочее имеют место; следовательно, [наша] позиция безошибочна.

—Невозможность существования такой природы [даже] на условном [уровне] уже объяснялась и будет разъясняться еще. Поэтому это возражение несостоятельно.

(a1.2.2) *Несоответствие приведенного примера*

В «Ясных словах» (гл. 1) сказано:

«Пример [доказательства непостоянства звука] также не является аналогией [доказательства мадхьямиками отсутствия возникновения-из-себя]. Если в первом [случае] общее [понятие] звука и общее [понятие] непостоянства и

228 б

451 б

229 а



приемлемы для обоих [оппонентов]<sup>239</sup>, не высказывающих разного [понимания *субъекта* и предиката суждения], то, в отличие от этого, проповедники *пустоты* и проповедники ее отсутствия не имеют общего [понятия] глаз [и прочего] ни на относительном [уровне], ни на абсолютном. Поэтому [ваш] пример не годится.»

229 б

Смысл этих [слов] таков.

Они не указывают, что существует некий общий, абстрактный звук, который не является ни производным от стихий, ни свойством пространства, ни произведенным, ни проявляющимся из [условия своего] прежнего присутствия, и [что существует] некое общее, абстрактное непостоянство, ни зависящее, ни не-зависящее от [отдельной] причины, а также, что не существуют глаза и прочее, не являющиеся ни *истинно [существующими]*, ни иллюзорными: поскольку оппоненты этого не признают. Если бы они [признавали это], никто не мог бы доказать неадекватность [приведенного сватантриками] примера.

230 а

Каков же смысл этих [слов]?

—Понятие звука без всякого различения характеристик: «Звук, произошедший от стихий», или: «Звук, свойственный пространству»,—признано в системах [первых] двух оппонентов<sup>240</sup>.

Но в системах проповедников *пустоты* от самобытия и проповедников отсутствия *пустоты* от самобытия нет взаимоприемлемого [понятия] глаз или формы, которое не опиралось бы ни на незаблуждающееся сознание, ни на заблуждающееся. Ведь установленность [самосушей формы и прочих явлений] заблуждающимся сознанием неприемлема для одного оппонента, а [их] обнаружение незаблуждающимся

230 б

452 а

231 а

сознанием недостоверно для другого. Поэтому пример [сватантриков] несостоятелен. Вот в чем смысл сказанного.

231 б

«Незаблуждающееся [сознание]», в общем,—это *ровно сосредоточенное* [сознание], непосредственно постигающее абсолютную истину<sup>241</sup>. Но здесь [сватантрики] подразумевают, что—оба [вида] познания достоверны: восприятие, не заблуждающееся относительно [существования] *собственных характеристик* являющихся объектов<sup>242</sup>, и умозаключение, не заблуждающееся относительно [существования] *собственных характеристик* (rang mtshan) абстрагированных объектов. Но такого «достоверного познания», на котором можно было бы строить *субъект и три аспекта* доводов [доказательства], вообще нет. Поэтому обнаруживаемое «незаблуждающимся» сознанием не может [быть] *субъектом* [суждения].

232 а

«*Собственная характеристика*» в этом [контексте] не означает, как у логиков<sup>243</sup>, лишь «способность к функционированию», а означает такое *самобытие*, о котором речь шла ранее,—признаваемое самосущее бытие каждой существующей или несуществующей вещи. Поэтому проповедники наличия самобытия полагают, что даже логические выводы, которыми постигается несуществующее, безошибочно [устанавливают] *собственные характеристики* своих абстрагированных объектов.

Если бы существовало сознание, не заблуждающееся относительно такого самобытия, оно, хотя и [считалось] бы не заблуждающимся относительно любых явленных и абстрактных объектов, безошибочно [воспринимало] бы и *подлинную сущность*<sup>244</sup>.

[Но это не так,] поэтому [Чандракирти] считает, что такое [признанное] в одной школе «достоверное познание» не устанавливает *субъект* и прочее, но не утверждает, что умы обоих оппонентов<sup>245</sup> лишены условного достоверного познания глаз, формы и прочих [явлений].

Объекты [свойственного] и уму оппонента обусловленного сознаниями недефектных органов чувств осознания формы и прочих [явлений] как просто существующих—неуязвимы для логики.

Но, если подробнее, то [есть] три вида представлений [о существовании, которые объясню] на примере представлений о существовании ростка: 1) приписывание ростку самосущей природы—представление об *истинном существовании*; 2) осознание, что самосущего ростка нет, что он подобен иллюзии,—представление об *иллюзорном существовании*; 3) представление о простом существовании без всякого различения *истинности* и иллюзорности.

Хотя имеют место также и представления о постоянстве, непостоянстве и иных аспектах существования ростка, нет представлений, не относящихся к указанным трем видам. Поэтому здесь нет нужды говорить о прочих.

У существ, в умах которых не зародилось *воззрение*, понимание отсутствия самобытия вещей, имеются [лишь] два из них: представление о простом существовании и представление об *истинном существовании*. [У них] не возникает представление о подобном иллюзии существовании лишенного *собственной характеристики*.

О том, что все понятия существования у существ,

232 б

452 б

233 а

еще не обретших *воззрения*—уподобления явлений иллюзии, нельзя во всех случаях считать цеплянием за *истинное [существование]*, уже много говорилось там, где описывалось обыденное достоверное познание и различались *четыре [возможности]*: наличие и отсутствие самобытия, а также существование и несуществование.

233 б

453 а

Ведь если бы, наоборот, все мысленные обозначения у не обретших еще *воззрения* об отсутствии самобытия были цеплянием за *истинное*, то все сущности, устанавливаемые этими отдельными обыденными, лишенными искажителей [сознаниями] мирского человека, которые должны условно признаваться мадхьямиками,—были бы уязвимы для логики. Тогда [их] существование или несуществование приравнивались бы [к существованию или несуществованию] Бога, и [такое] ошибочное воззрение стало бы огромным препятствием к постижению смысла *срединности*.

234 а

Признаки такого ложного понимания *пустоты* [проявляют] те, кто прежде много занимался деятельным аспектом [Пути], благими практиками, требующими рассудочного мышления, [но] потом, обратившись к обретению *воззрения*,—[ошибочно] осознает все прежние [занятия] как цепляние за представления, привязывающие к сансаре, и думает: «Те благие практики проповеданы для еще не обретших такого *воззрения высшего смысла*». Отказываясь от большой [части] Дхармы из-за [этого] ложного взгляда на все мысли-понятия как на пороки, [они] уподобляются китайскому наставнику [Хэшану]. [Таких] много.

Кроме того, индивиды, еще не обретшие *воззрения* отсутствия самобытия, не различают просто существования и самодовлеющего существования, поскольку, согласно приведенной цитате из «Толкования “Четверосотницы”», [они] отождествляют любое существование с самосущим бытием.

По той же причине отсутствие самобытия [для них] тождественно несуществованию, и [поэтому они] активно возражают: «*Пустота* от самобытия несовместима с [законом] причины-следствия».

В умах [личностей], зародивших в себе *воззрение*, понимание отсутствия самобытия, возникают все три вида представлений о существовании. Однако после зарождения *воззрения*, пока действуют его движущие силы, [производится] логический анализ, размышление: «Существует или не существует самодовлеющим образом?»,—никакое цепляние за *истинное* как признание самосущего не возникает. Но *естественное* цепляние за *истинное* [существование] не исчезает.

Поэтому в уме, зародившем *воззрение*, понимание отсутствия самобытия, определяемого собственной сущностью [явлений], и не отступающем от него, все представления ростка существующим не являются представлениями о существовании, подобном иллюзии. В противном случае следовал бы абсурдный вывод, что в таком [уме] не проявляется цепляние за *истинное существование*.

Наставник Бхававивека и прочие мадхьямики, на условном уровне признающие в явлениях самобытие, определяемое их собственной сущностью, признают в своей системе *самостоятельные предпосылки*

234 б

453 б

235 а

по этой же причине—из-за [признания] на условном уровне наличия *собственных характеристик*, определяемых собственной сущностью. Следовательно, установление или неустановление в собственной системе *самостоятельных предпосылок* опирается на этот весьма тонкий объект отрицания.

235 б

Таким образом, в их школе также [считается, что] лишенные исказителей чувственные сознания, которым является самосущее бытие, на условном [уровне] не ошибаются относительно *являющихся* объектов, а мысли-представления о таком самобытии в ростке и прочих [вещах] не ошибочны относительно *абстрактных* объектов. Если бы, напротив, они считали те [сознания и мысли] ошибающимися, то какое достоверное познание, приемлемое для обеих систем—реалистов и [мадхьямиков], можно было бы допустить?!

454 а

По мнению Чандракирти, если бы доказательство, обращённое к реалисту, [опиралось] на чувственные сознания, всего лишь приписывающие [явлениям] самобытие, согласно ложному видению [в них] *собственных характеристик*, то при определении *субъекта* [суждения] он был бы заранее определен как лишенный самобытия<sup>246</sup>. Что тогда могли бы доказать *самостоятельные предпосылки*?!

236 а

[Возможное возражение сватантриков]:

—Достаточно, чтобы [*субъект*] был приемлем для оппонента (реалиста): [его] приемлемость также и для мадхьямика не требуется.

[Ответ]:

—Этого [вы] сами не признаете, да и нелогично [ваше возражение]. В таком случае оказалось бы, что

во всех представленных доводах доказательства [вы используете] исключительно «известное оппоненту» и, значит, являетесь последователями прасангиков.

Наставник Шантиракшита и другие [сватантрики], не признающие внешнего [даже] условно, считают, как и [читтаматрины-] сакаравадины, что синий [цвет] и прочие [объекты чувств] на условном уровне [являются] субстанцией сознания. Следовательно, поскольку отражающие их чувственные сознания воспринимают в зависимости от них вещи своей же природы (mtshan-nyid),—они не заблуждаются относительно просто синевы [объектов].

Когда [сватантрики] представляют в качестве *субъекта* глаза и прочие вещи, [сущность] которых скрыта, они, равно как и философы [-реалисты], полагают, что, хотя [сущность] этого [субъекта] и недоступна для восприятия, основное его подтверждение в конце концов должно опереться на восприятие. Ведь [все реалисты] утверждают, что, поскольку умозаключение подобно веренице слепых, основное его подтверждение зиждется на восприятии<sup>247</sup>.

[Сватантрики] считают, что тогда основным [видом] восприятия [должно быть] или безошибочное *осознание другого*<sup>248</sup>, или незаблуждающееся самосознание<sup>249</sup>. И они, как указано ранее, полагают, что [в таком восприятии] отражается и, соответственно своему отражению, [действительно] существует в объектах предмет (тиб.: don), определяемый *собственной характеристикой*. Поэтому для этих школ—[мадхьямиков-сватантриков] и мадхьямиков—проповедников отсутствия самосущего бытия<sup>250</sup>—нет общего понятия незаблуждающегося восприятия.

236 б

237 а

454 б

237 б

Но [мы] можем ответить, и не опираясь на восприятие. То есть: если установленность всех составных (обусловленных) и несоставных (необусловленных) явлений достоверным познанием означает, [как полагают] проповедники самобытия, обязательное установление *истинно-присущего* в каждом из этих объектов, то, поскольку логика способна опровергнуть это [*«истинно-присущее»*], [его «восприятие»] не может служить подтверждающим достоверным познанием.

**(а2) Указание на несостоятельность и доводов [сватантриков] из-за изъяна [их позиции]**

Указано изречением в «Ясных словах» (гл. 1):

«Такой же [аргумент], как при описании изъяна недоказанной основы<sup>251</sup> позиции, следует применять и в описании несостоятельности довода [Бхававивеки]: “Поскольку существует”».

238 а

То есть ранее объяснялось: поскольку нет достоверного познания, делающего *субъект* [суждения] общим для систем обоих оппонентов—[сторонника] *пустоты*—отсутствия самосущего бытия и не [признающего] *пустоты*, то нет и позиции, или тезиса, заключающего оба: *субъект*—[опору] *самостоятельной предпосылки*—«форму» (рупа-аятану) и предикат—«отсутствие возникновения из себя». По этой же логике, согласно прежнему указанию, следует понимать и принцип несостоятельности довода [сватантриков]: «Поскольку существует»,—ибо нет достоверного познания, обосновывающего приемлемый



для этих обеих систем [*субъект* суждения].

По этому [поводу] в «Ясных словах» (гл. 1) говорится:

455 а  
238 б

«Этот [аргумент применяется] так, поскольку сказанное [мною]<sup>252</sup> признается самим философом [Бхававивекой].

Каким образом?—Оппонент (реалист) выстраивает такое доказательство:—Причины, порождающие внутренние базы [сознания], и прочее—существуют, ибо так говорил Татхагата. А как Татхагата сказал, так и есть; пример—[Его] изречение: “Нирвана есть покой”.

[Бхававивека] указывает ошибки такого [доказательства]:

239 а

“Каков смысл приведенного вами довода? ‘Ибо Татхагата так говорил в относительном [смысле]’,—или же: ‘Ибо—говорил в абсолютном’? Если в относительном, то довод несостоятелен для вас самих<sup>253</sup>, а на [уровне] абсолютной [истины] и тезис и доказательство, [с точки зрения мадхьямиков], невозможны. Поэтому смысл [второго] довода [для мадхьямиков] несостоятелен и противоречив”.

239 б

Поскольку тем самым он (Бхававивека) признает несостоятельность собственных доводов, то аргументы и прочее во всех [его] выводах, логика которых основывается на *действительных явлениях*<sup>254</sup>, несостоятельны для самих [мадхьямиков]. Поэтому [он] разрушает все [свои] доказательства».

240 а

По этому поводу [некоторые], претендующие быть последователями Чандракирти, говорят: «Если в [силлогизме], построенном в “Пламени диалектики” и прочих [сочинениях Бхававивеки]:

“Земля не является твердой сущностью в абсолютном смысле, поскольку является стихией, подобной ветру”,—сказать: “Поскольку является абсолютной стихией”,—было бы неприемлемо для самого

455 б

[Бхававивеки], а если сказать: “Является относительной стихией”, — с этим не согласится оппонент — реалист. Если же несостоятельность довода не определяется таким образом, то это противоречит собственной позиции [Бхававивеки], согласно которой несостоятельность довода полностью определяется его несостоятельностью в этих двух аспектах».

240 б

Иные говорят: «Если [в аргументе] просто упоминается стихия, то [она] не установлена логически, поэтому отрицается».

Такой способ отрицания [точки зрения Бхававивеки] вовсе не является замыслом «Ясных слов». К тому же тот наставник так не думает. Поэтому [такие] высказывания ошибочны относительно обеих систем.

Но каков же [подлинный смысл рассматриваемого изречения Чандракирти]?

241 а

— Слово «сказанное» в изречении: «Поскольку [оказывается], что сказанное признается самим [Бхававивекой]», — [относится] к предыдущему способу доказательства необоснованности *субъекта* и к тому, что он применим и к [самостоятельному] доводу; ибо это изречение следует непосредственно [за ним].

А точнее: — например, восприятие, «обосновывающее» *субъект* [суждения] и довод, может быть только заблуждающимся или незаблуждающимся. Если в довод и прочее ввести вещи, обнаруживаемые заблуждающимся [восприятием], это было бы неприемлемо для реалиста, а если ввести обнаруживаемое незаблуждающимся<sup>255</sup> [восприятием], это было бы недостоверно для самого [мадхьямика]. Поэтому самостоятельный аргумент, *субъект* [суждения] и

прочее—несостоятельны. [Вот как] объясняется значение слова «сказанное».

456 а

Как же Бхававивека признает установленную на таком основании несостоятельность [самостоятельного аргумента и прочего]? Это выясняется в [его] исходящей из двух истин проверке, применяемой к [аргументу реалиста]: «Ибо так говорил Татхагата».

241 б

Смысл [проверки] следующий. [Бхававивека] проверяет вовсе не так: «Приводится ли довод: “Ибо Татхагата говорил в относительном [смысле]”?—или же довод: “Ибо Татхагата говорил в абсолютном [смысле]”?» Ведь, согласно [его] ранее определенной первоначальной позиции, —*субъект* [суждения] должен устанавливаться без всяких характеристик: «*истинное*», «*иллюзорное*»... Иначе, он будет неприемлем для одного из оппонентов. Такого же мнения [он] придерживается относительно довода, аналогии и прочего. Поэтому разве мог сей совершенный пандита допустить ошибку и так грубо попать [собственную позицию]?!

242 а

Итак, [он] спрашивает [реалиста]: «К какой из двух истин [относятся] сущности, [введенные] в довод: “Ибо [так] говорил Татхагата”?» Если они относительны, то неприемлемы для самого [реалиста], поскольку [он] не признает [их] таковыми. Если абсолютны, то неприемлемы для нас, поскольку мы отрицаем возникновение от причин следствий—абсолютно существующих, несуществующих и тех-и-иных. А поскольку не относящееся ни к одной из двух истин не признается [обоими оппонентами], то и [Бхававивеке] не нужно явным образом это [отрицать].

242 б

456 б

Притом, если в ответ на [аргумент]: «Поскольку является *стихией*»,—спросить: «К какой из двух истин [относится] введенная в довод *стихия*?»,—то это сведется к предшествующему [изложению]. Но если сказать: «*Стихию*, [относящуюся] к какой из двух истин, вводите [Вы] в довод?»,—то, [значит], вовсе не понимать первоначальной позиции [Бхававивеки]<sup>256</sup>.

[Однако], спросив, как [в первом случае]: «К какой из двух истин [относится]...?»,—разве можно сказать: «Если [эта *стихия*] абсолютна, то неприемлема для нас, а если относительна, то неприемлема для оппонентов (реалистов)»?

Иначе, поскольку относительно и существование внутренних *баз* [сознания], представленных [реалистами] в качестве *субъекта* [суждения], это стало бы неприемлемым для обоих спорящих.

243 а

Но каким же образом, при такой проверке довода [на основании] двух истин, Бхававивека признает «сказанное» [Чандракирти]? Объясню это.

Здесь наставник [Чандракирти], имея в виду, что обнаруживаемое незаблуждающимся сознанием является абсолютным, а обнаруживаемое заблуждающимся сознанием—относительным, [высказывает] мысль, что [вопрос]: «К какой из двух истин [относится]?»—неизбежно сводится к [вопросу]: «Каким из этих двух [сознаний] обнаруживается?» Следовательно, как довод обязательно был бы несостоятелен, если бы включённые в довод сущности не были ни относительными, ни абсолютными,—на том же основании, введенные в довод сущности были бы несостоятельными, если бы не обнаруживались ни незаблуждающимся, ни заблуждающимся сознани-

ем. При [такой логике «одинакового основания»] он, как сказал [Чандракирти], «сам признает это<sup>257</sup>», хотя и не прямо.

243 б

Поэтому<sup>258</sup> [Чандракирти, своим] упоминанием вещественных *явлений* (dngos po'i chos)<sup>259</sup>, на которых строятся доводы [Бхававивеки], особо подчеркнул вещественные *явления*.

Хотя Бхававивека считает некоторые из своих доводов, построенных [на этих *явлениях*,] прямо обоснованными незаблуждающимся непосредственным восприятием, а некоторые—обоснованными незаблуждающимся восприятием в конечном счёте, наставник [Чандракирти] это отрицает.

457 а

То есть в приводившейся цитате [из «Ясных слов»]: «Если являешься мадхьямиком, то не признаешь чужих позиций»,—он говорит о нелогичности признания самодовлеющих сущностей. В подтверждение этого он цитирует [«Опровержение возражений»]: «Если восприятие и прочие...»

244 а

И таким образом высказывается об отсутствии достоверного познания, устанавливающего самосущее,—чтобы убедить приверженцев наставника Бхававивеки.

**(б) Почему в нашей [системе] нет [этих ошибок сватантры]**

[Некоторые] могут подумать: «Разве несостоятельностью *субъекта* [суждения], аргумента и прочими ошибками, которые [вы] указываете в чужих умозаклчениях, не грешат и ваши умозаклчения?! Поэтому не упрекайте других».

244 б

[Чандракирти в «Ясных словах»] отвечает, что ошибки, допускаемые другими, возникают из-за приверженности к самостоятельным умозаключениям; а поскольку мы не признаем самостоятельных умозаключений, то лишены таких ошибок. Здесь «умозаключения» следует понимать как «силлогизмы»<sup>260</sup>.

245 а

Если быть приверженцем *самостоятельных [предпосылок]*, то, признав согласие обоих оппонентов относительно достоверности познания-восприятия самосущего, приходится совершать доказательство при помощи основанных на этом *трех аспектов [аргументации]*, приемлемых для обоих [оппонентов]. Отсюда [ясно], что такое «достоверное познание» не существует, вследствие чего *субъект [суждения]* и прочее несостоятельны.

457 б

А если не признавать *самостоятельных [предпосылок]*, то достаточно, чтобы «достоверным познанием» руководствовались оппоненты, реалисты; его установление для нас не требуется.

Поэтому и силлогизмы, встречающиеся в текстах [мадхьямиков], являются «силлогизмами, [построенными на] признанном другими»<sup>261</sup>, предназначенными лишь для опровержения чужих тезисов; они не являются самостоятельными.

[Возьмем] пример такого [«силлогизма, построенного на признанном другими»], из третьего раздела «Коренной мудрости» (3.2):

«Видящие [глаза] не видят самих себя.

А как может видеть другое то, что не видит себя?!»

245 б

Здесь приводится довод «невидения себя» и дока-

зывается, что глаза [сами по себе]<sup>262</sup> не видят другого.

В этом [силлогизме] довод признается [и оппонентами и] самими [мадхьямиками], а тезис—отсутствие самосущего, видящего другое—признается [лишь] мадхьямиками. Поэтому такие силлогизмы называются «силлогизмами, [построенными на] признанном другими».

В «Ясных словах» сказано<sup>263</sup>:

«Мы не строим самостоятельных силлогизмов, ибо [наши] силлогизмы имеют своей целью лишь опровержение чужих тезисов.»

Так, по мнению [Чандракирти], силлогизмы, выстроенные [прасангиками], не являются самостоятельными и предназначаются лишь для опровержения чужих тезисов. Поэтому построение силлогизмов не исключается [из нашей системы].

О том, каким образом построенный силлогизм опровергает [чужой] тезис, говорится [в «Ясных словах»] после этого высказывания:

«Так, другие (реалисты), думающие: “Глаза видят другое”,—признавая в глазах качество невидения себя, тем не менее, полагают, что, если бы [в них] не было качества [самосущего]<sup>264</sup> видения другого, [видение] не состоялось бы. Поэтому [мадхьямики] опровергают [тезис реалистов о самосущем видении другого] таким силлогизмом, [построенным на] установленном для них<sup>265</sup>: “То, что не видит себя, лишено и видения другого; пример—сосуд. Так и глаза не видят себя, значит, они не обладают и видением другого. Поэтому несовместимое с невидением себя видение другого—синей и прочей [формы]—противоречит признаваемому [вами] самими силлогизму”».

246 а

458 а

246 б

«Признаваемое самими» оппонентами и «признаваемое другими»—с точки зрения мадхъямиков— [здесь] совпадают.

247 а

Поскольку этот способ опровержения ложных представлений, исходящий из силлогизмов, построенных на признаваемом другим, весьма важен, объясню его подробнее. Слова «установленный для них» не означают, что *субъект* [суждения]—глаза, довод—невидение себя, доказуемое—отсутствие [самосущего] видения синего и прочего и пример—сосуд не признаются в нашей системе, а признаются лишь другими (реалистами) и что такой довод, соответствие (подтверждение) и прочее [якобы] приемлемы только для оппонентов.

247 б

Но какой же тогда [смысл] этого?—Хотя [такие члены силлогизма] признаются и в нашей системе, но обосновывающее их «достоверное» познание—восприятие самосущего—исключается в нашей системе даже на условном [уровне]. А для проповедников наличия самобытия обоснование этих [членов силлогизма] обязательно зависит от такого «достоверного» познания. Значит, нет приемлемого для обеих [сторон] «достоверного» познания—восприятия самосущего. Поэтому [основанные на таком познании члены силлогизма] называются «неприемлемыми для обоих», «признанными другими» или «приемлемыми для других».

458 б

[Возражение]:

—Но, поскольку такое «достоверное» познание не существует даже условно, то признаваемое за обоснованное им опровергается логикой, подобно воображаемому самобытию. Поэтому разве [возмож-



но] обретение срединного воззрения в зависимости от такого «обосновывающего»? Ведь если бы безошибочное воззрение обреталось на основании опровержения при помощи [обыденного] «достоверного» познания, то [оно] обреталось бы и всеми заблудшими [философскими] школами<sup>266</sup>.

[Ответ]:

—Объекты, которые эти оппоненты<sup>267</sup> считают существующими: *субъект*—глаза, довод—невидение себя, пример—сосуд и тезис—отсутствие [самосущего] видения синего и прочего,—признаются условно существующими и нашей школой. Поэтому логика их не опровергает.

Однако, поскольку эти оппоненты не различают их существования и *самодовлеющего существования*, то полагают, что они установлены достоверным познанием—восприятием самосущего, [а такие] объекты опровергаются логикой. Но разве логика отрицает воспринимаемое неискаженными обыденными сознаниями?

Итак, поскольку нет достоверного познания—восприятия самосущего, признанного обеими системами—их и нашей, то [мы ничего] не доказываем самостоятельными [аргументами]; лишь указываем противоречия в их собственных позициях.

Способ этого следующий. Давайте рассмотрим вышеприведенный силлогизм, построенный на принятом другими. *Субъект* [суждения]— глаза условно обладают признаком невидения себя. А самосущее видение синего и прочего не существует в них даже условно. Поэтому предыдущее может отрицать последующее. Если бы глаза обладали или не обладали

248 а

248 б

459 а

249 а

в равной степени обоими—тем признаком и отрицаемым качеством, то разве [один из них] мог бы быть опровергающим, а [другой] опровергаемым? Поэтому *субъект* [суждения], тезис и [доказывающий] признак, [содержащиеся] в силлогизмах, [построенных на] принятом другими, должны условно существовать: недостаточно, чтобы лишь оппоненты считали их существующими.

А поскольку [оппоненты] сами признают существование *субъекта* [суждения]—глаз и прочего, то разве мадхъямикам нужно это доказывать?!

Если же они, отступив от своего, сказали бы: «Для нас [эти явления] не установлены; докажите [их существование]!»,—то, поскольку не осталось бы ничего не отвергаемого ими, диспут утратил бы всякий смысл, поэтому кто стал бы оппонировать им?!

По этому поводу некоторые говорят:

249 б

—При указании противоречия в позиции оппонента,—что [глаза] не видят себя, но обладают самосущим видением синего и прочего, на чем же [основывается] знание о противоречивости? Если наличие противоречия установлено достоверным познанием, оно должно быть установленным для обоих [оппонентов], и тогда [силлогизм] нельзя называть «[построенным на] принятом другими». Если же [указание] противоречия строить на признании [его оппонентом], то, поскольку оппонент убежден в непротиворечивости невидения себя и [самосущего] видения другого, построение [указания] противоречия на его признании несостоятельно. А если строить [указание] на собственном тезисе о противоречивости [этих двух вещей], это было бы преувеличением. Разве можно сказать оппоненту: «Тебе не подобает

считать эти [две вещи] непротиворечивыми, поскольку я считаю, что они противоречивы»?!

На [такую] мысль [ответим]:

—Ошибки нет! Противоречие в обладании само-сущей природой при невидении себя установлено [общим] достоверным познанием, поэтому [мы] не строим [указание противоречия] на одном лишь признании [его оппонентом].

[Возражение]:

—Но тогда достаточно определить противоречие, [самому] указав оппоненту то достоверное познание. Почему же нужно опираться на его мнение?!

[Ответ]:

—Для реалиста достоверное познание, доказывающее противоречия, зиждется на восприятии объектов, «определяемых» собственной сущностью. Но, если такое [восприятие] отсутствует, разве [прасангик], сам признав его, докажет [реалисту это] противоречие?! Хотя объекты лишены самосущего бытия, он (реалист) убежден в достоверности, непротиворечивости познания, строящегося [на их самобытии]. Если же с помощью такого «достоверного познания» доказывається [это противоречие, он] обретает *воззрение*, понимание отсутствия самобытия явлений, и тогда нужно ли доказывать ему: «Если есть невидение себя, наличие самосущего видящего является противоречием»?!

Итак, если хотите понять систему почтенного Чандра[кирти], тщательно исследуйте и поймите [ее принципы].

Но как, опираясь на известное самому [реалисту], показать соответствие между невидением себя и от-

459 б  
250 а

250 б

существом самосущего видения другого?— Это объясню, придерживаясь толкования Буддапалиты.

251 а  
460 а

Например, очевидно, что осознание влажности земли, пропитанной водой, теплоты воды, [нагретой на] огне, и приятности запаха одежды с цветком жасмина обязательно зависит от осознания влажности в воде и прочих из трех [качеств] в остальных из трех [вещей]; и вы с этим согласны. Так и [здесь]: если существует в вещах некая самосушая природа, то она должна обнаружиться, а затем уж осознаваться в другом, обладающем ею.

Если же такая природа сначала не обнаруживает себя, как же она может осознаваться в другом, что [якобы] обладает ею?! Например, если бы в цветке жасмина не ощущался аромат, то [приятный] запах не воспринимался бы и в украшенной им одежде.

Определив при помощи такой известной самим оппонентам аналогии возможное и невозможное, [Буддапалита] переходит к конкретному контексту, указывая:

251 б

«Так и зрение глаз, если было бы самосущим, то логично, что в первую очередь они узрели бы себя, а затем, встречаясь с формами и прочим, видели бы и формы. Но, поскольку глаза не видят себя, они лишены и видения другого.»

Так сказано и в «Четверосотнице» (316):

«Когда бы самобытие вещей  
сначала им самим бы прояснялось,  
то почему же не смогли б  
глаза воспринимать себя?!»

[Возражение]:

— Как огонь не жжет себя, но жжет другое, так нет противоречия в том, что глаза не видят себя, но зрят другое.

[Ответ]:

— [Здесь] не отрицается общее, простое сжигание огнем топлива и видение глазами формы, а отрицается наличие в глазах самосущего видения другого.

При [доказательстве] его наличия требовалось бы приводить пример самосущего сжигания огнем топлива, но тогда пример, равно как тезис, был бы несостоятелен по следующим [причинам]. Если огонь и топливо оба имеют самосущее бытие, то, поскольку [их] самобытие может быть лишь тождественным или отличным, [позвольте спросить]: «Какое же из этих двух?» Если тождественно, то выходит, что огонь жжет себя; также—как тогда огонь мог бы быть жгущим, а топливо сжигаемым?! В таком случае, ежели мы скажем [наоборот]: «Огонь—это сжигаемое, а топливо—жгущее»,—что же [вы] возразите?! А если бы [у огня и топлива] были отдельные самобытия, то огонь наблюдался бы и без топлива: подобно тому, как быка видим при отсутствии лошади.

Так сказано и в «Четверсотнице» (341):

«Огонь есть жар, но как же  
может гореть [не связанное] с жаром?!  
Поэтому не существует “топлива”,  
и нет огня, отдельного от [топлива]».

Если признать в таком жгущем [огне] самосущее бытие, получается, что, раз он не жжет себя, то не жжет и другого. Так и, если в глазах признается самобытие видения, приходится признать, что, раз

460 б

252 а

252 б

253 а

[глаза] не видят себя, [они] не видят и другого. Поэтому прежняя ошибка не поколеблена.

461 а

Когда [оппоненты] поймут это изложение, подрывающее тезис о самобытии, [они] оставят школу приверженцев наличия самосущего бытия. Затем, научившись понимать и совместимость отсутствия самобытия со [способностью] функционировать<sup>268</sup>, [они] придут к различению отсутствия самобытия и несуществования. Поэтому станут отличать и наличие самобытия от существования, вследствие чего также обретут лишенное самобытия достоверное познание лишенных самобытия объектов и прочее.

253 б

Возможен [вопрос]:

—Но при этом их достоверное познание отсутствия самобытия огня и топлива не может быть прямым восприятием, значит, должно считаться умозаключением, и в каком логическом доводе его опора?

[Ответ]:

—Осознав, что, если самобытие есть,—[оно] может быть только или единым или множественным, [оппоненты] видят, что опровержение и единого и множественного самобытия полностью подтверждает его отсутствие,—так осуществляется двоякое [подтверждение]. А [их] убеждённость в отсутствии единого и множественного самобытия является утверждаемой позицией. Поэтому присутствуют [все] три аспекта аргументации<sup>269</sup>. [Возникающая] на их основе уверенная мысль: «Огонь и топливо лишены самобытия»,—это заключение.

Подобным же образом, знайте, создаются три аспекта аргументации и заключение в построенном ранее на силлогизме «принятом другими».

*Опроверяющий вывод* заключает в себе аргумент, построенный на приемлемом для оппонентов, и выведение из него абсурдного, [например]: «Если огонь и топливо обладают самобытием, оно может быть лишь единым или отдельным»,—и: «Если оно едино, получается, что огонь жжет себя»,—и так далее. Исходя из этого примера, следует понимать и другие *опроверяющие выводы*.

254 а

Итак, пока эти оппоненты не отказываются от реалистических убеждений, «достоверное» познание, обосновывающее их доказательства, зиждется на установленном [для них] присутствии самосущих объектов. А когда [они] достоверно познают отсутствие самосущего бытия некоторых вещей, то отказываются от реалистических тезисов.

461 б  
254 б

И в «Ясных словах» (гл. 1) говорится:

«—Но разве могут силлогизмы, основанные на суждениях [лишь] одного из [спорящих], повредить [позиции оппонента]?»

—Могут—при помощи доводов, приемлемых для самого [оппонента], а не тезисов другого; ведь [подобное] видим в миру.

В миру иногда побеждают или терпят поражение благодаря авторитетным для обоих спорщиков словам владыки, а иногда только при помощи слов самого [оппонента], но [никогда] не побеждают, не наносят поражения чуждыми [оппоненту] словами.

Как в миру, так и в логике, ибо мирское, условное определенно используется в логических трактатах.»

255 а

Эти [слова] дают пример и подтверждение того, как признанное другим может служить доводом.

255 б

[Чандракирти] также отрицает положение философов<sup>270</sup> о том, что то достоверное для оппонента познание, которым обосновывается [представленная] ему тройственная [аргументация] и прочее, должно быть достоверным и для другого оппонента, следовательно, обоюдоприемлемым.

В том же [тексте он] говорит:

462 а

«И те, кто думает: “Доказательством или опровержением является такой [довод], когда высказывается достоверное для обоих [оппонентов], а не приемлемое для одного из них или сомнительное”, — вынуждены принять изложенный здесь метод, [позволяющий строить] логические суждения на основе законов мира.

Согласно этому [методу], сведение [к абсурду позиции оппонента] посредством [авторитетного] изречения производится, не обязательно исходя из слов, достоверных для обоих.

—А как?

—Также исходя и из достоверного [лишь] для самого [оппонента].

256 а

В выводах, [которые оппонент делает] для себя, всегда кроется именно то, во что верит он сам, а не признанное обоими.

Потому же нет нужды высказывать философские определения. Ведь ученикам, не знающим *реальности*, Будды помогают посредством доводов, понятных для них самих.»

256 б

Итак, доказательство при помощи доводов, основанных на вышеупомянутом познании, достоверном для обоих [оппонентов], считается [системой] *самостоятельных предпосылок*, а доказательство без такого [«достоверного познания»], при помощи трой-



ственной [аргументации, опирающейся на] принятое оппонентами, считается [системой] *опровергающих выводов*. Такова мысль наставника [Чандракирти]. Это совершенно ясно.

## (2) Какая из этих двух [систем] приводит к зарождению *воззрения*

Возможен [вопрос]:

—Если, таким образом, у великих мадхьямиков—последователей *отца* арьи [Нагарджуны] и *сына* [Арьядевы]—имеются две различные системы, прасанга и сватантра, какой из них следуете [вы]?

—Здесь следуем системе прасанги. Ее [приверженцы], как объяснялось ранее, должны отрицать [даже] условное самосущее бытие и вполне совмещать с его отрицанием все элементы сансары и нирваны. Поэтому следует убедиться в этих двух вещах.

В текстах обоих наставников этой [системы]<sup>271</sup> многократно говорится, что признание в вещах самосущего бытия [требует] применения [к ним] логического анализа—исследования *бытия как оно есть*<sup>272</sup>. Видящие, что [такие] высказывания полностью соответствуют текстам *отца* арьи [Нагарджуны] и *сына* [Арьядевы], принимают эту систему. Раз так,—то, как уже говорилось, обязательно нужно примкнуть к прасанге.

462 б  
257 а

*в. Как развить воззрение, совершая  
[отрицание посредством прасанги]*

Здесь три [раздела]: (1) Установление отсутствия самости индивида; (2) Установление отсутствия самости явлений; (3) Как, осваивая *воззрение*, избавляются от *завес*.

**[(1) Установление отсутствия  
самости индивида]**

Здесь три [темы]: 1. Собственно установление отсутствия самобытия «я»; 2. Объение, как таким [анализом] доказывается и отсутствие самобытия «моего»; 3. Применение той же логики к другим [предметам].

257 6

**1. [Собственно установление  
отсутствия самобытия «я»]**

[Эта тема] из двух [частей]: (а) Приведение примера; (б) Его конкретное применение.

**(а) [Приведение примера]**

В сутре, цитируемой в «Толковании “Вхождения [в срединность]” (6.135)», сказано:

«Мысль демоническая: “Я!” — твоим воззреньем [сиздавна] владеет. Но эти обусловленные *совокупности* пусты: в них нет живого существа.

[Известно, что] название “повозка”  
зависит от собрания ее частей,  
вот точно так, зависимо от *совокупностей*,  
условно, обозначаем: “существо”».

Так, приведя пример повозки, обозначающейся  
зависимо от своих частей—колес и прочих, [Будда]  
затем говорит, что «я», или «существо», обозначается  
в зависимости от *совокупностей*. Поэтому сначала  
разъясню пример повозки<sup>273</sup>.

Здесь четыре [пункта]: (a1) Разъяснение, что по-  
возка лишена самобытия и существует [лишь] номи-  
нально; (a2) Опровержение возражений; (a3) Дока-  
зательство, исходящее из разных названий; (a4) Пре-  
имущество быстрого обретения *воззрения* на основе  
этого [примера].

**(a1)**

Во «Вхождении [в срединность]» (6.151) сказано:

«Не полагаем, что повозка отлична от своих частей.  
Не является она и неотличной, ни обладающей ими.  
Нет ее в частях, ни частей нет в ней. Она  
ни их простым собранием, ни формой не является.»

То есть, поскольку повозка [не удовлетворяет ни  
одному из] семи [перечисленных условий]—не явля-  
ется ни единой со своими частями, ни отличной от  
них и т.д.,—она всего лишь обозначение; «я» и  
*совокупности* подобны ей.

Если повозка обладала бы самосушим бытием, то  
логика исследования: «Есть самобытие или нет?»—  
обязательно должна была установить ее тождество [с

258 а

463 а

258 б

259 а

частями], отличие [от них] или какое-нибудь другое из семи положений. Но, поскольку она ни одного из них не устанавливает, [повозка] лишена самобытия.

Здесь «части повозки»—это оси, колеса, гвозди и прочие.

[1]

Повозка не является самосуще тождественной со [своими] частями. Если бы она была единой, то, сколько частей, столько же было бы и повозок, или, раз повозка одна, то и ее части были бы одной [вещью]; также отсюда следовали бы тождественность действующего с подвергающимся действию и прочие нелепости.

[2]

Не является [повозка] и самосуще отличной от своих частей. Если бы она была [отличной от них, то повозка и ее части] воспринимались бы разрозненно, отдельно, наподобие кувшина и сукна. Однако [они таковыми] не воспринимаются. Также [при их отличии «повозка»] была бы лишена основы для обозначения.

463 б  
259 б

[3, 4]

Что касается двух положений—опоры и опирающегося, то [повозка] не является опорой для своих частей, подобной бронзовому сосуду, в котором находится простокваша, и не опирается на части, подобно Девадатте, живущему в палатке из шерсти яка. Эти два [положения] имели бы место, если бы [повозка и ее части] были по своей сущности отдельны, однако это не так.

Здесь не отрицается простое взаимо-бытие<sup>274</sup>, а

отрицается самодовлеющее существование опоры и опирающегося.

Два указанных примера приводятся оппонентам [лишь] как признаваемые ими [примеры] самосушей опоры и опирающегося. Имейте в виду, что и все подобные [примеры] таковы.

[5]

Несостоятельно и положение об обладании [частями]. То есть, если полагать, что повозка—подобно Девадатте, обладающему другой вещью, быком—обладает своими частями, то, как бык и Девадатта воспринимаются по отдельности, так же повозка должна восприниматься отличной от своих частей. Однако [ум] не воспринимает этого. Следовательно, [повозка] не обладает [своими частями].

Нелогичен и [тезис], что повозка обладает частями подобно тому, как «Девадатта обладает ушами». Раз [обладание в случае] отдельного самосущего опровергнуто, такой [пример] обладания при самодовлеющих [вещах] относится к положению единого самосущего, но это уже опровергалось ранее.

[6, 7]

Остальные два положения [отрицаются] согласно сказанному [во «Вхождении в срединность» (6.152)]:

«Если бы простое собрание [частей] было повозкой, то и порознь они представляли бы собой повозку. Поскольку нет обладающего частями, то нет и частей. Поэтому и [их] форму неправильно [считать] повозкой.»

То есть повозка представляется двояким [образом]—как простое собрание частей и как [созданная]

260 а

260 б

464 а

261 а

частями особая форма.

Однако нелепо, чтобы повозка была простым собранием своих частей.

Здесь два [противоречия]:

(i) Противоречие логике

Стало быть, если отделим части [повозки]—коле-са и прочие—и потом соберем их все до единой, в разрозненном виде, то получим повозку, раз простое собрание частей является повозкой.

(ii) Противоречие [собственной] позиции

Здесь наша (буддийская) школа реалистов придерживается позиции, что нет обладающего частями, а [есть] лишь их скопление. Но тогда получается, что нет и частей, раз нет обладающего ими.

Поэтому отсутствует и скопление частей. Следовательно, собрание частей не является повозкой.

При отрицании того, что повозка является простым собранием своих частей—по мнению данного наставника (Чандракирти),—не требуются уточнения<sup>275</sup>, ибо собрание [частей] является [лишь] основой для обозначения (представления) повозки; ведь он говорит, что, поскольку собрание *совокупностей* является [лишь] основой для обозначения «я», нельзя [считать его] «я».

Возможен [тезис реалистов]:

—[Мы] не полагаем, что простое собрание частей—повозка, а считаем повозкой особую форму, [создавшуюся] после соединения ее частей.

[Ответ]:

—В этом [случае], согласно предшествующему указанию, поскольку [вы] полагаете «обладающего частями» отсутствующим, то нет и частей; поэтому нелогично считать повозкой некую форму ее частей.

261 б

464 б

Таким образом этот ошибочный [тезис реалистов] противоречит [их собственной] позиции.

Слово «также» [в изречении Чандракирти указывает], что не только простое собрание [частей] не может [быть] повозкой.

К тому же, если [вы, реалисты], такую форму считаете повозкой, [позвольте спросить]: «Являются ли повозкой формы отдельных ее частей, или же [вы] считаете повозкой их общую форму<sup>276?</sup>»

В первом случае, форма, [принимаемая вами за повозку], или не отличается от форм [частей], пока они еще не соединены, или же является другой формой, отличной от прежних форм [несоединенных частей].

Относительно первого положения [Чандракирти (6.153)] указывает ошибку, говоря так:

«По-вашему, прежние формы отдельных частей—  
соответствуют [формам, впоследствии]

обозначаемым как “повозка”.

Но тогда как при разрозненных [частях],  
так и [при соединенных] повозка не существует<sup>277</sup>.»

Иначе говоря, раз нет разницы между формами прежних, несоединенных [частей]—колес и прочих и позже соединенных, то получается: как при разрозненных [частях] нет повозки, так и при соединенных.

Если же считают повозкой другие [формы], образующиеся после соединения ее частей, отличные от форм прежних, несоединенных частей—колес и прочих,—[тоже] ошибаются; как говорит [Чандракирти (6.154)]:

262 а

262 б

263 а

«Если бы сейчас, когда повозка [изготовлена], ее колеса и прочие [части] имели  
уже другие формы,  
они были бы обнаружены, но этого нет.  
Поэтому формы [отдельных частей]  
не являются повозкой.»

465 а

То есть, если бы колеса, оси и прочие [части] после [соединения] обладали другими формами, отличными от прежних, должно восприниматься [различие]. Однако, сколько ни смотри, оно не воспринимается. Поэтому нелепо [считать] повозкой формы [частей] после [их соединения, якобы] отличные от [их] прежних форм.

263 б

Если думают: «[Мы] не полагаем повозкой отдельные формы отдельных частей, а считаем повозкой общую форму собрания частей»,—то ошибка [этой мысли] указана [Чандракирти (6.155)] так:

«Раз ваше “собрание” ничего собой не представляет, эта форма, [считаемая вами повозкой], не является [формой] собрания частей.  
Разве представление формы может возникнуть на основе “ничего”?!»

264 а

То есть форма, [представляемая] зависимо от собрания [частей], не может быть повозкой. Ведь, поскольку собрание не является материальной вещью, обозначение формы в зависимости от собрания несостоятельно; ибо, по мнению [реалистов], основы обозначения всех обозначенных сущностей субстанциальны.

Собрание частей лишено самосущей природы или субстанциальности по следующей [причине]. Если



бы имелась [самосушая] природа, то собранные части могли бы быть лишь тождественны с [этой] природой или отличны от нее. Но, какое бы из этих [положений] ни допускалось, [мы] можем его опровергнуть, подобно указанным ранее [положениям о самобытии] повозки.

По нашей же системе, в которой не признается субстанциальность основы обозначения номинальных сущностей, — основой обозначения повозки является форма собрания частей. И, поскольку повозка является обозначением, приписанным этой [форме], одну лишь эту [форму мы] не считаем повозкой.

Поэтому при отрицании того, что форма собрания [частей] является повозкой, отрицаемое не требует уточнения<sup>278</sup>.

Если не полагать нелогичным обозначение *неистинной*<sup>279</sup> формы на основе *неистинного* собрания, то приходится считать логичным и возникновение *неистинных* результатов — движущих сил, ростка и всех прочих — от *неистинных* причин — неведения, семени и прочих. Как сказано [во «Вхождении в срединность» (6.156)]:

«Если вы так полагаете, то знайте,  
что и результаты всевозможные,  
по своей природе *неистинные*,  
от причин *неистинных* возникают.»

Этим примером повозки отвергается и определение сосуда и прочих [вещей] как простых собраний формы и остальных из восьми [видов] атомов<sup>280</sup>, а также обозначение сосуда и прочего на основе субстанции восьми [видов] атомов и приравнивание

465 б  
264 б

265 а

кувшина и прочего особой форме [собрания] субстанциальной формы и прочего. Ведь, поскольку форма и прочее сами по себе не возникают, то лишены собственной сущности, поэтому не могут быть субстанциальными.

Так говорится и во «Вхождении в срединность» (6.157):

«Из этого следует, что относительно пребывающих таким образом [атомов] формы и прочего нелепа и мысль “сосуд”».

Поскольку форма<sup>281</sup> и прочее [сами по себе] не возникают, то и не существуют.

Поэтому эти [вещи]<sup>282</sup> нелепо [приравнивать] к [сложной] форме<sup>283</sup> [собрания их атомов]».

Возможно, подумают: «Если, подобно повозке, кувшин не является формой собрания своих частей, то выходит, что выпуклость и прочее не являются его характеристиками, поскольку представляют собой форму».

[Ответим так]:

—То, что выпукло, с продолговатым горлышком и т. д., считается кувшином, но выпуклость и прочие формы кувшином не считаются, иначе пришлось бы считать [кувшином] и его «пузо», горлышко...

### **(a2) Опровержение возражений**

Реалисты возражают:

—Если при помощи логики исследования: «Обладает [повозка] собственной сущностью или нет?»—

265 б

466 а

вышеизложенным способом ищут повозку, исходя из семи положений, но не находят, то повозка не должна существовать. Следовательно, употребление названия повозки исключается из обихода. Но это нелепо. Ведь встречаем выражения: «Привези, купи, сделай повозку...» Поэтому повозка и прочее существуют.

266 а

Ответ [Чандракирти] дает в «Толковании “Вхождения [в срединность]”», указывая (1) наличие такой ошибки лишь у реалистов и (2) ее отсутствие у нас. Первое состоит в следующем.

По-вашему, [анализ] обязательно сводит на нет такие мирские выражения, как «привези повозку». Ведь вы определяете существование вещей исходя из логического исследования: «Обладают они самобытием или нет?» Поскольку же при таком исследовании повозка не находится ни в одном из тех семи [положений] и поскольку [вы] не признаете никакого иного существования вещей, то, [по-вашему], выходит, что повозка не существует.

Ныне же встречаются мнящие себя проповедниками мадхьямы, которые полагают за систему мадхьямы именно это возражение реалистов: «Если при логическом исследовании: “Обладает самобытием или нет?”—повозка не обнаруживается, то и не существует».

266 б

Итак, подобные мнения, несомненно, приводят к ошибке: невозможности всех условных обозначений.

466 б

Отсутствие ошибки у нас [Чандракирти] указывает такими словами (6.158):

«Хотя ни *реально*, ни на мирском [уровне повозка] не устанавливается семеричным [анализом],

когда перестаешь анализировать, она остаётся обозначением, опирающимся на собрание ее частей.»

267 а

Смысл сказанного следующий. Когда доискиваются при помощи логики исследования: «Обладает самобытием или нет?», — то не находят повозки ни в одном из семи положений на уровнях обеих истин. Поэтому разве необнаружение ее в этих семи [положениях] посредством такой логики является опровержением [существования] повозки?!

Однако представление повозки создает не логика исследования: «Обладает самобытием или нет?», — а только отстраненное от такого исследования мирское, т. е. обыденное сознание, естественное и неискаженное.

Поэтому [повозка] определяется [лишь] как номинальная сущность, название, данное ее частям.

267 б

Можно подумать: «Поскольку йогин при помощи такого логического анализа не обнаруживает повозки, она, конечно, не обладает самобытием, определяемым ее собственной сущностью, однако самобытие присуще ее частям».

[Ответ]:

— Ваше искание нитей в пепле сгоревшего сукна смехотворно. Ведь если нет состоящего из частей, то нет и составных частей, — согласно сказанному (6.161а-б):

«Раз нет повозки, то отсутствует состоящее из частей, а также его части.»

467 а

Возможное [возражение]:

— Неправильно! Когда повозка разваливается, видим ведь кучу колес и прочих частей.

[Ответ]:

— Не так, как [вы полагаете]. Только те, кто раньше видел повозку, воспринимают [отвалившиеся] колеса и прочее как [части] повозки, но не другие.

Когда повозка развалилась, колеса и прочее не соединены в повозку, из-за чего не являются составными частями повозки.

Поэтому при отсутствии состоящей из частей повозки не [может] быть составных частей повозки.

Но, хотя тогда с точки зрения повозки не существуют ни составные части, ни состоящее из частей, — колеса и прочее являются, относительно своих элементов, состоящими из частей, а их элементы являются их составными частями. Следовательно, нельзя утверждать о составных частях помимо состоящего из частей.

Также эту мысль отсутствия составных частей при отсутствии состоящего из частей осмыслите на примере, приведенном [во «Вхождении в срединность» (6.161в-г)]:

«Когда повозка сожжена,  
ее составные части не существуют, — так же как  
составные части состоящего из частей,  
сожженного пламенем разума.»

***(а3) Доказательство, исходящее  
из разных названий***

В «Толковании “Вхождения [в срединность]”» (6.159) говорится:

«Такая позиция [прасангиков] очень ясно доказывает не только то, что “повозка” обозначена, исходя из мирского

268 а

268 б

269 а

знания, но и то, что при отсутствии анализа, с точки зрения мирского знания, приемлемы любые ее названия. Как сказано:

“Она—‘состоящая из частей’, ‘обладающая  
элементами’.

467 б

[Также] в мире повозку называют ‘действующей’, [и она] является для людей ‘содержащей’”».

То есть относительно колес и прочих составных частей и элементов повозка представляет собой условное обозначение «состоящая из частей» или «обладающая элементами».

269 б

Также относительно колес и прочего, что используется [при езде, она] обозначима как «действующая», а относительно своего содержания<sup>284</sup>—как «содержащая».

270 а

Некоторые в наших школах [реалистов<sup>285</sup>] говорят, что, поскольку существуют лишь собрания частей и элементов, а отдельное от них не обнаруживается, то нет «состоящего из частей» или «обладающего элементами». Также [они] утверждают, что существует лишь [подверженное] действию, а действующего нет и что—поскольку не обнаруживается отдельное от содержания—есть содержание, но нет содержащего. Такие высказывания ошибочны, [несовместимы] с мирской, относительной [истиной], поскольку приводят [к выводу], что также нет частей и прочего.

По этому же поводу сказано во «Вхождении [в срединность]» (6.159):

«Не покушайтесь на принятое в мире относительное!»

Итак, не нарушают порядка двух истин те, кто говорит, что на абсолютном [уровне] не существуют

как целое и прочее, так и составные части и прочее, а на относительном—существуют как составные части и прочее, так и целое и прочее.

**(а4) Преимущество быстрого обретения  
воззрения с помощью [вышеприведённого  
примера]**

В «Толковании “Вхождения [в срединность]” (VI.160)» говорится:

270 б

«Поскольку с точки зрения такого [логического] исследования этих относительных [вещей] мира они не могут существовать, а существуют [лишь] с точки зрения неаналитического знания, то йогин, анализируя их такими же этапами, очень быстро проникает в глубь *реальности*.

468 а

Каким же образом?

“Как может [само по себе] существовать то, что не обнаруживается

при помощи семеричного [анализа]?!

Так йогин, не обнаружив существования [повозки], легко постигает и *реальность*.

271 а

Значит, существование [повозки

с обыденной точки зрения]

здесь также следует признавать”».

Эти слова поясняют, что путем анализа повозки быстро постигается самая суть *реальности*—отсутствие самобытия. Поэтому такой [анализ] весьма важен.

Благодаря ему йогин, исследующий состояние [*бытия как оно есть*], приходит к выводу: «Если существует некая самосушая “повозка”, то, несом-

271 б

ненно, при логическом поиске наличия или отсутствия [у нее] самобытия в семи положениях—тождества, отличия и прочих—[повозка должна] обнаружиться в каком-нибудь из этих семи. Однако ни в одном не обнаруживается. Тем не менее, отвергнуть условное название “повозка” невозможно; значит, “повозка” является лишь представлением, [создавшимся] из-за омраченности глаза ума бельмом неведения,—сама по себе не существует». Вследствие [такого вывода] йогин легко постигает *реальность*.

Союз «и» в словосочетании «и *реальность*» указывает, что относительная [истина] тоже не нарушается.



468 б

Этот семеричный анализ—способ отсечения крайних [воззрений], опровергающий наличие самобытия повозки, весьма ясен; совершенно ясна и его логика отрицания. Поэтому он позволяет легко постичь отсутствие самобытия повозки.

272 а

Короче говоря, такой анализ, как описанное ранее [исследование] повозки, имеет три достоинства: (1) достоинство легкого прекращения этернализма, приписывающего явлениям самобытие; (2) достоинство легкого прекращения нигилизма, полагающего отсутствие самобытия и зависимое [происхождение] несовместимыми; (3) последовательные этапы, по-



зволяющие йогину осуществить два [предыдущих] достоинства при аналитическом исследовании любой [вещи].

(1) Слишком краткий способ опровержения самобытия, отрицающий лишь [самосущее] тождество и отличие, затрудняет понимание, а слишком расширенный—требует больших усилий. Семеричный же анализ—как раз то, что надо.

(2) Когда отрицание производится впервые, к отрицаемому<sup>286</sup> присовокупляют характеристику [«самосущее»], и таким образом, хотя наличие самобытия опровергается, условное существование функционирующих [явлений] остается неуязвимым.

(3) [Сначала] убеждаются, что предполагаемое самосущее содержимое (khyab-bya) [может] иметь только семь [положений]—тождества с содержащим (khyab-byed), отличия [от него] и прочие. Затем приводят доводы против каждого из этих семи [положений] и видят, что все они опровергаются. Опровергнув содержащее, опровергают и содержимое. Сделав это, многократно пробуждают в себе убежденность в отсутствии самобытия. Затем осознают, что, хотя самобытие отсутствует, отвергнуть условное название «повозка» невозможно. Тогда думают: «О! Как удивительны повозка и [все] эти прочие иллюзии, сотворённые иллюзионистами—кармой и клешами! Ведь, возникая—без малейшей путаницы—от собственных причин и условий, они полностью лишены самосущей природы!» Так обретается уверенность, что вещи, возникающие зависимо, по природе (rang-gzhin-gyis) не возникают.

И в «Толковании “Четверосотницы”» сказано:

272 б

273 а

469 а  
273 б

«Когда анализируешь тождественность, отличие кувшина и прочего от его основы и остальные пять положений, — [вещи] не существуют. Однако, [будучи лишь] зависимыми обозначениями, [кувшин и прочее] способны содержать, черпать мед, воду, молоко и другое делать. Разве это не удивительно?!»

И далее:

«То, что лишено самобытия, но воспринимается, — походит на круг от вращаемого факела: *пусто*, без собственной сущности.»

274 а

### **(б) Конкретное применение [вышеприведенного примера]**

Здесь два [пункта]: (б1) Конкретное применение принципа отсутствия самобытия; (б2) Конкретное применение доказательства, исходящего из разных названий.

#### **(б1)**

Этот [пункт охватывает] четыре темы: (б1.1) Опровержение положения о тождестве «я» с *совокупностями*; (б1.2) Опровержение положения об отличии «я» от *совокупностей*; (б1.3) Вытекающее отсюда опровержение остальных положений; (б1.4) Основанное на таком [анализе] выявление личности как «подобной иллюзии».

**(б1.1) Опровержение положения о тождестве «я» с совокупностями**

В общем, в мире видим, что, если ум точно устанавливает наличие пары у какого-нибудь явления, то полностью отвергает ее отсутствие, а если точно устанавливает отсутствие у него пары, то полностью отвергает ее наличие.

274 б

Этим [самым] совершенно исключается третья возможность<sup>287</sup> помимо тождества и отличия или единства и множества: поскольку отсутствие пары— это единство, а ее наличие—множество.

469 б

Раз, в общем, [возможности] ограничиваются двумя—единством или его отсутствием, то и в частности [они] сводятся к самосущему единству (тождеству) или множеству (отличию).

Итак, если «я», или «личность», обладает самосущей природой, она может быть только тождественной [с совокупностями] или отличной (от них). Поэтому следует анализировать: «Является это “я” по своей сущности тождественным с совокупностями или отличным [от них]?»

275 а

Сначала йогину следует искать аргументы против позиции тождества, размышляя так: «Чем же нелепо положение единого самобытия обоих—и “я” и совокупностей?»

Наставник Буддапалита приводит против нее три довода:

- (1) разговоры о «я» лишаются всякого смысла;
- (2) «я» становится множественным;
- (3) становится рождающимся и разрушающимся.

(1) Если считать, что оба—и «я» и совокупности—единая само[довлеющая] сущность, то нет смысла

говорить о «я», ибо оно становится всего лишь синонимом *совокупностей*, как, например, «Луна» и «Носительница зайца»<sup>288</sup>.

275 б

По этому поводу сказано и в 27-ом разделе «Коренной мудрости» (27.5):

«Когда полагаете, что “я” не существует помимо своего содержания<sup>289</sup>, то “я” является этим содержанием, и выходит, что вашего “я” нет».

470 а

(2) Если бы «я» и *совокупности* были по своей сущности тождественны, то имели бы место такие нелепости: сколь много *совокупностей* есть у одной личности, столь много было бы и «я»; или же как «я» только одно, так и *совокупность* была бы одна. И во «Вхождении [в срединность]» (6.127) сказано:

«Если *совокупности* — “я”, то, поскольку их много, и “я” становится много».

276 а

(3) В 18-ом разделе [«Коренной мудрости»] (18.1) изречено:

«Если бы *совокупности* были “я”, оно стало бы рождающимся и разрушающимся».

И в 27-ом разделе (27.6) сказано:

«Содержание не является “я”; [иначе “я”] возникало бы и разрушалось».

«Содержание» здесь следует понимать как *совокупности*.

Возможен вопрос:

— В чем же заключается ошибка положения о том,

что «я» подвержено ежемгновенному рождению и разрушению?

[Ответ]:

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

(а) невозможность помнить [прошлые] рождения;

(б) утрата [плодов] содеянного;

(в) встреча [с плодами] несодеянного.

(а) Если бы «я» ежемгновенно рождалось и разрушалось, то происходило бы рождение и разрушение самосущего «я». Поэтому «я» в предыдущие и последующие [мгновения] распалось бы на отдельные самодовлеющие сущности.

Но тогда [Будда] не сказал бы: «В такой-то жизни, в такое-то время я был царем по имени Мандхатри<sup>290</sup>», — поскольку личность Мандхатри и личность Вселенского Учителя были бы самосуще-отдельны. [Это было бы] подобным тому, как Девадатта не помнил, когда, «вспоминая» о [прежних] рождениях, подумал: «[Тогда] я стал Яджнядаттой»<sup>291</sup>.

В противном случае: если бы не было противоречия в том, что [личность] в последующей [жизни] помнит пережитое прежней [личностью], несмотря на то, что [они] являются самосуще-разными, — требовалось бы указать иную причину<sup>292</sup> того, почему Девадатта не обладал памятью о пережитом [раньше] Яджнядаттой. Однако такой [причины] не найдем.

Этот [аргумент] походит на логический довод отрицания возникновения из другого, который [приводится] чужим [философом], полагающим землю и росток самосущими, а также считающим их причи-

276 б

470 б  
277 а

ной и следствием: «Если бы таковые могли быть причиной и следствием, то и мрак мог бы возникать из пламени».

Против тезиса о простом отличии<sup>293</sup> такой [аргумент], аналогичный [предыдущему], не выдвигается.

[Вопрос]:

—Указывают ли эти [слова из] сутры, что Вселенский Учитель и раджа Мандхатри—одно?

[Ответ]:

—Этой проповедью отрицается, что [они]—разные потоки [индивидуального сознания], но не указывается, что одно.

То есть, с точки зрения почтенного наставника Чандры, этот [фрагмент] сутры говорит, что нельзя смотреть на такую-то [личность] в той жизни как на другую.

277 б

Некоторые, ошибочно понимающие те слова сутры, говорят:

—Будды и простые существа, которыми они были в прошлом,—одно. Ведь в сутре сказано о тождестве двух—«В прошлой жизни я был таким-то». Но, если бы те [индивиды] были подвержены обусловленному бытию, то, поскольку ежемгновенно разрушались бы, не могли бы быть одной [и той же личностью]. Поэтому они оба постоянны.

[Ответ]:

—Такое высказывание выражает первое из описанных [Буддой] четырех дурных воззрений в связи с прошлым. Его отрицание высказал Покровитель Нагарджуна в 27-ом разделе [«Коренной мудрости»] (27.3):

«“В прошлом [я] рождался...”,—  
говорить не подобает.

Рождавшийся в прежних жизнях  
не является тем же самым».

278 а

Если бы [личность] была такой, [т.е. постоянной], одно существо стало бы шестью существами: поскольку они [поочерёдно получали] воплощения в соответственных шести уделах и, [по-вашему выходит], всегда оставались в предыдущих и последующих [жизнях] одним и тем же [существом].

Также [в «Коренной мудрости»] высказано опровержение мнения, что [личности] предыдущей и последующей жизнью являются самосуще-отдельными.

171 а

Итак, если бы «я» обладало самобытием, [личности] предыдущей и последующей [жизней] были бы либо самосуще-едины, и тогда постоянны, либо—самосуще-отдельны, и тогда имел бы место терминализм<sup>294</sup>. Поэтому мудрым не следует признавать самобытия «я».

278 б

(б) [Логический] изъян «утраты [плодов] содеянного». [Допустим], что «я» в каждый момент подвергается самосущему возникновению и разрушению. Мнение, что тогда плоды содеянного предыдущим «я» изведываются последующим «я», будет опровергнуто ниже. Здесь же [укажу], что [в таком случае] нет вкушения плодов ранее накопленной кармы: поскольку творящее карму «я» разрушается прежде, чем вкусило плоды, а другого «я» не имеется.

Точнее, поскольку прежнее и последующее [у одной и той же] вещи не могут быть самосуще-отличными, то [и у одной личности] нет последующего «я», по [своей] сущности отдельного от прежнего; [значит], если прежнее «я»<sup>295</sup> не вкушает плодов [кармы], они обязательно пропадают.

279 а

Ответное [возражение, что ошибки нет, поскольку те «я»] принадлежат к одному потоку [индивидуального бытия], тоже будет опровергнуто ниже. Поэтому [признающие самобытие «я»] не способны избежать вывода, что плоды содеянного теряются.

(в) [Логический] изъян «встречи [с плодами] несодеянного». Возможно, подумают: «Хотя прежнее “я” и разрушается, плоды изведываются последующим “я”, поэтому нет ошибки “утраты [плодов] содеянного”».

[Ответ]:

— В таком [случае] получается, что другая (последующая) личность, которая нисколько не накопила кармы, служащей причиной вкушения плодов деяний [разрушавшейся прежней личности], изведывает плоды чужой кармы: поскольку плоды, накопленные одной самосушей личностью, вкушаются самосушей другой личностью.

471 б

Подобно сказано и во «Вхождении [в срединность]» (6.128):

279 б

«В [каждый] момент до ухода в нирвану [“я”] возникало бы и разрушалось: не было бы творящего [карму и], следовательно,—ее плодов. [Или же] одна [личность] изведывала бы накопленное другой».





Во «Вхождении [в срединность]» говорится еще о трех ошибках, но там опровергаются лишь [ошибочные] тезисы наших школ, поэтому их приводить не буду, ибо здесь хочу опровергнуть общее [ложное мнение].

[Предыдущие] два довода упомянуты и в 27-ом разделе [«Коренной мудрости»] (27.10-11?):

«Если бы это [“я”] было другим, получилось бы, что оно не из того [“я”]; что [прошлое “я”] все живет—родилось, не умерев в той [жизни]. [Отсюда также] вытекают прекращение [потока бытия прежней личности], утрата кармы, вкушение одной [личностью] каждого [плода] кармы, созданной другой, и прочие нелепые выводы».

280 а

[Именно] «утрату кармы» и другой из двух [приведённых доводов Нагарджуны] Чандракирти указывает [во «Вхождении в срединность»].

Слова: «Если бы это [“я”] было другим»,—[означают]: «Если бы “я” в прошлых жизнях и теперешнее “я” были самосуще-разными». В таком случае [теперешнее «я»] не зависело бы от прошлого [«я»], т.е. было бы возникшим независимо от него, и—как при изготовлении кувшина не разрушается сукно—при рождении нового «я»—старое «я» не было бы разрушенным, оставалось бы жить, а, не умерев в прошлой [жизни, другое «я»] родилось бы в этой. Таков смысл сказанного.

280 б

Возможно [возражение]:

—Хотя прежнее и последующее «я» самосуще-отдельны, [отсюда] не [вытекают] ошибки «утраты

472 а

кармы» и «встречи с [плодами] несодеянного», поскольку [те «я»] составляют один поток [индивидуального бытия].

[Ответ]:

—Но этот [единый поток] исключает самосуще-отдельное, поэтому приравнивается подлежащему доказательству. И если бы [«я» в прежней и последующей жизнях] были самосуще-отдельны, они не могли бы [представлять собой] один поток [индивидуального бытия]: [были бы] такими [отдельными личностями], как Майтрея и Упагупта.

По этому поводу во «Вхождении [в срединность]» (6.129) сказано:

«В [тезисе] о *реальном* наличии [одного] потока [бытия у отдельных личностей] нет ошибки!  
[Но логические] изъяны [признания такого] потока уже указаны в предшествующем анализе.»

281 а

«Предшествующий анализ» [проведен] там же (6.61):

«Поскольку дхармы, относящиеся  
к Майтрее и Упагупте,  
разные, то не принадлежат одному потоку.  
То, что самосуще-отдельно,  
не может принадлежать одному потоку.»

То есть отдельные самодовлеющие сущности—подобно двум отдельным потокам [индивидуального бытия]—не могут быть отнесены к одному потоку.

И в 27-ом разделе [«Коренной мудрости»] (27.16) сказано:

«Когда бы небожитель [в прежней жизни]  
и человек, [которым он переродился],

различны были,—как могли бы быть они  
[одним] потоком [индивидуального сознания]?»

Короче, если есть самосущее «другое», оно должно быть способно выдержать анализ, логическое исследование *бытия как оно есть*. Но при тщательном логическом исследовании не оказывается ни частицы сущего, способной выдержать анализ. Поэтому, если бы карма, накопленная самосуще-отличным предшествующим [«я»], испытывалась последующим [«я»], то отдельные потоки [бытия] полностью слились бы, и не было бы возможности их различить.

Помните об этом во всех разделах, подобных этому.

[Возражение]:

—Но если оба—предшествующий переживающий и последующий вспоминающий—не тождественны, то воспоминание пережитого в прежних [жизнях] и последующее изведывание плодов ранее накопленной кармы несовместимы с нашей системой, так как личности разные?

[Ответ]:

—Ошибки нет! Ибо в этой [системе отсутствие тождества рассматриваемых индивидов] не мешает им быть одним потоком; тогда как в чужой системе<sup>296</sup> единый поток [без такого тождества] невозможен.

Например, в доме стоит сосуд, полный простокваши, а на травяной крыше сидит серый голубь; хотя его лапки [сейчас] вне сосуда с простоквашей, на ней видны оставленные ими следы. Так же нет противоречия в том, что теперешний индивид не переносится в период прошлой жизни, но вспоминает пережи-

281 б

282 а

472 б

тое в ней. Об этом говорится в «Толковании “Четверсотницы”» (232):

282 б

«Перестаньте рассуждать о тождестве или отличии причин и следствий. Логично [думать] так: “Раз есть совершенно непостоянный поток, движимый разными причинами, то ‘содержащее’ его ‘я’, существующее [лишь] номинально, [может] помнить [свои] рождения”.

Вещи сами по себе не существуют, что не мешает им быть собраниями определенных условий и меняться. Поэтому следует рассматривать непостижимое [число] разных аспектов вещей, [порожденных] лишенными собственной сущности причинами.

283 а

Например, в доме стоит сосуд, полный [густой], как глина, простокваши; следы ног серого голубя, сидящего на толстой травяной крыше [дома], видны [на простокваше], хотя [сейчас] его лапки далеко [от нее]».

Подробности ищите во «Вхождении [в срединность]».



Теперь обобщаю. По поводу мнения, что «я» тождественно *совокупностям*, в 27-ом разделе [«Коренной мудрости»] (27.6) сказано:

«Как же [тогда может быть] обретаемое?!  
[Оно] становится обретающим.»

Эти слова—мощный опровергающий довод.

Говорится, что такая-то личность обрела такое-то тело. Поэтому *совокупности* являются обретаемым, а «я»—обретающим.

Если полагать, что они тождественны, то подверженное действию приравнивается к действующему, вследствие чего отождествляются дровосек и дерево, горшок и горшечник, огонь и топливо и т. д. Как сказано в 10-ом разделе [“Коренной мудрости“] (10.1,15):

«Коль топливо—это огонь, то действию действующий тождествен.

[Анализ] топлива с огнём нам проясняет весь ряд [неправильных суждений о] “я” и “обретаемом”, а вместе с ними—о кувшине, и сукне, и прочем».

И во «Вхождении [в срединность]» (6.137) говорится:

«Нелогично, чтобы “обретающий” и “обретаемое” были едиными. В таком случае [подверженное] действию отождествилось бы с действующим.»

Итак, если бы «я» было тождественным с *совокупностями*, то имели бы место шесть [ошибок]: 1) бессмысленность тезиса о «я»; 2) множественность «я»; 3) тождественность подверженного [действию] и действующего; 4) утрата [плодов] содеянного; 5) встреча с [плодами] несодеянного; 6) неправильность слов [Будды, касающихся] воспоминаний о [прошлых] рождениях. Поэтому не следует полагать [«я» и *совокупности*] едиными.

473 а  
283 б

284 а

**(б1.2) Опровержение положения  
об отличии «я» от совокупностей**

—Да! «Я» и *совокупности* не являются самосущест-  
вожественными, но в чем же ошибка полагать, что  
они самосущест-отличны?

—Ошибка указана в 18-ом разделе [«Коренной  
мудрости» (18.1)]:

«Если [“я”] отдельно от *совокупностей*,  
то лишено характеристик *совокупностей*».

284 б  
473 б

То есть, если бы «я» было обособленной от *сово-  
купностей* сущностью, оно не обладало бы характе-  
ристиками *совокупностей*—возникновением, пребы-  
ванием и прекращением: как, например, существую-  
щая отдельно от быка лошадь не обладает характе-  
ристиками быка.

—Ну и что же?

—Такое «я» было бы лишено основы своего обо-  
значения и не являлось бы объектом цепляния за  
«я», поскольку было бы необусловленным, как, на-  
пример, цветок в небесах или нирвана. Так, употреб-  
ляя *принятое другими*, [Чандракирти] говорит в «Яс-  
ных словах»:

285 а

«“Если бы ‘я’ не имело характеристик возникновения и  
прекращения, оно было бы вечным; но тогда [с ним], вечно  
неизменным, ничего нельзя было бы делать, поэтому обозна-  
чение ‘я’ утратило бы всякий смысл, ибо [такое] не может  
ничего принимать и отвергать”,—сказал наставник Будда-  
палита.

Также, если бы [“я”] было самосущест-отличным от  
[определяющих] характеристик *совокупностей*—наблюда-

емой и остальных<sup>297</sup>, [оно] должно было бы восприниматься отдельным: как, например, физическое и психическое воспринимаются различными.

Но, поскольку “я” не воспринимается таковым, то не является другой сущностью. Так в 27-ом разделе [“Коренной мудрости” (27.7)] говорится:

“Нелогично, чтобы ‘я’ было отдельным от содержания [—*совокупностей*].

Если было бы отдельным, то воспринималось бы вне содержания,—однако не воспринимается.”

И во “Вхождении [в срединность]” (6.124):

“Поэтому нет ‘я’, отличного от *совокупностей*, ибо вне *совокупностей* оно не воспринимается”».

Следовательно, иноверцы, воображающие отдельное от *совокупностей* «я», не понимают, что «я»—лишь название, и, видя нелогичность отождествления [его] с *совокупностями*, под влиянием философских убеждений воображают, [что «я» отдельно от них], а не воспринимают [его] таковым своими естественными обыденными сознаниями.

Развивайте твердую уверенность, осознание, что такие доводы опровергают существование «я», по своей сущности отличного от *совокупностей*. Если искренне не убедитесь в разрушении этих двух положений—тождества и отличия, то и тезис об отсутствии самобытия личности останется лишь догмой, поэтому чистого *воззрения* не обретете.

Когда, желая таким образом исследовать: «Существует личность *реально* или не существует?»,—анализируют: «Если личность *реально* существует, тож-

285 б

474 а

286 а

286 б

дественна она *совокупностям* или отлична от них?», — то окончательные аргументы против тождества состоят в том, что [тогда] огонь и топливо и прочее действующее и [подверженное] действию отождествляются. Мнение, что они тождественны, нужно опровергать при помощи мирского достоверного знания, видения: специфические тезисы обоих оппонентов [здесь] не послужат опровергающими доводами.

Так и когда бы [«я» и *совокупности*] были отличными. Здесь слова: «Если бы они были такими, то осознавались бы отдельно, наподобие физического и психического, но так они не осознаются», — выражают именно опровергающий довод, [основанный на] невосприятии [их таковыми] естественным сознанием, тогда как специфические тезисы не [могут] быть опровергающими доводами.

474 б

Итак, конечный корень всех опровергающих доводов, [используемых] при анализе *реальности*, опирается на неискаженные обыденные сознания спорящих. Поэтому сказанное [во «Вхождении в срединность»]<sup>298</sup>:

«Когда [исследуют] *реальность*, [постигаемое познанию] мирскому недоступно», —

287 а

означает, как ранее объяснялось, что [обыденное сознание] недостоверно в познании *реальности*, а не то, что при анализе *реальности* неискаженное обыденное сознание не [может служить] опровергающим доводом. Иначе, раз нет возможности представить специфические положения отдельных [сторон] в качестве опровергающих доводов, а также, по-



сколько при существующей разности приемлемых и неприемлемых [для оппонентов] свидетельств приемлемые тоже подразделяются на условные и подлинные, необходимо логически доказывать даже [свой способ подразделения], какие еще аргументы могут быть предъявлены?! Хотя бы и указывал [тогда] на мнение оппонента: «Если признаешь то, вынужден признать и это», или: «Раз того не признаешь, то и этого не признавай»,—но без доводов, обосновывающих такие [утверждения], разве убедишь?! Поэтому все корни опровергающих доводов и доказательств в конце концов сводятся к неискаженным обыденным сознаниям спорящих. И, видя, что утверждения, противоречащие [восприятию] этих [сознаний], опровергаются собственным опытом, [спорящие] не отклонятся от этого [восприятия], что является принципом всех предпосылок (dbu-tshad).

287 б

Однако таким образом не допускается ошибочное [преувеличение], что отсутствие самобытия и подобное устанавливается обыденным сознанием. [Например], хотя произведенный звук устанавливается прямым восприятием, это не вынуждает прямое восприятие устанавливать непостоянство звука. Короче [говоря], хотя конечный корень доказательств и опровергающих доводов опирается на восприятие, разве от восприятия требуется установление основного тезиса?!

288 а  
475 а

***(61.3) Вытекающее отсюда опровержение остальных положений***

Если бы [«я» и *совокупности*] были по своей сущности отличны, то «я» существовало бы наподоб-

бие простокваши в бронзовом сосуде, опираясь на *совокупности*, а *совокупности*—на «я», [то есть] имели бы место два положения—опоры и опирающегося. Но, поскольку [«я» и *совокупности*] не являются самосуще-отличными, то не представляют собой опоры и опирающегося,—согласно разъяснению на [примере] повозки<sup>299</sup>.

И во «Вхождении [в срединность]» (6.142) сказано:

«В *совокупностях* не пребывает “я”, и в “я” не пребывают *совокупности*. Почему?

—Если бы они были отличны,  
то такая мысль допустима,

но, поскольку они не отличны, это вымысел».

Положение о том, что «я» обладает *совокупностями*, тоже соответствует разъясненному на [примере] повозки<sup>300</sup>, поэтому думайте, исходя из аналогии. В том же [сочинении (6.143)] сказано:

«—Не признаю, что “я” обладает [*совокупностью*] физического.

—Почему?

—“Я” не существует<sup>301</sup>, поэтому не может быть отнесено к сущностям, способным к обладанию. Если бы [оно] было отдельно, то владело бы,—[как] скотом, а если бы не отличалось, то владело бы,—[как] формой. Однако “я” ни тождественно [*совокупности*] физического, ни отлично от нее».

[Слова] «владело бы,—[как] скотом» [означают]: «владело бы,—как Девадатта быком», а «владело бы,—[как] формой» [следует понимать]: «владело бы,—как Девадатта формой».

288 б

289 а

Но, может быть, «я»—это просто собрание *совокупностей*?<sup>302</sup>—Поскольку [Будда] сказал, что «я» обозначается в зависимости от пяти *совокупностей*, то нелепо, чтобы основа обозначения была обозначением.

И во «Вхождении [в срединность]» (6.135) отмечено:

«В сутрах говорится,  
что [“я”] зависит от *совокупностей*,  
поэтому простое собрание *совокупностей*  
не является “я”».

475 б

Также, если бы простое собрание *совокупностей* представляло собой «я», то [подверженное] действию было бы тождественно с действующим. [Такая] ошибка указана в «Коренном толковании “Вхождения в срединность”» (6.135):

289 б

«Если считать каждую *совокупность* обретаемой “я”, то все пять *совокупностей* приходится полагать обретаемыми. Поэтому, конечно же, собрание *совокупностей*—“обретаемое”».

Из утверждения, что собрание [*совокупностей*] является [лишь] основой обозначения «я», а не «я», ясно, что таковым нужно считать и поток *совокупностей*.

Возможна мысль: «Хотя они (*совокупности*) и не являются “я”, но, подобно тому, как, получив особую форму посредством соединения колес, осей и прочих [частей] повозки, полагаем [ее] повозкой<sup>303</sup>, так и особую форму собрания физического и прочих *совокупностей* считаем “я”».

[Ответ]:

290 а

— Но форма присуща только физическому, поэтому выходит, что психику и прочее [нефизическое вы] не считаете «я». Как сказано во «Вхождении [в срединность]» (6.136):

«А форма?!

— Поскольку она присуща [лишь] физическому, то, по-вашему, оно суть “я”, а психика и остальное из собрания [*совокупностей*] не являются “я”, ибо не имеют формы».

476 а

Итак, подобно повозке, которая не пребывает ни в одном из [вышеописанных] семи положений самобытия, однако обозначается независимо от своих частей, — «я» тоже не пребывает ни в тождестве с *совокупностями*, ни отдельно от них, ни в остальных из семи [положений] самобытия, однако обозначается в зависимости от *совокупностей*. Сходство этих двух [случаев] подтверждено кратким изречением [Будды], где сравниваются оба (повозка и «я»).

290 б

**(61.4) Основанное на таком [анализе] выявление личности как «подобной иллюзии»**

Об иллюзии говорится в двух смыслах: (1) например, высказывание об абсолютной истине как о подобии иллюзии подразумевает признание просто существования и отрицание *истинного существования*; (2) а высказывание о форме и прочем как об иллюзии [означает], что при *пустоте*, отсутствии собственной сущности, форма и прочее явлены, т.е. явленное подобно иллюзии.

Здесь [имеется в виду] второе. Но оно охватывает и первое значение иллюзии, в то время как относи-

тельно наличия второго значения иллюзии в первом определённости нет.

Установление второго [значения] зиждется на двух умственных [процессах]: восприятии явленного и постижении [его как] *пустого*. Например, восприятие зрительным сознанием видения иллюзорной лошади или слона и постижение умственным сознанием отсутствия соответствующей видению лошади или слона [служат] основой зарождения уверенности, что видение лошади или слона иллюзорно, обманчиво.

Так [и здесь]: на основе двух [фактов]—неоспоримой для обыденного сознания явленности личности и прочего и логического постижения ее *пустоты*, [отсутствия] самосущего бытия,—зарождается убежденность в иллюзорности, или обманчивости, этой «личности».

При этом логика не устанавливает явленности, а обыденное достоверное познание—*пустоты*, отсутствия самобытия, что и является причиной необходимости обоих умственных [процессов]: логического познания, [почерпнутого из] исследования—существует [нечто] само по себе или нет, и обыденного ума, воспринимающего форму и прочее как существующее.

Итак, если форма и прочие [явления] не спешат проясниться как подобные иллюзии, то—поскольку воспринимающий их обыденный ум присутствует естественно, и, значит, специальные усилия для его порождения не требуются—[нужно], многократно проводя логическое исследование—существуют они сами по себе или нет,—породить мощную уверен-

291 а

476 б

291 б

ность в опровержении самобытия, а затем, когда явления появляются в поле внимания, [они сами] проясняются как подобные иллюзии. Отдельного способа установления *пустоты*, подобной иллюзии, не существует.

292 а

Мудрецы прошлого говорили:

«*Пустота*, [постигаемая] при полном “отсечении” логическим познанием самобытия возникновения, прекращения... явлений,—всего лишь *пустота*, подобная пространству, а затем, когда при [постижении] *пустоты*, отсутствия самобытия “самосуших” форм и прочих *явлений*, они воспринимаются как кажимости,—это *пустота*, подобная иллюзии».

292 б

Также, перед тем как приступать к поклонению, обхождению [святынь] посолонь, чтению [священных текстов] и прочим занятиям, [нужно], логически анализируя—существуют они сами по себе или нет, опровергнуть их самобытие и с чувством убежденности в [его отсутствии] приступать к ним, таким образом упражняясь в выявлении их как подобных иллюзии. То есть эти [занятия] следует совершать в таком состоянии.

477 а

Знающие эти принципы созерцают во время медитативного сосредоточения *пустоту*, подобную пространству, вследствие чего хорошо познают, как благодаря этому в период после [созерцания] выявляется *пустота*, подобная иллюзии.

293 а

К тому же, если логически анализировать тождество, отличие и прочие [положения], точно не определив меры объекта отрицания, согласно изложенному ранее, то, когда осознается уязвимость этих

[положений], возникает мысль: «Вовсе нет личности и прочего»,—а также мысль: «Личность и прочее, подобно рогам зайца и т. д., есть не-сущее, ничто, где нет ничего функционирующего». Это крайний нигилизм и, следовательно,—отступление от истинного *воззрения*. Ведь сказано [в «Четверосотнице» (360)]:

«В таком случае как?—Существование не было бы подобным иллюзии.»

Эти [слова комментируются] в «Толковании “Четверосотницы”»:

«Когда подлинно прозревается [процесс] обусловленного происхождения, [всё] уподобляется [магически] сотворенной иллюзии, а не “сыну бесплодной женщины”».

Если же, полностью опровергая возникновение посредством этого анализа, хотят указать, что обусловленные [явления] не возникают, тогда они не уподобляются иллюзии, а приравниваются сыну бесплодной женщины и подобному. [Но мы], опасаясь абсурдного вывода, что обусловленного происхождения нет, не сравниваем [явлений] с теми [несуществующими вещами], а [уподобляем их] иллюзии и прочему, что ничему не противоречит.»

Итак, если при логическом исследовании—существуют [вещи] сами по себе или нет, вещи воспринимаются лишь иллюзорными, это тоже ошибка. Но после этого логического исследования, вследствие опровержения самобытия, обязательно должно зародиться восприятие вещей как **подобных** иллюзии, что ошибкой не является. Ведь в «Толковании “Четверосотницы”» (375) сказано:

293 б

477 б

294 а

«Поэтому при таком тщательном анализе самобытие вещей не устанавливается, вследствие чего от каждой вещи остается именно **подобие** иллюзии.»

То есть подобные иллюзии вещи остаться должны.

К тому же, когда, [например], опровергается самосущее бытие ростка, то, пока не погасли движущие силы этой логики, вследствие аналитической оценки альтернатив не возникает цепляние за наличие самобытия ростка. Но [возможные] мысли, что «отсутствие самобытия» ростка или «подобие иллюзии» [его] пустой от самобытия видимости [существует] *истинно*, являются ошибочными представлениями, которые должны опровергаться логикой. Однако о познании подобных иллюзии вещей, лишенном таких [представлений], никак нельзя думать: «[Оно] тоже содержит страстное цепляние за иллюзию, поэтому должно быть отброшено». В противном случае впадём в большое заблуждение, что весь закон обусловленного происхождения недействителен. Об этом уже много говорилось.

Придерживающиеся такого [мнения], конечно, не различают наличие подобных иллюзии вещей и *истинное существование*.

Также, когда, исследуя объект, дробят его логическим [анализом], то сначала возникает мысль: «[Его] нет»,—затем такое осознание [приходит] и относительно исследователя, из чего следует и отсутствие устанавливающего [их] несуществование, что приводит к невозможности что-либо определить: «Это есть, а того нет». Отсюда возникает видение *явлений* [будто] в дымке, но оно является следствием отрицания логикой всего, при неумении отличить

294 б

478 а  
295 а



наличия и отсутствия самосущего от простого существования и несуществования. Поэтому и соответственная «пустота» является ничем, «разрушением» [всего возникающего] обусловленно. Значит, и произведенное в результате её постижения видение явлений [будто] в дымке вовсе не то, что «подобие иллюзии».

Итак, всего лишь [приход] во время логического анализа к мысли: «Личность и прочее полностью лишены самосущего, объективного бытия», — и основанное на ней видение явлений [словно] в дымке не представляют собой трудности. Такое [видение] приходит ко всем, кто верит в положения мадхъямы и выслушал несколько наставлений об отсутствии самобытия. Трудность состоит в том, чтобы при полном опровержении самосущего бытия обрести глубокую убежденность в совместимости этой несамосущей личности и прочего с «накапливающим карму», «вкушающим ее плоды» и остальным. Такое умение их совместить, сочетание обоих (gnyis-tshogs) стало величайшей редкостью, стало быть обрести *воззрение* срединности очень трудно.

Если не обретается такая [убежденность], то, несомненно, — чем больше уверенность в *воззрении*, тем меньше убежденность в аспекте действия, и чем больше уверенность в аспекте действия, тем меньше убежденность в *воззрении*, из-за чего невозможно зарождение великой уверенности, одинаково сильной в отношении обоих [аспектов].

Вследствие этого обязательно впадают или в крайность приписывания самосущего, этернализма и воззрения об [истинном] существовании вещей, или в крайность отрицания всей функциональности ве-

295 б

296 а

478 б

щей, нигилизма и воззрения о несуществовании вещей.

Поэтому в «Царе самадхи» (19.13-16) говорится:

296 б

«Безупречный обладатель десятка сил—  
Победитель—описал тогда высшее самадхи:

—Сансары существа подобны сну;

никто здесь не рождается, не умирает,

ни [тела] человека, ни души не обретает.

Явленья все подобны пене, [стеблю] камыша<sup>304</sup>,

иллюзию напоминают, молнию на небе,

297 а

мираж и отражение луны в воде.

[Хоть] некоторые, что людьми [родились],

в сем мире умерев, в иной не переходят<sup>305</sup>,

но совершённые деянья никогда не исчезают:

в сансаре созревают белыми и черными плодами.

А [существа]—ни прекращаются, ни вечны.

297 б

Нет накопления и пребывания кармы, но

никогда не миновать [плодов] содеянного и

не изведать [результатов] совершенного другими.»

Сказано, что рождающиеся и умирающие личности не обнаруживаются логикой, но для подобных иллюзии *явлений* созревают хорошие и плохие результаты, поэтому плоды содеянного неминуемы, т.е. не уходят невкушёнными, и одни индивиды не изведывают, не вкушают и не встречают плодов деяний, совершённых другими. Обретайте такую убежденность.

479 а

298 а

Способ движения к ней таков. Вызывайте [в уме] хорошо уясненную, как изложено раньше, идею объекта логического отрицания и, вдумчиво наблюдая, установите, каким образом неведение [приво-

дит] к представлениям о собственной сущности. Затем мудро размышляйте о том, что, если есть эта собственная сущность, она может быть только тождественной [с *совокупностями*] или отличной [от них], и исследуйте доводы против признания [любой] из этих двух возможностей. Наконец, ясно поняв [эти] опровергающие доводы, приходите к убеждению: «У личности нет ни следа собственной сущности». Таким образом многократно упражняйтесь [в созерцании] положения о *пустоте*.

298 б

Потом позвольте отразиться в уме [всему] явленному при невозможности отвергнуть условное обозначение «личность» и, обдумывая положения [законна] обусловленного [происхождения] относительно [«личности»]—что она накапливает карму и вкушает ее плоды,—убеждайтесь в полной совместимости отсутствия самобытия с обусловленным происхождением.

Когда эти два покажутся противоречащими друг другу, обдумайте [их] непротиворечивость, взяв отражение и прочие примеры. То есть упражняйтесь в мысли: «Хотя отражение лица—глаза, уши и прочие видимости пусты, но возникают независимо от лица и зеркала, а когда нет какого-то из этих условий, исчезают; оба [аспекта]<sup>306</sup> нераздельно сочетаются в основе. Так и личность: хотя не обладает ни пылинкой самобытия, нет противоречия в том, что она возникает независимо от накапливающего карму и испытывающего плоды прошлой кармы, клеш и прочего». Подобное [упражнение], знайте, [полезно] во всех ситуациях, подобных этой.

299 а

479 б

Возможно [сомнение]:

—Если знание, что явленное в отражении и прочих [примерах] пусто, представляет собой постиже-

299 б

ние отсутствия у них самобытия, то выходит, что простые люди прямо постигают отсутствие самобытия и, следовательно, они—святые.

А если [это знание] не является [таковым], как же такие [примеры] могут служить примерами отсутствия самобытия?! Ежели отсутствие самобытия в тех примерах нужно постигать на основании доводов, приводя примеры, используя прочие [части силлогизма], то получается бесконечный регресс.

[Ответ]:

—Некоторые предшественники отвечали так: «Оттого, что прямо постигают отсутствие самобытия отражения и подобного, не становятся святыми, поскольку постигают *пустоту* лишь некоторых вещей. Чтобы стать святым, нужно прямо постигать отсутствие самобытия всех явлений». Но такой [ответ] неправилен, ибо в «Четверосотнице» (191) сказано:

«Кто прозревает [отсутствие самобытия] одной вещи,  
того называют зрящим [отсутствие самобытия]  
всех вещей.

*Пустота* одной [вещи] та же,  
что и *пустота* всех [вещей].»

То есть, постигая *пустоту*—отсутствие самобытия одной вещи, можешь постичь *пустоту* всех вещей.

Итак, в чем же противоречие, когда, сознавая, что отражение не содержит в себе лица, не считают его *истинным* лицом, однако ж представляют отражение *истинно существующим*? Когда неразумные малые дети видят отражение, они играют с ним и т.д., значит, считают отраженное лицо *истинным*. А опытные старцы уверены, что оно—лишь пустой

300 а

300 б

480 а

образ, не содержащий лица, но само отражение лица воспринимают как самосущее, что является цеплянием за *истинное [существование]*. Это можно проверить по собственному уму.

Но, хотя [отсутствие самобытия отражения не постигается, оно] может служить примером отсутствия самобытия по следующей [причине]. Поскольку [отражение] пусто от той сущности, которую в нем видим, это наглядно доказывает отсутствие в нем самобытия видимого, поэтому используется как пример.

Если же *пустота*—отсутствие самобытия того, что видим, достоверно устанавливается на [основании] ростка и прочих [вещей], это уже постижение отсутствия самобытия ростка [и прочего], посему не равно [осознанию пустоты воспринимаемого в] отражении и других [примерах].

Итак, хотя словами («Вхождения в срединность» 6.113):

«Подобно тому, как сосуд и прочее *реально*  
не существуют,  
а существуют [лишь] как “известное в миру”»,—

сосуд и прочее приводятся реалистам в качестве примеров отсутствия самобытия, но они, равно отражению и подобному, представляют собой ограниченную пустоту (*nyi-tshe-ba'i stong-pa*), а не отсутствие самобытия как таковое. Ведь высказываются многочисленные доказательства отсутствия самобытия, согласно сказанному о повозке и прочим [примерам].

Кроме того, когда некоторые зрители принимают [созданные иллюзионистом] иллюзии за *истинных*

301 а

301 б

лошадей, слонов и т. д., а иллюзионист сознает этих лошадей и слонов как иллюзорных: [сознаваемая им пустота] тоже—ограниченная *пустота*.

Так же и с одушевленными и неодушевленными объектами, видимыми во сне. Воспринимаются их образы как пустые иллюзии во время пробуждения или во время сна,—[все равно]. Хотя другие (настоящие) мужчины или женщины понимают, что мужчины или женщины сновидений пусты, это не является постижением отсутствия самобытия сновидений, но подобно пониманию отсутствия лица в отражении, [при котором не постигается отсутствие самобытия отражения].

Согласно приведенной ранее цитате («Вхождение в срединность», 6.26):

«То, что воображается в иллюзии, мираже и прочем, не существует даже для мира»,—

представления существования воды в мираже, лошадей и слонов в иллюзиях или мужчин и женщин в сновидениях опровергаются естественным, обыденным достоверным познанием, поэтому знание об отсутствии объектов этих [представлений] не является *воззрением*, при котором постигается отсутствие самобытия явлений.



480 б

302 а

Итак, обдумывайте вышеизложенные принципы [подобия] иллюзии, а также читайте вслух благозвучные строфы глубоких сутр.

Можно следовать «Царю самадхи» (9.11-117, 19-22), где говорится:

«Подобно миражу и городу гандхарв,  
иллюзии подобно, сновидению,—  
проявленное и представляемое в сущности *пусто*,  
и таковыми знайте все *явления*.

302 б

В безоблачном небе сияет луна,  
в чистом озере видно ее отраженье:  
луна не спустилась—она не в воде.  
Такова природа всех *явлений*.

303 а

Живущие в горах лесистых люди  
поют, беседуют, плачут и смеются:  
эхо слышится, но ничего не видно.  
Тому подобны, знайте, все *явления*.

Песня, музыка и причитание—  
от них в зависимости эхо возникает,  
но звук сей никогда [своих] мелодий не содержит.  
Тому подобны, знайте, все *явления*.

303 б

Вот, страсти предается человек во сне,  
а пробуждается,—исчезло сновиденье!  
Его услады тот “ребенок” страстно жаждет...  
Тому подобны, знайте, все *явления*.

481 а

304 а

Иллюзионисты формы создают—  
слонов и лошадей, и разные повозки:  
того, чем кажутся они, в них вовсе нет.  
Тому подобны, знайте, все *явления*.

304 б

Вот, видит сон невеста молодая:  
рожает мальчика... Он вскоре умирает.  
С рождением его—восторг, со смертью—скорбь.  
Тому подобны, знайте, все *явления*.

Луны, что ночью отражается—как будто  
в воде прозрачной, чистой пребывает,—  
не ухватить сей образ призрачный, пустой!  
Тому подобны, знайте, все *явления*.

305 а

Как в жаркий полдень человек, едва  
влачась, томимый жаждой, вдруг увидит  
мираж—[воды прохладной] целый водоем,  
тому подобны, знайте, все *явления*.

Ах, в мираже воды ни капли нет,  
но, заблуждаясь, он напиться хочет,  
*неистинное* всё же проглотить не может.  
Тому подобны, знайте, все *явления*.

305 б

Иль вот, во влажном стебле камыша  
найти желая сердцевину, некто сломит стебель,  
но ни внутри нет сердцевины, ни снаружи.  
Тому подобны, знайте, все *явления*.»

**(б2) Конкретное применение  
доказательства, исходящего  
из разных названий**

481 б

Когда представляем повозку независимо от колес и прочего, ее части являются содержанием, а повозка—содержащим. Так и здесь: когда относительно пяти *совокупностей*, шести элементов и шести органов чувств представляем «я», они—содержание, а «я»—содержащее. И, как повозку и ее части [соответ-



ственно] обозначаем «действующим» и «[подверженным] действию», так и «я», поскольку производит действие обретения *совокупностей* и прочего, является «действующим», а *совокупности* и прочее, поскольку подвержены обретению, являются «[подверженными] действию». Как сказано во «Вхождении [в срединность]» (6.162):

«Так же: зависимо от пяти *совокупностей*, шести элементов и шести органов чувств “я” обозначается [на уровне] мирского знания как “содержащее”. “Содержание”—это “[подверженное] действию”, а [“я”]—“действующее”».

И хотя, подобно повозке, это «я» при анализе *реальности* не обнаруживается ни в одном из семи положений и поэтому не имеет ни следа самобытия, но при отсутствии анализа, на относительном [уровне оно] существует.

## 2. Объяснение, как таким [анализом] опровергается и [самосущее] «моё»<sup>307</sup>

Когда при таком логическом исследовании—существует ли «я» само по себе, оно не обнаруживается ни в одном из семи положений и таким образом опровергается самобытие «я», то разве логика находит: «Это глаза и прочее, [принадлежащие] тому “я”»?! Следовательно, нет и самобытия «моего».

Если йогин совершенно не воображает самобы-

306 а

306 б

тия «я» и «моё», то освобождается от сансары, о чем еще буду говорить. В 18-ом разделе [«Коренной мудрости»] (18.2) сказано:

«Коль нету “я”,  
откуда может быть “моё”?!»

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

«Как без изготовляющего нет изготовляемого,  
так и “моё” не существует при отсутствии “я”.  
Поэтому, взирая на “я” и “моё” как на *пустые*,  
йогин освобождается [от сансары]».

О том, что силой постижения отсутствия самобытия «я» постигается и отсутствие самобытия «моё», а также—как отсекаются сомнения [об этом], узнавайте из изложенного ранее.

### 3. Применение той же логики к другим [предметам]

Насколько анализ «я» и *совокупностей* сходен с анализом повозки, настолько же, знайте, и [анализ] кувшина, сукна и прочих [вещей]. То есть, когда, анализируя кувшин и прочее—тождественна ли [вещь] со своей формой и прочим, отлична ли [от нее] и т.д.,—испытываешь логикой исследования—есть самобытие или нет?—в семи положениях, то не находишь [его] в них на [уровнях] обеих истин. А для неаналитического обыденного сознания [вещь] является установленной. Ведь в «Священной [сутре] изложения трех обетов» сказано:

482 а  
307 а

307 б

«Мир спорит со мной. Я не спорю с миром. То, что в миру считается существующим и несуществующим, я тоже полагаю таким.»

То есть принятое в миру не опровергается логикой, [условно] признается.

О том же говорится во «Вхождении [в срединность]» (6.166,167):

«[Такими] знайте кувшин, сукно, палатку,  
войско, лес, ожерелье, дерево, дом,  
повозку, постоялый двор и прочие вещи,  
как и [все], что только ни обозначено  
людьми сего [мира].

Почему? [Ибо] Муниндра не спорит с миром.

308 а

“Составные части”, “свойства”, “страстная  
привязанность”, “характерные особенности”,

“топливо” и прочее, “обладающее свойствами”,

482 б

“состоящее из частей”, “привязанный”,

“совокупность характерных особенностей”,

“огонь” и другие сущности при их анализе,

[как и] повозка, [оказываются] не существующими  
[ни в одном из] семи положений,

однако при отсутствии [анализа]

308 б

существуют как известные в миру».

Иначе говоря, если не делать анализа, следует полагать единственно существующим [все], что обозначается мирскими людьми. Что же именно?— «Составные части», «состоящее из частей» и прочее. Возьмем, к примеру, кувшин. Кувшин является «состоящим из частей», «обладающим свойствами» и «совокупностью характерных особенностей». Глина

и прочее—«составные части», синий [цвет] и подобное—«свойства», а выпуклость, торчащий носик, продолговатое горлышко и прочее—«характерные особенности». Так же с сукном и прочим.

«Страстная привязанность»—это сильное при-  
страстие, а «привязанный»—его основа: т.е., как  
указано в толковании,—обладающий привязаннос-  
тью индивид.

309 а

«Огонь»—сжигающее, а «топливо»—сжигаемое.

К тому же, зависимо от составных частей обозна-  
чается состоящее из частей и зависимо от состояще-  
го из частей обозначаются составные части. И так  
далее. Наконец, зависимо от огня обозначается топ-  
ливо и зависимо от топлива обозначается огонь.

И в 8-ом разделе [«Коренной мудрости» (8.12)]  
сказано:

«Действующий зависит  
от [подвергаемого] действию,  
а [подвергаемое] действию—  
зависимо от действующего.  
Других [их] оснований не видно.»

И еще (8.13):

«[По аналогии] с действующим и  
[подверженным] действию  
понимайте и остальные вещи.»

483 а

То есть следует знать, что порождающее и порож-  
даемое, ходьба и идущий, видимое и видящий, вос-  
принимающее и воспринимаемое и все прочие  
[вещи] существуют не сами по себе, а лишь взаимо-  
зависимо.

Итак, если способ установления двух истин, со-  
вмещающий [доказанную] анализом *пустоту*, отсут-  
ствие самобытия и возможность функционирования  
при отсутствии самобытия, познается относительно  
одного такого [явления], как «я», то, применяя тот  
же [способ] ко всем явлениям, можно легко познать  
отсутствие самобытия всего. Поэтому следует упро-  
читься в [логике применения] изложенного ранее  
примера [повозки] к обоим предметам<sup>308</sup>.

309 б

По этому поводу сказано и в «Царе самадхи»  
(12.7; 11.16):

«Как вы осознаете [отсутствие самобытия] “я”,  
так и применяйте ко всему ту же мысль,  
[поскольку] все *явления*—в сущности—  
совершенно чисты<sup>309</sup>, подобны пространству.  
[Так], исходя из одного, познается всё  
и через посредство одного узревается всё.  
И [тогда], сколь много [Дхармы] ни разъяснял бы,  
не ощущаешь от этого гордости».

310 а

## (2) Установление отсутствия самости явлений

Основа для воображения личности—пять *сово-  
купностей*, земля и прочие из шести *элементов*, глаза  
и прочие из шести органов чувств и другое—это  
*явления*, а их *пустота* от самосущего бытия—это  
отсутствие самости *явлений*.

310 б

Хотя существуют многие способы установления  
этого [отсутствия], но именно установленное во

«Вхождении [в срединность]» отсутствие самобытия вещей, исходящее из опровержения *четырёх альтернатив* возникновения, называется в Толковании «отсутствием самобытия *явлений*». Посему здесь вкратце изложу этот [способ].

В 1-ом разделе [«Коренной мудрости» (1.1)] сказано:

483 б

«Никакая вещь нигде,  
никогда не возникает  
ни из себя, ни из другого,  
ни из обоих вместе, ни без причин».

311 а

То есть никакая внешняя или внутренняя вещь нигде и никогда не возникает из себя. Аналогичен [смысл] и трех остальных.

Таким образом, возникновение из себя [и т.д.] опровергается при помощи *опровергающих выводов* (прасанги): ведь, хотя и [высказаны] такие тезисы, они не доказываются примерами и доводами<sup>310</sup>, а выражают отрицание противоположностей этих [четырёх] положений.

В них определено установлено, что, если [вещи] возникают как самосушие, [есть] две возможности: [их] зависимость и независимость от причин. Следовательно, и зависимость от причин определено [сводится] к двум [возможностям]: тождеству следствия по своей сущности с причиной и отличию от нее.

Возникновение же следствия как тождественного по своей сущности с причиной—это возникновение из себя, а его возникновение как отличного по своей сущности от [причины]—это возникновение из другого.

Так выясняются еще две [возможности]: возникновение из себя и другого отдельно и возникновение

из себя и другого вместе. [Но] отдельность—это [те же] два: возникновение из себя и возникновение из другого. Итак, [эти строки Нагарджуны] представляют собой принцип опровержения именно *четырёх альтернатив* возникновения, исключающий другие возможности.

311 б

[1]

Если бы росток возникал из своей сущности, то не было бы смысла возникать. Возникновение ведь служит обретению сущности тем, что возникает, а росток свою сущность уже имеет. Пример—явленный росток.

Также [в таком случае] возникновение никогда бы не завершилось. Ведь повторный пророст уже проросшего семени вынуждал бы то же самое семя прорасти снова и снова.

312 а

Это привело бы к нелепости: непрерывно прорастало бы одно лишь семя, поэтому не нашлось бы времени для роста побега и прочего.

484 а

И в 20-м разделе [«Коренной мудрости» (20.20)] сказано:

«Если бы причина и результат были тождественны<sup>311</sup>, порождаемое и порождающее были бы одной [вещью].»

312 б

И во «Вхождении [в срединность]» (6.8-9) говорится:

«[Ростку] возникать из [себя] нет никакой нужды. Так же нелогично, чтобы возникшее возникало опять. Если полагать, что возникший [росток] возникает снова, то побег и прочее не выросли бы в этом [мире].»

И далее (6.12):

«Поэтому представление, что вещь возникает из себя, нелепо в отношении и *реальности*, и мирского.»

[2]

313 а

Можно подумать: «Поскольку [Татхагата] сказал, что результат возникает из четырех условий<sup>312</sup>, отличных от него, то [имеет место] возникновение из другого.»<sup>313</sup>

[Ответ]: «Если бы следствие возникало из самосущей-отличной причины, то и кремешный мрак возник бы из горящего пламени, ибо [они] разные.

К тому же из всевозможных причин и не-причин возникали бы всевозможные результаты и не-результаты, поскольку [все вещи] были бы одинаковы [в своем самосущем] отличии.»

Смысл этих [аргументов] следующий.

313 б

Если в семени и ростке признать самосущее бытие, то выходит: как росток белого риса отличается по своей природе от не способного породить себя огня и прочего, точно так же он является самосущим-отличным от своей причины—семени белого риса.

484 б

При этом, как во время видения [того ростка] отличным по своей природе от [огня], не способного [его] породить, [эти вещи] воспринимаются как отдельные, самодовлеющие, независимые, так и когда [росток] белого риса видится отличным от своего семени, воспринимаются те же аспекты обособленности.

Если то отличие, в каком видятся [эти вещи], было бы им присуще по природе, никогда не представилась бы возможность разграничить невозникновение [ростка белого риса] из огня и прочего и его возникновение из семени белого риса.



Ведь указывалось бы противоречие: «Если разграничиваете возникновение [того ростка из семени] и невозникновение [из огня], то определите и разницу самосущего отличия тех [вещей]».

Так говорится и в «Толковании “Вхождения [в срединность]”» (6.14):

«Как всхожее семя белого риса является, [по-вашему, самосуще-] отличным от своего плода—ростка белого риса, так же отличны от [него] и [вещи], не способные [его] породить: огонь, древесный уголь, семя ячменя и прочее.

И как из отдельного семени белого риса возникает росток белого риса, так же [он может возникнуть] из огня, древесного угля, семени ячменя и прочих [вещей].

И как отдельный росток белого риса происходит из семени белого риса, так же [он должен произойти] из сосуда, сукна и прочего. Однако это не наблюдается. Поэтому нет [возникновения ростка из отдельного семени].»

Сказано ясно. Поэтому утверждение [некоторых], что такая связь доказывается при помощи многочисленных однородных [доводов]<sup>314</sup>, не является точкой зрения наставника [Чандракирти]. А опровергающий это аргумент уже представлен выше, где опровергалось отсутствие связи наличия дыма над кухней и простого наличия огня<sup>315</sup>.

И в 20-ом разделе [«Коренной мудрости» (20.30)] сказано:

«Если причина и результат—разные,  
то причина и не-причина—одинаковы.»

И во «Вхождении [в срединность]» (6.14):

314 а

314 б

315 а

485 а

«Когда б из одного другое возникало,—  
из пламени рождался бы крошечный мрак.  
Всё возникало б из чего попало, поскольку все,  
[как будто] не способное рождать [определенный  
результат],—всё рбно обособленным бы было.»

315 б

Такие *опровергающие выводы* неуязвимы и для ответа, что [одни причины и результаты] принадлежат к одному потоку, а [другие]—нет, и т.п. Ведь если [вещи] по своей сущности отличные, разные, то не могут принадлежать к одному потоку, о чем уже [говорилось].

То, что [в миру] ясно видят возникновение [от одних причин] и невозникновение [от других],—тоже не ответ. Ибо сейчас исследуем: «Если бы отличие определялось не обыденным умом, а было бы присуще вещам по их собственной сущности, разве имело бы место такое “ясное видение”?»

[3]

Проповедники возникновения из обоих (себя и другого)<sup>316</sup> говорят, что возникновение глиняного горшка из глины—это возникновение из себя, а его возникновение от горшечника и прочего—это возникновение от другого.

316 а

Относительно внутреннего [они] утверждают, что, поскольку Девадатта обретает в других жизнях рождение только из [своей] души, то возникает из себя, ибо Девадатта и [его] душа—одно; а возникновение [Девадатты] от родителей и хорошей да плохой кармы—это возникновение из другого. А поскольку [росток] не возникает ни только из себя, ни только из другого, то возникает из обоих вместе.

Это [мнение] опровергается теми же вышеизложенными доводами. То есть [его] аспект возникновения из себя опровергается посредством логического отрицания возникновения из себя, а аспект возникновения из другого—посредством отрицания возникновения из другого.

И во «Вхождении [в срединность]» (6.98) сказано:

«Возникновенье из обоих тоже нелогично.

Почему? Подвержено поскольку всем

уже указанным ошибкам.

Оно не существует ни для мира, ни в *реальности*,

раз не доказано возникновение

из каждого [отдельно].»

485 б  
316 б

[4]

Утверждающие, что [вещи] возникают сами собой<sup>317</sup>, говорят: «Не видим, чтобы кто-то по воле своей творил жесткие корни и мягкие лепестки лотоса. Также не видим, чтобы кто-то, схватив павлина или кого-нибудь еще, создавал его цвета и формы. Поэтому вещи возникают только сами собой».

Такое [мнение] несостоятельно. Если бы [вещи] возникали без причин, то при возникновении в одном месте и в одно время—оно должно было бы произойти во всех местах и во все времена или же нигде и никогда. Не укажешь ведь наличие и отсутствие причин в качестве обоснования того, что в одном месте и в одно время [возникновение] есть, а в другом месте и в другое время нет.

И [перья] ворона [в таком случае] имели бы «глазки», как у [перьев] павлина, и т. д. Короче говоря, если бы возникала какая-то одна [вещь], она

317 а

317 б

возникала бы из чего попало или же не возникала бы никогда. Так же и все несметные усилия жителей мира, прилагаемые к причинам ради достижения результатов, были бы тщетны.

И во «Вхождении [в срединность]» (6.99) сказано:

«Если бы обнаружилось возникновение  
совершенно без причин,  
то всё всегда возникало бы из чего попало.  
И эти жители мира не прилагали бы сотен [усилий]  
к собранию семян и прочего  
ради выращивания плодов.»

486 а

Благодаря тому, что таким образом созреваются уязвимые места *четырёх альтернатив* возникновения, во [всех] четырех возможных положениях устанавливается отсутствие возникновения. Это полностью соответствует отсутствию возникновения самосущего, что уже было доказано в том месте, где излагалось опровержение остальных возможностей.

318 а

Поэтому [логика опровержения *четырёх возможностей*] также приводит к убеждению в отсутствии самобытия вещей. Это является заключением, вытекающим при построении *опровергающих выводов* из их собственного действия, а не из силлогизма прямого доказательства утверждений.

318 б

Во «Вхождении [в срединность]» (6.104) сказано:

«Поскольку нет возникновения из себя, из другого, обоих вместе и без причин,—вещи лишены самобытия.»

Это изречение, обобщающее суть доводов, высказанных против *четырёх возможностей* возникновения, показывает, как на основании аргумента дела-

ется заключение, венчающее строение *опровергающих выводов*, а не сразу представляет оппоненту утверждение «для других».

Если, таким образом, благодаря опровержению возникновения самосущего, убедимся в отсутствии самобытия вещей, то легко убедимся и в отсутствии самобытия невещественного, вследствие чего успешно обретаем понимание *пустоты* самобытия всех явлений—*воззрение* срединности.

[Способ установления отсутствия самости явлений, основанный на аргументации зависимого происхождения]

Также в 7-ом разделе [«Коренной мудрости» (7.16)] сказано:

«Возникшее зависимо,  
всё в сущности спокойно.»<sup>318</sup>

И во «Вхождении [в срединность]» (6.115) говорится:

«Поскольку все вещи возникают зависимо,  
то невозможно мыслить этими  
[ошибочными] представлениями.  
Поэтому логика зависимого происхождения  
разрывает все сети дурных воззрений.»

Согласно сказанному, если на основании доводов зависимого происхождения обретается убежденность в *пустоте*, отсутствии самобытия ростка и прочего, то прекращение заблуждений совершенно проясняет ум. Поэтому вкратце изложу [эти аргументы].

319 а

319 б

486 б

Здесь приведу такой силлогизм *для других*:

«Росток не обладает самосушим бытием, ибо возникает независимо от своих причин и условий, как, например, отражение».

320 а

Например, видя в зеркале отражение лица, маленькие дети не думают: «То, что видится как глаза, уши и прочее, [кажется] таковым лишь уму; такие кажущиеся вещи в действительности не существуют»,—а воспринимают эти [кажущиеся] вещи как действительные. Так и переживаемые, видимые *явления* воспринимаются существами не как представляемые умом, а как сущности, действительно обладающие самодовлеющим, объективным бытием. Таким образом им приписывается самобытие. А самобытие тех объектов означает, что [они] самосуши, самодовлеющи и самостоятельны. Поэтому, если бы оно имелось, то противоречило бы зависимости от причин и условий. Если бы не противоречило,—нельзя было бы утверждать, что завершённом сосуду нет нужды снова возникать из причин и условий.

320 б

По этому поводу сказано и «Четверсотнице» (348):

«То, чему присуще зависимое происхождение, не является самостоятельным.

Все это несамостоятельно,  
поэтому самости нет.»

И в толковании этого [места] говорится:

487 а

321 а

«Если бы в этом [мире] было нечто самосушее, самодовлеющее, самостоятельное, независимое, оно существовало бы само по себе, поэтому не происходило бы независимо. Однако все, подверженное обусловленному бытию, возникает независимо».

Итак, вещи, которым “присуще зависимое происхождение, не являются самостоятельными”, — поскольку возникают в зависимости от причин и условий. “Все это не самостоятельно”, — поэтому ни одна вещь не обладает самостью, или самобытием.»

«Самостоятельное» [здесь] означает то, что [якобы] существует, как и воспринимается: как определяемое собственной сущностью, независимое от другого. Однако, если опровергать [«самостоятельное», понимая его лишь] как независимость от причин и условий, то нашим школам это не нужно доказывать. Даже если и опровергнешь эту [независимость], не сможешь считаться обретшим *воззрение* срединности. Поэтому «самостоятельное» [здесь] следует понимать как присущее объектам (т.е. явлениям) самодовлеющее, само-стойкое (*rang tshugs-thub-pa*) бытие.

321 б

Итак, «пустота, отсутствие самобытия», означает отсутствие этой самостоятельной сущности, а не небытие функционирующих вещей. Поэтому можем опровергать самобытие на основании обусловленного [происхождения]. Ведь после предшествующего изречения [Чандракирти в «Комментарии на “Четверсотницу”»] сказал:

«Итак, здесь, поскольку у происходящего зависимо нет самостоятельной сущности, отсутствие самостоятельной сущности означает *пустоту*, а не полное небытие.»

322 а

Следовательно, теория о небытии способных функционировать вещей является отрицанием [воззрения] о «подобии [вещей] иллюзии» — [то есть] всё

487 б

[омрачающего] и [полностью] очищающего [порядков] зависимого происхождения<sup>319</sup>,—поэтому ошибочна. Теория о самосущем бытии вещей тоже ошибочна, поскольку самобытием не обладает ничто.

Так, сразу после предшествующего изречения, говорит и [Чандракирти в «Толковании “Четверсотницы”»]:

322 б

«Поэтому отрицание возникших зависимо, подобных иллюзии [вещей, представляющих собой] всеомрачающие или всеочищающие причины, является ложным воззрением о небытии. Также, поскольку самосущего нет, ложно и воззрение об *[истинном] существовании*.

Получается, что для тех, кто утверждает самобытие вещей,—обусловленное происхождение не имеет места, и они приходят к ошибочным воззрениям *этернализма* и *нигилизма*».

Итак, желающим избавиться от *этернализма* и *нигилизма* следует признать отсутствие самобытия и подобие иллюзии, [представляющее собой] все[омрачающий] и [полностью] очищающий [порядки] обусловленного происхождения.

Возможно [возражение реалистов]:

323 а

—Раз из [вашего] отрицания самостоятельной сущности на [основании] функциональной зависимости следует, что отсутствие самостоятельной сущности есть обусловленное [происхождение], то что же вы опровергаете у нас?! Ведь мы тоже признаем обусловленность [происхождения] функционирующего, поэтому ваши и наши [взгляды] не отличаются.

[Ответ]:

—Хотя вы и признаете обусловленное происхождение] причин и результатов, но, подобно маленько-



му ребенку, принимающему отражение лица за *истинное* лицо, приписываете самосущее бытие этому обусловленно [происходящему] и говорите о собственной сущности вещей. Поэтому не понимаете, как следует, обусловленного [происхождения] и говорите неправильно. А мы убеждены в отсутствии самобытия и говорим об этом. Таково [наше] отличие.

Так же, вслед за предыдущим высказыванием, говорит [Чандракирти]:

«Возможно, [реалисты] подумают: “Раз отсутствие самостоятельной сущности означает обусловленное происхождение, что же вы можете у нас опровергнуть?! Чем вы отличаетесь от нас?!” Излагаю [ответ]:

—Отличие в том, что вы не умеете правильно понять и высказать смысл обусловленного происхождения.

Маленький, неопытный ребенок, воображая отражение *истинным*, отвергает его истинную природу—*пустоту* и полагает самосущим, не ведая, что это лишь отражение. Так и вы, хотя признаете обусловленное происхождение, не способны понять [его] истинную природу—то, что происходит обусловленно, подобно отражению, *пусто*, не имеет самобытия. [Не способны] потому, что не-самосущее не воспринимаете как не-самосущее и принимаете несуществующую собственную сущность [вещей] за существующую.

Не умеете [вы] и высказать [суть обусловленного происхождения], поскольку не говорите об отсутствии самобытия и утверждаете собственную сущность вещей».

То есть, хотя [мадхьямики и реалисты] сходятся в признании обусловленного [происхождения] при-

488 а  
323 б

324 а

324 б

488 б

чин и результатов, но отличаются—по позиции относительно отсутствия или наличия самобытия, по правильному пониманию или непониманию обусловленного происхождения и умению или неумению высказать [его смысл]. Такое указание ясно опровергает мысль: «Если признаете функционирующие вещи, то [ваш] спор с реалистами, исповедующими их *истинное существование*, об их *истинности* или *неистинности*—это [всего лишь] спор относительно названий»,—а также мысль: «Если условно признаете функционирующие вещи, то [ваш] спор со сватантриками об условном существовании или несуществовании [их] самосушей природы—это всего лишь спор относительно названий, поскольку и сватантрики говорят об условном самосущем бытии этих [вещей]».

325 а

Так [утверждать]—всё равно, как, например, сказать: «Поскольку последователи санкхьи говорят о постоянстве слышимого объекта слухового сознания, то, если признаете этот слышимый объект слухового сознания, [ваше] отрицание постоянства звука—всего лишь неприязнь к слову [“постоянное”]».

Тогда как другие (немудрые) люди, при своем понимании, что [вещи] возникают независимо от причин и условий, по той же [причине] приписывают [им] самодовлеющее бытие и таким образом запутываются,—мудрецы, на том же основании отрицая самосущее бытие и убеждаясь в отсутствии самобытия, отсекают пути крайних воззрений. Поэтому доказательство отсутствия самобытия при помощи доводов обусловленного [происхождения представляет собой] удивительное, великое мастерство.

325 б

Видя силу его значения, Бхагаван сказал [в «Вопросах Анаватапты»<sup>320</sup>]:

«Не возникает то, что “возникает из условий”:  
как в нём возникнет “собственная сущность”?  
Что обусловлено, “*пустым*” мы называем.  
Серьёзен тот, кто понимает *пустоту*».

Две первые строки гласят, что возникновение из условий равносильно невозникновению самосущего. В третьей строке говорится, что обусловленность, зависимое [происхождение] означает *пустоту*, отсутствие самобытия, а четвертая строка указывает пользу такого познания *пустоты*.

И еще сказано:

«Познав, что дхармы возникают обусловленно,  
мудрые не полагаются на крайние воззрения.»

То есть, благодаря познанию обусловленного [происхождения], пресекается цепляние за крайности.

Также, если бы [у явлений] имелась самосущая природа, то Победитель со *слушателями* должны были бы видеть ее,—однако же не видят! И, поскольку никакие условия не воздействовали бы на такую природу, [никто] не [мог] бы разорвать сети измышлений—цепляний за признаки [*истинного существования*], поэтому не было бы Освобождения. Как говорится в «Сутре слоновьей силы»:

«Когда б *явленья* обладали самобытием,  
и Победитель и шраваки знали бы об этом.  
Нирваны не было б для неизменных дхарм;  
и мудрые никогда бы измышлений не лишились.»

В 3-ем, 4-ом и 5-ом разделах [«Коренной мудрости»], при помощи доводов опровержения самобы-

489 а

326 а

326 б

тия органов чувств, *совокупностей* и *элементов*, тоже убедительно устанавливается отсутствие самости *явлений*, но, опасаясь многословия, распространяться не буду.

### (3) Как, осваивая воззрение, избавляются от завес

489 б

Осознав, таким образом, что у «я» и «моё» нет ни одной самосушей частицы, и свыкаясь с этой идеей, избавляются от эгоцентрического воззрения, цепляния за «я» и «моё». С избавлением от него отпадают привязанность к чувственному и остальные из четырех [видов] привязанности, перечисленные ранее<sup>321</sup>. А когда они отпадают, то нет становления, возникающего от условия привязанности, вследствие чего прекращается рождение, «воплощение» *совокупностей*, [возникающее] от условия становления, и таким образом достигается Свобода. Как сказано в 18-ом разделе [«Коренной мудрости» (18.2)]:

327 а

«При унятии [представлений о самосушей] личности и ей принадлежащем исчезает цепляние за “я” и “моё”».

И далее (18.4):

«Когда в отношении внутреннего и внешнего прекращаются мысли “я” и “моё”, то прекращается привязанность, а вследствие этого—рождение».

Итак, поскольку привязанность—это клеши, а становление—карма, с прекращением причин рож-

дения—кармы и клеш наступает Освобождение. Ведь там же (18.5а) сказано:

«Устранение кармы и клеш [приносит] Свободу».

Но что же надо прекратить, чтобы устранить карму и клеши? Об этом тоже сказано в том же [сочинении (18.5б-г)]:

«Карма и клеши [возникают] от мыслетворения, а оно—из [реалистических] измышлений; эти измышления прекращаются с [постижением] *пустоты*.»

То есть эта вереница рождений и смертей в сансаре возникает от кармы, а поскольку только движущие силы (побуждения) трех «дверей» тех, чей ум омрачен клешами, являются создающей сансару кармой, то карма возникает от клеш.

Без толчка неправильного мышления, приписывающего объектам характеристики «привлекательное», «отвратительное» и т. д., клеши, корень которых—эгоцентрическое воззрение, не возникают. [Иначе говоря], страстная привязанность, гнев-не терпимость и прочие клеши, основывающиеся на эгоцентрическом воззрении, возникают от неправильного мышления.

Только пристрастные понятия: «Они *истинны*»,— [возникающие] в отношении *восьми мирских дхарм*, мужчин, женщин, кувшинов, сукон, форм, ощущений и прочего, [заставляют] мыслить об этих объектах с неправильными мысленными установками. Поэтому такое мыслетворение возникает от измышлений реалистического [характера]. Как говорится в «Ясных словах» (18.5):

327 б

490 а

328 а

«Мирские измышления полностью прекращаются *пустотой*, т.е. видением *пустоты* всех вещей.

—Каким образом?

—Поскольку существуют представления о вещах, то имеют место [и] упомянутые измышления. [Например], при отсутствии представления о дочери бесплодной жены не возникает у любящего [мужа] измышление о таком *субъекте*.

328 б

Без измышлений не пробуждается неправильное мышление об их объектах.

А при отсутствии [этого] мыслетворения—[происходящего] от цепляния за “я” и “моё”—не возникает скопище клеш, имеющее своей подоплекой эгоцентрическое воззрение.

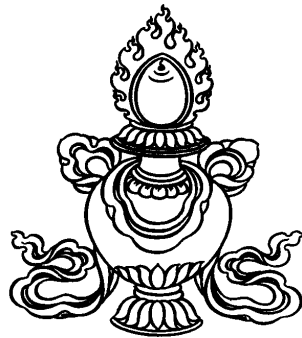
Без возникновения сонма клеш, коренящихся в эгоцентрическом воззрении, не создается карма, а не создающие кармы не испытывают сансары, которая характеризуется как “рождение и старение-и-смерть”.»

Процесс избавления от этих [оков] через постижение *пустоты* тоже весьма ясно описан там же:

490 б  
329 а

«Итак, благодаря [постижению] *пустоты*, природа которой—исчезновение всех измышлений, избавляются от них. Лишившись измышлений, оставляют мыслетворение. Прекончив с мыслетворением, избавляются от клеш. Избавившись от кармы и клеш, освобождаются от рождения<sup>322</sup>. Значит, лишь *пустоте* присуща [способность] избавления от всех измышлений, поэтому [она] называется “нирваной”<sup>323</sup>».

Таким образом, при помощи истинных доводов показано, что *воззрение пустоты* отсекает корень обусловленного существования и подобно душе Пути Освобождения. Значит, нужно обрести твердую уверенность в этом.



Итак, сочинения святого наставника [Нагарджуны] ясно свидетельствуют, что шраваки и пратьекабудды тоже обладают постижением отсутствия самобытия всех явлений<sup>324</sup>, ибо [в его текстах] говорится, что Освобождение от сансары осуществляется *воззрением пустоты*, отсутствия самобытия.

Шраваки и пратьекабудды созерцают это *воззрение*, пока не истощаются их клеши, а покончив с клешами, довольствуются этим и долго не созерцают [его], поэтому не способны избавиться от *завесы* всеведению.

Бодхисаттвы же не довольствуются только личным Освобождением от сансары вследствие истощения клеш. Стремясь к [состоянию] Будды ради блага всех существ, они созерцают [*воззрение*], пока не снимается *завеса* всеведению: созерцают весьма долго и украшают [его] неисчислимым накоплением [заслуг].

Итак, хотя противоядием, удаляющим обе *завесы* [вплоть до] зачатков (sa-bon), является описанное ранее *воззрение пустоты*,—долгое [его] созерцание не [обязательно] лишь для избавления от *завесы* клеш, но не от *завесы* всеведению. Так, например, только постижение отсутствия самости является противоядием против удаляемого на обеих [стади-

329 б

491 а  
330 а

ях]—Видения и Созерцания. Но для избавления от удаляемого на [стадии] Видения достаточно прямо узреть отсутствие самости, что не может избавить от удаляемого на [стадии] Созерцания: для этого требуется долгое созерцание.

Однако, чтобы избавиться от *завесы* всеведению, долгого созерцания недостаточно. Надо совершать много и других великих деяний.

330 б

Не осваивая [*воззрения*] в качестве противоядия от *завесы* всеведению, созерцая [его] лишь как средство избавления от *завесы* клеш, шраваки и пратьекабудды лишены совершенного во всех [аспектах] созерцания постигнутого отсутствия самости *явлений*. Так говорится в «Толковании “Вхождения [в срединность]”» (6.179):

«Шраваки и пратьекабудды тоже узревают эту же обусловленность возникающего зависимо, однако, не обладая совершенным во всех [аспектах] созерцанием отсутствия самости *явлений*, [они созерцают] это [лишь как] средство избавления от клеш, проявляющихся в Трех Сферах.»

331 а

Итак, цепляние за самость *явлений*, которое другие мадхьямики<sup>325</sup> считают [*завесой* всеведению], этот наставник (Чандракирти) считает неведением, относящимся к клешам, и говорит, что созерцание отсутствия самости *явлений* [в качестве средства] удаления этой [клеши], однако ж, не представляет собой совершенного созерцания отсутствия самости *явлений*. Именно так понимайте [его] высказывания [по этому поводу], приведенные раньше и в этом разделе.

491 б

Но что в данной системе считается *завесой* всеведению?—*Завеса* всеведению—это иллюзия двой-



ственного видения, где лишённые самобытия вещи кажутся имеющими самобытие из-за склонностей, которые прочно заложены в потоке психики безначальным цеплянием за самосущее бытие, побуждающим [эти склонности]. Как сказано в «Толковании “Вхождения [в срединность]”» (6.28):

331 б

«Для шравак, пратьекабудд и бодхисаттв, избавившихся от неведения, относящегося к клешам, [и] зрящих обусловленные [вещи] как подобные отражению и прочему, [все] это является ложным, а не *истинным*, поскольку у них [уже] нет представления об *истинном [существовании]*».

“Детей” [видимости] обманывают, а для иных [они] лишь относительно, ибо возникают зависимо, подобно иллюзии и прочему.

332 а

Они видятся [как таковые] святыми при действующем [двойственном] видении<sup>326</sup>, из-за привычки к [тонкому] неведению, представляющему собой *завесу* всеведению, а не [тогда, когда] видения нет<sup>327</sup>».

Относительно «бодхисаттв, избавившихся от неведения, относящегося к клешам», в предшествующей цитате из «Толкования “Четверосотницы”» сказано, что [это] бодхисаттвы, достигшие Терпения в невозникающих дхармах<sup>328</sup>, то есть достигшие Восьмого уровня.

332 б

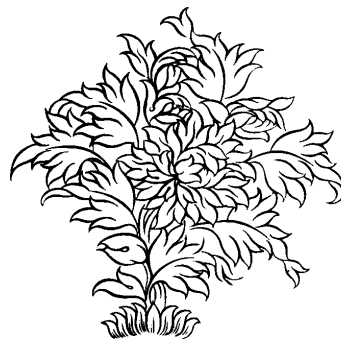
Итак, хотя у архатов Малой Колесницы и достигших Восьмого уровня бодхисаттв истощена [клеша неведения], закладывающая новые склонности к иллюзии двойственного восприятия, у них есть много подлежащих очищению склонностей, издавна заложенных этой [клешей]. Поэтому им нужно еще долго очищаться. И когда склонности к иллюзии полнос-

492 а

333 а

тью очищены, удалены, это—[состояние] Будды.

Существуют причины для обретения полной убежденности в этом объяснении, [основанном на] позициях *отца* арьи [Нагарджуны] и *сына* [Арьядевы],—что *воззрение* высшего смысла одинаково в обеих Колесницах: Малой и Великой. То есть, убедившись, что даже Освобождение от сансары, тем более Буддство, невозможно без *воззрения*—постижения отсутствия самобытия всех *явлений*<sup>329</sup>, многими способами усердно стараемся обрести чистое воззрение. А полностью убедившись, что [особенностью Махаяны] является драгоценная Устремленность к Пробуждению и великие деяния бодхисаттв,—еще больше верим в деятельные аспекты [практики] как в сердцевину наставлений и, приняв обет Сына Победителей, практикуем деяния.



Теперь—[обобщение]:

333 б

Взойдя на гору превосходную, владыку гор—  
Пик Коршунов, явив чудесно  
шесть видов сотрясений почвы  
и светом тысячи миров наполнив,

провозгласил прекрасно Муни славным голосом  
глубокую Праджняпарамиту, Мать величайшую,  
рождающую всех святых сынов,  
подобную душе Путей и сутр и тантр.

334 а  
492 б

Обретший предречение герой Нагарджуна  
растолковал ее, как надо; это толкованье лучшее—  
прославленная «Коренная мудрость».

А ясное, как солнце, объяснение

сын Победителей Буддапалита сочинил.

Постигнув глубоко его прекрасные идеи,  
наставник Чандра[кирти] разъяснил его подробно  
в своем трактате превосходном «Ясные слова».

334 б

Их безупречная система, способ совмещать  
иллюзии подобные бессамостные вещи  
с зависимой функциональностью сансары и нирваны  
изложен вкратце [здесь] легко понятным языком.

Друзья! Глубокие мадхьямы тексты изучая,  
нам трудно совместить в уме отсутствие самобытия  
с зависимым происхождением причин и следствий,  
но такова *срединная* система.

335 а

Коль положиться на такие речи, превосходно.  
Иначе, ежели ошибки, что вменяете другим, как следует  
отбросить сами не способны, ссылаясь  
на отсутствие [в прасангике] системы,—учитесь дальше!

335 б

Пусть это разъяснение понятное  
методики искания *воззрения*  
при помощи святых *отца* и *сына* сочинений  
послужит долголетию Ученья Победителя!

## §2 Разновидности проникновения

336 а

Итак, вверение себя святому человеку, стремление много слушать и правильное обдумывание [выслушанного]—это «тройственное снаряжение» для *проникновения*,—говорится в «Средней ступени созерцания». Когда, полагаясь на такое [снаряжение], обретают *воззрение*, понимание отсутствия двух видов самости, следует осваивать *проникновение*.

493 а

Сколько же существует подлежащих освоению *проникновений*?—Здесь главным образом указываются не какие-то *проникновения* высоких уровней, а *проникновение*, подлежащее освоению на стадии простого существа.

Для него полное *проникновение* [состоит] в освоении [1] четырех, [2] трех или [3] шести видов *проникновения*.

336 б

**[1] Четыре вида—это исследование и прочие из четырех, упомянутые в «Истолковании замысла» (8.4).**

Объект исследования—*явления* (относительная истина), а объект основательного исследования—*сущность* (абсолютная истина).

Как в первом, так и во втором содержатся оба: размышление и анализ, которые, [соответственно, представляют собой] грубое и тонкое различие.

Так говорится и в «Уровнях шравак»:

337 а

«Из них каковы четыре вида *проникновения*?—Они, монахи, таковы: исследование дхарм, основательное исследование, размышление и анализ, опирающиеся на внутреннюю *безмятежность* ума.

Как производится исследование (аналитическая медитация)?—Исследование применяется ко всем явлениям объектов, очищающих от преобладающих склонностей, объектов знатока и объектов, очищающих от клеш<sup>330</sup>.

Основательное исследование применяется к сущности, *бытию как оно есть*.

Когда при помощи мудрого рассуждения производится распознавание характеристик, это—размышление.

А когда имеет место правильное осмысление, это—анализ».

И в «Антологии [Абхидхармы]» сказано, что стезя *проникновения* [состоит из] этих четырех. И в «Наставлении о парамите мудрости» они определены так же, как в «Уровнях шравак».

**[2] О трех видах [проникновения]** говорится и в сутре «Истолкования замысла» (8.10):

«—Бхагаван! Сколько есть видов *проникновения*?

—Три, Майтрея: проистекающее от характеристик, проистекающее от вникания и проистекающее от аналитического различения.

Каково же проистекающее от характеристик? Это *проникновение*, обращенное единственно на объект самадхи—дискурсивное отражение<sup>331</sup>.

Каково же проистекающее от вникания?—Это *проникновение*, направленное на совершенное постижение тех дхарм, которые еще не были совершенно постигнуты при помощи мудрости.

Каково же проистекающее от аналитического различения?—Это *проникновение*, направленное на испытание

493 б  
337 б

338 а

338 б

совершенного блаженства, [возникающего] вследствие полного избавления [от омрачений] относительно тех дхарм, которые были совершенно постигнуты при помощи мудрости».

339 а

По этому поводу в «Уровнях шравак» говорится, что степени *равно-сосредоточенного* внимания, направленного—без обдумывания, размышления, оценки и тщательного рассуждения—на выслушанную и запомненную Дхарму или наставление,—это лишь преследование характеристик; когда производится обдумывание и т.д. до тщательного рассуждения, это—преследование вникания; произведение же анализа того, что таким образом установлено,—это преследование аналитического различения; сии три называются «три вратами *проникновения*».

494 а

Обобщаю сказанное:

Первый [из трех видов]—это, например, созерцание сути отсутствия самости при сосредоточении внимания на характеристиках этого [отсутствия] и без подробностей систематизации.

Второй—проведение систематизации ради выяснения того, что еще не выяснено.

Третий—анализ выясненного, подобный преждему [обдумыванию и т.д.]

339 б

[3] **Шесть видов [проникновения]** направлены на шесть предметов; они [выражают] способы вникания «вникающего» *проникновения*.

340 а

Это вникание (1) в смысл, (2) в вещи, (3) в характеристики, (4) в позиции, (5) во время и (6) в логические принципы (тиб.: rigs-pa), а после их определения—анализ.

(1) Вникание в смысл—это стремление определить: «Смысл этих слов—такой-то».

(2) Вникание в вещи—это попытка установить: «Это внутренние, а это внешние вещи».

(3) Вникание в характеристики—это [стремление определить] два рода [характеристик]: «Вот индивидуальные характеристики, а вот общая характеристика»,—или поиск [в вещах] общего и специфического.

340 б

(4) Вникание в позиции—это исходящая из [рассмотрения] пороков и ущерба попытка определить плохую позицию и поиск хорошей позиции, исходящий из [рассмотрения] достоинств и пользы.

(5) Вникание во время—это стремление установить: «Так случилось в прошлом, так случится в будущем, а это имеет место в настоящем».

494 б

(6) Вникание в логические принципы:

Из четырех принципов [первый]—

(i) *Принцип зависимости*: результаты возникают в зависимости от причин и условий.

341 а

Вникают в него, исходя по отдельности из относительного, абсолютного и их основ.

(ii) *Принцип действия*: огонь производит действие сжигания, и прочие явления производят свойственные им действия.

Вникают в него так: «Это—явление, а это—[его] действие; это явление производит такое действие».

(iii) *Принцип логического доказательства*: доказательства не [должны] противоречить достоверному познанию.

341 б

Вникают в этот [принцип], размышляя: «Подтверждается такое-то [положение] тремя [видами] достоверного познания—восприятием, умозаключе-

нием и авторитетным свидетельством—или не подтверждается?»

342 а (iv) *Принцип природы (chos-nyid)*: [следует] верить в природу, известную в миру—в то, что жар огня, влажность воды и прочее [являются] природой соответственных [явлений],—в непостижимую природу<sup>332</sup>, природу [истинного] состояния<sup>333</sup> и, не помышляя о других причинах такого положения [вещей], вникать в эти [три вида природы].

Эта шестеричная классификация [*проникновения*] определенно [сводится] к трем объектам познания йогина: смыслу слов, *явлениям* и сущности.

342 б К первому [объекту] относится первое вникание. Ко второму—вникание в вещи и вникание в индивидуальные характеристики. А к третьему—остальные три и вникание в общую характеристику.

495 а В «Уровнях шравак» сказано:

«Они суть трое врат *проникновения* и вникание в шесть разновидностей предметов. Короче [говоря], они подлинно охватывают все виды *проникновения*.»

Иначе говоря, все возможные [разновидности] *проникновения* сводятся к изложенным в этом [сочинении видам].

343 а А [точнее], поскольку есть трое врат четырёх [видов] *проникновения*, описанных первыми, и сказано, что [из] этих трёх [врат] преследование вникания [выражается] шестью способами,—трое врат и шесть вниканий сводятся к первым четырем [видам *проникновения*].

В «Уровнях шравак» говорится, что *напряженное* внимание и остальные из четырех [его видов],



описанных ранее<sup>334</sup>, являются общими для обоих— *безмятежности* и *проникновения*. Следовательно, в *проникновении* также участвуют и четыре [вида] внимания.

Итак, в «Наставлении о парамите мудрости» сказано:

«Таким образом, совершенное освоение четырех видов *проникновения* освобождает от пут скверных потенций, а совершенное освоение девяти степеней безмятежного [сосредоточения] освобождает от пут проявлений [этих потенций]<sup>335</sup>.»

Так говорится во многих великих источниках. Поэтому *проникновение* осваивают, [предаваясь] исследованию и остальным из четырех [видов мысленной активности], описанных в «Священной [сутре] истолкования замысла», а *безмятежность*—исходя из девяти степеней недискурсивного сосредоточения ума.

343 б

### §3 Правила освоения проникновения

344 а

☪ Здесь два [раздела]: А Опровержение чужих систем; Б Наша система [освоения *проникновения*].

#### А [Опровержение чужих систем]

☪ Оно имеет четыре отдела:

## (1) Первое опровержение

496 б

Некоторые<sup>336</sup> говорят:

344 б

—Даже если и не обретено никакое *воззрение*— понимание отсутствия самости, держание ума без всяких мыслей является созерцанием сути бытия как оно есть. Ведь, поскольку бытие как оно есть, *пустота*, ускользает от любых определений: «[Оно] суть это, а не то»,—такое (безмысленное) состояние ума наиболее созвучно с бытием как оно есть, ибо при полной неустановленности объектов и ум не [должен] ни за что цепляться.

Ответ:

345 а

—[Уточните, пожалуйста]. Должен ли так созерцающий [сначала сам] познать, что объекты совершенно не устанавливаются, а уж затем ни за что не цепляться умом, соответственно этой «неустановленности»? Или даже при отсутствии такого познания бытие объектов как они есть состоит в их полной неустановленности? Не потому ли пассивное состояние ума «без всякого цепляния» является созерцанием бытия как оно есть?

[1] Первый [случай] противоречит отсутствию *воззрения*, ибо вы сами считаете эту [неустановленность] *воззрением* высшего смысла.

345 б

По-нашему, при таком [воззрении вы], не определив границ отрицаемого логикой, осознаете любую признанную [вещь] как опровергаемую логикой и затем считаете, что ничего невозможно установить. Это [всё] отрицающее воззрение<sup>337</sup>,—а посему и [созерцание], опирающееся на него, не является созерцанием истинной *пустоты*. Об этом уже много говорилось.

[2] Если же [вы], исходя из мысли: «Когда производится логическое исследование подлинного состояния каких-либо *явлений*, то, поскольку логика не устанавливает их бытия, небытия и всего прочего, на абсолютном [уровне] они свободны от всех измышлений»,—полагаете, что этот индивид<sup>338</sup>, хотя и не понимает этой [свободы], но его состояние<sup>339</sup> сходно с ней и [является] созерцанием *пустоты*, то нелепо преувеличиваете. Ведь, поскольку и все чувственные сознания совершенно не цепляются за мысли: «Оно суть это, а не то»,—выходит, что они «созвучны» с бытием объектов как они есть и поэтому им всем присуще созерцание бытия как оно есть, а также, как говорилось ранее, получается, что все [виды] недискурсивной *безмятежности* иноверцев являются созерцанием *пустоты* и великое множество других [ошибок проистекает].

496 а

346 а

Также, если достаточно знания другим индивидом этого «созвучия» бытия объектов как они есть и [безмысленного] состояния ума [созерцателя], то приходим к неопровержимому [выводу], что иноверцы, да и прочие, являются [созерцателями *пустоты*].

[Возражение]:

—Это совсем иной [случай]! По-нашему [мнению], тот индивид познает сходство обоих, а затем пребывает [в таком состоянии].

346 б

[Ответ]:

—Если он познает такое сходство, то обретает *воззрение*. А это противоречит [вашему же тезису,] что без всякого *воззрения*, всего лишь пребывая [в состоянии] не-цепляния-ни-за-что, созерцаешь *пустоту*.

[Возражение]:

—Каковы бы ни были мысли, все они привязывают к сансаре, поэтому пассивное пребывание в безмысленном [состоянии]—Путь Освобождения.

[Ответ]:

—Такая [позиция] уже многократно опровергалась. По ней выходит, что и система Хэшана совершенно безукоризненна. Но ведь в «Последней ступени созерцания» говорится:

«Отказывается от всей Махаяны тот, кто думает и говорит: “Существа, [преданные] дискурсивности, вкушают по воле порождаемой ими благой и неблагой кармы плоды рая и прочих [участей] и вращаются в сансаре. А те, кто не мыслит ни о чем и ничего не делает, полностью освобождаются от сансары. Поэтому не размышляйте ни о чем. Не совершайте даяния и прочих добродетелей. Совершение даяния и прочего проповедовано лишь для глупых.”

А поскольку основой всех Колесниц является Великая Колесница, то отказывающийся от нее оставляет все Колесницы.

Говорить: “Поэтому не размышляйте ни о чем”,— [значит] отказаться от мудрости, которой присущ истинный анализ.

А поскольку корнем истинного прозрения является истинный анализ, то отказывающийся от него отбрасывает немирскую мудрость, ибо отсекает [ее] корень.

Говорящий: “Не совершайте даяния и прочего”,—также полностью отходит от метода—даяния и других [парамит].

Поскольку же в “Священной [сутре] Гаягаури” сказано:

“Короче [говоря], Великая Колесница—  
это мудрость и метод”,—

496 б  
347 а

347 б

348 а

то Путь бодхисаттв сводится к двум. Каковы эти два?—  
Именно, метод и мудрость.

И в “Священной [сутре] тайны Татхагат” сказано:

“Метод и мудрость—эти два заключают в себе весь  
Путь бодхисаттв.”

Поэтому отказ от Великой Колесницы создает великое  
кармическое омрачение.

Итак, мудрым, желающим себе добра, следует совершен-  
но избегать—как отравленной пищи—[таких] слов, отрав-  
ленных ядом противоречия логике и [авторитетным] свиде-  
тельствам, [изрекаемых] отступником от Великой Колесни-  
цы, мало слушавшим [Дхарму], ослепленным воззрением  
“я”, не почитавшим мудрых людей, не понимающим основ  
Слова Татхагаты, растлившим себя и растлевающим других».

Здесь [Камалашила], изложив мнение Хэшана,  
ясно указывает, каким образом при таком мнении,  
которое узнаётся в упомянутой выше позиции тех,  
кто говорит: «Не размышляйте ни о чём» и так далее,  
происходит отказ от всей Великой Колесницы.

[Возражение]:

—Поскольку мы совершаем даяние и прочие *деяния*,  
то [наша система] отличается от [системы Хэшана].

[Ответ]:

—Если необходимо отличать [вас] от него лишь  
по даянию и прочим *деяниям*, то [вы этим] указыва-  
ете: «Созерцание *воззрения* высшего смысла у нас и у  
Хэшана одинаково». В противном случае, следует  
провести различие и в безмысленном самадхи.

К тому же, если любой помысел привязывает к  
сансаре, то или вы не заботитесь об освобождении от  
сансары, или—если заботитесь—раздаете дары, со-

497 а

348 б

349 а

497 б

блюдаете нравственность и прочие [деяния] совершаете, что не обходится без помыслов; так зачем же их совершать?! Об этом уже много говорилось.

349 б

Итак, если полагать, что любые мысли привязывают к сансаре, то [система] Хэшана является хорошей, но, по-вашему же, [она] обременена ношей противоречий.

Также некоторые сторонники этого [положения] убеждены:

—Усердный анализ объектов представлений о двух видах самости и последующее отвержение *субъекта*—самого представления является «внешним отсечением измышлений», подобным тому, как собака мчится вслед за [брошенным] камнем [и хватает его]. А непозволение с самого начала уму никуда отклониться походит на удержание в кулаке бросаемого [собаке] камня. Вследствие этого [ум] не увлекается объектами этого представления, что является «внутренним отсечением всех измышлений».

350 а

Поэтому изучать определяющие *воззрение* свидетельства и доводы—лишь блуждать в условных обозначениях.

[Ответ]:

—Это худшее заблуждение, отступление от всего Слова Будды и сочинений «Шести украшений<sup>340</sup>» и других мудрецов, ибо данные [тексты] всецело посвящены выяснению смысла тех доводов и свидетельств.

Также необходимо разрушение конечного основания заблуждения благодаря тому, что истинные свидетельства и доводы при тщательном анализе: «Каково же то, что представляет ум, воображающий два рода самости<sup>341</sup>?»—убеждают в несуществовании того, что пред-

ставляется. А когда, совершенно не обрета такой убежденности, лишь удерживают ум,—то, даже если и не увлекутся объектами двух видов самости, этого недостаточно для постижения сущности отсутствия самости. В противном случае придем к нелепому преувеличению, что, поскольку во время глубокого сна, обморока и т.д. ум тоже не увлекается этими [объектами], отсутствие самости и тогда постигается.

Такое [убеждение] напоминает следующий пример. Ночью в незнакомой пещере [некий человек] страшно боится: «Скрывается здесь ракшас или нет?» Но вместо того, чтобы поднять светильник и, хорошенько проверив, есть он там или нет, избавиться от страха, говорит [себе]: «Удерживай ум, чтобы не допустить мысли о ракшасе».

В «Последней ступени созерцания» говорится, что [это] напоминает не храбреца, который во время битвы, [широко] раскрыв глаза, хорошенько высматривает, где враг, и разит его оружием, а труса, который при виде страшного врага зажмуривается. То есть [там] сказано:

«И в “Священной сутре проявлений Манджушри” изречено:

“—Дочь! Как же бодхисаттва побеждает в битве?

—Манджушри! Он [выходит победителем], когда, вникая аналитически, не воспринимает ни одной дхармы.”

Поэтому йогину следует раскрыть глаза глубокого осознания (ye-shes) и разить врагов-кlesh оружием мудрости—быть бесстрашным, а не жмуриться, подобно трусу».

Или, [например], когда пугаешься, ошибочно приняв веревку за змею, нужно убедиться: «Этот

350 б  
498 а

351 а

351 б

498 б

352 а

свившийся [предмет]—веревка, а не змея»,—и избавиться от страдания, [порожденного] воображением и страхом. Так же и с ошибочным цеплянием за два вида самости и порождаемое им страдание в *круговерти*: твердо убедившись с помощью [авторитетных] свидетельств и логических доводов, что объекта цепляния за самость нет, осознаем это цепляние как ошибочное и впоследствии, осваивая понимание [отсутствия] его [объекта], избавляемся [от цепляния за самость]. Избавившись от него, избавляемся от всех порождаемых им страданий в сансаре. Именно по этой причине в «Сборниках аргументов мадхьямы» и других [сочинениях мадхьямиком самобытие] опровергается исходя из анализа объектов. Вот, Арьядева сказал (350):

«Прозревая, что вещи бессамостны,  
уничтожишь ты семя сансары.»

И во «Вхождении [в срединность]» (6.116) сказано:

«Представления бытуют там, где есть вещи.  
[Но] анализ показал, каким образом  
вещи не существуют.»

То есть, если из-за крайних представлений<sup>342</sup> цепляются за наличие [самосущих] вещей, то эти [представления непрерывно] возникают, поэтому многими способами анализировалось отсутствие их объекта.

352 б

И еще [там] сказано:

«Поняв, что объект этого [неведения]—самость,  
йогин опровергает самость.»

И Владыка логики (Дхармакирти) много говорит [об этом] («Толкование логики» 1.222-223):



«Без опровержения объекта [цепляния за самость] нет возможности избавиться от этого [цепляния]. Избавление от привязанности, гнева-нетерпимости и подобных [клеш], связанных с достоинствами и пороками этого объекта, осуществляется через оставление его видения, а не внешними способами».

Подобным образом следует анализировать и такое высказывание: “Поскольку любые мысли привязывают к сансаре, то, когда созерцаете *пустоту*, прекратите все мысли.”:

—[Позвольте спросить]: явна или скрыта сущность *пустоты*, отсутствия самости, для простого существа, созерцающего *пустоту*?

[1] В первом случае такой индивид—святой, поскольку прямо постигает сущность отсутствия самости.

Если вы скажете, что нет противоречия в том, что прямо постигающий сущность отсутствия самости—простой человек, то мы можем сказать, что нет противоречия и в том, что, хотя для индивида сущность отсутствия самости скрыта, он является святым; ибо [эти высказывания] вполне аналогичны.

Еще [можете сказать, что] этот индивид, прямо постигающий *реальность*, не знает, что объект его [постижения]—сама *реальность*, тогда необходимо, чтобы другой индивид словесными доводами определил для него *реальность*. [Такой тезис] смешон для мудрых, ибо подразумевает, что Учитель [должен], исходя из умозаключений, устанавливать то, что ученик воспринимает непосредственно.

499 а  
353 а

353 б

Поэтому избегайте таких высказываний в присутствии сведущих в логике.

Нельзя ответить и так: «Хотя сама *реальность* прямо постигается, [ее] обозначение устанавливается доводами». Ведь Владыкой логики изречено («Толкование логики», 2.99):

«Таковые<sup>343</sup> предназначены для совершенно глупых, поскольку [обозначения] известны и пастухам.»

354 а  
499 б

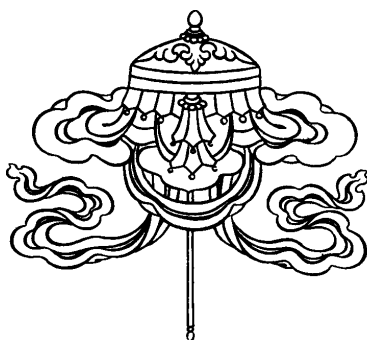
Здесь говорится, что при определении [какой-либо] вещи такие доводы приводятся [лишь] тем, кто не знает и того, что известно пастухам, умеющим обозначать.

Поэтому, если [вы] думаете, что такой невежда прямо постигает *реальность*, еще скажите, кто из глупцов ее не постигает?!

[Однако] представим [по-вашему], что [«прямо постигаемая простым существом *пустота*»] представляет собой *реальность*. Но, например, белесость [быка], хотя и принадлежит быку, не может [служить] специфической характеристикой быка. Точно так же не подобает лишь такое «прямо постигаемое» [считать] определяющей характеристикой *реальности*; к тому же, это противоречит вашей собственной точке зрения<sup>344</sup>. Поэтому ясно: нет основания утверждать, что обозначение [*реальности*] определяется [таким «прямо постигаемым»]. И больше об этом распространяться не буду.

354 б

[2] Если же для того созерцателя *пустоты*<sup>345</sup> объект созерцания—сущность отсутствия самости, *пустоты*, является скрытой, то смешно мнение, что скрытое постигается безмысленным сознанием.



Обобщаю [сказанное]:

Если ум простого существа, «созерцающего *пустоту*», не обращен на объект—отсутствие самости, это противоречит тому, что он «созерцает *пустоту*». А если его ум обращен на нее, то сей объект может быть только явным или скрытым. Если отсутствие самости явно, выходит, что [тот индивид святой]. Поэтому необходимо полагать, что для простого существа сущность отсутствия самости скрыта. И тогда она постигается через представление, что несовместимо с отсутствием мыслей.

355 а

Также, раз [вы] придерживаетесь мнения, что даже великий [человек, пребывающий на ступени] «высших дхарм» стадии Применения, постигает сущность отсутствия самости через представление, то весьма противоречиво полагать, что при созерцании *пустоты* на данном [этапе] ум начинающего не мыслит.

Еще очевиднее, что, если [ум постигает] сущность отсутствия самости без мыслей, [он] безошибочен; следовательно, [ему присуще] йогическое восприятие, поскольку сущность отсутствия самости осознается [им] недискурсивно и безошибочно<sup>346</sup>.

500 а

Итак, мнение, что для созерцания сущности отсутствия самости не [нужно] обретать истинное *воз-*

355 б

*зрение*, [при котором] логически опровергается объект цепляния за самость, а достаточно удерживать готовый увлечься ум от увлечения двумя видами самости и прочим; также мнение, что простое существо созерцает отсутствие самости безмысленным сознанием, [представляют собой] полный отход от пути [авторитетных] свидетельств и логики.

## (2) Второе опровержение

Некоторые<sup>347</sup> говорят:

—Мы тоже признаем, что простое сосредоточение на полном безмыслии—без *воззрения* об отсутствии самости, *пустоты*—неправильно [считать] созерцанием *пустоты*, поэтому предыдущая [система] несостоятельна. Но после обретения *воззрения* высшего смысла отсутствия самости все недискурсивные сосредоточения [ума] индивида являются созерцанием *пустоты*.

356 а

—Так [полагать] неправильно! Если вследствие обретения тем индивидом *воззрения* высшего смысла все его недискурсивные созерцания становятся созерцанием сущности, установленной с помощью *воззрения* высшего смысла, скажите, пожалуйста, почему созерцание таким индивидом Устремленности к Пробуждению не является созерцанием *воззрения* высшего смысла?

500 б

—Потому, что—хотя Устремленность к Пробуждению созерцается индивидом, обретшим *воззрение* высшего смысла,—в это время [он] не помнит того *воззрения* и не сосредоточивается на нем.

—Но тогда—если и признаем, что тот индивид,

обретший *воззрение* высшего смысла, припоминает его во время культивирования и, сосредоточившись на нем, созерцает *пустоту*,—как же все его недискурсивные сосредоточения могут стать культивированием *воззрения*?! Итак, хотя и обретено *воззрение*, [следует] его культивировать, и тогда *пустоту* необходимо созерцать, припоминая сущность, установленную ранее с помощью *воззрения*. Всего лишь пассивное недискурсивное состояние [ума] не является созерцанием *пустоты*.

356 б

Притом в нашей системе «недискурсивность» многократно упоминается в томе о *безмятежности* и здесь означает сосредоточение на каком-нибудь [одном] объекте, много не анализируя: «Он суть это, а не то»,—но не считается отсутствием мыслей.

357 а

### (3) Третье опровержение

Иные говорят:

—[Мы] не признаем первой [системы], в которой недискурсивное сосредоточение без обретенного *воззрения* считается созерцанием *пустоты*; не признаем и что любое недискурсивное сосредоточение после обретения *воззрения* [является] созерцанием *пустоты*. Но, если перед каждым недискурсивным культивированием [*воззрения*] один раз совершаешь *проницающий* анализ, то затем, на чем бы ни сосредоточился недискурсивно, созерцаешь сущность *пустоты*.

—Это [мнение] тоже несостоятельно, так как приводит к абсурдному преувеличению, что, совершив однажды перед сном анализ *воззрения*, затем и в

357 б

501 а

недискурсивном [состоянии] глубокого сна созерцаешь *пустоту*: ибо то и другое схожи и до анализа *воззрения*, и в их собственное время [после анализа], когда не требуется быть созерцателем, сосредоточенным на *воззрении*.

358 а

Итак, если ум, хоть и сосредоточился на сущности, что установлена вследствие анализа *воззрения* как отсутствия самобытия, — затем, после некоторого [времени] утратив [это] сосредоточение на *воззрении*, просто пребывает в недискурсивном [состоянии], это не является созерцанием *пустоты*. Посему необходимо, отточив мысль, постоянно контролировать — сосредоточен [ум] на *воззрении* или нет.

358 б

#### (4) Четвертое опровержение

А иные говорят:

— Предыдущих трех [систем] не признаем. [Перед тем, как] созерцать *пустоту*, [мы] хорошо уясняем ее, а затем закрепляем мысль на этой её сущности и, не отклоняясь к стороннему, не анализируя, [продолжаем] сосредоточиваться, что и является безошибочным созерцанием *пустоты*. Ведь [этому методу] чужда первая система, согласно которой не [надо] обращать ум на *пустоту*, и вторая, где во время практики недискурсивного [созерцания] не припоминается *воззрение пустоты*, и третья система, следующие которой, хотя поначалу и проводят анализ *воззрения*, затем не сосредоточиваются на нем, [созерцая] недискурсивно.

359 а


— Таким образом, [вы] полагаете, что *пустота* созерцается лишь в созерцании, закрепленном на

*воззрению* после того, как только её, т. е. сущность, называемую «извлеченной из анализа *воззрения*», припомнили? Тогда [ваше мнение] неправильно. Ведь тогда имеет место лишь *безмятежность* закрепленного созерцания *пустоты*, а аналитическое созерцание, способ практики *проникновения*, отсутствует; значит, [такой метод] является односторонним, не сочетающим *безмятежности* и *проникновения*.

501 б

### **Б Наша система [освоения *проникновения*]**

359 б

 Во всех созерцаниях того, кто не обрел *воззрения* высшего смысла отсутствия самости, ум не обращен на [постижение] отсутствия самости, поэтому необходимо обрести *воззрение* отсутствия самости. Но его [теоретического] познания недостаточно, поэтому, когда оно практикуется, необходимо, припомнив *воззрение*, аналитически исследовать и созерцать ту сущность, которая исследована. При этом [созерцании] необходимы оба: лишенное анализа сосредоточение на сущности отсутствия самости и мудрое аналитическое ее созерцание. Одного из них недостаточно.

360 а

Здесь три [темы]: (1) Почему необходимы оба—закрепленное и аналитическое созерцание; (2) Отвод возражений; (3) Краткое объяснение принципов практики.

## (1)

Без ясного *воззрения* с точным определением сущности отсутствия самости опыт *проникновения* не зарождается, поскольку сказано, что оно—его причина и что неслушание наставлений о *воззрении*—препятствие *проникновению*. Именно, в «Истолковании замысла» (8.32) сказано:

360 б

«—Бхагаван! От каких причин возникают *безмятежность* и *проникновение*?

—Майтрея! [Они] возникают от чистой нравственности и чистого *воззрения*, возникшего из слушания и размышления.»

И еще (8.33):

«Неслушание, вопреки желанию, святых речей<sup>348</sup>—препятствие *проникновению*.»

502 а

И в «Вопросах Нараяны» говорится, согласно многим прежним цитатам,—что из слушания возникает мудрость, а с помощью мудрости избавляются от клеш, и т. д.

361 а

Каким же образом от *воззрения* зарождается *проникновение*?—Сначала, когда [*воззрение*] уясняем, то делаем это при помощи аналитического исследования, опираясь на многие [авторитетные] свидетельства и логические доводы. Когда [оно] уяснено, то, если снова и снова не анализируем [его] с помощью различающей мудрости, а проводим [время] лишь в закреплённом созерцании,—[*проникновение*] не зарождается. Поэтому после осуществления *безмятежности*, когда осваивается *проникновение*, необходимо применение анализа.



Относительно этого некоторые думают: «[Мы] не утверждаем, что вначале не [нужен] анализ, но, если, уяснив [*воззрение*] с помощью слушания и размышления, во время [его] культивирования совершаешь аналитическое созерцание,—[возникающие при этом] мысли являются цеплянием за признаки [*истинного существования*]».

[Ответ]:

—Так практиковать—[значит придерживаться] многократно опровергнутых мнений, что любые мысли являются цеплянием за признаки [*истинного существования*] и что простое существо созерцает отсутствие самости недискурсивным сознанием. Поэтому [ваше мнение] несостоятельно.

К тому же [из него] следуют [такие нелепости]: поскольку все эти мысли, [по-вашему], представляют собой цепляние за *истинное*, то, если их прекращаете во время культивирования [*воззрения*], нужно их прекратить и во время уяснения, ибо для него требуются те же мысли. А поскольку наставление учеников, дискутирование, сочинение, исследование и все прочее тоже требуют у вас этих мыслей, то нужно их прекратить и тогда,—так как нет никаких [оснований] для того, чтобы во время созерцания прекращать цепляние за *истинное*, а в другое время нет.

Если подумаете: «[Мы] так не полагаем; однако анализ, основанный на многих [авторитетных] свидетельствах и логике, предназначен для постижения непостигнутой сущности отсутствия самости, а после обретения *воззрения*, когда [оно] созерцается, [анализ больше] не нужен»,—[то отвечу]:

361 б

502 б  
362 а

—Таким образом получается, что, поскольку на стадии Видения прямо постигается отсутствие самости, нет смысла затем созерцать увиденное отсутствие самости?

362 б

[Вы] подумаете: «Созерцать необходимо; ибо от того, что подлежит удалению созерцанием, избавляются посредством свыкания [с увиденным], а не только лишь видения».

—Так же и здесь. Хотя [отсутствие самости] уже хорошо уяснено при помощи слушания и размышления, необходимо свыкнуться с уясненным. Ведь видим: чем больше свыкаемся с ним, тем сильнее, надежнее, яснее и тверже убежденность, и т.д.

А поскольку в «Толковании [логики]» (1.50) сказано:

363 а

«Убежденность [в отсутствии самости]  
и воображающий [самость] ум  
есть уничтожающее и уничтожаемое»,—

т.е. они являются (соответственно) фактором уничтожения и уничтожаемым, то чем тверже, сильнее... убежденность [в отсутствии самости], тем больше она уничтожает приписывание [самости]. Поэтому и на этом [этапе созерцания] необходимо усиливать убежденность в отсутствии самобытия и, следовательно, нужно размышлять, исходя из многих опровержений и доказательств<sup>349</sup>.

В противном случае получается—на совершенно одинаковом основании,—что, и ознакомившись с непостоянством, законом кармы, ущербностью сансары, Устремленностью к Пробуждению, любовью, состраданием и прочим, нужно лишь ухватиться и держаться одной-единственной установки, [например]: «Я умру!»,—не проводя анализа.

363 б  
503 а



503 б

И в толковании [этого сочинения] советуется после зарождения самадхи совершать аналитические исследования *воззрения*. И во «Введении в практику» (8.4) говорится, что, осуществив *безмятежность*, согласно «Главе о медитации», — когда осваиваешь мудрость, [следует] созерцать, логически анализируя.

365 а

Итак, вся очередность двух последних парамит и двух последних [из трех] *практик* представляет собой такую последовательность, когда сначала осуществляют самадхи, а затем осваивают мудрость. И все высказывания о методе ее освоения — что [он зиждется] на анализе сущности и явлений — касаются этапа созерцания<sup>350</sup>. Поэтому не надо думать, что [вышеописанный способ анализа к нему] не относится.

Кроме того, [сказанное] подтверждают многие великие источники, поэтому не сомневайтесь, что во время созерцания анализируют.

365 б

Когда, таким образом, после осуществления *безмятежности* культивируешь *проникновение*, то, если занимаешься лишь аналитическим созерцанием, ранее [осуществленная] *безмятежность* разрушается, а поскольку заново ее не осуществляешь, то *безмятежность* утрачивается, из-за чего — как уже говорилось — не зарождается и *проникновение*.

Поэтому нужно и поддерживать стабильность ранее осуществленной *безмятежности* и совершать аналитическое созерцание, т.е. необходимы оба [вида созерцания].

А именно, закончив [относящееся к] *проникновению* аналитическое созерцание, совершают закрепленное созерцание той же сущности, таким образом практикуя сочетание *безмятежности* и *проникновения*, объект которых — отсутствие самости.

В «[Средней] ступени созерцания» говорится:

«И в “Священной [сутре] облака драгоценностей” изречено:

366 а

“Таким образом, искушенный в [избавлении от] пороков, чтобы избавиться от всех измышлений, занимается йогой созерцания *пустоты*.

504 а

При многих созерцаниях *пустоты*, тщательно доискиваясь сущности тех объектов, которые увлекают и радуют ум, он постигает, что [они] ‘пусты’.

И, вникая: ‘Что же есть ум?’,—он постигает, что он ‘пуст’.

И, доискиваясь сущности ума, который [все это] постигает, он постигает, что она ‘пуста’.

Так постигая, он входит в йогу отсутствия признаков [истинного существования].”

Этим указано, что именно проведение сначала тщательного анализа [позволяет] войти в “отсутствие признаков”. Таким образом совершенно ясно показано, что одним лишь отбрасыванием всех помыслов, не исследуя при помощи [аналитической] мудрости сущность вещей, нельзя войти в это отсутствие мыслетворения».

В этом отрывке сказано, что при исследовании увлекающих ум объектов и увлекающегося ума постигается их *пустота*, что при поиске или анализе постигающего *пустоту* [ума он] тоже постигается как «пустой» и что этот [анализ] проводится во время созерцания *пустоты*, а также—что благодаря такому постижению *пустоты* вследствие анализа входят в йогу отсутствия признаков [истинного существования]<sup>351</sup>. [Этим] совершенно ясно указано, что, не прибегнув сначала к вникающему логическому

366 б

367 а

анализу—только лишь посредством отстранения ума от отвлечений, прекращения всех помыслов по системе Хэшана,—нельзя войти в «отсутствие признаков», или «не-мыслетворение».

504 б

Итак, следуя изложенному ранее, рубите мечом логики, [пока не осознаете, что] в явлениях нет ни частицы предмета (dngos-po) самости двух видов, и прочно не убедитесь в отсутствии самости. Раз предмета самости нет, как может действительно (yang-dag) существовать опровергающее ее «отсутствие предмета»?! [Например], цепляние за существование отсутствия предмета—несуществующего сына бесплодной женщины зависит от представлений о бесплодной женщине и сыне; если бы этих двух никто не видел, то не было бы даже обозначения «*истинное* существование отсутствия сына бесплодной женщины». Так [и здесь]: если вовсе ни в чем не воспринимается *истинная* вещь, то не возникает и мысль, цепляющаяся за существование *истинного* отсутствия вещи.

367 б

368 а

Итак, приходит избавление от всех мыслей, цепляющихся за признаки [*истинного существования*]. Ведь в «Ступенях созерцания» говорится, что, поскольку любая мысль, цепляющаяся за *истинное*, является мыслью, цепляющейся за *истинную* вещь или отсутствие вещи, при избавлении от «охватывающего» избавляешься и от «охватываемого»<sup>352</sup>.

Именно благодаря преданности обоим—вращиванию таким [анализом] глубокой уверенности, что ни в существующих, ни в несуществующих вещах нет ни малейшей *истинно существующей* частицы, и [неаналитическому] сосредоточению на сущности этой убежденности—функционирует недискурсивное осоз-

вание<sup>353</sup>. [Ум], лишь отстраненный от помыслов, полностью лишенный анализа объектов, не может осуществить такое [недискурсивное осознание], поскольку не способен избавиться от цепляния за *истинное*, так как он лишь не думает об *истинном существовании* [вещей], но не постигает [их] *неистинности*.

368 б

Также [он] только не думает о существовании самости, но отсутствия самости не постигает. Поэтому культивирование такого [безмыслия] несколько не вредит цеплянию за «я».

505 а

Итак, необходимо отличать бездумье относительно *истинного существования* [вещей] и наличия двух видов самости от постижения *неистинности* [вещей] и двух видов бессамостности. Придавайте этому принципиальное значение.

## (2) Отвод возражений

[Возможно возражение]:

—Поскольку анализ сущности отсутствия самости дискурсивен, то зарождение от него недискурсивного осознания было бы абсурдно, ибо результат должен соответствовать причине.

369 а

[Ответ]:

—На это ответил, приведя пример, сам Бхагаван в «Главе Кашьяпы»:

«Кашьяпа! Вот пример: ветер трет два дерева друг о друга, и вспыхивает пламя, которое затем сжигает оба дерева. Также, Кашьяпа, если имеется истинный анализ, зарождается способность мудрости святого. Зародившись, она “сжигает” те самые правильные аналитические мысли».

369 б

То есть из анализа рождается мудрость святого. И в «Средней ступени созерцания» говорится:

«Когда, мудро анализируя таким образом, йогин уже не цепляется за “абсолютную сущность” любой вещи, то входит в недискурсивное сосредоточение [на *пустоте*]. Так же он постигает отсутствие сущности всех *явлений*».

505 б  
370 а

Кто не созерцает, мудро анализируя сущность вещей, а культивирует лишь недопущение никаких помыслов, тот никогда не избавится от мыслетворения и не постигнет отсутствия [*абсолютной*] сущности, ибо не ведает света мудрости.

Ведь сказано Бхагаваном, что, когда из истинного анализа возникает огонь подлинного познания истины, он, подобно пламени, [вспыхнувшему] от трущихся сухих деревьев, сжигает “деревья” мыслетворения».

370 б

Если бы не так, то и неомраченный путь не мог бы возникнуть из омраченного. Следовательно, простые существа не достигали бы святости, поскольку причина и результат не схожи.

Так же из серого семени всходит зеленый росток, из огня возникает дым, из женщины рождается мужчина... Не схожих причин и результатов—бесчисленное множество.

371 а

Недискурсивное осознание святого представляет собой прямое постижение сущности отсутствия самости, небытия объекта цепляния за два рода самости. Чтобы оно зародилось, уже сейчас необходимо, исходя из анализа [кажущегося] объекта цепляния за «я» (самость), культивировать понимание его отсутствия. Поэтому этот [анализ], хотя и дискурсивен, является причиной, вполне соответствующей недис-



курсивному осознанию. Как сказано в цитированном ранее отрывке из «Царя самадхи»:

«Когда анализируешь бессамость явлений...»

Итак, в «Последней ступени созерцания» говорится:

«Хотя такой [анализ] по своему характеру и дискурсивен, но, поскольку представляет собой правильное мышление<sup>354</sup>, [из него] рождается недискурсивное осознание. Поэтому желающему этого осознания следует опираться на [анализ].»

506 а  
371 б

[Возражение]:

—Поскольку в Праджняпарамите сказано, что, допустив дискурсивную мысль: «Форма и прочие [явления] *пусты* и бессамостны»,—создаёшь [реалистическое] представление, то анализировать *пустоту* не подобает.

[Ответ]:

—Уже много говорилось, что такие [высказывания] подразумевают цепляние за *пустоту* как за *истинно [существующее]*, а не простую мысль «*пусты*».

Разве обратное не противоречило бы многим высказываниям о необходимости того или иного рода анализа?! [Например], в тех же сутрах [Праджняпарамиты говорится]:

«Пусть великосущный бодхисаттва, практикуя и осваивая парамиту мудрости, тщательно исследует, глубоко вникает: “Что же такое парамита мудрости? Чья эта парамита мудрости? То, что не представляет собой никакого *явления* и [обладатель чего] не обнаруживается, является ли парамитой мудрости?” Если тщательно исследует и глубоко вникает в это...»

372 а

372 б

То есть во время освоения парамиты мудрости анализируют. И в «Сердце мудрости» сказано в ответ на вопрос, как практиковать глубокую парамиту мудрости:

«[Следует] истинно рассматривать пять *совокупностей* как *пустые*, без самобытия.»

506 б

И в «Собрании [драгоценных достоинств Праджняпарамиты]» (7.3) изречено:

«Когда при мудром разборе  
не обнаруживается ни частицы  
условленных, безусловных,  
хороших и плохих *явлений*,  
это в миру считается парамитой мудрости.»

373 а

То есть, когда, мудро анализируя *явления*, видишь, что не обнаружил ни частицы их [самобытия], это—парамита мудрости.

Если не признать этого, то как [иначе] обосновать высказывания [в сутрах] об отсутствии помыслов о *явлениях*?!

Ежели, подобно Хэшану, полагать, что любые мысли привязывают к сансаре, то необходимо считать привязывающими и все такие помыслы, как: «Прошу наставления о неимении мыслей», «Буду культивировать его»... Для опровержения этого уже достаточно много [говорилось].

373 б

Итак, в [упомянутых вами] словах [сутры] подразумевается отсутствие цепляния [мыслью] за [*явления*] как за *истинно существующие*. А для прекращения [этих] мыслей—представлений об *истинном* [существовании *явлений*] требуется нечто], как в следую-

щем примере. Когда возникает страдание из-за воображения змеи в веревке, нет другого способа избавиться от этой иллюзии, кроме как только убедиться в отсутствии змеи, воображаемой умом. Так [и для избавления от этих мыслей] необходимо при помощи истинных доводов убедиться в отсутствии представляемых *истинных* объектов и свыкнуться с данным пониманием. Одно лишь отвращение ума от цепляния за *истинное* [существование] не способно [навсегда] прекратить [мысли].

374 а

Также необходимо установить, что эти реалистические представления ошибочны, ибо, если они безошибочны, не было бы смысла избавляться [от них].

Но, хотя и считаете эти мысли ошибочными, если не понимаете, что их объектов<sup>355</sup> нет, откуда знаете, что они ошибочны?! Ведь безошибочность или ошибочность мысли зависит единственно от существования или несуществования ее объекта.

507 а

Но [понимание] несуществования объектов реалистических представлений не достигается всего лишь утверждениями [об их несуществовании], а зависит от подбора безупречных [авторитетных] свидетельств и логических доводов, доказывающих это.

Если, уяснив таким образом *неистинность* [этих объектов], затем сосредоточиваются [на уясненном], не допуская мыслей об *истинном* [существовании], то это мы признаем. Поэтому нужна недискурсивность, предваренная *проницающим* аналитическим исследованием; просто бездумного [сосредоточения] недостаточно.

374 б

И в «Последней ступени созерцания» сказано:

«Итак, смотрите на “непамятование” и “непомышление”,

375 а

375 б

упоминаемые в святой Дхарме, как на следующие за истинным анализом, поскольку лишь истинный анализ способен осуществить непамятование и непомышление [о явлениях], а не что-либо иное».

И далее:

«В “Священной [сутре] облака драгоценностей”, “Истолковании замысла” и прочих [источниках] тоже говорится, что *проникновение* является сущностью истинного анализа.

В “Священной [сутре] облака драгоценностей” находим такое изречение:

“Постижение отсутствия [*истинной*] сущности [*явлений*] в результате проверки при помощи *проникновения* приводит к [усвоению] отсутствия признаков<sup>356</sup>.”

507 б

И в “Священной [сутре] прихода в Ланку” изречено:

“Махамати! Поскольку при мысленной проверке не осознается ни индивидуальная, ни общая природа [*явлений*], то говорится, что все *явления* лишены сущности.”

Не понимать [упомянутую проверку] как истинный анализ значит перечить высказанным в тех или иных сутрах словам Бхагавана о многих формах истинного анализа.

Итак, можно говорить: “Моя мудрость и усердие малы, поэтому я не способен стремиться к обширным познаниям”,—но, поскольку Бхагаван хвалит обширные познания, никогда нельзя просто не признавать [слов сутр]».

Так и понимайте, как сказано.

Также, высказывания о несосредоточении ума ни на каких [*явлениях*]*—*от формы до всеведения*—*[означают], что нельзя цепляться за них [умом] как за *истинные* объекты*—*опоры [мысли]. При ином (т.е.

376 а

буквальном понимании) приходим к [нелепому] выводу: поскольку так говорится и в связи с шестью параметрами и прочим, то необходимо и на них не сосредоточиваться.

Непозволение [уму] сосредоточиваться на [явлениях], цепляясь [за них] как за *истинные*, тоже, согласно вышесказанному, зависит от постижения того, что *истинно* они не существуют. Поэтому следует понимать, что во всех изречениях о таком «несосредоточении» и «непомышлении» всегда подразумевается предварительный истинный анализ, опровергающий самобытие, или *истинность*, объектов.

Следовательно, такие [встречающиеся] в Слове выражения, как «неохватное мыслью», «выходящее за пределы разума», будучи [предназначенными] для прекращения самонадеянных [мыслей] о постижении глубоких вещей лишь при помощи слушания и размышления, — указывают, что эти [вещи] являются плодом личного познания святых, а для других «неохватны мыслью» и т. п. Также следует знать, что они высказаны для опровержения неправильного мышления, при котором цепляются за глубокое как за *истинно [существующее]*, но [ими] не отвергается правильное аналитическое исследование. Как говорится в «Последней ступени созерцания»:

«Итак, когда в тех или иных [сутрах] слышим слова “неохватное мыслью” и т. п., они указывают на *явления*, постигаемые [святыми], — чтобы пресечь явную гордыню думающих, что для постижения *реальности* достаточно слушания и размышления. Следует уразуметь, что они истинно прекращают неправильные мысли, но не отвергают истинного анализа.

376 б  
508 а

377 а

Противное [мнение] противоречит логике и великому множеству [авторитетных] высказываний».

377 б

То, что [оно] противоречит многим [авторитетным] высказываниям, [подтверждает, например,] «Глава Кашьяпы»:

«Кашьяпа! Каков же срединный путь—истинный анализ явлений?»

508 б

—Таков, Кашьяпа, при котором анализируется отсутствие “я”, анализируется отсутствие существа, отсутствие души, отсутствие живущего, отсутствие рожденного, отсутствие личности, отсутствие “потомка Ману” и отсутствие “сына Ману”. Это, Кашьяпа, и называется “срединным путем—истинным анализом явлений”».

378 а

И другим подобным высказываниям противоречит [это мнение].

Также—сказанному в «Первой ступени созерцания»:

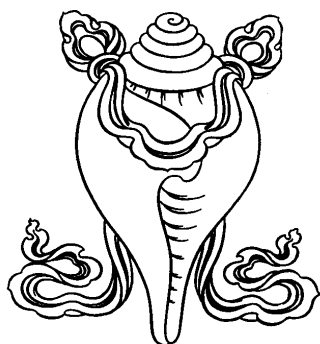
«И в словах из “Дхарани вхождения в нефантазирование”:

“Благодаря непомышлению избавляются от [цепляния за] признаки [*истинного существования*] формы и прочего”,—

подразумевается отсутствие мышления о том, что не обнаруживается при анализе высшей мудрости, а не просто отсутствие мыслей. [Хоть] с незапамятных времен—как в бессознательном медитативном трансе<sup>357</sup>—не имей представлений, помыслов о форме и прочем, этого недостаточно для избавления [от этого цепляния]».

378 б

[Данная тема] еще больше проясняется в сочиненном данным наставником (Камалашилой) толковании этого Дхарани.



Короче [говоря], в Махаяне нет других воззрений, кроме двух, подробно истолкованных в текстах арьи Нагарджуны и арьи Асанги, и видим, что даже святые мудрецы Индии и Тибета определенно полагались на одно из двух воззрений, истолкованных этими двумя [подвижниками]; поэтому, несомненно, следует стремиться к одному из этих воззрений, прибегая к соответственным источникам.

О том, как стремиться, полагаясь на тексты *отца* арьи (Нагарджуны) и *сына* (Арьядевы), уже рассказано. Но и последователю арьи Асанги необходимо применять оба [способа] созерцания: т.е., обретя уверенное понимание недвойственной абсолютной сущности [вследствие подкрепленного] свидетельствами логического опровержения всех «*истинных явлений*», которые «дети» воображают в зависимых [вещах]<sup>358</sup> при кажимости «отдельных субстанций», тогда как в *реальности* полностью отсутствуют отдельные субстанции Субъекта и Объекта<sup>359</sup>, — [тот последователь практикует] аналитическое созерцание, закрепленное на таком *воззрении*. Обладающий знанием этого *воззрения*, но не сосредоточивающийся на нем во время созерцания, а лишь не думающий ни о чем, не считается созерцающим эту *пустоту*<sup>360</sup>.

379 а  
509 а

379 б

380 а

Чёткий способ уяснения *воззрения* по системе [Асанги] и методы отдельных практик *безмятежности* и *проникновения* [на основе] уясненного и способ их сочетания очень ясно [изложены] в «Наставлении о парамите мудрости», поэтому следует изучать его.

Хорошо познав эту систему, превосходно и культивировать [ее] в соответствии с текстами [читтаматринов].

509 б

Среди махаянских сутр очень много таких, которые, хотя бы кратко, учат о глубоком<sup>361</sup>, но много и тех, что не учат. Поэтому, [читая] исходные тексты, не учащие [о нем], необходимо пополнять [знания] из учащих. А [при чтении сутр], подробно не излагающих [глубокого], нужно пополнять [знания] из излагающих подробно.

380 б

Такой же принцип необходим и в широком аспекте [Пути]. Односторонний [путь], лишенный глубокого или широкого, не может считаться [Путем].

Подразумевая это, многие [источники] учат, что для полного [обладания] характеристикой учителя Пути [нужно быть] сведущим во всех Колесницах.

### (3) Краткое объяснение принципов практики [*проникновения*]

Тому, кто обрел, в соответствии с вышеизложенным, *воззрение* высшего смысла, следует—подобно [тому], как уяснялось отсутствие самобытия основы цепляния за себя и свое—«я» и «моё»—многократно проводить анализ и в конце его, порождая сильную убежденность в сущности такого [отсутствия], сосредоточиваться [на ней] без отвлечений, [таким



образом] попеременно занимаясь закрепленным созерцанием и проникающим анализом.

Если в это время слишком много [заниматься] аналитическим созерцанием, уменьшается устойчивость [сосредоточения]. Тогда следует участить закрепленное созерцание и восстановить устойчивость.

Но она [может] слишком увеличиться из-за чрезмерности закрепленного созерцания, что [приводит к] утрате желания анализировать. Если тогда не заниматься анализом, твердая и сильная убежденность не приходит. Однако же, пока она не возникнет,—не повредите её противоположности, воображению двух видов самости. Поэтому побольше займитесь аналитическим созерцанием. Таким образом осваивайте *безмятежность* и *проникновение* в равной мере. Как говорится в «Последней ступени созерцания»:

«Также, если в период освоения *проникновения* значительно возобладает мудрость, то уменьшается *безмятежность*, из-за чего мысль колеблется, как пламя светильника на ветру, и *реальность* зрится не очень ясно. Тогда следует культивировать *безмятежность*.

А когда возобладает *безмятежность*,—не очень ясно воспринимаешь *реальность*, будто бы дремля. Тогда следует культивировать мудрость».

Знайτε, что подготовительная, заключительная части занятий и действия между ними—те же, что изложены в учебнике низшей личности.

Когда, [вышеописанным] способом созерцая сущность отсутствия самости, замечаете *расплывание* [мысли] или *возбуждение*, [усиленно] применяйте

381 а

510 а  
381 б

382 а

прекращающие их внимательность и бдительность, а когда достигаете естественного течения ровного [созерцания] без «неровностей» *расплывчатости* и *возбужденности*, ослабьте усилие. Это и остальное, знайте, делается так, как изложено в предшествующей части о *безмятежности*.

В «Наставлении о парамите мудрости» говорится, что, применив к тому же объекту созерцания способ культивирования *безмятежности*, порождают совершенную *податливость*, а когда ее осуществляют и вследствие мудрого аналитического созерцания, то полностью достигают [*безмятежности* и *проникновения*] по отдельности и тогда их сочетают.

382 б

Поскольку здесь определено не сказано, что аналитическим и закрепленным [созерцанием нужно] заниматься в ходе одного [занятия], думаю, что можно это делать и в отдельные периоды занятий.

510 б

Самое важное на этой [стадии] вот что: *пустоту* необходимо созерцать после того, как, [логически] опровергая установку воображения по собственному неведению самобытия, возвращаете мощную убежденность в *пустоте*, отсутствии самобытия,—противоположность этой [установки]. Без опровержения установки цепляния за [собственное] «я» и<sup>362</sup> [этого] неведения, хотя и созерцаешь некую отвлеченную «пустоту», никак не повредишь двойному цеплянию за самость. Поэтому [такому созерцателю] очень подходит [поговорка], которую часто высказывали предшественники: «Злой дух вредит на востоке, а выкуп подносишь на запад».

Вышеизложенное носит лишь общий характер. Более тонкие достоинства и недостатки, [имеющие место] в период созерцания, будете узнавать, полага-

ясь на сведущего [*благого*] друга и собственный опыт. Поэтому распространяться не буду.

383 а

За основу [описания] такого порядка созерцания взяты наставления предшественников к этапам Пути<sup>363</sup> и [несколько] расширены. Например, Потоба говорит в «Сосуде для телят»:

«Некоторые во время слушания и размышления уясняют отсутствие самобытия при помощи логики, но говорят, что в период созерцания нужно культивировать лишь безмыслие.

И вот, поскольку они созерцают отвлеченную “*пустоту*”, не связанную [с уясненной], это не служит противоядием.

383 б

Посему и во время созерцания анализируйте отсутствие множества, единства и другое при помощи привычных [аргументов].

Немного пребывайте и в состоянии без мыслей.

Такое созерцание—противоядие от клеш.

Таков способ освоения *пустоты*

для тех, кто желает следовать божественному [Чжово] и практиковать метод парамиты.

Этим [способом сначала] усвойте отсутствие индивидуальной самости и потом<sup>364</sup> его

384 а

придерживайтесь».

По этому поводу сказал и Чжово<sup>365</sup>:

«Кому же следовать в постижении *пустоты*?

—Чандракирти, ученику предсказанного Татхагатой

511 а

Нагарджуны, зрящему *подлинную сущность*.

384 б

Наставления его помогают постигать

*подлинную сущность.*»

385 а

Способ, как руководствоваться ими, Чжово излагает в «Наставлении о срединности». По его словам, аналитическое созерцание и созерцание, закрепленное на правильно исследованной сущности, [нужно совершать] попеременно.

385 б

Этот [способ] не отличается от метода Камалашилы. Такой же, как [ясно] из прежнего изложения, и замысел «Вхождения в срединность», «Сущности срединности» и наставника Шантидевы. Также о [таком способе созерцания] много говорится в наставлениях Майтреи и сочинениях арьи Асанги. Мудрец Шантипа, безошибочно придерживавшийся этого способа, ясно толкует его в «Наставлении о парамите мудрости». Поэтому в методе практики *проникновения* исходные тексты и наставления традиций Нагарджуны и Асанги сходятся.

#### §4 Мера осуществления проникновения

☪ Когда, мудро анализируя, созерцаешь таким образом, то, пока не зарождается упомянутая ранее совершенная *податливость*, имеет место лишь благоприятное подобие *проникновения*, а после ее зарождения *проникновение* является подлинным. Сущность и способ зарождения [такой] совершенной *податливости*—как у той, что описана прежде<sup>366</sup>.

511 б  
386 а

В этом же [определении подразумевается], что [при достижении *проникновения*] также присутствует совершенная *податливость*, вызванная этой ранее осуществленной и неослабевшей *безмятежностью*,

поэтому наличие лишь общей совершенной *податливости* [еще] не означает [этого достижения].

Но какова же [определяющая совершенная *податливость*]?—С того [времени], когда совершенная *податливость* может быть вызвана собственной силой аналитического созерцания, [последнее] становится *проникновением*.

Этот [рубеж достижения<sup>367</sup>] одинаков для обоих: *проникновения*, объект которого—*явления*, и *проникновения*, объект которого—*сущность*.

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

«—Бхагаван! Как называть то [состояние], пока бодхисаттва не достиг совершенной *податливости* тела и ума, а держит внимание на внутреннем [дискурсивном]<sup>368</sup> “отражении” хорошо обдуманного предмета—объекте самадхи?

—Майтрея! Это не является *проникновением*. Это следует называть состоянием благоприятного устремления к *проникновению*».

386 б

И в «Наставлении о парамите мудрости» сказано:

«Такому [созерцателю] следует, пребывая в той же достигнутой совершенной *податливости*<sup>369</sup>, усиленно предаться анализу этого же обдуманного предмета [в качестве] “отраженного” объекта внутреннего сосредоточения. Пока не зародилась совершенная *податливость*<sup>370</sup>, [анализ] является состоянием внимания, благоприятным для *проникновения*, а когда она зарождается, это уже *проникновение*.»

И еще [в том же сочинении] говорится, что *безмятежность* и *проникновение*, объекты которых—*явления*, приводятся к сочетанию теми же способами, что

387 а

и [безмятежность и проникновение], объект которых—сущность.

512 а

Когда собственная сила [анализа] может вызвать совершенную *податливость*, та же [сила] способна привести и к однонаправленному сосредоточению. Поэтому такой приход к однонаправленному сосредоточению собственной силой аналитического созерцания является достоинством осуществленной *безмятежности*.

Итак, даже аналитическое созерцание способствует *безмятежности* того, кто [раньше] хорошо ее осуществил. Поэтому не думайте, что при аналитическом созерцании уменьшается устойчивость [*безмятежности*].

387 б

Являются или не являются закрепленное и аналитическое созерцания, объект которых—сущность, культивированием *проникновения*, нужно различать по тому—обрел созерцатель этого объекта чистое безошибочное понимание какого-нибудь из двух *воззрений* отсутствия самости или нет: различение по иным [особенностям] невозможно.

388 а

Каковы же те [особенности], по которым нельзя это различить?—Их бывает [много]. [Например, силой] созерцания прекратив грубые проявления двойственности субъекта и объекта, ум, обладающий характеристиками сознательности, ясности, светлости, подобный неколебимому ветром пламени светильника, долго пребывает словно в чистом небе. Воспринимаемые [в обыденной жизни] внешние и «внутренние»<sup>371</sup> объекты кажутся такими тонкими, как радуга или дым, и это [видение] долго сохраняется. Когда ум «опирается» на любой объект, вос-

принимаемый умственным сознанием, «опора» совсем не может устоять—«разрушается» и «исчезает». Такое [«исчезновение»] сначала проявляется в форме, звуке и прочих грубых внешних объектах, но, когда [с ним] свыкаются, то наконец и прежние соответствующие формы субъекта—сознания и переживания—«улетают», как мухи, и, когда ум «опирается» на них, то никакой опоры не находит. И так далее.

512 б

388 б

Но это вовсе нельзя считать обретением *воззрения*—понимания недвойственной *реальности*, а те видения *явлений* [словно] в дымке—постижением сущности «подобия иллюзии», о котором говорится в мадхьяме: ибо даже не интересующийся *воззрением* [реальности] испытывает много таких видений, если долго сохраняет устойчивость [сосредоточения].

То есть, согласно ранее изложенному, сущность «подобия иллюзии» обязательно выявляется в зависимости от двух: твердой логической убежденности в отсутствии самосущего и установленной обыденным достоверным познанием неопровержимости [существования] явленного<sup>372</sup>. А субъективное видение форм и прочего как тонких и очень светлых, наподобие радуги, представляет собой лишь сочетание 1) отсутствия осязаемого и 2) сияющих, хотя и неосязаемых, явлений. Поэтому в уверенности такого [видения] вовсе нет убежденности в отсутствии самобытия. Значит [при такой уверенности] приписывают [лишь] название «отсутствия самобытия», ошибочно отождествив отрицаемое самобытие с осязаемым.

389 а

Если вопреки этому полагаете, что так [видимые формы и прочее] равны упоминаемой в мадхьяме «иллюзии», или «обману», получается, что при вос-

389 б

513 а

приятии радуги и дыма в виде тонких особых существей не возникает представление об их самосущем бытии, ибо уверенность в наличии этих особых существей является, [по-вашему], убежденностью в отсутствии самобытия.

Итак, формы и прочие [явления], воспринимаемые при таком видении как тонкие и светлые, воспринимаются без всякого опровержения объекта цепляния за *истинное существование* этих вещей, поэтому не представляют собой «подобия иллюзии». А перед не забывшим ранее обретенного *воззрения* эти [тонкие и светлые явления действительно могут] предстать как подобные иллюзии, о чем уже говорилось.

В руководствах к этапам Пути в традиции *благого друга* Гонпапы процесс развития постижения *пустоты* обозначен следующим образом.

Сначала созерцайте отсутствие индивидуальной самости. Затем, поддерживая внимательность и бдительность, созерцайте отсутствие самости *явлений*. Но, если занятия слишком продолжительны, внимательность и бдительность не сохраняются, вследствие чего [мысль] иногда расплывается, а иногда возбуждается, поэтому польза мала. Итак, разделив на четыре части [время] каждого из четырех периодов—утра, дня, вечера и рассвета,—делайте по шестнадцать [кратких] созерцаний в день. Когда сознаете, что [объект созерцания] ясен или [зародился] опыт, делайте перерыв. Когда, созерцая таким образом, думаете [после очередного занятия]: «Созерцал недолго»,—но, когда проверяете [время], оказывается, что пролетели день или ночь,—это [признак] поглощенности ума [объектом созерцания]. А когда думаете, что созерцали очень долго, но при проверке

390 а

513 б  
390 б



оказывается, что [времени] почти не прошло,—то ум еще не поглощен [объектом созерцания]. При поглощенности ума возникает чувство, что клеши слабеют и что даже сон уже ни к чему. Затем, когда [поглощенность] сохраняется в каждый период—утром и т.д., [это самадхи] обретает четыре характеристики:

(1) недискурсивность: вдохи и выдохи во время сосредоточения неощутимы, дыхание и мысленные процессы [совершенно] тонки;

(2) ясность—как у осеннего небосвода в полдень;

(3) светлость—подобна сиянию воды в чистой ритуальной чаше под лучами солнца;

(4) утонченность: когда смотришь из состояния, [обладающего] этими тремя характеристиками, то можешь видеть даже [крохотные] вещи, величиной с частицу расщеплённой верхушки волоса.

Как сказано, такое [самадхи]—подобие недискурсивного осознания [святого], и, поскольку его природа—представление, по сравнению с недискурсивным осознанием оно ошибочно. На это указывают слова «Середины и крайностей» (4.11):

«Подобно и ошибочно».

Согласно сказанному в «Середине и крайностях», необходимо даже лучшие созерцания *пустоты* у простых существ считать [лишь] «подобными [недискурсивному осознанию] и ошибочными». Всё же, если созерцаешь сущность безошибочного *воззрения* согласно вышеизложенному, то, хотя [созерцание] и не имеет никаких других характеристик, оно является созерцанием сущности отсутствия самости. И если не созерцаешь сущности безошибочно уясненного *воззрения*, то, даже если [в созерцании] и присутствуют

391 а

391 б


514 а

все эти четыре характеристики, [его] нельзя считать созерцанием высшего смысла.

Поэтому, является [созерцание] созерцанием сущности или нет, [судите] по вышеизложенному; понимайте согласно вышеизложенному и то, что вследствие созерцания [сущности] выявляется «[подобие] иллюзии».

### III Метод сочетания *безмятежности и проникновения*

392 а-1

 Из сказанного в разделах о мере осуществления этих двух [ясно], что, если *безмятежность* и *проникновение* не достигнуты, нечего сочетать, поэтому для сочетания обязательно их достижение.

392 б-1

Как только достигается *проникновение*, начинается достижение сочетания—следующим способом. Когда на основе ранее [осуществленной] *безмятежности* совершаешь аналитическое созерцание, то, как сказано, постепенно зарождаются *напряженное* и остальные из четырех [видов] внимания. Поэтому при зарождении, как описано ранее<sup>373</sup>, четырех видов внимания происходит сочетание. А [точнее], оно [происходит] тогда, когда закрепленное созерцание, которое совершаешь и совершенствуешь вслед за аналитическим созерцанием, становится таким же, как при достижении *безмятежности*.

Об этом же говорится и в «Уровнях шравак»:

«Когда же *безмятежность* и *проникновение* соединяются, *равно* сочетаются, и каков путь сочетания? Отвечаю:—

[Сначала] достигается девятая из девяти степеней сосредоточения ума, которая называется *ровным* сосредоточением, и на основе этого совершенного самадхи усердно проводится тщательный анализ дхарм—[сущность] высшей [практики] мудрости. Когда путь тщательного анализа дхарм благодаря отсутствию волевых побуждений становится естественным и лишенным усилия—точно, как на стезе *безмятежности*,—полностью завершается совершенно подлинное, совершенно чистое, сопряженное с *безмятежностью* и блаженное *проникновение*. Поэтому *безмятежность* и *проникновение* соединяются, сопрягаются, и [это] называется “путем сочетания *безмятежности* и *проникновения*”».

514 б  
392 а-2

392 б-2

И в «Последней ступени созерцания» сказано:

«Когда<sup>374</sup> благодаря устранению расплывчатости и возбужденности *ровно* сосредоточились и естественный ход [созерцания] привёл к совершенной ясности мысли относительно *реальности*, тогда, отбросив усилие, полностью расслабьтесь. В это время, знайте, осуществляется путь сочетания *безмятежности* и *проникновения*.»

Почему же это называется «сочетанием»?—Пока оно не достигнуто, собственная сила аналитического созерцания не способна привести к недискурсивному устойчивому [сосредоточению]. Это вынуждает прилагать к каждому из двух—аналитическому и закреплённому созерцанию—отдельные усилия.

393 а

А после достижения данной «четы», аналитическое созерцание само собой может прийти к *безмятежности*, отсюда и [название] «сочетание». При этом анализ является *проникновением*, а стабильное [сосредоточение] в конце анализа—особой *безмя-*

515 а

*тежностью*, объект которой—*пустота*.

И в «Наставлении о парамите мудрости» говорится:

393 б

«Затем<sup>375</sup>, когда при [сосредоточении] на этом дискурсивном отражении та же мысль течет непрерывно и в потоке непрерывного внимания испытываются оба, тогда [это] называется “путем сочетания *безмятежности* и *проникновения*”. Здесь *безмятежность* и *проникновение*—“чета” (*zung*), а их “сопряженность” (*'brel-ba*)—это обладание [друг другом], т.е. взаимосвязь в [одном] процессе<sup>376</sup>».

[Слово] «непрерывное» [означает], что не нужно ради недискурсивного сосредоточения прерывать течение аналитического созерцания: оно само приводит к недискурсивности.

394 а

«Испытывание *обоих*»—это переживание *безмятежности*, объект которой—недискурсивное отражение, и *проникновения*, объект которого—дискурсивное отражение: но не в одно время, а в том же непрерывном «потоке» внимания при созерцании.

394 б

[Возможное возражение]:

—Но указание, что после осуществления *безмятежности* аналитическое созерцание приводит к устойчивому [сосредоточению], противоречит [такому описанию].

[Ответ]:

—Если в конце повторяемого анализа переходят к закреплению [мысли] до осуществления *безмятежности*, *безмятежность* не достигается. А при таком созерцании<sup>377</sup> после обретения *безмятежности* [некоторые] особенности ее достижения проявляются<sup>378</sup>. Поэтому противоречия нет. Также подразуме-

515 б

395 а

вается, что непосредственно перед осуществлением *проникновения* у аналитического созерцания [действительно] имеется одна возможность привести к однонаправленному сосредоточению, [присущему *безмятежности*].

[Итак,] ранее, пока *проникновение* не осуществлено, *безмятежность* при переходе в конце повторяемого анализа к закреплению [мысли] не достигается. И в предыдущем замечании о том, что после обретения *безмятежности* аналитическое созерцание не способно привести к недискурсивности, имеется в виду, что [оно] не [способно сделать это] до осуществления [*проникновения*, если] оставим в стороне упомянутое выше исключение.

Короче, пока *безмятежность* не осуществлена, нельзя ее достичь, совершая закрепленное созерцание в конце анализа, чередуемого с закреплением [мысли]. После осуществления *безмятежности* до осуществления *проникновения* аналитическое созерцание не приводит собственной силой к полной устойчивости сосредоточения. Следовательно, ее обретение посредством того же многократного анализа приходит после достижения *проникновения*, и сочетание начинается с этого.

Поэтому «собрание двух», осуществимое, когда, находясь в состоянии [еще] не исчезнувшего «вкуса»<sup>379</sup> вполне устойчивого недискурсивного [сосредоточения], анализируют сущность отсутствия самости—подобно тому, как под неподвижной поверхностью воды туда-сюда снуют маленькие рыбки,—не следует путать с сочетанием *безмятежности* и *проникновения*<sup>380</sup>.

396 а

516 а

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

Следовало бы еще указать, опираясь на те [источники], многие различия практик *безмятежности* и *проникновения*. Но, опасаясь многословия, их не описываю.





[Краткая сводка  
общего Пути]

☪ Теперь изложу краткую сводку общего<sup>381</sup> Пути:

396 б В первую очередь, поскольку основа Пути—вверение себя [Благому] Другу, хорошо разберитесь в правилах вверения. Затем, поскольку возвращенное искреннее желание наделить благоприятное рождение смыслом постоянно побуждает душу к практике, ради его возвращивания созерцайте темы, [касающиеся] благоприятного рождения. Затем, поскольку без оставления заботы об этой жизни не обрести серьезной заботы о будущем рождении, усердно созерцайте непостоянство, недолговечность обретенного тела и перспективы блуждания в дурных участках после смерти. Тогда зародится неподдельный страх, после чего возвращивайте искреннюю уверенность в достоинствах трех [объектов] Прибежища, соблюдайте общий обет Прибежища, исполняя его требования.

397 а Потом воспитывайте убежденную веру в закон деяния-плода—основу всех благих качеств и, укрепляя ее, старайтесь творить десять благих и избегать десяти дурных [деяний], постоянно используйте *четыре силы*.

397 б

516 б Когда усвоите таким образом учебный материал для низшей личности, много размышляйте об общей ущербности сансары и отдельных [страданиях в ней] и отвратитесь от всей *круговерти*. Затем, определив



сущность кармы и клеш—причин, от которых возникает *круговерть*, возвращайте неподдельное желание от них избавиться. Убедитесь, что Путь, освобождающий от сансары, [зависит], в общем, от *трех практик*, а в частности, постарайтесь [соблюдать] принятый [обет] индивидуального Освобождения.

398 а

Таким образом, усвоив учебный материал для средней личности, надо, размышляя: «Как я тону в океане обусловленного существования,—так же и матери-[существа]»,—изо всех сил стараться воспитывать, возвращать Устремленность к Пробуждению, имеющую [два] корня: любовь и сострадание. Без нее—*деяния*, шесть парамит, *две ступени* [Мантры]<sup>382</sup> и прочее напоминают возведение крыши без фундамента.

398 б

Когда понемногу начинаете испытывать такую [Устремленность], принимайте ее посредством ритуала и, исполняя взятые обязательства, старайтесь упрочить эту *вдохновенную* [бодхичитту]. Затем слушайте (читайте) о великих *деяниях* бодхисаттв. Разберитесь, что [в *деяниях*] запрещено и что дозволено, и порождайте сильное желание их осуществлять. Когда оно зародилось, принимайте посредством ритуала обет *практической* [бодхичитты] и практикуйте шесть парамит ради собственного духовного созревания, четыре средства обращения ради [способствования] духовному созреванию других и прочее. Особенно усердно, [даже] рискуя жизнью, старайтесь не допустить коренных падений. Также старайтесь не допускать малых и средних погрешностей и проступков. Если все же допустили их, прилагайте усилия к исправлению.

399 а

517 а

399 б

Затем нужно заниматься особыми практиками двух последних парамит. Поэтому хорошо ознакомьтесь с методом освоения медитации и осуществляйте самадхи. Затем постарайтесь зародить в душе чистое, лишённое [крайностей] *этернализма* и *нигилизма*, *воззрение* об отсутствии двух видов самости. Обретя его, изучайте и практикуйте подлинный метод сосредоточения на *воззрении* и его культивирования.

*Безмятежность* и *проникновение*—названия этих медитации и мудрости. Они не являются чем-то отличным от двух последних парамит, поскольку исходят из практики исполнения требований принятого обета бодхисаттвы.

400 а

И вот, если при культивировании низших [этапов Пути] растёт желание достичь высших, а когда слушаешь о высших [этапах], все больше хочется практиковать низшие, то [Путь] входит в сердце. Но без всех предыдущих [этапов], хотя и готов «вытряхнуть из себя все силы» на некоторое сосредоточение ума или понимание *воззрения*, [Путь] доходит до сердца с большим трудом. Поэтому необходимо убедиться в том, что весь Путь составляет одно целое.

400 б

Кроме того, духовные установки, развитые за время освоения этих [этапов], должны быть равносильны. Например, если видите, что [у вас] мало почтения к [*благому*] *другу*, ведущему по Пути, то, поскольку [из-за нехватки почтения к нему] отсекается корень всех благ, усердствуйте во вверении. Если уменьшается энтузиазм к практике, основное внимание уделяйте теме [редкости] благоприятного рождения, а если увеличивается привязанность к этой жизни,— созерцанию непостоянства и зла дурных частей. Если проявляется небрежность к при-

нятым обязательствам, думайте: «[У меня] мала убежденность в законе деяния-плода»,—и сосредоточьте усилия на созерцании закона деяния-плода. Если уменьшается разочарованность во всей Круговерти, то, поскольку забота о Свободе тогда становится пустым словом, размышляйте о бедах сансары. Ежели не проявляется мощная решимость делать все, что ни делаешь, ради блага живых существ, то подсекается корень [принадлежности] к Великой Колеснице, поэтому многократно развивайте Вдохновенную Устремленность и ее причины. Если приняли и выполняете обет бодхисаттвы, но велика сила оков цепляния за признаки [*истинного существования*], то «разрушайте» посредством логики все «опоры» ума, цепляющегося за признаки [*истинного существования*], и упражняйтесь в [созерцании] *пустоты*, подобной пространству и подобной иллюзии<sup>383</sup>. Если мысль не пребывает на благом объекте и становитесь рабами отвлечений, то основное внимание уделяйте устойчивости сосредоточения.

Так говорили предшественники. Подобно этому, знайте, [следует поступать] и в тех [случаях], которые не упомянуты. Короче [говоря], необходимо, чтобы ум не уходил в одностороннее, а мог использоваться во всём благом.



517 б

401 а

401 б

Изложение правил практики *проникновения*—  
сущности мудрости, которая практикуется на этапе  
высшей личности как [одно] из деяний бодхисат-  
твы,—закончено.



Особая практика

Ваджраяны

*(Краткое введение)*

402 а

518 а

402 б

403 а

☪ После совершенствования таким образом на [этапах] Пути, общих и для сутр и для тантр, несомненно, следует вступить в Тайную Мантру, ибо ее Путь несравненно редкостнее других учений, и на нем быстро завершаются *два накопления*. Чтобы войти в него, сначала необходимо, согласно сказанному в «Светоче Пути», порадовать Учителя служением, дарами, исполнением указаний и по-другому—даже более, чем описано ранее<sup>384</sup>. Однако так [ввериться следует лишь Учителю], который [обладает] наиболее полным [набором] характеристик, перечисленных в [Колеснице Тайной Мантры]<sup>385</sup>.

Затем, в первую очередь, следует [получить] способствующее созреванию *посвящение*, описанное в подлинных тантрах, и таким образом духовно созреть [для Пути Мантры]. Потом, слушая [объяснения] принятых во время [посвящения] обязательств и обетов, ознакомьтесь с ними и соблюдайте. Если случится *коренное падение*<sup>386</sup>, то, хотя и можно снова принять [обет], зарождение в вашей душе достоинств, [обретаемых] на Пути, будет весьма затруднено. Поэтому изо всех сил старайтесь не допустить [коренных падений]. Старайтесь не оступиться и в простых *падениях*, а если ненароком оступились, прибегайте к методам их исправления. Ведь [соблюдение обязательств и обетов]—основа Пути;

без этой [основы] он уподобляется дряхлому дому с разрушенным фундаментом.

В «Коренной тантре Манджушри» сказано:

«Не говорил Муниндра,  
что чего-нибудь достичь  
способен в Мантре тот,  
кто нравственность нарушит...»

То есть [у такого] не бывает ни высших, ни средних, ни низших достижений. И в Ануттарайогатантрах говорится, что три вида [учеников]—не соблюдающие обязательств, [получившие] плохое посвящение и не знающие сущности [Мантры],—хотя и практикуют, ничего не достигают. Поэтому говорящие об освоении [тантрийского] Пути без соблюдения обязательств и обетов совершенно отошли от порядка Мантры.

Для тех же, кто соблюдает обязательства, Путь Мантры необходимо осваивать.

Вначале нужно культивировать *ступень зарождения*, созерцая мандалу божеств, описанную в подлинных тантрах. Ведь специфическим предметом, от которого избавляются на Пути Мантры, является постоянное обыденное представление о *совокупностях, элементах* и органах чувств с их объектами (аятанах), а именно избавлению от этого [представления] и служит *ступень зарождения*, на которой тело, окружение [практикующего] и всё, чем он пользуется, преображаются в высшие образы.

Того, кто таким образом очистился от обыденных представлений, постоянно благословляют Победители и их Сыновья, и успешно завершается его

403 б

518 б

404 а

404 б

неисчислимое *накопление заслуг*, поэтому он становится подходящим сосудом для *ступени завершения*.

Итак, затем необходимо культивировать [методы] *ступени завершения*, исходящие из подлинных тантр. Минуя первую ступень [Мантры], практиковать лишь некоторые отдельные части [ее] Пути, относящиеся ко второй ступени, [значит] противоречить мнению сведущих в тантрах и комментариях к ним.

Поэтому осваивайте принципы обеих *ступеней* полного Пути Ануттарайога-тантр.

Здесь указаны лишь теоретические вехи вхождения в Мантру. Подробности следует узнавать из [руководств] к этапам Пути Мантры<sup>387</sup>.





519 а

405 а

Если практикуете вышеизложенным способом, то практикуете полный Путь, заключающий в себе все принципы сутр и тантр, поэтому реализуете ценность обретенного благоприятного рождения и становитесь способными укреплять драгоценное Учение Победителя как в своей, так и в других душах.



 [Завершающие  
строфы]

-  Единственный глаз для прозренья  
 в бескрайнее Слово Муни,  
 405 б хотя и один, но легко и «как есть»  
 все Источники видит,—  
 сие [руководство], что радует мудрых, [возникло] из силы  
 вверенья *духовным друзьям*, многоопытным  
 406 а в данной традиции,  
 и адибудды<sup>388</sup> Манджушри чудесного благоволенья.  
 Так пусть же всегда нас хранят превосходные эти  
 в *реальность проникшие* мудрые из мудрецов.
- «Этапов Пути Пробужденья» прекрасна традиция,  
 начало берущая от Нагарджуны и от Асанги—  
 главных украшений всех мудрецов Джамбудвипы,—  
 как стягов славы, среди всех существ возвышающихся.
- 406 б Как «царь драгоценностей», наставления [эти]  
 519 б исполняют все чаянья всех, кто рождён.  
 Они—океан превосходных речений,  
 вобравший прекрасные реки тысяч источников.
- 407 а С тех пор, как великий пандита Дипамкарашриджняна  
 в Стране заснеженных вершин разъяснил их,  
*глаза*, которыми превосходный Путь Победителя  
 видят, в краю этом множество лет не закрывались.  
 Затем, как исчезли мудрые,  
 знавшие все принципы Ученья,

надолго Путь превосходный в упадок пришел.  
Увидевши это,

[я]—ради расцвета Ученья собрал воедино—  
счастливым Высшей Колесницы  
все наставленья Победителя к этапам Пути.

407 б

Не так подробно здесь описаны методы практики,  
но принципы её полны, и даже малым умам понятны.  
Это [руководство] я извлек путём исследования,  
с помощью [авторитетных] свидетельств  
и логического рассуждения.

408 а

Как трудно распознать брод Победителя *сынов!*  
Я ж и среди «детей»—несведущий ребенок.  
Поэтому пред зрящими непогрешимо  
раскаиваюсь я в допущенных ошибках.

### [Пожелание (Посвящение заслуг)]

408 б

Благодаря *собраниям* двум, обширным,  
как пространство,  
что мною здесь накоплены в стараньях многотрудных,  
да стану я Победоносным предводителем существ,  
всех тех, глаз разума кого неведением ослеплен.

А до того во всех моих грядущих жизнях  
пусть Манджугхоша милосердно помогает мне  
найти Учения этапы полные—Путь превосходный.  
Идя им, пусть я Победителям доставлю радость.

409 а

Пусть принципы Пути, постигнутые мною, служат  
 тому, чтоб я, любовью вдохновляемый, средствами  
 искусными развеивая мрак умов существ,  
 поддерживал Учение Победителей как можно дольше.

409 б

А в тех краях, где драгоценное Учение еще  
 не распространилось или же пришло в упадок,  
 да буду я, великим состраданием ведомый,  
 эту сокровищницу блага, счастья разьяснять.

520 а

Прекрасный результат чудесного влиянья  
Победителей,  
 их *сыновей*, это «Руководство к этапам

410 а

Пути Пробуждения»—  
 пусть дарит счастье всем, стремящимся к Свободе,  
 и так поддерживает дольше живую деятельность Будд.

Все люди и другие существа, создавшие мне  
благоприятные условия  
 и устранившие все препятствия к составлению  
сего прекрасного «Пути»,  
 да не отходят во всех жизнях от чистого Пути,  
 восхваляемого всеми Победителями.

410 б

Достойно практикующие Колесницу Высшую,  
 усердствуя в духовных десяти занятиях<sup>389</sup>,  
 пусть всегда находят дружбу сильных [Охранителей]  
 и пребудут счастья океаном со всех сторон объаты!

## [Колофон]

**(Совершенство Дхармы)<sup>390</sup>**

Это «Руководство к этапам Пути Пробуждения» (Ламрим)—свод всего Слова Победителя; система двух великих подвижников—Нагарджуны и Асанги; духовная традиция лучших из людей, шествующих в область Знания всех аспектов бытия; полный свод этапов практики трех личностей.

**(Совершенство повлиявших на сочинение Ламрима)**

411 а

***(Предшественники автора:)***

Кончог Цултим—великий преемник [духовного трона]<sup>391</sup> великого Сына Победителей Нгог Лодэн Шейрапа. Сделавшись знатоком «корзин» духовной науки и преуспев в их практике, он был руководителем для многих и таким образом стал святым другом Драгоценного Учения.

Великий блюститель обетов Кэнчен Зулпува Кончог Пэлсангпо<sup>392</sup>—преемник [духовного трона] прославленного всеми прежними блюстителями обетов святого Чжя Дулвазинпы. Украсивший себя ученостью, милосердием и прочими драгоценностями достоинств практического опыта и теоретического познания, он, словно наверхие стяга победы, возвышался среди толпы блюстителей обетов Страны снежных гор.

520 б

И многие другие устремленные [мудрецы]-предшественники повлияли [на сочинение Ламрима].

411 б

Современник (непосредственный побудитель)—

Великодушный (махасаттва) Кьябчог Пэлсангпо. Хорошо познав бескрайнее множество сутр и тантр, он стал главой знатоков исходных текстов. Весьма опытен и в трех драгоценных практиках. Был несравненным переводчиком, совершенным [благим] другом, преданным трудам на благо драгоценного Учения.

### (Совершенство Учителей)

412 а

Взявшись исполнить настойчивое побуждение этого прославленного святого, [автор] слушал у досточтимого святого Намка Гьелцена<sup>393</sup> [наставления] к этапам Пути Пробуждения традиции Гонпапы—Нэузурвы и традиции Чэнгавы. Также слушал у досточтимого святого Чойкьяба Санпо<sup>394</sup> [наставления] к этапам Пути Пробуждения традиции Потобы—Шаравы и традиции Потобы—Долвы. Сущность выслушанного—источник тех наставлений «Светоч Пути» не цитируется [здесь дословно], за исключением общего определения характеристик трех личностей, [ибо автор] считает, что слова [этого сочинения] легко [понятны]. На основе [общего] содержания [руководств] к этапам Пути<sup>395</sup> великого лоцавы<sup>396</sup> и его ученика Долунгпы и собранных принципов многих других ламримов было составлено это [руководство, которое включает в себе] все части Пути, которое удобно и в котором нисколько не перепутана последовательность этапов. [Его автор]—«главою пыль стирающий со стоп» великого подвижника Страны снежных гор, праведника, [достигшего] бестрепетной уверенности в [познании] бескрай-

521 а

412 б

него Слова, превосходного махасаттвы, радующего Победителей и их Сынов правильной практикой сущности великих исходных текстов, досточтимого святого Рендавы и других святых Учителей—

**(Совершенство автора)**

монах обширных познаний, отрекшийся [от мирской жизни], [рожденный на] востоке Цонкапа Ловсан Дагпэ-пел.

**(Совершенство места)**

[Руководство] успешно сочинено в северном монастыре Радэнга—«Обители Победителей», в уединенной келье «Горного льва».

Записал Сонам Пэлсангпо.

Пусть благодаря всему этому драгоценное Учение сможет распространяться всевозможными способами во всех краях!

413 а





## Примечания

<sup>1</sup> Комментаторы (Комм. и ЧЖА) поясняют, что это понятие включает желаемое состояние сосредоточения ('jog-tshul), лишённое возбужденности (rgod-pa dang bral-ba), способность удерживать мысль сколь угодно долгое время (dus ring thung) и прочие «заданные» характеристики (sogs-kyi 'phen-pa), а также— «неотходность» от объекта (bzhag sa gar bzhag de kha rang du sdod pa).— *Прим. перев.*

<sup>2</sup> По объяснению геше Сопы, здесь имеется в виду *податливость* тела и ума, которые остаются в свежем состоянии, сколь долго ни длилось бы самадхи.

<sup>3</sup> По изданию: Kamalaśīla. First Bhāvanākrama / Ed. in Sanskrit by G. Tucci // Minor Buddhist Texts. Part 2. Rome, 1958. Pp. 209-210.

<sup>4</sup> Тиб.: shes-rab-kyis rnam-par-dpyad-par bya. В квадратных скобках—вставка Комм.: «de kho na nyid».

<sup>5</sup> Тиб.: ye-shes.

<sup>6</sup> «Мирские йоги» здесь—иноверцы, которые не уходят из

мира сансары.—*Прим. перев.*

<sup>7</sup> Удрака устранил все загрязнения психики до уровня Вершины сансары. См. т.4, с.169, прим.29.

<sup>8</sup> См. т.4, с.19.

<sup>9</sup> См. прим. 3—«Первая ступень созерцания». С.38-39.

<sup>10</sup> Пятью из шести способностей Будды—см. т.4, прим.133.

<sup>11</sup> См. т.4, с.19.

<sup>12</sup> Например, объясняя четыре истины, пять первых параметров и т.д.—*Прим. геше Сопа.*

<sup>13</sup> См. т.4, с.20.

<sup>14</sup> То есть в *пустоту*.

<sup>15</sup> То есть арьи Нагарджуны и арьи Асанги. См. том 1, с.8.

<sup>16</sup> «Четыре полагания», как отметил геше Сопа,—это полагание на Учение, а не на Учителя; на смысл Учения, а не на букву; на высший смысл, а не на условный; на постижение (ye-shes), а не просто информацию (rnam-shes').

<sup>17</sup> «Хозяином» (тиб.: bdag po; санскр.: pati; в литовском языке есть очень похожее слово pats—«сам») здесь называется не вечная, неизменная духовная субстанция индивида, т.е. не *атман*, а самостоятельный индивид, обычное «я», о котором Будда говорил простым людям «существует», чтобы те не пугались.—*Прим. перев.*

<sup>18</sup> Традиционно указываются только трое или четверо Врат Освобождения (тиб.: rnam-thar sgo gsum / rnam thar sgo bzhi), которые соответствуют первым трём или четырём из данного списка, а остальные Врата являются аспектами первых Врат (*пустоты*).

Кстати, многие уже привыкли к вводящему в заблуждение переводу терминов трёх последних Врат Освобождения (тиб.:

mtshan-ma med-pa, smon-pa med-pa, mngon-par 'du-byed-pa med-pa) как «отсутствие признаков», «отсутствие желаний», «отсутствие активности». Но в «Интерполированном комментарии» четверо Врат Освобождения истолкованы так:

1) Отсутствие *истинной* сущности явлений—*пустота* (ЧЖА: chos-rnams-kyi ngo-bo bden-par med-pa stong-pa-nyid).

2) Отсутствие производящих их (явления—*А.К.*) без вспомогательных причин *истинных* источников (тиб.: de'i rgyu gzhan dang ma-'dres-par mngon-par-byed-pa'i mtshan-ma bden par med-pa): поскольку отсутствуют *истинные* причины, производящие факторы и подобное, то нет источников («НГА»: rgyu dang byed-ro sogs bden-par med-pas mtshan-ma med-pa). [Т.е. mtshan-ma здесь нужно понимать как «источники происхождения», а не как «признаки», «характеристики».]

3) Отсутствие целей стремления—упования на достижение «абсолютных результатов» этих [«причин»] (de'i 'bras-bu don-dam-par thob-tu re-ba'i sgo-nas smon-par bya-ba'i ngo-bor med-pa): поскольку отсутствуют *истинные* результаты и производимое, то не к [чему] стремиться («НГА»: 'bras bu dang bya ba bden par med pas smon-pa med-pa).

4) Отсутствие производящей способности у вспомогательных причин и условий, в [основе] которой лежит способность к абсолютному *скоплению*, *собранию* (Комм.: rgyu rkyen gzhan-gyis don-dam-par mngon-par-'du zhing tshogs-par byed nus-pa'i sgo nas skyed nus su med-pa). Здесь имеется в виду абсолютное *собрание* (т.е. *скопление* самодовлеющих) причин для порождения следствия. Такое *скопление* отрицается, так как не бывает *скопления* причин, не зависящих от других причин, условий, и они не могут образовать обособленное, независимое *скопление*.—*Прим. перев.*

<sup>19</sup> То есть «Шесть трактатов» Нагарджуны—Madhyamakārikā, Yuktiṣaṣṭikā, Vaidalya, Śūnyatāsaptati, Vighrahavyavārtanī, Ratnāvalī.

<sup>20</sup> Тиб.: tshad-ma. Камалашила, как уже указывалось, представляет позицию мадхьямики-сватантрики. Поскольку сватан-

трика и прасангика отличаются по своим философским принципам, выражения «существует в высшем смысле» и «существует по природе» (rang-bzhin) в сватантрике означают несколько разные вещи, в то время как в прасангике они тождественны, как тождественны им и выражения «существует согласно своим характеристикам (mtshan-ma)», «существует своей силой (rang-dbang)», «истинно (bden-par) существует», «абсолютно (don-dam-par) существует», «самосуще (rang-dngos-nas) существует», «существует по своей сути (rang-gi mtshan-nyid)». Однако, согласно сватантрике, вещи действительно существуют «по своей сути», «по своей природе», «своей силой», «по своим характеристикам». Но вместе с прасангиками они отрицают «абсолютное» или «истинное» существование вещей, признавая их *пустоту*. Определение высшего и условного смысла у них тоже отличается. «Таким образом,—поясняет геше Сопа,—по их мнению, для того, чтобы текст считать Словом высшего смысла, он должен 1) удовлетворять логике; 2) излагать абсолютную истину. Поэтому, например, “Сутра сердца”, говорящая “нет носа, нет уха” и т.д., не соответствует логике и, с их точки зрения, не может быть причислена к текстам высшего смысла. С точки зрения прасангики, однако, критерий для таких текстов только один—изложение абсолютной истины».

<sup>21</sup> Тиб.: sgra-ji-bzhin-pa.

<sup>22</sup> То есть жившие до Чже Цонкапы.—Прим. геше Сопы.

<sup>23</sup> ЧЖА: «Например, кашмирского Лакшми и других.»—Прим. А.Вэймана. См.: Wayman A. Calming the Mind... p.181. Note 18.

<sup>24</sup> Т.е. Нгог Лодэн Шейрап (rngog blo-ldan shes-rab).—Прим. перев.

<sup>25</sup> Тиб.: rigs-shes rjes-drag . Геше Сопа подчеркивает: «Rigs-ra shes-ra является концептуальным, выводным, а не непосредственным знанием. То есть объект такого познания воспринимается не прямо, а через образ, представление (тиб.: don-spyi), остающееся в сознании, когда чувственного восприятия уже нет. “Без такого представления,—говорят они,—не познать пу-

стоту.» Однако представление-то не является абсолютной истиной!»

<sup>26</sup> «Только сознания» (тиб.: rnam-par rig-pa tsam): другое название теории «только ума» (санскр.: cittamatra; тиб.: sems tsam)—читтаматры, или виджнянавады.—Прим. перев.

<sup>27</sup> Или йогачара-сватантрика-мадхьямиками.—Прим. геше Соны.

<sup>28</sup> Вайбхашики также признавали существование внешних объектов.

<sup>29</sup> «Сторонники опровергающих выводов» (thal-'gyur-ba) и «Приверженцы самостоятельных предпосылок» (rang-rgyud-ra).—Прим. перев.

<sup>30</sup> В этой системе и нирвана тоже может рассматриваться как высшая истина, *пустота*. *Пустота*—как ум, свободный от препятствий, естественно *пустой* или *пустой* от самобытия (санскр.: svabhāva)—изначальный ум.—Прим. геше Соны.

<sup>31</sup> Тиб.: sa-bon. Геше Сопа приводит аналогию для объяснения природы этих *предрасположенностей, склонностей*: «Если у вас долго хранился в тряпке гнилой продукт, тряпка—и после того, как вы его выбросили и вымыли тряпку—долго будет сохранять его запах.»

<sup>32</sup> Тиб.: 'jig-tshogs la lta-ba; санскр.: satkāyadr̥ṣṭi. *Эгоцентрическое* воззрение—это тоже род неведения. Тибетский термин состоит из двух частей: 'jig—значит моментальный (а не постоянный), а tshogs—«составленное из частей» (то есть не единое целое).

Во «Вхождении в срединность», 6.144-145, рассматривается выражение 'jig tshogs la lta-ba'i rtse-mo nyi shu mtho-ba (санскр.: vimṣatīśikhāra samudgatāḥ satkāyadr̥ṣṭi śailāḥ).

Хотя значения тибетского и санскритского выражений слегка отличаются, и то и другое говорят о 20 пиках горной вершины—веры в существование постоянного Я внутри преходящих вещей. 20 аспектов понятия Я возникают при применении

четырёх представлений о Я к пяти скандхам, что на примере первой скандхи, формы, выглядит следующим образом:

- 1) Я *есть* форма, подобно монарху.
- 2) Форма *характеризует* Я, подобно украшению.
- 3) Я *владеет* формой, как рабом.
- 4) Форма *содержит* Я, подобно сосуду.—Подробнее см.: C.W.Huntington, Jr. With Geshe Namgyal Wangchen. *The Emptiness of Emptiness. An Introduction to Early Indian Madhyamika*. Delhi: Motilal Banarsidas Publishers, 1989. p.225.

<sup>33</sup> «Вхождение в срединность», 6.120.

<sup>34</sup> Этим подразумевается сугубо махаянская цель—избавление не только от клеш, но и от *завесы всеведению*, которая (согласно Комм.) двойка: проявленная и скрытая. Проявленная—это признаки [реалистических] измышлений (spros-pa'i mtshan-ma), создающие двойственное восприятие, а скрытые—это оставшиеся от клеш тонкие *предрасположенности*. —Прим. перев.

<sup>35</sup> Тиб.: mtshan-nyid. Отметим, вслед за геше Сопой, что с точки зрения прасангиков собственная характеристика (тиб.: rang-gi mtshan-nyid; санскр.: svalakṣana)—это то же, что и «самобытие» (тиб.: rang-bzhin, или rang-dbang), в то время как для сватантриков (Шантиракшита, Бхававивека)—это разные вещи: истинное бытие первой признается, а второго—отрицается.

<sup>36</sup> См. перевод: L. De la Vallée Poussin // *Muséon* XIII (1911). p.269.—Прим. А. Вэймана.

<sup>37</sup> Дополнено из «Интерполированного комментария».

Отметим, что у Элизабет Нэппер («Dependent Arising and Emptiness», p.172) это место ошибочно переведено в противоположном смысле: «[Hearers] do not realise even the selfnessness of persons.»—Прим. перев.

<sup>38</sup> Цитата из «Драгоценного ожерелья» Нагарджуны.

<sup>39</sup> Т.е. в толковании «Коренной мудрости» Нагарджуны, сочиненном Буддапалитой.—Прим. перев.

<sup>40</sup> Тиб.: dngos [por] smra-ba. Имеются в виду вайбхашики и саутрантики.

<sup>41</sup> Подробнее об этом см. т.1.

<sup>42</sup> Т.е. мгновенно-последовательных континуумов, воспринимаемых нами как явления.— *Прим. перев.*

<sup>43</sup> Комм.: «Поскольку они подобны грубым объектам—собраниям атомов». Ибо являются как бы собраниями моментов.— *Прим. перев.*

<sup>44</sup> Сказанное не относится к шравакам и пратьекабуддам (т.е. хинаянским архатам), которые—по мнению Чандракирти и других мадхьямиков-прасангиков (в отличие от мнения сватантриков)—постигают отсутствие самости *явлений* (дхарм), поскольку благодаря своей практике выходят за пределы философских школ хинаянских реалистов.— *Прим. перев.*

<sup>45</sup> То есть всех *явлений* (дхарм) вообще. Это скрытая ссылка на сутры Праджняпарамиты.

<sup>46</sup> Оставшиеся две (из *четырёх*) *возможностей*, или *альтернатив*: и существование и несуществование; ни существование, ни несуществование.— *Прим. перев.* Подробнее о системе *четырёх альтернатив* (Чатушкотике) в индийской философии см., напр.: Терентьев А. К интерпретации логико-методологических схем индийской религиозной философии // *Философские вопросы буддизма*. Новосибирск, 1984. С.59-72.

<sup>47</sup> Путь разделяется на три периода: основы (тиб.: gzhi), пути (тиб.: lam—начиная с уровня святости—см. прим.121) и плода (bras-'bu)—состояния Будды.

<sup>48</sup> Тиб.: stong-pa dngos-po med-pa.

<sup>49</sup> См. предыдущую цитату из «Коренной мудрости», где пересказано мнение реалистов, полагающих, что мадхьямики ошибаются.— *Прим. перев.*

<sup>50</sup> Тиб.: gtags-pa. Комм.: «Каждая вещь представляет собой лишь название, данное собранию определенных причин и условий и зависящее от него».— *Прим. перев.*

<sup>51</sup> Такие, как плоды *вошедшего в поток, возвращающегося однажды, невозвращающегося, архата*.

<sup>52</sup> Тиб.: chos dang chos-ma-yin.

<sup>53</sup> См. стр. 30-31 (377б): «Коль все вещи самобытием не обладают...»—*Прим. перев.*

<sup>54</sup> Т.е. сочетание убежденности в обусловленном возникновении (= закон причины-следствия = «явленность») и убежденности в отсутствии самобытия (= *пустота*).—*Прим. перев.*

<sup>55</sup> Например, сознание глаза, уха и т. д.

<sup>56</sup> Так как считаете, что присовокуплять к отрицаемому характеристику «абсолютное» ни к чему.—*Прим. перев.*

<sup>57</sup> Такое суждение уподобляет их реалистам, поэтому для его опровержения используются доводы, применяемые против реалистов: в частности, пример ростка.—*Прим. перев.*

<sup>58</sup> То есть даже мираж невозможно будет отличить от действительности.—*Прим. геше Сопы.*

<sup>59</sup> То есть видение в облаках города с башнями и стенами, где живут гандхарвы—небесные музыканты индийских мифов.

<sup>60</sup> Это возражение читтаматринов, не согласных с отрицанием мадхьямиками самосущего сознания, воспринимающего себя, а не внешние объекты. Далее—ответ мадхьямиков в лице Чандракирти.—*Прим. перев.*

<sup>61</sup> «Существующее» (тиб.: yod-pa) и «объект познания» (тиб.: shes-bya) в данном случае, по объяснению геше Сопы, являются синонимами.

<sup>62</sup> «*Истинно существующего*» в том смысле, который придают этому слову реалисты, что обозначается по-тибетски bden-pa и что, согласно комментарию, нужно понимать как bden-par grub-pa—«истинно установившееся».—*Прим. перев.*

<sup>63</sup> Нельзя думать, что Цонкапа вообще отрицает третью возможность. Если было бы так, он не говорил бы о «впадении»



в две крайности—(самодовлеющего) существования и несуществования и не признавал бы «срединного пути», «третьей возможности»—обусловленного происхождения. Обратив внимание на слова автора «при таком ограничении», поймем, что здесь он говорит о существовании—или—несуществовании как об исключаяющих третью возможность в смысле наличия или отсутствия чего-то как объекта познания, восприятия, что действительно и для объекта логического поиска—самобытия.—*Прим. перев.*

<sup>64</sup> В частности, такого рода выражения часто встречаются в сутрах Праджняпарамиты.

<sup>65</sup> Т.е. отрицают и две остальные альтернативы: «существует и не существует»; «ни существует, ни не существует».—*Прим. перев.*

<sup>66</sup> «Простое» (тиб.: tsam) в этом контексте означает «обычное», «обыденное», «условное».—*Прим. перев.*

<sup>67</sup> Древнеиндийская философская школа, известная своей критикой общепринятых в Индии религиозных концепций, в частности концепции перерождения. Ее основателем считается Чарвака, мыслитель, который (по сведениям, сохраненным в тибетской традиции) никогда не сомневался в существовании перерождений, но выдвинул эту доктрину ради того, чтобы, воспылав страстью, соблазнить собственную дочь, которая боялась кармических последствий такого нарушения морали.

<sup>68</sup> «Собственная сущность» (тиб.: rang-gi ngo-bo) вещей—это отсутствие в них самобытия.—*Прим. перев.*

<sup>69</sup> Т.е. неведение (в прямом порядке процесса обусловленного происхождения) или мудрость (в обратном порядке этого процесса).—*Прим. перев.*

<sup>70</sup> Например, повозка является лишь обозначением, существующим независимо от оси, колес, гвоздей и прочих частей. Человек—тоже лишь обозначение, зависящее от *совокупностей* —скандх или «приписываемое» (btags-ra) скандхам. Однако реалисты воображают все эти «обозначения» как независимые, субстанциональные сущности.—*Прим. перев.*

- 71 Тиб.: gzhan-dbang rdzas.
- 72 Тиб.: gzhan-dbang gi rang-bzhin.
- 73 «Реалистами» здесь называются читтаматрины, поскольку они верят в абсолютную реальность сознания, хотя и отрицают внешние объекты, которых не отрицают хинаянские реалисты. Таким образом, поскольку читтаматрины причисляются к «реалистам», последний термин не должен пониматься как антоним термина «идеалисты».—*Прим. перев.*
- 74 Скрытая цитата из сутр Праджняпарамиты.
- 75 То есть, согласно Комм., внешних объектов (phyi don).—*Прим. перев.*
- 76 Т.е. обыденным мирским знанием.—*Прим. перев.*
- 77 «Вхождение в срединность», 6.30.
- 78 Напомним, что речь идет о пяти чувственных сознаниях и мановиджняне «сознании ума».—*Прим. перев.*
- 79 Из сутры «Царь самадхи», 9.23, уже цитировавшейся ранее.
- 80 Речь здесь идёт об этапах процесса восприятия: чувственное непосредственное восприятие даёт образ, который распознаётся как, например, «стол». Тем самым ему приписывается имя, относящее его к «классу всех столов».
- 81 Тиб.: brjod-du med-pa.
- 82 Тиб.: rang-gi mtshan-nyid du grub-pa'i rang-bzhin.
- 83 Интересно, что, делая этот вывод в первой главе «Ясных слов», Чандракирти возвращается к принятию четырех видов познания соответственно реалистической индуистской системе Ньяя, а не буддийской эпистемологии Дигнаги-Дхармакирти, признающей всего три средства познания.
- 84 Речь, по-видимому, идет о том, что при умощении кунжутным маслом может возникнуть ощущение огня (?).—*Прим. геше Сопы.*

<sup>85</sup> Геше Сопа: «Читтаматрины вводят понятие *трех видов явлений* или *трех сущностей*, разбирая затем, что существует, а что нет и каким образом. Первая из них—воображаемая или “номинальная” (тиб.: kun-brtags; санскр.: parikalpita) сущность. Вторая—“зависимая” (тиб.: gshan-dbang; санскр.: paratantra), то есть возникающая от других причин и условий, рассматривается как основание, высшее свойство или атрибут которого—третья сущность. Третья—высшая, “твердо установленная” (тиб.: yongs-grub; санскр.: pariniṣṭāna) сущность, это *пустота*, [отсутствие] двойственности, имеющая основанием причинно-следственную зависимость, то есть вторую сущность. Из двух первых, условных сущностей отрицается условное бытие только первой, “номинальной”. С помощью этого категориального аппарата и рассматриваются отрицательные высказывания праджняпарамитских сутр “...не возникают, не переходят...” и так далее. Делается это следующим образом: “Всякое явление имеет “номинальную” природу. Однако “зависимые”—происходящие из причин и условий—существуют реально. Почему же в таком случае явления “не возникают”? Потому что качество им приписывается неверно, с разделением на субъект и объект, дуалистически. Кроме того, некоторые явления существуют скорее как результат наложения имени и мысли, нежели самостоятельно. Таково изложение “Сутры истолкования замысла”, которая в йогачаре считается высочайшей.”

Таким образом, йогачары считают, что все без исключения дхармы имеют эти три сущности; и когда Будда в Праджняпарамите говорит: “Все сущности (ngo-bo-nyid) не рождаются...”, — то, относительно “воображаемой” составляющей из трех сущностей каждой дхармы, это значит, что не рождается характерное сущностное свойство (тиб.: mtshan-nyid ngo-bo), в аспекте “зависимой” сущности не возникает [само-]порождение (тиб.: skye-ba ngo-bo), а в аспекте “высшей” сущности—абсолютное (тиб.: don dam-ra'i ngo-bo). Таким образом, все три свабхавы—не свабхавы!

Однако понимание Бхававивеки и йогачар термина “существование по собственной характеристике (тиб.: mtshan-nyid)”

несколько отличается. Для йогачар “существование по собственной характеристике” равноценно “истинному” существованию. Поэтому они говорят, что «воображаемое» не таково.

Бхававивека же утверждает, что все существующее существует только “по собственной характеристике” и не может существовать иначе.

Иное существование было бы подобно рогам зайца. Такие вещи являются результатом ложного приписывания и либо вообще не существуют, либо “едва существуют”. Они и называются *mtshan-nyid ngo-bo med-ра*—“лишенные характерной сущности” или *rang-gi ngo-bos ma-'grub-ра*—“не определяемые собственной сущностью”.

Это Бхававивека отрицает. Он говорит, что при приписывании имеется *основа* приписывания (= “зависимое”) и “приписыватель” (тиб.: 'dog-ра-ро), то есть ум, осуществляющий приписывание (тоже = “зависимое”). Следовательно, и то и другое должно существовать и существовать истинно! Если мы отрицаем “воображаемое”, то косвенно отрицаем и основу приписывания и приписывателя, то есть отрицаем “зависимое”. Но, отрицая “зависимое”, мы тем самым отрицаем и “абсолютное”, *пустоту*, основой которого “зависимое” является!

То есть Бхававивека считает, что, отрицая “воображаемое”, йогачары тем самым отрицают все три сущности».

<sup>86</sup> Тиб.: *rang-gi mtshan-nyid-kyi ngo-bo-nyid*.

<sup>87</sup> Авалокитаврата—ученик Бхававивеки, прокомментировавший «Светильник мудрости».

<sup>88</sup> Т.е. вербализированные мысли и произнесенные слова.

<sup>89</sup> Камалашила по своим воззрениям стоит несколько ближе к позиции йогачар.—*Прим. геше Сопы.*

<sup>90</sup> Согласно «Интерполированному комментарию», имеются в виду три аспекта отсутствия трех рассмотренных выше видов сущности, упоминаемых также в «Праджняпарамитасутре»: отсутствие характерной (тиб.: *mtshan-nyid*) сущности, сущности возникновения и абсолютной сущности.—*Прим. перев.*

<sup>91</sup> Тиб.: drang don; санскр.: neyārtha. Т.е. смысла, подлежащего приведению (drang) к высшему смыслу при помощи разъяснений, толкований.—*Прим. перев.*

<sup>92</sup> Тиб.: rang-bzhin.

<sup>93</sup> Тиб.: rdzas-su med-pa—«не состоит из вещества».

<sup>94</sup> В индийской логике существовало две формы построения силлогизма: «для себя» и «для других». Подробнее см., напр.: Щербатской Ф.И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Часть 1. Учебник логики Дхармакирти с толкованием Дхармоттары (репринт). СПб., 1995. Отдел третий: Умозаключение «для других». С.206 и далее.

<sup>95</sup> Тиб.: rdzas brgyad: земля, вода, огонь, ветер, форма, запах, вкус, тактильность,—возникающие на основе четырех *стихий*. Подробнее см., напр.: Hopkins J. Meditation on Emptiness. Wisdom Publications, 1983. p.230 и далее.

<sup>96</sup> Геше Сопа: «Бхававивека, как и прасангики, некоторым образом признает существование внешних (тиб.: phyir) объектов. Внешним объектом при этом называется, например, форма—для зрительного сознания, звук—для слухового и так далее. И Бхававивека и прасангики полагают, что объект предшествует возникновению соответствующего сознания, является его основой и отличен от него—не является частью сознания. Чувственные же сознания в системе Бхававивеки (как и в саутрантике) не считаются ошибочными, если не повреждены (что рассматривалось ранее). В саутрантике эти сознания считаются истинными, сознающими высшую истину. Хотя Бхававивека этого, может быть, и не говорит, но тоже считает чувственные сознания не ошибающимися, хотя и условно.

То есть разница между саутрантиками и мадхьямиками здесь в том, что первые признают чувственные сознания абсолютно истинными, а вторые—условно истинными».

<sup>97</sup> Т.е., согласно Комм., неделимые частицы и моменты сознания.—*Прим. перев.*

<sup>98</sup> Саутрантиков и вайбхашиков.—Прим. перев.

<sup>99</sup> Вайшешика—одна из шести философских систем брахманизма, известная своей развитой атомистической теорией.

<sup>100</sup> Геше Сопа: «То есть чувственное восприятие не считается в прасангике непосредственным (mngon-sum). Ни объекты, ни сознания не непосредственны. И хотя некоторые низшие школы вводят здесь понятие самосознания (тиб.: rang-rig),— прасангики его не принимают. У Бхававивеки органы чувств истинно воспринимают объекты,—объекты, обладающие самобытием, а у прасангиков—нет».

<sup>101</sup> Реальность, пустота.—Прим. перев.

<sup>102</sup> Ни как ложная, ни как истинная.—Прим. перев.

Геше Сопа поясняет, что, таким образом, есть два вида достоверного познания (тиб.: tshad-ma)—высшее, направленное на познание реальности, и обыденное (тиб.: tha-snyad-gi tshad-ma). При этом возможно и чисто интеллектуальное, не-прямое познание *реальности*—тонкое обыденное познание (тиб.: tha-snyad phra-mo).

Ошибки познания могут быть двух видов: ложное познание (тиб.: log-par shes-pa)—принципиально неправильное понимание и ошибочное познание (тиб.: 'khrul-pa shes-pa)—в целом адекватное, но ошибающееся относительно каких-то аспектов познаваемого предмета.

<sup>103</sup> Дословно—«все-обманывающее» (тиб.: kun-rdzob)—Прим. перев.

<sup>104</sup> В данном случае «природа» (тиб.: rang-bzhin)—это *пустота*.—Прим. перев.

<sup>105</sup> Т.е. относительного как подобия иллюзии.—Прим. перев.

<sup>106</sup> Здесь следует напомнить, что при рассмотрении *проникновения* слова «логическое исследование» (rigs-pa'i dpyod-pa) и «логика» (rigs-pa) везде означают анализ абсолютного, т.е. отсутствия самобытия.—Прим. перев.

<sup>107</sup> Здесь жирным шрифтом выделяем определение, которое будет комментироваться в последующем тексте.

<sup>108</sup> То есть, чтобы признать любое явление условно существующим, требуется его восприятие обыденным сознанием, непровержимость достоверным познанием других и неуязвимость для логики исследования *реальности*, но вовсе не нужно, чтобы логика доказала его существование. Хотя третья характеристика условного—«неуязвимость для логики» естественно вытекает из двух предыдущих, ее необходимость здесь подчеркнута, чтобы указать мнимым мадхьямикам и подобным философам нигилистического уклона, что, говоря об опровержении явлений логикой исследования абсолютного: «Ежели нет самосущего, что может существовать?!»,—они тем самым отрицают условную, относительную истину и, впадая таким образом в нигилизм, отходят от «срединности».

Тогда как истинные мадхьямики-прасангики, применяя эту логику, твердо знают, что она отрицает самосущие явления, но не опровергает явлений как таковых, установленных обыденным достоверным восприятием, и не устанавливает, не доказывает их существования.—*Прим. перев.*

<sup>109</sup> Поскольку они установлены небуддийскими школами как самосущие.—*Прим. перев.*

<sup>110</sup> Но это, согласно Комм., не мешает признавать их условное существование, поскольку логика их не опровергает, хотя и не обнаруживает.—*Прим. перев.*

<sup>111</sup> То есть о постоянстве, чистоте и самости—итого, четыре положения, отрицаемые при постижении Истины о страдании. Подробнее о 16 аспектах Четырех истин см. т.1, с.114.

<sup>112</sup> Остальные из четырех аспектов Истины о страдании—непостоянство, нечистота и бессамостность.—*Прим. перев.*

<sup>113</sup> Комм.: «В сутрах Праджняпарамиты».—*Прим. перев.*

<sup>114</sup> Дополнено из «Интерполированного комментария».—*Прим. перев.*

115 Тиб.: ma-rigs-pa'i 'dzin-stangs.

116 Тиб.: gti-mug. В этой же цитате, приводившейся выше, на л. 403б, Чже Ринпоче использовал другое слово: ma-rig (букв. «неведение»). В санскритском оригинале—moḥa, что обычно передаётся тибетским gti-mug—«заблуждение».

117 Дословно—«все-обманчивой истиной». В этой строфе дается этимология выражения «относительная истина». Индийская (санскритская) этимология была несколько иная: samvṛtti-satyam—«истина завесы, или экрана» (на котором пляшут тени реального).

118 Тиб.: bsam-pa'i dbang-gis bden-pa. Комм.: «Но не обусловленная предметом» (dngos-po'i dbang-gis bden-pa min-gyi); т.е. относительно своего «предмета»—самобытия, она не является истиной.—Прим. перев.

119 Тиб.: bden-'dzin.

120 Шравак и пратьекабудд.—Прим. перев.

121 «Восьмой уровень» в развитии бодхисаттвы отличается тем, что по достижении его регресс уже невозможен. Общая же схема стадий и уровней бодхисаттв, согласно Абхисама-алам-каре, выглядит следующим образом:

1. Стадия снаряжения (санскр.: sambhāra-mārga; тиб.: tshogs-lam):
  - 1.1 низшая (санскр.: mṛdu; тиб.: chung-ngu) ступень;
  - 1.2 средняя (санскр.: madhya; тиб.: 'bring-pa) ступень;
  - 1.3 высшая (санскр.: adhimātra; тиб.: chen-po) ступень.
2. Стадия применения (санскр.: prayoga-mārga; тиб.: sbyor-lam):
  - 2.1 тепло (санскр.: ūṣmagata; тиб.: drod, dro-bar gyur-pa);
  - 2.2 вершина (санскр.: mūrdhagata; тиб.: rtse-mo, rtse-mor gyur-pa);
  - 2.3 терпение (санскр.: kṣānti; тиб.: bzod-pa);
  - 2.4 высшая мирская дхарма (санскр.: laukika-agra-dharma; тиб.: 'jig-rten-pa'i chos-kyi mchog).
3. Стадия видения (санскр.: darśana-mārga; тиб.: mthong-lam):
  - 3.1 Познание в *ровном сосредоточении* (санскр.: samāhita-jñāna; тиб.: mnyam-par bzhag ye-shes):



- 3.1.1 путь без препятствий (санскр.: ānantarya-mārga; тиб.: bar-chad-med lam);
- 3.1.2 путь полного освобождения (санскр.: vimukti-mārga; тиб.: rnam-grol lam).
- 3.2 Последующее познание (санскр.: pṛṣṭha-labdha-jñāna; тиб.: rjes thob ye-shes).
4. Стадия освоения (санскр.: bhāvanā-mārga; тиб.: sgom lam):
- 4.1 Познание в *ровном сосредоточении* (санскр.: samāhita-jñāna; тиб.: mnyam-par bzhag ye-shes):
- 4.1.1 путь без препятствий (санскр.: ānantarya-mārga; тиб.: bar-chad-med lam);
- 4.1.2 путь полного Освобождения (санскр.: vimukti-mārga; тиб.: rnam-grol lam).
- 4.2 Последующее познание (санскр.: pṛṣṭha-labdha-jñāna; тиб.: rjes thob ye-shes).
5. Стадия не-учения-более (санскр.: aśaikṣa-mārga; тиб.: mi-slob-lam).

Три последние называются стадиями святости (санскр.: ārya), так как святость достигается в непосредственном видении *пустоты* на третьей стадии. С них же начинается и путь бодхисаттв, имеющий десять уровней:

- 1) уровень радости (санскр.: pramuditā; тиб.: rab-tu dga'-ba) совпадает со Стадией видения;
- 2) уровень чистоты (санскр.: vimalā; тиб.: dri-ma med-pa);
- 3) уровень просвещения (санскр.: prabhākarī; тиб.: 'od-byed-pa);
- 4) уровень блистающий (санскр.: arcīṣmatī; тиб.: 'od pro-ba-can);
- 5) уровень непобедимости (санскр.: sudurjayā; тиб.: shin-tu sbyangs-pa);
- 6) уровень приближения (санскр.: abhimukhī; тиб.: mngon-du gyur-pa);
- 7) уровень опытности (санскр.: dūramgamā; тиб.: ring-du song-ba);
- 8) уровень неколебимый (санскр.: acalā; тиб.: mi-g.yo-ba);
- 9) уровень разумения (санскр.: sādhumatī; тиб.: legs-pa'i blo-gros);
- 10) уровень облака Дхармы (санскр.: dharma-meghā; тиб.: chos-kyi sprin).

Последние девять уровней охватывают четвертую стадию—освоения. Бодхисаттва 10-го уровня отделён от достижения состояния Будды только одним рождением.

- 122 Цитата из «Высшей тантры».
- 123 Тиб.: gzhen-yul. Т.е. самосущее приятное, неприятное и нейтральное.—Прим. перев.
- 124 Т.е. в парамиты (кроме мудрости, которая относится к мировоззренческому аспекту) и т.п.—Прим. перев.
- 125 Реалисты и сватантрики признают самосущее возникновение из другого.
- 126 Тиб.: rdzas-su-grub-pa . По объяснению геше Сопы, здесь этот термин подразумевает реалистическое, не номинальное существование.
- 127 В автокомментарии Чандракирти перед стихом 6.36.
- 128 Имеются в виду звенья *зависимого происхождения* в прямом (омрачающем) и обратном (очищающем) порядке. Это слова реалистов, считающих звенья *зависимого происхождения* субстанциальными сущностями.—Прим. перев.
- 129 См. раздел «О добавлении и недобавлении к отрицаемому характеристики “абсолютное”», с.146-156.
- 130 Опровержение (тиб.: sun-'byin) может быть правильным (yang-dag) или кажущимся (тиб.: ltar-s nang)—имеющим ошибку в выводе.—Прим. геше Сопы.
- 131 См. с.156-227.
- 132 Т.е. к каждой отрицаемой альтернативе всегда присовокупляется (или подразумевается) характеристика «абсолютное», «самодовлеющее» или «самосущее».—Прим. перев.
- 133 Имеется в виду «пустое» как самосущее *пустое*, поскольку в «Интерполированном комментарии» при отрицании «пустого» присовокуплена характеристика «самосущее». Говоря ближе к тексту: поскольку ни в чем нет самобытия, то не может им обладать и отсутствие самобытия (*пустота*); значит, нет и самосущего «пустого»—того, чему абсолютно присуще отсутствие самобытия. Этого вопроса и касается дальнейшее обсуждение.—Прим. перев.

<sup>134</sup> Это обсуждение касается вопроса о *пустоте пустоты*. Были ученые, в частности в тибетской школе Чжонангпа, которые, признавая *пустоту* всех вещей как высшую природу, в то же время считали, что эта высшая природа действительно существует в абсолютном смысле, как «инопустота» (тиб.: gzhan-stong) . Это отрицается прасангиками.—Прим. геше Соны.

<sup>135</sup> Этот же пример приводится в соответствующем месте «Ясных слов» Чандракирти.

<sup>136</sup> В скобках—уточнения из «Интерполированного комментария».—Прим. перев.

<sup>137</sup> Цитата из «Сутры сердца Праджняпарамиты». Русский перевод с санскрита см. в кн.: Буддизм: История и культура. М., 1989. С.4-21. Также см.: Буддизм России. 1998. № 29-30. С.6-7.

<sup>138</sup> Букв. «беззнаковость», то есть отсутствие абсолютных причин. См. прим. 18.

<sup>139</sup> То есть все трое врат—различные аспекты *пустоты*.—Прим. геше Соны.

<sup>140</sup> Вкратце они называются характеристиками сущности (ngo-bo), состояния (gnas-skabs) и положения (rnam-'jog).—Прим. перев.

<sup>141</sup> Конечному, исчерпывающему пределу, как уточняет Комм.—Прим. перев.

<sup>142</sup> Геше Сопа: «Есть *умозрительные* клеши мышления (тиб: kun-brtags-kyi nyon-mongs) и *естественные* (тиб.: lhan-skyes-kyi nyon-mongs). Последние есть и у животных».

Здесь и далее *естественное* неведение отделено от философского надумывания—*умозрительного* неведения.—Прим. перев.

<sup>143</sup> Тиб.: kun-brtags-kyi 'dzin-pa'i yul.

<sup>144</sup> Хотя этот стих оформлен в виде цитаты, он отсутствует в тексте «Вхождения в срединность». Алекс Вэйман (см.: Op. cit., p.464, note 184) предполагает, что его сочинил сам Чже Цонкапа.

<sup>145</sup> Самость *явлений* и называется [в йогачаре и сватантрике] *завесой познанию* (санскр.: jñeyāvaraṇa; тиб.: shes-sgrib). Только при ее познании может быть достигнуто всеведение. Есть некоторое различие в трактовке этого вопроса разными буддийскими школами.

Чтобы достичь Освобождения от Круговерти, следует уничтожить ее корень—неведение. Но неведение—не есть лишь неведение отсутствия самости личности, но также и неведение отсутствия самости *явлений*—дхарм. И то и другое, по мнению прасангиков, должно быть устранено для достижения Освобождения. Однако низшие школы—йогачара и сватантрика-мадхьямика—придерживаются иной позиции. Они считают, что для достижения архатства—Освобождения от сансары—достаточно устранить цепляние за «я» личности. А *завесы всеведению* необходимо устранять только на пути к всеведению—состоянию Будды. Этот объект познания рассматривается в йогачаре дуально с субъектом. Субъект и объект—разные сущности, хотя оба, согласно йогачаре, и имеют природу сознания. Для достижения Освобождения поэтому достаточно устранить неведение о самости субъекта. Так же считает и сватантрика-мадхьямика—что достаточно освободиться от цепляния за «я» и «мое» (при этом «я» и «мое» здесь понимаются на гораздо более грубом уровне, нежели «отсутствие самости» в прасангике). Но *явления* при этом представляются *истинно существующими* (тиб.: bden-'dzin lhan-skyes = chos-kyi bdag-'dzin), и даже архаты сохраняют это заблуждение. Это также считается *завесой всеведению*.

В прасангике *цепляние к самости* и личности и *явлений* различается только по уровню: первое рассматривается как более грубое, второе—тоньше, но сущность их одна—*пустота* одна. Здесь нет различия в объекте отрицания: и то и другое—одно и то же неведение, подлежащее устранению.—Прим. *геше Сопы*.

<sup>146</sup> А. Вэйман указывает, что это цитата из «Сутры о десяти уровнях».

<sup>147</sup> Тиб.: rang-gi ngo-bo. Т.е. изначальная *пустота* от самобытия—Прим. *перев.*

148 Тиб.: rang-gi ngo-bos grub-pa'i rang bzhin.

149 Т.е. природы как самобытия *подлинной сущности* (дхарматы) и самосущей природы.— *Прим. перев.*

150 Тиб.: rang-bzhin-gyis zhi-ba-nyid. Комм. добавляет: spros-pa thams-cad...bral—свобода от измышлений.— *Прим. перев.*

151 Т.е., согласно Комм.,—на этом начальном этапе уяснения *воззрения*.

152 Согласно Комм., здесь представлена позиция школы Чжонангпа, которая ищет опору в системе Калачакры и сочинении Майтреи «Высшая тантра».— *Прим. перев.*

153 Досл. «путевой».— *Прим. перев.*

154 Т.е. отрицаемое-«субъект» (yul-can) и отрицаемое-«предикат» (yul).— *Прим. перев.*

Для отличения логического термина «субъект»—как предмета логического высказывания—от термина «субъект» как члена субъектно-объектного отношения—логический *субъект* здесь и далее мы будем выделять курсивом.

155 Согласно Комм.,—девять получается, когда четыре из 12 подразделений (см. том 1, с.364, прим. 149)—6-ое, 7-ое, 8-ое и 9-ое—закljučают в одно: поскольку первое из них—главное, а остальные три—вспомогательные.— *Прим. перев.*

156 Видимо, имеется в виду третья ступень Стадии применения (см. прим.121), хотя такое же название носит третья ступень 8-ого уровня бодхисаттв. См.: Абхисамая-аламкара, 4.40.

157 (Тиб.: bden-'dzin) Геше Сопа: «Такова позиция прасангики. В сватантрике же “цепляние за *истинное существование*” рассматривается как *завеса всеведению*, от которой избавляются только по достижении уровня Будды».

158 Тиб.: gti-mug. Здесь это понятие равно неведению (тиб.: ma-rig-pa).— *Прим. перев.*

159 Комм.: «gtso bo'i rgyu mi mthun pa gnyis med pa». В данном контексте под отдельными причинами сансары имеются в виду

неведение и эгоцентрическое воззрение, а не карма и клеши, как обычно.— *Прим. перев.*

160 Т.е. сватантрики.— *Прим. перев.*

161 Драгоценное ожерелье, 1.35.

162 Ср. прим.159.

163 Полный стих из «Коренной мудрости» (27.1) гласит:  
«[Взгляд] относительно возникновения [“я”] в прошлом и невозникновения “я” в прошлом—  
оба исходят из признания мира вечным,  
основываясь на крайности [самосущего] прошлого.»  
(То есть взгляд этот рассматривает явления, а не только «я».)

164 Эта точка зрения противопоставляется позиции следующих за Бхававивекой сватантриков, полагающих, что шраваки и пратьеки не достигают постижения бессамостности дхарм.

165 Тиб.: thun-mong-min-pa'i ngo-bo.

166 Школа самматиев (mang-pos bkur-ba)—подразделение буддийской философской школы вайбхашиков (Комм.).— *Прим. перев.*

167 Уточнение Комм.

168 Тиб.: 'dzin-stangs gal-ba.

169 Тиб.: rang-gi mtshan-nyid-kyis grub-pa'i nga.

170 Тиб.: de'i rnam-pa'i 'dzin-stangs.

171 Комм.: «Как достигаемое и достигающий; как познаваемое и познающий».— *Прим. перев.*

172 В скобках—дополнение из Комм.— *Прим. перев.*

173 Согласно Комм.,—в этом случае так поступают последователи Бхававивеки, т. е. сватантрики.— *Прим. перев.*

174 Но они делают это в разных случаях: прасангики (как было сказано выше)—для отделения относительной истины от абсолютной, а сватантрики (как будет показано ниже)—для ограничения объекта отрицания.

175 Или «благоприятную для него» (тиб.: rjes su mthun pa). Имеется в виду мудрость, постигающая абсолютную истину через представление.— *Прим. перев.*

176 То есть вышеупомянутую мудрость; «не существует» для неё.— *Прим. перев.*

177 В скобках—вставки Комментатора.— *Прим. перев.*

178 То есть словами: «В абсолютном смысле...».— *Прим. перев.*

179 То есть мудрость интеллектуального постижения *пустоты*, которая имеет место и до Стадии видения.

180 Т.е. прямое постижение абсолютной истины.— *Прим. перев.*

181 Это толкование Камалашилы к сочинению Шантиракшиты следует традиции сватантриков, согласно которой, как уже указывалось,—самобытие не существует лишь в абсолютном смысле.— *Прим. перев.*

182 Тиб.: dngos-po'i stobs-kyis zhugs-pa'i rjes-su drag-pa.

183 Т.е. нигилизмом; поэтому они считают необходимым признавать условное самобытие.— *Прим. перев.*

184 Иначе говоря, отрицают лишь абсолютное самобытие.— *Прим. перев.*

185 То есть прасангики Буддапалита и Чандракирти.— *Прим. перев.*

186 То есть Джаянанда хочет сказать—достаточно, чтобы аргумент *опровергающего вывода* логически следовал из чужого мнения, но не должен быть обоснован достоверным познанием.— *Прим. перев.*

187 Тиб.: khas-blangs-pa tsam-gyis.

188 Тиб.: tshul gsum. Согласно Tsepak Rigzin (Tibetan-English Dictionary of Buddhist Terminology. Dharamsala: LTWA, 1986): утверждаемый тезис (phyogs-chos), прямое подтверждение (rjes-khyab) и подтверждение отсутствием противоположной возмож-

ности (ldog-khyab). Например, если утверждаемое—огонь, то прямое подтверждение—дым, а подтверждение противоположной возможностью—отсутствие дыма при отсутствии огня.—*Прим. перев.*

<sup>189</sup> Согласно Комм.,—Khu-mdo-sde-'bar и прочие (XII век). См., напр.: Roerich G. The Blue Annals. Vol. 1. p.94, 343.—*Прим. перев.*

<sup>190</sup> Тиб.: chos-can. Т.е. понятие, на которое опирается тезис; например, понятие «реального звука» в тезисе «звук непостоянен».

<sup>191</sup> Тиб.: 'gal-ba brjod-pa'i thal-'gyur.

<sup>192</sup> Тиб.: gzhan-grags-kyi rjes-dpag.

<sup>193</sup> Тиб.: sgrub-byed bsgrub-bya dang mtshungs-pa ['i thal 'gyur].

<sup>194</sup> Тиб.: rgyu-mtshan mtshungs-pa'i mgo-snyoms [-kyi thal 'gyur].

<sup>195</sup> Иначе говоря, высказываете свою собственную позицию.—*Прим. перев.*

<sup>196</sup> Согласно Комм.,—имеет твердое намерение отрицать (sun 'byin par nges par dam bca' ba).—*Прим. перев.*

<sup>197</sup> О различии в индийской буддийской логике доказательств «для других» и «для себя» см., напр.: Щербатской Ф.И., Указ. соч., Часть 1. С.125-389.

<sup>198</sup> Тиб.: 'bras-phyir. Это выражение относится к предыдущему контексту цитируемого источника, поэтому здесь не может быть переведено буквально.

<sup>199</sup> Комм. добавляет «лишь как номинальные» (brtags pa tsam du). Это прибавление также показывает, что в кн. Echoes of Voidness, p.67 это место понято неточно: «However, for the sake of leading others to the goal, we sometimes say to the world that aggregates and so forth inherently exist, whereas in fact they have no inherent existence. То есть неправильны слова «inherently exist», и в «Интерполированной комментарии» говорится противоположное. Если бы они были правильны, получилось бы, что



Чандракирти сам себе противоречит—признает условное самосущее.—*Прим. перев.*

200 Согласно Комм.,—последователи Пацаба: Мачжава и другие.—*Прим. перев.*

201 Комм.: «Т.е. если бы связь наличия дыма над кухней и огня в ней нужно было бы считать соответствием наличия *кухонного* дыма и *кухонного* огня.»—*Прим. перев.*

202 Комм.: «То, что подлежит доказательству, не может служить доказательством», иначе допускается логическая ошибка «круг в доказательстве».—*Прим. перев.*

203 А именно—непризнание тезиса об отсутствии самобытия.—*Прим. перев.*

204 Логика отсутствия в таком случае третьей возможности объяснялась на с.51-54 и в примечании 63.—*Прим. перев.*

205 Тиб.: gnas-ma-bu-ra. Одна из 18 древних школ Хинаяны.

206 Геше Сопа упомянул, что Чжанчжа Ролпэ Дордже в своей «Сиддханте» вроде бы соглашался с этим мнением ватсипутриев. Это, может быть, и неудивительно, поскольку прасангики этот тезис ватсипутриев критикуют как онтологический, но, несомненно, могут воспользоваться им в пропедевтических целях—так же, как они используют и тезис о «я»,—признавая и существование «я», и несуществование, и ни-то-ни-другое. Это наставник Чандракирти специально оговаривает в «Ясных словах», комментируя «Коренную мудрость» 18.6.

207 Тиб.: rang-gi mtshan-nyid kyis med-pa.

208 Санскр.: rakṣa-dharma; тиб.: phyogs-chos (в данном случае—росток).

209 Прямо подтверждающей связи (rjes-'gro'i khyab; санскр.: anvaaya) и косвенно подтверждающей связи—отсутствием противоположной возможности (ldog-pa'i khyab; санскр.: vyatireka).—*Прим. перев.*

- 210 См. с.192-227. (лл. 447а-462а).
- 211 Умозаключение.— *Прим. перев.*
- 212 Самодовлеющем существовании и полном несуществовании.— *Прим. перев.*
- 213 Тиб.: don-byed-pa.
- 214 Вставка из «Комментария»: bdag gzhan ris-su bcad-ra'i...— *Прим. перев.*
- 215 Т.е. отрицаемого—воображения самобытия и отрицающего, или «противоядия»—аналитической мудрости.— *Прим. перев.*
- 216 В скобках—пояснения Комм.— *Прим. перев.*
- 217 Тиб.: rigs-pa'i mgo-bsgre.
- 218 Комм.: «Причины и следствия».— *Прим. перев.*
- 219 Комм.: «Встречаются они или не встречаются?»— *Прим. перев.*
- 220 Комм. добавляет: «Существуют, лишь когда не анализируешь».— *Прим. перев.*
- 221 Комм.: «В тех местах, где отрицалось самосущее.»— *Прим. перев.*
- 222 Интерполяция Комм.: mthun-s nang-du grub-pa.— *Прим. перев.*
- 223 Тиб.: tshul-gsum-pa'i rtags. Подробнее см. примечание 188.— *Прим. перев.*
- 224 Тиб.: dngos-po stobs zhugs-kyi rtags.
- 225 Тиб.: gzhi-chos-can.
- 226 Интерполяции комментатора.— *Прим. перев.*
- 227 Субъект высказывания здесь—звук, а предикат—непостоянство.
- 228 Комм.: «Иначе говоря, субъект тезиса [для оппонента] утратил бы связь с доводом».

<sup>229</sup> Тиб.: gsal-byed-pa. Миманса—одна из шести философских школ брахманизма.

<sup>230</sup> Уточнено по «Комментарию».—*Прим. перев.*

<sup>231</sup> Так как для буддиста непостоянство—предикат всего сущего.

<sup>232</sup> Достоверное познание (тиб.: tshad-ma) [достоверно лишь в пределах относительного] и может быть ошибочным или безошибочным. Здесь имеется в виду, что *субъект* не имеет абсолютного существования. Только постижение *пустоты* безошибочно обнаруживает подлинный *субъект*. Ошибочное сознание—всякое сознание, кроме сознания *пустоты*. Поэтому, рассматривая две истины—относительную и абсолютную, мы только одну из них считаем объектом безошибочного сознания.—*Прим. геше Сопы.*

<sup>233</sup> С точки зрения прасангики, ошибающееся сознание находится под влиянием неведения, то есть полагает вещи самосущими. Поэтому эти познания имеют совершенно разные объекты и находятся в отношении противоречия. Ранее этот термин встречался в несколько ином значении, когда говорилось об «искаженном» и «неискаженном» познании. Здесь же речь идет просто-напросто об условном, неабсолютном познании.—*Прим. геше Сопы.*

<sup>234</sup> Тиб.: gzhi. Комм.: «Т.е. *субъекта* [доказательства] (chos-can)». Таким образом, под основой здесь подразумевается одинаково понимаемый («общий») *субъект* тезиса доказательства.—*Прим. перев.*

<sup>235</sup> Тиб.: gzugs kyī skye mched; санскр.: rūpa-āyatana.

<sup>236</sup> См. первую цитату в данном разделе.—*Прим. перев.*

<sup>237</sup> См. с.196.

<sup>238</sup> Комм.: bzhaḡ rgyu.—*Прим. перев.*

<sup>239</sup> Буддиста [-реалиста] и вайшешика; вайшешика и мимансаки.—*Прим. перев.*

<sup>240</sup> Буддиста [-реалиста] и вайшешика, указанных в примере сватантриков первыми. «ЧЖА» поясняет, что общим понятием для них является самосуший звук и прочее.—*Прим. перев.*

<sup>241</sup> То есть, с точки зрения прасангики, единственно не заблуждающимся сознанием является непосредственное постижение *пустоты*.—*Прим. геше Сопы.*

<sup>242</sup> (Тиб.: snang-yul). По объяснению геше Сопы, одновременно у нас работает несколько специализированных сознаний, связанных с органами чувств, но проявлено только одно—являющееся (тиб.: snang) для нас объект непосредственного восприятия, на который обращено наше внимание (хотя некоторые тибетские ученые это оспаривают, считая, что мнение Чандракирти о возможности лишь одного сознания в один момент относится только к самадхи). Этот объект отличают от опосредованного, абстрагированного объекта (zhen-yul), создаваемого сознанием на основе хранящегося в памяти образа чувственного восприятия—*представления* (тиб.: don-spyi), которое в этом отношении может рассматриваться как своего рода непосредственный продукт восприятия.

<sup>243</sup> Тиб.: rtog-ge-ba.

<sup>244</sup> Комм.: «Т.е. абсолютную истину».—*Прим. перев.*

<sup>245</sup> Комм.: «Мадхьямика и реалиста».—*Прим. перев.*

<sup>246</sup> Т.е. совершенно неприемлем для реалиста.—*Прим. перев.*

<sup>247</sup> Которое они уподобляют зрячему проводнику.—*Прим. перев.*

<sup>248</sup> Тиб.: gzhan-rig. Геше Сопа: «Так называют пять сознаний органов чувств.»

<sup>249</sup> Тиб.: rang-rig. Геше Сопа: «Некоторые школы буддийской философии признают самосознание, некоторые—нет,—например, Бхававивека и прасангики, или вайбхашики. Под этим термином подразумевается такое сознание, которое смотрит “только вовнутрь”, отражает процессы сознаний органов

чувств. Например, зрительное сознание воспринимает ('dzin-ba) некий предмет, а самосознание осознает это восприятие. Самосознание и есть вид непосредственного восприятия, безошибочного, ибо между ним и объектом его познания—сознаниями органов чувств не может вкратиться никакая помеха. Те чувства радости, наслаждения или горя тоже воспринимаются самосознанием,—чем же еще мы можем доказать себе, что горюем или радуемся?»

250 То есть мадхьямиков-прасангики.— *Прим. перев.*

251 «Основа» (gzhi) здесь означает *субъект* суждения, приемлемый для обоих оппонентов.— *Прим. перев.*

252 Об отсутствии общего *субъекта* суждения и необоснованности самостоятельных аргументов.— *Прим. перев.*

253 Комм.: «Ибо вы признаете абсолютное существование [явлений]». — *Прим. перев.*

254 Комм.: «самосущих вещах». — *Прим. перев.*

255 По мнению реалиста.— *Прим. перев.*

256 Изложенной в «Ясных словах».

257 Комм.: Несостоятельность довода: «Поскольку существует»,—и прочего.— *Прим. перев.*

258 Комм.: «Т.е. поскольку Бхававивека вводит в свои аргументы обнаруживаемое заблуждающимся сознанием». — *Прим. перев.*

259 Комм.: «Т.е. определяемых *собственной характеристикой*, субстанциональных» (тиб.: rang gi mtshan nyid kyis grub pa'i rdzas grub). — *Прим. перев.*

260 А не в смысле умозаключения как вида достоверного познания или в узком значении «вывода». — *Прим. перев.*

261 Тиб.: gzhan la grags-pa'i rjes-dpag.

262 Интерполяция Комм.: rang-gi ngos-nas. — *Прим. перев.*

263 Прасаннапада, 23-24.

- 264 Интерполяция Комм.: rang-gi ngo-bo-nyid-kyis.— *Прим. перев.*
- 265 Тиб.: de la grub-pa.
- 266 Комм.: «Такими, как локаятики». — *Прим. перев.*
- 267 Проповедники наличия самобытия.— *Прим. перев.*
- 268 Тиб.: bya-byed: «возникновением, прекращением и прочим» (Комм.).— *Прим. перев.*
- 269 О трех аспектах аргументации см. примечание 187.— *Прим. перев.*
- 270 Комм.: «Сватантриков и более низкого [уровня]». — *Прим. перев.*
- 271 Буддапалиты и Чандракирти.— *Прим. перев.*
- 272 Т.е.—вопреки позиции сватантриков—уровня абсолютной истины, а не относительной, условной.— *Прим. перев.*
- 273 Любопытно, что в Тибете, где повозок не существовало, пример с повозкой, тем не менее, на протяжении более чем тысячелетней истории буддизма оставался в центре внимания всех монастырских руководств по теории *пустоты*. В ответ на вопрос о том, что же тибетские монахи представляли себе, рассуждая о повозке, геше Сопа пояснил, что, разумеется, тибетцы знали о повозках в других странах и, видимо, лишь отсутствие дорог в собственной гористой стране было препятствием к их внедрению в Тибете. Однако он припомнил, какой большой профессиональный интерес вызвали у монахов изображения повозки на этикетках спичечных коробок, которые начали импортироваться в Тибет из Индии в 1940-е гг.
- 274 Тиб.: phan-tshun yod-pa tsam.
- 275 Согласно Комм.—»По собственной сущности», «сама по себе» [является] и прочие.— *Прим. перев.*
- 276 Т.е. очертания всей совокупности частей (тиб.: yan-lag tshogs-pa'i dbyibs).— *Прим. перев.*

277 Комм.: «Поскольку вы считаете повозкой лишь формы отдельных частей».—*Прим. перев.*

278 Например, такого: «Самосушая форма собрания частей не является повозкой».—*Прим. перев.*

279 Здесь уместно напомнить, что в буддийском контексте «неистинное» (bden-med-ra) означает «подобное иллюзии», а не «несуществующее».—*Прим. перев.*

280 Остальные, согласно Комм.,—это атомы запаха, вкуса и осязаемого; земли, воды, огня и ветра.—*Прим. перев.* Подробнее см.: АКБ 2.22.

281 Тиб.: gzugs.

282 Кувшин и прочие.

283 Тиб.: dbyibs.

284 Комм.: «Т.е. основы обозначения—формы и прочего».—*Прим. перев.*

285 Интерполяция Комм.—*Прим. перев.*

286 Комм.: «Возникновению, форме и прочему».—*Прим. перев.*

287 Тиб.: phung-gsum.

288 В Индии и, соответственно, в Тибете народ привык видеть на диске Луны складывающуюся из пятен фигуру зайца—отсюда указанный эпитет Луны.

289 Тиб.: nye-bar len-ra; санскр.: upādāna; т.е. *совокупностей* личности.—*Прим. перев.*

290 Тиб.: nga-las-ni. Как отметил А.Вэйман, упоминание об этом радже встречается в Ланка-аватара сутре.

291 По сообщению А. Вэймана, так звался выдающийся аскет Сарабханга, историю о котором можно найти в «Джатаках».—*Прим. перев.*

292 Помимо той, что Яджнядатта и Девадатта—разные индивидуальности, и с учетом того, что такие духовные подвижники, как Яджнядатта, помнят многие жизни.—*Прим. перев.*

293 А не отличии самосущих, самосуще-отдельных вещей.—  
*Прим. перев.*

294 Т.е. мнение, что смерть прекращает поток сознания существа.—*Прим. перев.*

295 Комм.: «Т.е. творитель кармы».—*Прим. перев.*

296 Комм.: То есть в системе реалистов.—*Прим. перев.*

297 Наблюдаемое (букв. «то, на что возможно указать», тиб.: gzugs-su rung-ba,—где слово gzugs заменяет btsugs)—определяющая характеристика *совокупности* физического. Определяющие характеристики остальных *совокупностей*—ощущений, различающих мыслей, движущих сил и сознания,—согласно Комментарию, таковы: они суть «переживание» (myong-ba'i bdag-can), «осознание особенностей» (mtshan-mar 'dzin-pa), «побуждение-формирование» (mngon-par 'du-byed-pa) и «восприятие отдельных объектов» (yul so-sog gnam-par rig-pa).—*Прим. перев.*

298 Цитата уже приводилась: см. с.73.—*Прим. перев.*

299 См. с.230-231, положения [3, 4].

300 См. с.231, положение [5].

301 Комм.: «...ни как тождественное по своей сущности с *совокупностями*, ни как отличное от них».—*Прим. перев.*

302 Аналогичный вопрос относительно повозки рассмотрен на страницах 231-232, положение [6].

303 См. с.232-236, положение [7].

304 Тиб.: chu-shing—здесь, видимо, сокращение от chu 'gram-gyi shing, ибо Комм. поясняет: «Если разломить и посмотреть, то нет никакой сердцевины».—*Прим. перев.*

305 Комм.: «Подобно луне, которая не спускается с неба в воду, но отражается в ней».—*Прим. перев.*

306 Комм.: «Явленность обусловленного возникновения и исчезновения и *пустота* этих видимостей».—*Прим. перев.*



307 Здесь автор иначе формулирует первоначальное название раздела (с.228).—*Прим. перев.*

308 Согласно Комм., один предмет—это личность, а другой—прочее (тиб.: gang-zag la sogs-ra).—*Прим. перев.*

309 «Чисты»—в данном контексте означает «пусты».

310 Т.е. не являются *самостоятельными предпосылками* (сва-тантрой).—*Прим. перев.*

311 Здесь имеется в виду позиция санкхьи.—*Прим. геше Сопы.*

312 Т.е., согласно объяснению геше Сопы,

1) основного, доминирующего условия, как, например, физические органы чувств, начинающие свою работу, когда еще не подключилось соответствующее сознание;

2) объективного условия, то есть объекта восприятия;

3) непосредственно-предшествующего условия, то есть сознания предыдущего момента;

4) причинного условия.

313 Возникновение «из другого» признают все «низшие» буддийские школы, и сам Бхававивека.—*Прим. геше Сопы.*

314 Тиб.: ldog-ra gcig-pa'i dpung-phul.

315 См. с.167.

316 Комм.: Т.е. последователи индуистской философской школы вайшешики (тиб.: bye-brag-ra).—*Прим. перев.*

317 Комментатор указывает, что проповедники возникновения без причин—это локаятики, или чарваки (тиб.: rgyang-phan-ra), которых обычно называют индийскими материалистами (что не совсем точно. См., напр.: Терентьев А. К интерпретации логико-методологических схем индийской религиозной философии // Философские вопросы буддизма. Новосибирск, 1984. С.63).—*Прим. перев.*

318 Тиб.: ngo-bo-nyid-kyis zhi. По объяснению геше Сопы,

«сущность» здесь следует понимать как «самобытие», а «спокойно» (термин zhi—«покой»—также означает *покой* нирваны) = *пусто*.

<sup>319</sup> В зависимости от того, в прямой или обратной последовательности задействуются звенья цепи зависимого происхождения. (Подробнее см. т.2, с.75-89.)

<sup>320</sup> Эта цитата уже приводилась на с.105.

<sup>321</sup> См. том 2, с.79, 80.

<sup>322</sup> Имеется в виду «нечистое» рождение, происходящее в результате деятельности кармы и клеш. «Чистое» рождение, подвластное воле [святых],—возможно.—*Прим. геше Сопа*.

<sup>323</sup> Вообще есть четыре рода нирваны: *пустота*, «естественная» (тиб.: rang-bzhin-gi) нирвана непребывания, нирвана «с остатком» (то есть Освобождение архата при жизни, без оставления тела) и нирвана «без остатка» (когда архат оставляет тело).—*Прим. геше Сопа*.

<sup>324</sup> Вопреки мнению сватантриков.—*Прим. перев.* Геше Сопа указывает, что в сутрах Праджняпарамиты говорится о трех видах Пробуждения—Пробуждении *слушателей*, будд-для-себя и бодхисаттв. Следовательно, все они достигают прозрения, хотя и на своём уровне.

<sup>325</sup> То есть сватантрики.—*Прим. перев.*

<sup>326</sup> Т.е. после выхода из сосредоточения.—*Прим. перев.*

<sup>327</sup> При медитативном сосредоточении на *пустоте явления* не воспринимаются даже как ложные, относительные.—*Прим. перев.*

<sup>328</sup> Т.е. устойчивого постижения, что никакие явления по собственной сущности не возникают.—*Прим. перев.*

<sup>329</sup> Тезис о том, что и архаты Хинаяны достигают Освобождения от *круговорота* исключительно при познании бессамостности *явлений*, а не только личности,—это принципиальная позиция прасангикиков. Геше Сопа пояснил, что и архаты, и пратьекабудды, и бодхисаттвы должны практиковать созерца-

ние *пустоты* для достижения Освобождения, разница лишь в том, что бодхисаттвы уделяют гораздо больше времени и сил этой практике и, соответственно, получают более глубокие результаты—устранение *завесы всеведения*.

<sup>330</sup> Описание этих объектов см. в томе 4, с.36-40 и далее.

<sup>331</sup> Тиб.: *gnam par rtog pa dang bcas pa'i gzugs brnyan*. Начинаящий созерцатель всегда созерцает лишь отражение, прямое *проникновение* ему еще недоступно.—*Прим. геше Сопы*.

<sup>332</sup> В то, например, что личность в этой и прошлой жизни подобна голубю и его следам на простокваше, разделенным толстой травяной крышей; в чудесные способности Будды и т.п.—*Прим. перев.*, следующее Комм.

<sup>333</sup> Т.е. в *пустоту*.—*Прим. перев.*

<sup>334</sup> См. том 4, раздел «Участие четырех видов внимания».—*Прим. перев.*

<sup>335</sup> Пояснения упомянутых здесь терминов см. в т. 4, с.4 и 91-94.—*Прим. перев.*

<sup>336</sup> Комм.: «Тибетцы-предшественники».—*Прим. перев.*

<sup>337</sup> Комм.: «...*chad lta'am skur 'debs kyī lta ba*», то есть «нигилизм, или [всё] отрицающее воззрение».—*Прим. перев.*

<sup>338</sup> Комм.: «Созерцающий упомянутым вами способом».—*Прим. перев.*

<sup>339</sup> Комм.: «Отстраненное от любых определений».—*Прим. перев.*

<sup>340</sup> «Шесть украшений Индии»—это наставники Нагарджуна, Асанга, Чандракирти, Васубандху, Дигнага и Дхармакирти.

<sup>341</sup> Т.е. существует оно или не существует?—*Прим. перев.*

<sup>342</sup> Комм.: «Этернализма, нигилизма и прочих».—*Прим. перев.*

<sup>343</sup> Комм.: «Т.е. аргументы, устанавливающие лишь обозначения».—*Прим. перев.*

344 О том, что обозначение определяется (устанавливается) аргументами, см. выше.—Прим. перев.

345 Т.е. простого существа.—Прим. перев.

346 Имеется в виду, что в буддийской эпистемологии (тиб.: blo rig) йогическое непосредственное восприятие определяется как недискурсивное, безошибочное осознание.—Прим. перев.

347 Комм.: «тибетцы—[последователи] другой системы».—Прим. перев.

348 Комм.: «Т.е. проповедей о реальности».—Прим. перев.

349 Геше Сопа: «Это подобно восходу солнца в горах. Рано утром солнце, поднимающееся за восточными вершинами, начинает золотить верхушки западных пиков. Затем мало-помалу и сам солнечный диск показывается над восточными горами: вначале его небольшой частью, затем—в полном сиянии. Оно рассеивает тьму и делает великое множество других дел. И с момента восхода на востоке до заката на западе оно должно еще обогреть долины и одарить светом леса и поля. Однако же это то же самое солнце! Между утренним и вечерним солнцем нет никакой разницы.

Подобным же образом бодхисаттва—вот он на стадии Видения. До стадии Видения он созерцает *пустоту* вначале грубо, затем все точнее и утонченнее,—вначале на стадии Снаряжения, затем на стадии Применения. Затем идет гораздо более ясное созерцание, но пока еще с представлением. Само представление тоже становится со временем все утонченнее и яснее, пока не достигается стадия Видения, где уже нет представления. Здесь достигается непосредственное йогическое постижение *пустоты*. Впервые она *видится* без опосредующего представления,—поэтому данная стадия и называется стадией Видения. После этого больше ничего не *видится*—такова эта аналогия.

Тогда наступает стадия Освоения. Вплоть до этой стадии шло устранение препятствий—грубых препятствий. На стадии Освоения идет устранение более тонких клеш и препятствий, и даже *завесы познанию* и т.п. тоже здесь удаляются посредством

медитации—как фиксированной, так и аналитической.

Зачем нужна стадия Освоения? Для того, чтобы уничтожить те препятствия, которые не могли быть уничтожены на стадии Видения. Те же препятствия, которые могут быть устранены только на стадии Освоения, называются “подлежащие отбрасыванию на стадии Освоения”. Поэтому медитировать приходится и после стадии Видения.»

350 А не этапов слушания и размышления.—*Прим. перев.*

351 Комм.: bden-'dzin-gyi spros-pa.

352 Имеется в виду, что вторая упомянутая мысль двух видов: охватывает все разновидности первой.—*Прим. перев.*

353 Тиб.: rnam-par mi-rtog-pa'i ye-shes. Комм.: «[Присущее] святому в *ровном сосредоточении* [и] свободное от всех измышлений».—*Прим. перев.*

354 Комм.: «[Направленное на постижение] подлинной реальности *явлений*».—*Прим. перев.*

355 Т.е. *Истинных* (абсолютных) *явлений*.—*Прим. перев.*

356 Комм. добавляет: «Реалистических измышлений».—*Прим. перев.*

357 Тиб.: du-shes med-pa-pa. Это один из уровней четвертой Дхьяны (см. т.1, с.367). Как объяснил геше Сопа, рождающийся там йогин лишь в первый момент имеет сознание (санскр.: manovijñāna), а затем на протяжении кальп всякое сознание отсутствует. В конце концов, перед смертью силой кармы сознание (вместе с клешами) вновь возникает,—и йогин обретает новое рождение. Это состояние подобно сну, продолжающемуся кальпы: с какой мыслью засыпал,—с такой же и просыпаешься. А из-за истощения благой кармы следующее рождение чаще бывает в низших уделах.

358 По мнению читтаматринов (опирающихся в большой степени на сочинения Асанги), все вещи являются лишь эманациями универсального сознания (алаявиджняны), полностью зависящими от него.—*Прим. перев.*

359 Под Субъектом ('dzin-pa) здесь подразумевается алая-виджняна, а под Объектом (gzung-ba)—«внешний» мир явлений.— *Прим. перев.*

360 Т.е. полное отсутствие отдельных субстанций Субъекта и Объекта.— *Прим. перев.*

361 Т.е. об абсолютной истине, *пустоте*.— *Прим. перев.*

362 Здесь стоит «и», а не «или» потому, что автор указывает на индивидуальную самость и самость явлений. В скобках— уточнения Комм., проясняющие это различие.— *Прим. перев.*

363 Комм.: «Традиции Потобы и прочие».— *Прим. перев.*

364 Комм.: «При [усвоении] отсутствия самости явлений».— *Прим. перев.*

365 В сочинении «Вхождение в две истины».

366 Т.е. совершенной *податливости*, присущей *безмятежности*. См. т.4, с.102-112 и далее.

367 Комм.: Тиб.: thob mtshams.

368 Комм.: gnam-par rtog-pa'i. О дискурсивном (рассудочном) и недискурсивном (нерассудочном) «отражениях» см. т.4, с.37.

369 Комм.: «Вызванной безмятежностью».— *Прим. перев.*

370 Комм.: «Вызванная собственной силой такого анализа».— *Прим. перев.*

371 Как пример «внутреннего» объекта в Комментарии указано собственное тело, поэтому это слово взято в кавычки.— *Прим. перев.*

372 Тиб.: snang-ba bsnyon-du med-pa [yod-pa.—Комм.].

373 См. т.4, с.99-100.

374 Комм. добавляет: «При аналитическом созерцании».— *Прим. перев.*

375 Комм.: «Т.е. после свыкания с анализом...».— *Прим. перев.*

376 Буквально—«сочетание»; тиб.: zung-du 'brel-ba.

377 Комм.: «При котором чередуются анализ и закрепление [мысли] (тиб.: dnyad 'jog spel-mar)».—Прим. перев.

378 «После осуществления одной только *безмятежности* не требуется полностью достигать ее при чередовании анализа и закрепления [мысли]»,—развивает мысль Комментатор. Да и способности к этому нет (за исключением одного случая, как выяснится далее).—Прим. перев.

379 Досл. «окраски, оттенка» (тиб.: rtsi).—Прим. перев.

380 Геше Сопа: «Для такого сочетания требуется вначале реализовать *безмятежность*, а потом—*проникновение*, завершаемое их *сочетанием*, сопровождаемым совершенной *податливостью*».

381 «Общего»—то есть не включающего методы тайной мантры.

382 О двух ступенях Мантры см. т.1, с.352, прим. 40.

383 Комм.: «Сочетающей в себе после созерцания явленное и *пустое*».—Прим. перев.

384 См. т.1, с.77-81.

385 Комм.: sang-sngags-kyi theg-ra. Об этих характеристиках см., например: Ашвагхоша. Пятьдесят строф благочестивого почитания Учителя. Спб., 1995. С.20-22.—Прим. перев.

386 Список коренных и прочих *надений*, обетов и заповедей на Пути Мантры приведён в тексте «Шестиразовой йоги», русский перевод которой опубликован в ж-ле «Буддизм России», №25 (1996), с.8-14.

387 Комм.: «...“Большого [руководства] к этапам Мантры” [тиб.: sngags-rim chen-mo] (сочиненного самим Чже Цонкапой) и прочих».—Прим. перев.

388 Тиб.: dang-po'i sang-rgyas; санскр.: adibuddha. По объяснению геше Чжамьян Кьенце, здесь это выражение является эпитетом и подразумевает роль Манджушри как первоучителя

данной доктрины, *отца* всех бодхисаттв, ведомых им по Пути. То есть этот термин трактуется не так, как в контексте тантры, где он означает впервые достигаемое единение Ясного Света и Иллюзорного Тела.

<sup>389</sup> Тиб.: chos-spyod bcu. Это выражение может трактоваться по-разному, в частности как десять парамит.

<sup>390</sup> Это и последующие названия в скобках соответствуют делению Комментарием колофона на пять частей, «пять совершенств» (тиб.: phun-sum-tshogs-ra lnga).—*Прим. перев.*

<sup>391</sup> Монастыря Пэл Сангпу (dpal gsang phu); см.: Roerich G. The Blue Annals. Vol.1. p.328.—*Прим. перев.*

<sup>392</sup> См.: Roerich G. The Blue Annals. Vol.1. p.322.

<sup>393</sup> Дословно.: «Обладателя имени Намка (неба)». Второе слово имени введено из Комментария.—*Прим. перев.*

<sup>394</sup> Досл.: «[Того, чье имя] заканчивается [словом] Санпо (хороший)». Первое слово имени введено из Комментария.—*Прим. перев.*

<sup>395</sup> Т.е. кратких и пространных «Этапов Учения» (bstan-rim rgyas bsdus).—*Прим. перев.*

<sup>396</sup> Нгог Лодэн Шейрапа.—*Прим. перев.*



# Индексы



## Указатель-гlossарий к тому 5

- абсолютное** *don-dam* санскр.: *paramārtha* X, XI, XX, 5, 8-11, 13-15, 21-23, 27-29, 42, 44, 47, 56, 60, 65, 66, 69-72, 77, 82, 83, 85, 89, 90, 97, 101, 103, 106, 116, 120-126, 136, 146-156, 162, 163, 170-173, 176, 178, 196, 197, 199, 203, 204, 211-214, 240, 262, 302, 305, 309, 330, 337, 373-375, 378, 380, 382-385, 388, 389, 393, 397-400, 408
- абхидхарма (санскр.)** *chos-mngon* XII, XIII, 303
- адибудда (санскр.)** *dang-po'i sangs-rgyas* 364
- алайвиджняна (санскр.)** *kun-gzhi'i rnam-shes* 408
- альтернативы четыре** *tu bzhi* санскр.: *catuṣkoṭi[ka]* XIX, 25, 27, 53, 62, 101, 102, 107, 157, 182, 280, 281, 286, 377, 379, 388 также см.: возможности четыре
- анализ логический** *rigs-pas dpyad [-pa]* XVI, XIX, XXI, XXII, 2, 3, 25, 26, 40, 62, 63, 65, 66, 68, 69, 70, 91, 95, 101, 102, 106, 155, 177, 185, 188, 189, 192, 207, 227, 228, 237, 238, 240-244, 252, 253, 255, 258, 262, 265-267, 275-277, 279, 302-305, 310, 312, 314, 319-324, 326-331, 334-336, 338, 339, 343, 344, 349-351, 384
- аналогия** *nyer-'jal* санскр.: *upatāna* 78, 188, 197, 202, 213, 222, 260, 278, 375, 406
- Анuttарайога (санскр.)** *bla-med rnal-'byor* 361, 362
- аргумент** *gtan-tshigs* санскр.: *hetu* XII, 4, 10, 56, 84, 129, 157-159, 162, 166, 177, 179, 210-215, 219, 225, 245, 247, 248, 258, 259, 282, 283, 286, 287, 314, 341, 393, 399, 405, 406
- архат (санскр.)** *dgra-bcom-pa* 98, 147, 299, 377, 378, 390, 404, 405
- арья (санскр.)** *'phags-pa* 7, 15, 41, 125, 143, 227, 300, 337, 342, 372

- аскет** *dka' thub* 401
- аспект** *tshul* санскр.: *paṇa* 44, 59, 60, 71, 87, 90, 97, 100, 110, 205, 206, 212, 254, 267, 269, 282, 285, 298, 300, 338, 367, 375, 381-385, 388, 389  
три аспекта *tshul gsum* 160, 204, 216, 224, 382, 400
- атман (санскр.)** *bdag; bdag nyid* 92, 95, 117, 372
- атомы** *rdul [phra-rab]* санскр.: *paramāṇu* 84-86, 235, 236, 377, 401  
восемь [видов] а. *rdul brgyad* 84, 235
- аятана (санскр.)** *skye-mched* 210, 361
- базы [сознания]** *skye-mched* санскр.: *āyatana*  
внутренние б. [сознания] *nang-gi skye-mched* *adhyātmika āyatana* 195, 211, 214  
внешние б. [сознания] *phyi'i skye-mched* *bāhya āyatana* 195
- безмятежность** *zhi-gnas* санскр.: *śamatha* I, VII, XVI, XVIII, 1, 2, 4, 5, 303, 307, 309, 319, 321, 322, 325, 326, 338-340, 342-344, 348-352, 356, 408, 409
- бессамость** *bdag-med* санскр.: *anātma* 3, 4, 114, 131, 329, 331, 386, 392, 404
- благо** *phan-yon* санскр.: *anuśaṃsā*
- благоговение** *dad-pa* 6
- блаженство** *bde[-ba]* санскр.: *sukha* 304
- Бог** *dbang-phyug* санскр.: *īśvara* 91, 94, 95, 102, 145, 171, 206
- Бодхисаттва (санскр.)** *byang[-chub] sems[-dpa]* 4-6, 98, 112, 119, 131, 147, 297, 299, 300, 311, 313, 331, 343, 355-358, 386, 387, 391, 404-406, 410
- бодхичитта (санскр.)** *byang[-chub kyi] sems; sems bskyed* 355  
также см.: *устремлённость [к Пробуждению]*
- божество** *lha* санскр.: *deva* 39, 361
- Будда (санскр.)** *sangs-rgyas* IV, 4, 7, 10, 11, 18, 32, 33, 36, 39, 40, 82, 83, 118, 130, 136, 147, 148, 226, 229, 247, 248, 255, 261, 262, 297, 300, 312, 325, 366, 372, 377, 381, 387, 390, 391, 405  
Будда-для-себя *rang sangs-rgyas* санскр.: *pratyeka-buddha* 405  
также см.: *пратьека-будда*
- Бхагаван (санскр.)** *bcom-ldan-'das* 5, 73, 74, 76, 190, 292, 303, 322, 329, 330, 334, 343
- бытие** *yod [-pa]; grub-pa* санскр.: *bhāvaṅsat* X, 28, 57, 61, 127, 164, 181, 182, 248, 250-252, 309, 367, 376, 381  
б. как оно есть *yin-lugs* санскр.: *yathābhūtam; yathāsti (?)* 7, 93, 94, 124, 156, 241, 253, 303, 308, 309  
взаимо-б. *phan-tshun yod-pa* 230  
самосушее б. *rang-gi ngo-bos grub-pa'i rang-bzhin* 41, 42, 45, 49, 51, 53, 54, 56, 58, 59, 65, 69, 70, 78, 83, 89, 90, 95, 99, 100, 108-110, 135, 144, 146, 151, 177, 202, 204, 207-210, 221, 223-225, 227, 229, 263, 266, 267, 279, 282, 288-292, 299, 346

- самодовлеющее б. *rang-gi ngo-bos yod-pa* санскр.: *svaṛūpeṇa*  
*vidyamāna* 141, 142
- Ваджраяна** (санскр.) *rdo-rje'i theg-pa* XVIII, 359
- вайбхашика** (санскр.) *bye-brag-tu smra-ba* XIII, 14, 85, 375, 377, 384,  
 392, 398
- вайшешика** (санскр.) *bye-brag-pa* 85, 193, 194, 384, 398, 403
- вакуум** *stong-pa dngos-po med-pa* санскр.: *śūnya*
- ватсипутрии** (санскр.) *gnas-ma-bu-pa* 173, 174, 395
- вера** *dad-pa; mos-pa* санскр.: *śraddhā* 100, 183, 354, 375
- ветры** *lung* санскр.: *prāṇa* 38, 212, 339, 344, 401
- вещь** *dngos-po* санскр.: *bhāvāḥlvastu* XI, XV, XVI, XX, 5, 9, 17,  
 18, 24, 26, 30, 33-38, 41, 43-47, 49-51, 53-56, 58-60, 62, 66, 68-70, 72, 74,  
 76-79, 81, 84-86, 92-94, 96, 98, 99, 102, 104, 105, 107, 110-112, 114-116,  
 120, 122-125, 127, 128, 131, 132, 134-137, 139-141, 144-146, 148-150, 152-  
 156, 158, 165, 173, 177-183, 185, 186, 188-191, 195-200, 204, 205, 208, 209,  
 212, 220-222, 225, 227, 230, 231, 234-237, 241, 243, 244, 249, 254, 265-268,  
 270, 271, 276-278, 280-292, 296, 299, 301, 304-306, 308, 314, 316, 327-330,  
 335, 337, 346, 347, 374, 376, 378, 379, 382, 389, 397, 399, 402, 407
- видение явлений [как будто] в дымке** *ban-bun du song-ba'i snang-ba*  
 266, 267
- виджнянавада** (санскр.) *sems-tsam-pa* 375 также см.: читтаматра
- виджняптиматра** (санскр.) *rnam-par rig-pa tsam* 14 —другое на-  
 звание теории «только ум»—читтаматры
- випашьяна** (санскр.) *lhag-mthong* I, VII, 1
- внимание** *yid-la-byed-pa* санскр.: *manaskāra* X, 264, 304, 343,  
 350, 356, 357, 379, 398, 400
- четыре [вида] в. *yid-la-byed-pa bzhi* 306, 307, 348, 405
- внимательность** *dran-pa* 340, 346
- возбужденность** *rgod-pa* 340, 349, 371
- воззрение** *lta-ba* санскр.: *drṣṭiḥdarśana* XI, XVI, XVIII, XXI,  
 XXII, 3-5, 7, 8, 15, 17, 22-24, 29, 30, 34, 39-41, 49, 55, 58, 60, 91, 92, 102,  
 106, 108, 111-115, 117, 123-125, 138, 156, 157, 172, 183, 190, 198, 202, 205-  
 207, 219, 221, 227-229, 241, 242, 248, 257, 265, 267, 268, 272, 287, 289, 290,  
 292-298, 300-302, 308, 309, 311, 312, 317-323, 325, 326, 337, 338, 344-347,  
 356, 382, 391, 405
- в. эгоцентрическое *'jig-tshogs la lta-ba* санскр.: *satkāyadrṣṭi*  
 16-18, 96, 132-134, 141-143, 294-296, 375
- возможности** *tu* санскр.: *koṭi* 11, 27, 31, 42, 46, 101, 128, 145,  
 151, 152, 253, 258, 279-282, 315, 351, 393, 395, 398 также см.:  
 альтернативы
- две [в.] *gnyis* 38, 51, 52, 186, 187, 280
- третья в. *phung-gsum* 52, 169, 245, 269, 379, 394

- четыре в.* *mi bzhi* 107, 182, 206, 286, 377 также см.: альтернативы четыре
- возражение** *rtsod-pa* санскр.: *vivāda* XXI, XXII, 18, 20, 21, 30, 31, 33, 37, 42-44, 47, 48, 52, 72, 74, 80, 89, 98, 102, 104, 105, 110, 116, 119, 120, 126, 127, 132, 141, 149, 154, 157, 162, 164, 165, 169, 172, 174, 177-181, 183, 184, 189, 196, 201, 202, 208, 209, 215, 218, 221, 222, 229, 236-238, 250, 251, 253, 290, 309, 311, 321, 329, 350, 378
- воля** *'du-byed; sems-pa* санскр.: *saṃskāra; cetana* 285, 310, 404
- воображение, воображаемое** *kun-brtags* санскр.: *vikalpaḥparikalpita*  
*gdags-pa* санскр.: *prajñapti* *btags-pa; brtags-pa* санскр.:  
*vitarka(?)* *sgro-'dogs-pa* санскр.: *samāropa* XV, 16, 24, 61, 80-83, 91, 96, 99, 117, 133, 137-139, 184, 188, 200, 218, 279, 314, 333, 339, 340, 381, 382, 396 также см.: приписывать
- воплощение** *sprul-pa'i rnam-rol* 249, 294
- воспитание** *sbyong-ba* 157
- восприятие** *dmigs-pa* санскр.: *upalabdhi; ālambana* *shes-pa*  
санскр.: *avasiti; upalambha; upalabdhi; jñeyamāna* *mthong-ba*  
санскр.: *paśyati; drśyate* *'jal-ba* XI, XVI, 16, 26, 68, 73-80, 84, 86, 87, 89, 94, 97, 99, 123, 131, 150, 158-160, 164, 166, 180, 181, 184, 185, 198, 202, 204, 209, 210, 212, 216, 218, 219, 221, 263, 265, 299, 305, 317, 374, 376, 379, 398, 399, 403
- достоверное в. *tshad-ma* 87, 380, 385
- иллюзорное в. двух видов *mthong-ba brdzun-pa rnam-pa gnyis* 79
- непосредственное в. *mngon-sum* санскр.: *pratyakṣa* 75, 196, 201, 215, 224, 259, 384, 398, 406
- в. отдельных объектов *yul so-sor rnam-par rig-pa* 402
- враг** *dgra* 313
- врата Освобождения** *rnam-thar sgo* санскр.: *vimokṣamukha* 9, 114, 304, 306, 372, 373, 389
- Всеведение** *rnam-mkhyen* санскр.: *sarvajña[tā]* 25, 126, 132, 133, 297-299, 334, 376, 390, 391, 405
- вывод** *rjes[-su] dpag[-pa]* 13, 31, 32, 52, 56, 68, 74, 91, 94, 95, 106, 120, 138, 154, 160-162, 168, 169, 173, 176, 177, 179, 193, 198, 204, 207, 211, 225, 226, 240-242, 250, 251, 265, 309, 335, 380, 388, 399
- выводы опровергающие *thal-'gyur* санскр.: *prasaṅga* XVI, XVIII, XX, 23, 156-158, 160, 161, 165, 169, 170, 227, 280, 284, 286, 287, 375, 393 также см.: прасанга
- высокомерие** *khengs-pa* 105
- выявление** *'char-ba* XXI, 41, 244, 262, 264
- гандхарвы (санскр.)** *dri-za* 17, 49, 273, 378
- Гелуг (тиб.)** *dge-lugs* IV
- глупость** *blun* 172

- гнев** *khong-khro* санскр.: *krodha* 136, 295, 315
- гордость, гордыня** *nga-rgyal* санскр.: *māna* 130, 279, 335
- грех** *sdig-pa* санскр.: *papa* 94, 95
- даяние** *sbyin-pa* санскр.: *dāna* 22, 310, 311
- дверь** *sgo* санскр.: *dvāra* 295
- действие** *las* санскр.: *karman* 31, 37, 47, 230, 240, 255, 258, 261, 267, 275, 278, 286, 305, 339
- действительное** *yang-dag* санскр.: *satya* 13, 17, 18, 32, 38, 46, 70, 79, 82, 93, 98, 116, 118, 141, 146, 148, 151, 154, 169, 196, 201, 209, 211, 288, 328, 346, 351, 374, 378, 379, 389
- дети** *byis-pa* санскр.: *bala* 122, 270, 288, 337
- деяние** *las* санскр.: *karman* 17, 22, 47, 48, 56-60, 70, 250, 268, 298, 300, 311, 312, 354, 355, 357, 358
- джатака (санскр.)** *skyes-rabs* 402
- дискурсивность** *rnam-par rtog-pa* санскр.: *vikalpa; vitarka* 310  
недискурсивность *rnam-par mi rtog-pa* санскр.: *avikalpa; avitarka* 319, 333, 347, 350, 351
- добро** *dge-ba* XIV, 125, 311
- добродетель** *dge-ba* санскр.: *puṇya* 94, 95, 310
- довод** *rtags* санскр.: *hetu* XII, XIX, XXI, 18, 28, 29, 34, 61, 62, 72, 73, 84, 96, 104, 106, 107, 109, 121, 125, 129, 135, 145, 148, 158-162, 164, 167, 168, 171, 173, 174, 177-179, 182, 183, 189, 197, 204, 209-215, 217-219, 224-226, 243, 245, 247, 251, 255, 257, 258, 259, 269, 270, 280, 283, 285-287, 292, 293, 296, 312, 314-316, 322, 333, 378, 396, 399
- доказательство** *(bs)grub-pa; 'grub tshul; sgrub[-pa]* санскр.: *pratipatti; vidhi; sādhana* XXI, XXII, 31, 38, 91, 94, 127-129, 137, 158, 159, 162, 166, 168, 180, 187, 189, 191, 195, 196, 202, 204, 208, 209, 211, 212, 216, 223, 225, 226, 229, 239, 244, 252, 259, 271, 274, 286, 292, 305, 324, 325, 394, 395, 397
- достоинство** *yon-tan* санскр.: *guṇa* 4, 112, 113, 172, 242, 243, 305, 315, 332, 340, 344, 354, 360, 367
- Драгоценности, Три** *dkon-mchog gsum* санскр.: *triratna* 36, 327, 334, 364, 367
- друг (благой, духовный)** *(dge-ba'i) bshes-gnyen* санскр.: *kalyāṇamitra* 4, 12, 341, 346, 354, 356, 364, 368
- друг** *grogs-po* 301, 367
- дух** *sems* санскр.: *citta* 9, 153, 340
- душа** *srog* санскр.: *jīva; prāṇa* XVI, 9, 39, 268, 284, 296, 301, 336, 354, 356, 360, 362
- дхарани (санскр.)** *gzungs* 336
- дхарма (санскр.)** *chos* 18, 133, 186, 252, 293, 299, 302-304, 313, 349, 377, 381, 386, 390, 392 также см.: явление

- восемь мирских д. *chos brgyad* санскр.: *aṣṭau lokadharmāḥ* 295
- «высшие д.» *chos-mchog* 317
- Дхарма** (санскр.) *chos* X, 9, 36, 39, 40, 54, 55, 172, 206, 279, 304, 311, 334, 367, 387
- Дхармакая (санскр.) *chos-sku* 16-18, 29
- желание** *'dod-pa* санскр.: *kāma* 72, 113, 145, 162, 163, 322, 339, 354-356, 373
- жизнь** *srog; tshe* санскр.: *jīva* IV, XI, 56, 58, 120-122, 247-249, 251-253, 284, 344, 354-356, 365, 366, 369, 401, 404, 405
- заблуждение** *gti-mug* санскр.: *moḥa* 53, 90, 98, 99, 125, 130-132, 135, 136, 146, 150, 158, 266, 287, 312, 372, 386, 390
- завершение** *rdzogs-pa* санскр.: *utpanna* 362
- завеса** *sgrib-pa* санскр.: *āvaraṇa* XXII, 294, 386
- з. всеведению (познанию) *shes-pa'i sgrib-pa* санскр.: *jñeyāvaraṇa* 126, 132, 133, 228, 297-299, 376, 390, 391, 405, 406
- з. клеш *nyon-mongs-kyi sgrib-pa* санскр.: *kleśāvaraṇa* 126
- зависимое** *gzhan-dbang* санскр.: *paratantra* 33, 61, 81-83, 86, 102, 104, 105, 121, 148, 155, 165, 177, 238, 242, 244, 287-290, 293, 301, 337, 381, 382, 388, 404
- зависимое самосущее *gzhan-dbang gi rang-bzhin* санскр.: *paratantra-svabhāva* 38, 67
- загрязнение** *sgrib-pa* санскр.: *āvaraṇa* 372
- закрепление** *'jog-pa* XXII, 350, 351, 409
- замысел** *dgongs-pa* 5, 7, 11, 12, 15, 30, 39, 41, 71, 82, 83, 122, 134, 212, 302, 303, 307, 322, 334, 342, 343, 381
- заповедь** *bka'* 409
- заслуги** *bsod-nams* санскр.: *puṇya* XVII, 29, 39, 153, 297, 362, 365
- зло** *nyes-pa* XVI, 356
- злословие** *phra-ma* 171
- знание** *shes-pa; ye-shes; mkhas-pa* санскр.: *jñāna; vidyā (?)* XVI, 11, 133, 220, 240, 241, 258, 269, 270, 272, 275, 309, 337, 338, 367, 374, 380
- измышления** *spros-pa* санскр.: *prapañca* 9, 10, 13, 14, 18, 123, 293, 295, 296, 309, 312, 327, 376, 391, 407
- иллюзия** *sgyu-ma* санскр.: *māyā* XXI, 13, 14, 46, 67-69, 74, 77, 90, 92, 96, 99, 147, 149, 171, 184, 243, 271, 272, 298, 333, 384
- подобие и. *sgyu-ma lta-bu* санскр.: *māyopama* 49, 50, 188-190, 205-207, 244, 262-268, 273, 289, 290, 299, 301, 345, 346, 348, 357, 401
- индивид, индивидуальность** *gang-zag* санскр.: *puḍgala* XXI, 5, 9, 11, 20-23, 127, 139, 141, 143, 207, 228, 248, 253, 268, 278, 309, 315, 317, 318, 372, 401 также см.: личность



- иноверцы** *mu-stegs-pa санскр.: tīrthikāḥ* 2, 3, 4, 92, 96, 257, 309, 371
- исполнение** *sbyor-ba; sgrub-pa* 356, 360
- исследование** *rnam-par 'byed-pa; dpyad-nas skyong-ba* XIX, 27, 40, 60, 62, 63, 65, 66, 68, 69, 71, 72, 80, 91, 93-95, 101, 103, 106, 128, 129, 140, 145, 146, 155, 156, 160, 162, 163, 166, 168-171, 177, 185-188, 195, 227, 229, 236-238, 241-243, 253, 264, 266, 276, 277, 302, 303, 307, 309, 321, 323, 325-327, 333, 335, 342, 365, 385
- истина, истинное** *bden-pa санскр.: satya yang-dag-pa санскр.: samyag* X, XI, 30, 32, 35, 36, 43, 45, 88, 98, 123, 124, 132, 134, 135, 148, 150, 153, 213, 240, 372, 375, 383, 385, 386, 392, 393, 408
- две и. *bden[-pa] gnyis* 28-30, 42, 58, 70, 72, 90, 103, 107, 130, 148, 213, 214, 238, 276, 279, 397
- абсолютная и относительная и. *don-dam санскр.: paramārthasatya dang kun-rdzob-kyi bden-pa санскр.: samvṛttisatya* 8-11, 13, 14, 55, 56, 71, 82, 88, 90, 98, 121-123, 132, 152, 204, 211, 242, 262, 302, 374, 385-397, 398, 400
- номинальная абсолютная и. *don-dam bden-pa btags-pa* 123
- истинно существующее *bden-pa[r grub-pa] санскр.: satya[siddha]* 98, 374
- Источник** *gzhung* 32, 43, 53, 82, 364
- источники [явлений]** *mtshan-ma санскр.: lakṣaṇa* 9, 19, 35, 36, 74, 114, 178, 183, 199, 201, 307, 326, 334, 337, 338, 352, 364, 368, 373, 394
- йога (санскр.)** *rnal-'byor* 407
- й. отсутствия признаков [истинного существования] *mtshan-ma[i spros-pa] med-pa'i rnal-'byor санскр.: lakṣaṇābhāva-yoga* 327
- йогачара (санскр.)** *rnal-'byor spyod-pa* 13, 14, 81, 375, 381, 382, 390
- кажущееся, кажимость** *snang; ltar-snang* 46, 86-88, 93, 97, 98, 128, 140, 146, 200, 201, 264, 288, 330, 337, 388
- Калачакра (санскр.)** *dus-'khor* 391
- кальпа (санскр.)** 407
- карма (санскр.)** *las* XI, 22, 56, 57, 69, 70, 93, 243, 249-253, 267, 269, 270, 285, 295-297, 310, 324, 355, 402, 404, 407 также см.: деяние, действие
- качество** *chos санскр.: dharma* 3, 18, 22, 98, 139, 143, 149, 163, 176, 183, 194, 198, 202, 209, 214, 217, 220, 222, 258, 271, 285, 298, 343, 354, 381
- клеши (санскр.)** *nyon-mongs* 2, 3, 17, 18, 98, 99, 126, 130-134, 136, 137, 143, 183, 243, 269, 294-299, 303, 313, 315, 322, 341, 347, 355, 376, 404, 406, 407 Клеши—это «яды», которые искажают, возмущают, «аффектируют», наш поток сознания. К числу таких «аффектантов» относятся прежде всего страсти: вожделение (страстная привязанность) и ненависть (отвращение), возникающие на основе ложного мировосприятия—заблуждения и неведения. Клеши вместе с кармой являются «корнем» сансары.
- естественные клеши *lhan-skyes-kyi nyon-mongs санскр.: saḥajakleśa* 116, 117, 389

- умозрительные клеши *kun-brtags-kyi nyon-mongs* санскр.:  
*parikalpitakleśa* 389
- колесница** *theg-pa* санскр.: *yāna* 6, 29, 124, 300, 310, 311, 338,  
357, 360, 365, 366
- корзина** *snod* санскр.: *pīṭaka* 4, 367
- круговорот, круговерть** *'khor-ba* санскр.: *saṃsāra* 314, 354, 355,  
357, 390, 405
- культивировать** *sgom-byed* санскр.: *bhāvanā* 2, 3, 6, 92, 319, 323,  
326, 329, 330, 332, 338-341, 344, 356, 361, 362
- Ламрим** *lam-rim* IV, VII, IX, XII-XIV, XVI-XVIII, 367, 368
- лекарство** *sman* X
- личность** *skyes-bu; gang-zag; rgyud* санскр.: *pudgala* I, VII, XXI, 9,  
20, 24, 97, 132, 142, 143, 164, 174, 207, 244-253, 255, 257, 262, 263, 265,  
267-269, 279, 294, 325, 336, 339, 354, 355, 358, 367, 368, 390, 401, 403-  
405 также см.: индивид
- логика, логический** *rigs-pa* санскр.: *nyāya* *gtan-tshigs* санскр.:  
*hetu* IX-XI, XVI, XVIII, XIX, XXII, 13, 14, 17, 23, 25-28, 31, 38-45,  
47, 48, 60, 63, 65-72, 80, 87, 89, 91, 92, 94-103, 106, 107, 109, 116, 126-129,  
137, 139, 143-146, 155-161, 166, 168-172, 177, 178, 185-189, 191, 192, 204-  
207, 210-212, 215, 218, 219, 224-229, 232, 236, 238, 241, 242, 247, 249, 250,  
252, 253, 259, 263-268, 275-277, 279, 285-287, 304, 305, 308, 309, 311, 314,  
316, 318, 322-324, 326-328, 333, 336, 337, 340, 341, 345, 357, 365, 374, 379,  
383-385, 391, 393-395
- л. анализ *rigs-pas dpyad[-pa]* см.: анализ логический
- л. исследования *реальности* *de-kho-na-nyid la dpyod-pa'i rigs-pa*  
62-66, 68, 69, 71, 156, 177
- «логические иллюзионисты» *sgyu-ma rigs grub-pa* 13
- ложное** *log-pa* санскр.: *nivṛtta* X, XVI, XIX, 5, 19, 25, 34, 61, 74,  
76-80, 82, 87-91, 96, 97, 99, 106, 122, 123, 125-127, 129, 136-138, 140, 172,  
173, 188, 190, 206, 208, 218, 251, 290, 299, 382, 384, 404
- локаятики (санскр.)** *rgyang-phan-pa* 56, 58, 175, 400, 403
- лоцава (тиб.)** *lo-tsa-ba* 368
- любовь** *byams-pa* санскр.: *maitrī* 324, 355, 366
- мадхьяма (санскр.)** *dbu-ma* XIX, 10, 14, 28-30, 32, 39, 41, 48, 53, 65,  
85, 91, 107, 116, 135, 138, 145, 171, 176, 189, 237, 267, 301, 314, 345  
также см.: срединность
- мадхьямика (санскр.)** *dbu-ma-pa* XIX, 12-15, 22, 28-31, 34, 38, 41-44,  
47, 48, 51, 53, 56-64, 67, 69-72, 85, 86, 89-91, 96, 101, 107, 108, 115, 121,  
132, 144, 145, 149-151, 157, 160, 161, 163-166, 171-173, 175-183, 185, 188,  
192, 195, 198, 202, 206-209, 211, 212, 215-218, 220, 227, 291, 298, 314, 373,  
375, 377, 378, 383, 385, 390, 398, 399
- саутрантика-м. (санскр.) *mdo-sde spyod-pa'i dbu-ma-pa* 12, 14

- йогачара-м. (санскр.) *rnal-'byor spyod-pa'i dbu-ma-pa* 13, 14
- мандала** (санскр.) *man-dal* 361
- мантра** (санскр.) *sngags* 409
- Мантраяна (санскр.) [*gsang-*] *sngags [-kyi theg-pa]* XII, 355, 360, 361, 362, 409
- махасаттва** (санскр.) *sems-dpa chen-po* 368, 369
- Махаяна** (санскр.) *theg-chen* IX, 6, 136, 300, 310, 337
- мера** *tshad* XVIII, 7, 91, 265, 339, 342, 348
- место** *gnas* X, XII, XIV, XIX, 11, 18, 41, 62, 63, 66, 70, 79, 101, 136, 144, 153, 167, 172, 184, 189, 202, 205, 230, 246, 249, 255, 260, 282, 284-288, 290, 296, 303, 305, 321, 340, 342, 369, 376, 389, 393, 394, 396
- метод** *thabs* IX, XVIII, 16, 18, 29, 30, 41, 172, 226, 310, 311, 320, 321, 326, 338, 341, 342, 348, 352, 356, 360, 362, 365, 409
- милосердие** *snying-rje; thugs-rje* санскр.: *karuṇā* 367
- мимансака** (санскр.) *gsal-byed-pa* 194, 397
- мир** *'jig-rten* санскр.: *loka* 27, 34, 57, 66, 67, 71, 74, 78, 79, 89, 93, 94, 96, 104, 130, 147, 165, 176-178, 186, 188, 189, 225, 226, 240, 241, 245, 268, 271, 272, 277, 281, 284-286, 288, 300, 306, 332, 372, 392, 408
- мнение** *'dod-pa; lugs* санскр.: *naṃ* XVI, XIX, XX, 13, 22, 25, 28, 30, 42, 43, 45, 47, 54, 67, 74-77, 80, 82, 83, 85, 86, 103, 105, 106, 124, 125, 129, 132, 134, 135, 151, 156-161, 163, 165-171, 175, 179, 182, 184, 185, 188, 189, 192, 198, 208, 213, 217, 221, 232, 234, 237, 249, 251, 254, 258, 259, 266, 285, 309, 311, 316-319, 321, 323, 336, 362, 374, 377, 390, 393, 395, 398, 399, 402, 404, 407
- мудрец** *mkas-pa* 7, 30, 55, 172, 264, 292, 312, 337, 342, 364, 367
- мудрость** *shes-rab* санскр.: *prajñā* IX, 2, 3, 5-7, 15, 16, 18, 29-31, 39, 43, 44, 53-55, 61, 81, 108, 111, 113, 133, 134, 136, 145, 152-154, 187, 216, 246, 248, 249, 251, 252, 254-257, 276, 278, 280, 281, 283, 287, 293, 294, 301, 303, 304, 307, 310, 311, 313, 322, 325-327, 329-332, 334, 336, 338-340, 342, 343, 349, 350, 356, 358, 376, 377, 379, 382, 388, 392, 393, 395, 396
- Муни** (санскр.) *thub-pa* 98, 112, 301, 364 «отшельник», эпитет Будды Шакьямуни
- Муниндра (санскр.) *thub-pa'i dbang-po* 277, 361 «владыка отшельников», эпитет Будды Шакьямуни
- мысль** *sems* санскр.: *citta* *rtog-pa* санскр.: *pratipatti* *'du-shes* санскр.: *saṃjñā* 2, 4, 20, 21, 30, 31, 43, 56, 81, 93-95, 97, 109, 111, 112, 115, 117, 124, 126, 129, 130, 137, 139, 142, 143, 158, 159, 167, 170, 206, 208, 214, 221, 224, 227, 234, 236, 239, 260, 261, 265-267, 269, 279, 292, 294, 308-310, 312, 313, 315, 317, 319, 320, 323, 325, 328, 329, 332-336, 339, 341, 346, 349-351, 357, 371, 381, 382, 402, 407, 409
- дискурсивная м. *'du-shes gYer-po* 75, 331
- мыслетворение** [*rnam-par*] *rtog-pa* санскр.: *saṃkalpa; vikalpa; vitarka* 2, 3, 295, 296, 330

- отсутствие м. *[rnam-par] mi-rtog-pa* санскр.: *avikalpa* 296, 327, 328
- наблюдаемое** *gzugs-su rung-ba* 50, 57, 256, 402
- накопление** *tshogs; bsags-pa* санскр.: *sambhāra* 153, 269, 298, 360, 362
- намерение** *kun-slong* 394
- наставление** *gdams-pa* 4, 183, 267, 300, 303, 304, 307, 322, 323, 332, 338, 340-343, 350, 364, 365, 368
- наставник** *slob-dpon* санскр.: *ācārya* 12-15, 18, 22, 23, 28, 37, 41, 42, 50, 58, 61, 65, 68, 71, 76, 77, 80-83, 86, 87, 100, 104, 118-120, 132, 134, 135, 137, 139, 143, 148, 150, 155-157, 166, 192, 196, 198, 206, 207, 209, 212, 214, 227, 232, 245, 248, 256, 283, 297, 298, 301, 336, 342, 395, 405
- наука** *rig-pa* санскр.: *vidyā* 30, 367
- небожитель** *lha* санскр.: *deva* 252
- небытие** *med-pa; dngos-po med-pa* санскр.: *abhāva ḷasat* 30, 47-49, 51, 53, 58, 61, 122, 164, 180-182, 289, 290, 309, 330
- неведение** *ma-rig-pa* санскр.: *avidyā* XV, XVI, 16, 19, 78, 80, 90, 92, 96, 98, 99, 113, 116, 118, 119, 123, 125, 127, 128, 130-139, 143, 187, 199, 200, 235, 242, 268, 298, 299, 314, 340, 365, 375, 379, 386, 389, 390, 391, 397
- естественное н. *lhan-skyes-kyi ma-rig-pa* санскр.: *sahajāvidyā* 117, 138, 144
- умозрительное н. *kun-brtags-kyi ma-rig-pa* 138, 144
- недискурсивность** см.: дискурсивность
- недостатки** *skyon* XIII, 340
- незнание** *rmongs-pa* 55, 123, 131
- нелогичность (неправильность; несостоятельность)** *mi-'thad-pa* санскр.: *anuparatti; ayoga* XX, XXI, 186, 192, 196, 210-213, 215, 255, 257, 399 также см.: абсурдность
- ненависть** *zhe-sdang* санскр.: *dveṣa* XVI, 130, 183 также см.: неприязнь, нетерпимость
- необусловленность** *'dus-ma-byas* 34, 107, 210, 257, 332
- непостоянство** *mi-rtag-pa* санскр.: *anityatā* 20, 96, 97, 116, 148, 159, 160, 168, 194, 195, 202, 203, 205, 259, 324, 325, 354, 356, 385, 396, 397
- неприязнь** *zhe-sdang* санскр.: *dveṣa* 59, 179, 292 также см.: ненависть, нетерпимость
- нетерпимость** *zhe-sdang* санскр.: *dveṣa* 99, 136, 295, 315 также см.: ненависть, неприязнь
- нигилизм** *chad-pa* санскр.: *uccheda[vāda]* X, XI, 24, 46, 51, 53-55, 56, 61, 100, 242, 265, 268, 290, 356, 385, 393, 405 также см.: терминализм
- нирвана (санскр.)** *mya-ngan-'das* 3, 16, 30, 31, 32, 35, 41, 42, 44, 47,

- 90, 92, 113, 114, 121, 138, 145, 148, 171, 172, 173, 211, 227, 250, 256, 293, 296, 301, 375, 404
- номинальное** *btags* санскр.: *prajñapti* XXI, 21, 22, 123, 182, 229, 235, 238, 254, 381, 388, 394
- нравственность** *tshul-khrims* санскр.: *śīla* 73, 312, 322, 361
- обет** *sdom-pa* санскр.: *vrata* 276, 300, 354, 355-357, 360, 361, 367, 409
- обозначение** *btags-pa* санскр.: *prajñapti* X, 33, 61, 81, 86, 121, 139, 147, 148, 191, 192, 206, 229, 230, 234, 235, 237, 238, 240, 244, 256, 261, 269, 312, 316, 328, 379, 405, 406
- основа о. *btags[-pa'i] gzhi; gdags gzhi* 230, 232, 234, 235, 256, 261, 401
- образ** *rnam-pa* санскр.: *ākāra* IV, X, 2, 9, 15, 17, 23, 30, 35, 37, 42, 45, 48, 49, 51, 54, 56, 58, 64, 69-71, 82, 97, 114, 117, 120-122, 125, 134, 135, 140, 146, 148, 157, 160, 172, 176, 179, 181, 182, 186, 191, 193-195, 197, 198, 207, 208, 211-215, 217, 224, 227, 231, 233, 236, 241, 243, 257, 259, 264, 268, 269, 271, 272, 274, 275, 280, 286-288, 292, 294, 296, 302, 304, 307, 311, 314, 315, 320, 322, 324, 326, 327, 330, 333, 339, 342, 346, 354, 355, 360, 361, 367, 374, 376, 380, 381, 383-386, 397, 398, 406
- обусловленное происхождение (возникновение)** *rten [cing] 'brel[-bar 'byung-ba]* 2, 4, 24, 30, 32-37, 41, 49-51, 57, 68, 69, 92, 98, 102, 104, 111, 116, 125, 127, 131-140, 149, 172, 183, 187, 205, 210, 228, 248, 265, 266, 269, 288-293, 296, 299, 332, 355, 378, 379, 386, 402
- объект** *dmigs-pa* санскр.: *ālambana* *yul* санскр.: *viśaya* 2, 17, 18, 21, 50, 63, 65, 66, 70, 72, 73, 75-77, 79, 80, 84-88, 90, 93-98, 100, 106-109, 113, 114, 117, 123, 124, 130, 131, 135-140, 142, 143, 149, 151-154, 158-160, 166, 180, 181, 184, 188, 198, 199, 201, 205, 209, 210, 219, 221, 224, 225, 256, 266, 272, 288, 289, 292, 295, 296, 302, 303, 308, 309, 312-315, 317-319, 326, 327, 329, 330, 333-335, 343, 344, 346, 350, 354, 357, 361, 371, 377, 381, 384, 397, 402, 403, 405
- внешний о. *phyi don* санскр.: *bāhyārtha* 14, 15, 68, 345, 375, 378, 380, 383
- три о. познания йогина *rnal-'byor pas shes-par-byu-ba gsum* 306
- являющийся о. *snang-yul* и абстрагированный (абстрактный) о. *zhen-yul* 204, 208, 398
- о. [логического] отрицания *[rigs-pa'i] dgag-bya* санскр.: *pratiśedhya* XI, XVI, XVIII-XX, 23, 24, 47, 69, 91, 115-117, 125-127, 129, 138, 143, 144, 171, 264, 268, 392 также см.: отрицаемое
- о. отрицания двух видов *dgag-bya gnyis* 126, 184
- практический о. отрицания *lam-gyi dgag-bya* 126
- о. познания *shes-byu* санскр.: *jñeya* 52, 78, 180, 374, 379, 390, 399
- о. [созерцания] *dmigs-pa* санскр.: *ālambana* 316, 340, 347
- Объект** *gzung-ba* 337, 408
- обязательство** *dam-tsig* санскр.: *satāya* 39, 355, 357, 360, 361

- омрачение, омраченность** *rmongs-pa* санскр.: *mūḍha; moha; vibhrama* 2, 4, 5, 39, 103, 126, 130, 131, 136, 199, 242, 304, 311
- опора логическая** *rten[-gyi] gtan tshigs* 86, 124, 143, 196, 199, 210, 224, 230, 231, 260, 334, 345, 357
- определение** *ngos-bzung-ba* XVI, XVIII-XX, 8, 11, 14, 22, 23, 28, 29, 41, 55, 70-72, 75, 87, 90, 91, 97, 100, 115, 116, 118, 123, 125, 126, 132, 134, 135, 145, 154-157, 171, 178, 195, 198, 208, 226, 235, 304, 308, 316, 322, 342, 368, 374, 385, 405
- опровержение** *['gog-pas] sun-'byin; dgag-pa; sun-dbyung-ba; spang-ba* санскр.: *pratiṣedha; nirākaraṇa* XIX-XXII, 4, 23, 25, 28, 30, 33, 37, 43, 52, 62, 65, 66, 71, 72, 94, 98, 100-102, 110, 126, 127, 129, 139, 152, 157, 160, 161, 164-172, 174, 178-181, 183, 184, 186-189, 192, 193, 196, 201, 215-219, 224, 226, 229, 236, 238, 243-245, 256, 249, 259, 264, 265, 267, 280, 281, 286, 287, 293, 307, 308, 315, 318, 319, 320, 324, 325, 332, 335, 337, 340, 346, 378, 385, 388
- опыт** *myong-ba* санскр.: *anubhava* *goms-pa* санскр.: *abhyāsa* 93, 94, 117, 259, 322, 341, 346, 367
- орган чувств** *skye-mched* санскр.: *ayātana* 26, 65, 69, 79, 86, 95, 205, 275, 279, 294, 361, 384, 398, 399, 403
- Освобождение** *thar-pa* санскр.: *mokṣa* 3, 9, 19, 25, 30, 41-44, 114, 121, 126, 135, 151, 293, 295-297, 300, 310, 311, 355, 372, 373, 387, 390, 404, 405 также см.: Свобода
- освоение** *bsgom-pa* санскр.: *bhāvanā* XVI, XVIII, XXII, 7, 35, 36, 67, 302, 307, 321, 325, 326, 332, 339, 341, 356, 361, 387, 406, 407
- основа** *gzhi* санскр.: *ādhāra; ālaya* IX, XVII, 15, 19, 20, 38, 76, 117, 118, 122, 130, 133, 134, 139, 141, 142, 159, 167, 168, 170, 195, 197, 198, 210, 224, 226, 229, 230, 232, 234, 235, 244, 256, 261, 263, 269, 278, 279, 305, 310, 311, 338, 341, 348, 349, 354, 360, 361, 368, 373, 377, 382, 383, 397-399, 401
- основание** *rgyu-mtshan* санскр.: *hetu; nimitta* 42, 57, 92, 108, 159, 161, 162, 167-169, 173, 174, 176, 184, 188, 197, 213-215, 219, 270, 271, 278, 286, 287, 289, 290, 292, 312, 316, 324, 325, 381
- особенность отличительная** *khyad-chos* санскр.: *viśiṣṭadharmā* XIX, 28, 29, 31, 38, 41, 42, 145, 158, 171, 277, 278, 300, 344, 350, 402
- осозна(ва)ние** *shes-pa* санскр.: *jñāna* *rig[-pa]* санскр.: *vidyate* XVI, 19, 35, 36, 84, 124 151-153, 159, 183, 205, 222, 257, 266, 271, 328-331, 347, 406 также см.: познание, прозрение
- о. глубокое *ye-shes* санскр.: *jñāna* 313
- о. другого *gzhan-rig* 209 т.е. пять сознаний органов чувств
- о. особенностей *mtshan-mar 'dzin-pa* 402
- осуществление** *grub-pa* санскр.: *siddhi* XVIII, 7, 35, 36, 121, 322, 326, 342, 348, 350, 351, 409
- отвлечение** *gyeng-ba* 328, 338, 357

- относительно/е; относительная [истина]** *tha-snyad-du; tha-snyad; kun-rdzob-tu; kun-rdzob* санскр.: *saṃvṛtti* XI, XIV, 8, 9, 13, 18, 22, 29, 39, 44, 55, 58-60, 65, 67, 68, 70-72, 76-78, 80-82, 85-88, 90-92, 96-98, 100, 118, 122, 125, 132, 136, 139, 148, 150, 154, 155, 159, 173, 177, 179, 196, 197, 201, 203, 204, 208, 209, 211-214, 216, 233, 236, 239-242, 262, 266, 269, 274, 275, 279, 284, 292, 299, 302, 304, 305, 323, 329, 349, 381, 384-386, 392, 397, 400, 402, 404 также см.: условное
- ложное о. *log-pa'i kun-rdzob* 87, 88, 90, 97
- истинное о. *yang-dag-pa'i kun-rdzob* 87, 97
- отражение** *gzugs-brnyan* санскр.: *pratibimba* 34, 44, 49, 79, 87, 88, 97, 104, 105, 140, 148, 149, 179, 187, 190, 209, 268-273, 288, 291, 299, 303, 343, 350, 405, 408
- отрицаемое** *dgag-bya* санскр.: *pratiṣedhya* XVI, XIX, XX, 23-25, 28, 42, 43, 58, 101, 105-107, 116, 125, 126, 128, 144-146, 148, 150, 151, 155, 165, 167, 172, 184, 213, 220, 235, 243, 308, 345, 378, 385, 388, 391, 396 также см.: объект [логического] отрицания
- отрицание** *'gog-pa* санскр.: *niṣedha* XI, XVI, XVIII-XXI, 16, 23-25, 27, 28, 31, 32, 38, 42-45, 47, 48, 51, 61-63, 68, 69, 71, 72, 74-76, 82, 89, 90, 91, 101, 106-110, 115-117, 125-129, 135, 138, 139, 143-145, 150-152, 154-156, 162, 166, 167, 171, 179, 180, 182, 184, 185, 192, 198, 199, 208, 212, 227, 228, 232, 235, 242, 243, 247, 248, 262, 264, 266-268, 280, 285, 289, 290, 292, 378, 388, 390, 392
- «охватывающее» и «охватываемое»** *khyab-byed dang khyab-bya* санскр.: *vyāpṛa-vyāpaka* 81, 328
- очищение** *sbyangs* 103, 187, 188, 299
- ошибка** *skyon; sgrib* XII, XVII, XXI, 18, 20, 31, 32, 42-45, 47, 48, 62, 69, 98, 102, 106, 108, 112, 116, 130, 153-155, 163-165, 171-173, 176, 178, 180, 188, 189, 193, 197, 211, 213, 215, 216, 221, 224, 233, 234, 237, 247, 250-253, 256, 261, 266, 285, 301, 309, 365, 384, 388, 395
- ощущение** *tshor-ba* санскр.: *vedanā* 65, 66, 88, 190, 296, 381, 402
- падение** *ltung-ba* 51, 355, 360, 410
- память** *dran-pa* санскр.: *smṛti* 50, 247, 398
- пандита (санскр.)** *pan-di-ta* 160, 213, 364
- парамита (санскр.)** *phar-phyin* IX, 5, 6, 54, 113, 119, 303, 307, 310, 326, 331, 332, 335, 338, 340, 341, 342, 343, 350, 355, 356, 372, 388, 410
- переживание** *nyams-su myong-ba* 345, 350, 402
- перерождение** *nying-mtshams sbyor-ba* XI, 379
- период** *skabs* 15, 144, 168, 170, 253, 264, 325, 339, 340, 341, 346, 347  
три периода *skabs gsum* основы (*gzhi*), плода (*'bras-bu*) и пути (*lam*)  
29, 377
- плод** *bras-bu* санскр.: *phala* 3, 17, 29, 36, 47, 48, 56-60, 69, 70, 247, 249-253, 256, 268-270, 283, 286, 310, 335, 354, 357, 377, 378

- Победитель** *rgyal-ba* санскр.: *jina* 4, 8, 30, 111, 130, 146, 268, 294, 300, 301, 361, 362, 364-367, 369
- Победоносный** *bcom-ldan 'das* санскр.: *bhagavat* 7, 365  
эпитет Будды
- побуждение** *bskul-ba; 'du-byed; sems-pa* 153, 295, 349, 368, 402
- поглощенность** *rgyun gcig-tu byed-pa* 346, 347
- податливость совершенная** *shin-sbyangs* санскр.: *praśrabdhi*  
XVI, 340, 342-344, 371, 408, 409
- подвижник** *shing-rta* 7, 337, 367, 368, 401
- пожелание** *smon-lam* санскр.: *praṇidhāna* 365
- позиция** *phyogs* санскр.: *pakṣa* IX-XI, XX, XXI, 79, 98, 102, 157, 161-165, 172, 173, 176-179, 182-185, 188, 189, 191-194, 196-198, 202, 210, 212-215, 219, 220, 224-226, 232, 233, 239, 245, 292, 300, 304, 305, 310, 311, 373, 382, 390-392, 394, 400, 403, 404 также см.: тезис, положение
- познание** *shes-pa* санскр.: *jñāna* X, XIII, XIX, 4, 10, 24, 26, 27, 36, 52, 60, 62, 66, 67, 72-74, 76-79, 87, 88, 90, 92, 94, 97, 100, 117, 118, 123, 129, 136, 137, 145-147, 151-154, 158-161, 166-168, 170, 172, 173, 178, 180, 181, 195, 196, 198, 201, 202, 204-206, 208, 210, 215, 216, 218-221, 224-226, 258, 263, 264, 266, 272, 293, 305, 306, 308, 321, 325, 330, 334, 335, 345, 367, 368, 369, 374, 378-380, 383-387, 390, 393, 397, 399, 404, 406 также см.: осознание, прозрение
- п. ложное *log-par shes-pa* 78, 384
- п. ошибочное *'khrul-pa shes-pa* 78, 87, 196, 384, 397
- п. достоверное *tshad-ma* санскр.: *pramāṇa* XIX, 26, 62, 72, 73, 76-79, 87, 92, 94, 97, 145, 158-160, 166-168, 170, 172, 178, 180, 181, 195, 196, 198, 201, 202, 205, 208, 210, 215, 216, 218-222, 224-226, 263, 272, 305, 345, 383, 384, 393, 397, 399 также см.: восприятие
- два вида д. п. *tshad-ma gnyis* 166, 384
- три средства д. п. *tshad-ma gsum* 305, 380
- четыре [средства] д. п. *tshad-ma bzhi* 78, 201, 380
- обыденное д. п. *tha-snyad-gi tshad-ma* 67, 72, 73, 78, 87, 100, 206, 219, 263, 384
- тонкое обыденное д. п. *tha-snyad phra-mo* 384
- покой** *zhi-ba* санскр.: *śānti* 3, 113, 114, 122, 211, 404
- Покровитель** *mgon-po* санскр.: *nātha* 32, 34, 41, 44, 134, 192, 201, 248
- положение** *phyogs* санскр.: *pakṣa* XXI, 7, 15, 31, 32, 35, 42, 115, 166, 171, 172, 175-177, 179, 182, 183, 226, 230, 231, 233, 235, 237, 238, 242-247, 256-260, 262, 264, 265, 267, 269, 275-277, 280, 286, 305, 306, 312, 385, 389, 402 также см.: позиция
- польза** *don; phan-yon* 130, 293, 305, 346
- помысел, помышление** *bsam-pa* санскр.: *cintā* *yid [la] byed [-pa]*



- санскр.: *manas-kāra* 'du-shes санскр.: *saṃjñā; cetanā* 311,  
312, 327-330, 332, 336
- понимание** *go-ba; nges-pa* XII, XIII, 3, 7, 8, 15, 16, 22, 23, 31, 49, 53,  
60, 90, 111, 113, 123, 167, 171, 172, 179, 189, 193, 198, 203, 205-207, 221,  
243, 272, 287, 292, 302, 308, 314, 330, 333, 335, 337, 344, 345, 356, 381, 384
- порок** *skyon* санскр.: *doṣa(?)* 17, 18, 130, 172, 206, 305, 315, 327
- посвящение** *dbang* санскр.: *abhiṣeka* 360, 361, 365
- поток (сознания, психики)** *rgyud; rgyun* санскр.: *tantra; santāna*  
XVI, 22, 147, 248, 250-254, 261, 284, 299, 350, 378, 402
- почтение** *mos-pa; gus-pa* санскр.: *prasāda; apasaya; bhakti* 30, 356
- Праджняпарамита (санскр.)** *shes-rab-kyi pha-rol-tu phyin-pa* IX, 12,  
112, 113, 186, 301, 331, 332, 377, 379, 380, 381, 382, 386, 389, 404
- практика** *bslab-pa* санскр.: *śikṣā* *skyong[-ba]; skyong-tshul*  
XVII, XVIII, XXII, 6, 7, 24, 29, 113, 206, 300, 320-323, 326, 332, 337, 338,  
341, 342, 349, 352, 354-356, 358, 359, 361, 362, 365, 367-369, 377, 404, 405
- прасанга (санскр.)** *thal-'gyur* XVI, XVIII, XX, XXI, 23, 106, 156, 157,  
160, 161, 176, 179, 192, 227, 228, 280 также см.: *выводы опровергающие*
- пратьекабудда (санскр.)** *rang sangs-rgyas* 19, 131, 137, 147, 297, 298,  
299, 377, 386, 404 также см.: *Будда-для-себя*
- предикат** *bsgrub-bya* санскр.: *sādhya* *chos* санскр.: *dharma*  
127, 184, 193-196, 199, 203, 210, 391, 396, 397
- предмет** *gnas* санскр.: *avasthā* *gzhi* санскр.: *ādhāra*  
*dnegos-po* санскр.: *vastu; bhāva* X, IX, XI, XXII, 41, 51, 52, 59,  
70, 75, 90, 145, 151, 152, 160, 170, 195, 199, 209, 228, 276, 279, 304, 306,  
314, 328, 343, 361, 384, 386, 391, 399, 403  
шесть разновидностей п. *gzhi rab-tu-dbye-ba rnam-pa drug* 304, 306
- предпосылки самостоятельные** *rang-rgyud* XVIII, XX, 23, 106, 129,  
156, 157, 159, 160, 162, 169, 185, 202, 207, 208, 210, 216, 226, 259, 375, 403  
также см.: *сватантра*
- предрасположенности** *sa-bon* санскр.: *bīja* 16, 375, 376
- предречение** *lung-bstan* 301
- представление** *rtog-pa* санскр.: *vikalpa* 'dzin-pa'i yul  
санскр.: *grāhya-viśaya* XI, XVI, 2, 3, 18, 20, 21, 75, 96-98, 102, 112,  
125, 127, 131, 133, 134, 137, 138, 140, 143, 166, 169, 205-208, 218, 232, 234,  
238, 242, 266, 269, 272, 282, 287, 294, 296, 299, 312, 314, 317, 328, 331-333,  
336, 346, 347, 361, 374-376, 393, 398, 406
- Прекрашение** 'gog-pa санскр.: *nirodha* 36, 134
- преувеличение** *ha-cang khyab-ches-pa* 117, 220, 259, 313, 319  
также см.: *расширение*
- Прибежище** *skyabs* санскр.: *śaraṇa* 354
- привычка** *goms-pa* 299 также см.: *освоение*

- привязанность** *chags-pa; 'dod-chags* XVI, 19, 99, 111-114, 131, 136, 183, 277, 278, 294, 295, 315, 356
- признак** *mtshan-ma санскр.: lakṣaṇa* 18, 114, 151, 156, 206, 219, 220, 293, 323, 327, 328, 334, 336, 346, 357, 373, 376
- применение** *sbyar-ba; sbyor-ba санскр.: prayoga* XXI, XXII, 91, 156, 227, 228, 244, 274, 276, 279, 317, 322, 375, 386, 391, 406
- принцип** *gnad санскр.: sāra* XXI, XXII, 29, 210, 221, 244, 259, 264, 273, 281, 304-306, 321, 325, 338, 362, 364-366, 368, 374
- природа** *rang-bzhin санскр.: svabhāva mtshan-nyid санскр.: lakṣaṇa chos-nyid санскр.: dharmatā* X, 49, 60, 69, 82, 83, 90, 98, 115-124, 126, 132, 139, 140, 143, 149, 158, 188, 197, 202, 205, 209, 221, 222, 234, 235, 243, 245, 273, 282, 291-293, 296, 306, 334, 347, 374, 375, 381, 384, 389-391 также см.: самобытие
- п. [истинного] состояния *gnas-pa'i chos-nyid* 306
- непостижимая п. *bsam-gyis mi-khyab-pa'i chos-nyid* 306
- не-присущая п. *glo-bur-du rang-bzhin* 121
- самосушая п. *rang-gi ngo-bos grub-pa'i rang bzhin* 119, 121, 143, 197, 202, 205, 221, 222, 235, 243, 245, 292, 293, 390
- собственная п. *rang-gi rang-bzhin* 140, 143
- Природа** *gtso-bo санскр.: prakṛti* 91, 94, 95
- причина** *rgyu санскр.: hetu* XIV, 3, 7, 9, 11, 16, 24, 29, 32-35, 37-39, 41-50, 60, 61, 78-80, 84, 86, 101-103, 106, 111, 113, 115, 116, 120, 121, 131-134, 140, 146, 155, 156, 167, 170, 183, 185, 186, 188, 190, 191, 194, 203, 207, 208, 211, 213, 223, 234, 235, 243, 247, 248, 250, 254, 263, 271, 280-286, 288-292, 294, 300, 301, 305, 306, 314, 322, 329, 330, 355, 357, 373, 377, 378, 381, 389, 396, 403
- прозрение** *ye-shes санскр.: jñāna* 2, 4, 5, 10, 29, 153, 310, 364, 404 также см.: познание, осознание
- проникновение** *lhag-mthong санскр.: vipaśyanā* I, VII, XIII, XV, XVI, XVIII, XXII, 1, 2, 5, 7, 302-304, 306, 307, 321, 322, 325, 326, 334, 338-340, 342-344, 348-352, 356, 358, 384, 405
- три вида п. *lhag-mthong rnam-pa gsum* 302-304
- четыре вида п. *lhag-mthong rnam-pa bzhi* 302, 306, 307
- шесть видов п. *lhag-mthong rnam-pa drug* 302, 304
- «проповедники отсутствия самобытия»** *rang-bzhin med-par smra-ba санскр.: niḥsvabhāvatāvādin* 198, 209
- «проповедники отсутствия сущности»** *ngo-bo-nyid med-par smra-ba санскр.: svarūpābhāvavādin* 198
- проповедовать** *bshad-pa* 39, 40, 310
- противоречие** *'gal-ba санскр.: virodha* XI, 30, 51, 70, 72, 89, 90, 114, 121, 123, 143, 154, 161, 172, 173, 174, 180, 219, 220, 221, 223, 232, 247, 253, 269, 270, 283, 311, 312, 315, 350, 397

- противоядие** *gnyen-po* санскр.: *pratipakṣa* XV, 114, 130, 298, 341, 396
- психика** *sems* санскр.: *citta* 262, 299, 372
- пустота** *stong-[pa-]nyid* санскр.: *śūnyatā* IX, XI, XII, XV, XVIII, 5, 8, 9, 13, 15, 16, 30-37, 39, 41, 42, 44, 46, 49, 54, 55, 57, 60, 69, 105, 106, 109, 110-114, 122, 123, 134, 137, 145, 147, 181, 182, 203, 206, 207, 210, 262-264, 267, 269-272, 279, 287, 289, 291, 293, 295-297, 308, 309, 315-321, 327, 330, 331, 337, 340, 341, 347, 350, 357, 372-375, 378, 381, 382, 384, 387-390, 393, 397, 398, 400, 402, 404-406, 408
- ограниченная п. *nyi-tshe-ba'i stong-pa* 271, 272
- явленность-п. *snang-stong* 13, 39, 378, 402
- инопустота *gzhan-stong* санскр.: *paraśūnyatā* 388
- радость** *dga'[-ba]* санскр.: *[ā]nanda* 2, 365, 387, 399
- различие** *bye-brag 'byed-pa* 46, 47, 88, 150, 203, 205, 224, 302-304, 344, 408
- размышление** *sems-pa; snyam-du-sems; dmigs* 7, 39, 73, 93, 153, 207, 302-304, 322-324, 335, 341, 407 также см.: помыслы
- разочарованность** *skyo-ba* 357
- разум** *thugs* 136, 239, 335, 365
- ракшас (санскр.)** *srin-po* 313
- рассуждение** *rigs-pa* 14, 16, 25, 70, 114, 187, 198, 303, 304, 365
- расплывчатость, расплывание [мысли]** *bying-ba* санскр.: *nimagna* 2, 339, 340, 349
- расширение** *ha-cang khyab-ches-pa* XVI, XIX, 25 также см.: преувеличение
- реалист** *dnegos mra-ba* санскр.: *vastuvādin* 21-23, 27, 30-32, 37, 43, 45-49, 56, 61, 68, 74-76, 90-92, 95, 104, 116, 138, 144, 154, 172, 179-181, 184-186, 188, 192, 195, 197, 198, 202, 208, 209, 211-214, 216-218, 221, 232-234, 236, 237, 240, 271, 290-292, 377-380, 388, 397-399, 402
- реальность** *de-kho-na[-nyid], de-nyid* санскр.: *tathatā* X, XV, XVIII, 2, 4, 5, 7, 8, 10, 16-18, 23, 25-27, 62, 63, 68-73, 77, 83, 91, 92, 97, 101, 103, 104, 113, 123, 133, 134, 137, 146, 148, 153, 156, 168-171, 177, 196, 199-201, 226, 241, 242, 258, 275, 282, 285, 315, 316, 335, 337, 339, 345, 349, 364, 380, 384, 385, 406, 407
- ритуал** *cho-ga* санскр.: *vidhi* 355
- ровное сосредоточение** *mnyam[-par] bzhaḡ[-pa]* санскр.: *samāhita* 325
- рождение** *skyes; rten* санскр.: *jāti* 63, 147, 247, 251, 254, 255, 274, 284, 294, 295, 296, 354, 356, 362, 387, 404, 407
- руководитель** *mkhan-po* 367
- руководство** *gdams-pa; man-ngag; gdams-ngag* I, IV, VII, IX, XII, XIII, XV, 15, 346, 362, 364, 365, 366-369, 401, 410

- рупа-аятана** (санскр.) *gzugs-kyi skye-mched* 210
- Рупакая** (санскр.) *gzugs sku* 29
- самадхи** (санскр.) *ting-nge-'dzin* 2-4, 9, 26, 124, 268, 273, 279, 303, 311, 326, 331, 343, 347, 349, 356, 371, 380, 398
- самматия** (санскр.) *tang-pos bkur-ba* 142, 392
- само по себе** *rang-gi ngos-nas* 37, 50, 53, 54, 64-66, 70, 73, 140, 148, 190, 217, 236, 241, 242, 254, 264, 265, 266, 276, 279, 289, 401
- самобытие** *rang-bzhin санскр.: svabhāva* XV, XVI, XXI, 17-22, 24, 25, 28, 30-61, 63, 65, 69, 70, 77, 82, 83, 87, 91, 92, 94-96, 98, 106, 108-116, 121-124, 127, 128, 130, 131, 135, 137, 139, 141, 142, 145, 154, 155, 162, 163, 168-171, 177-181, 183-185, 188, 197, 198, 201, 203-208, 210, 218, 221-225, 228-230, 235, 237, 238, 241-245, 249, 250, 257, 262-267, 269-272, 275, 276, 279, 280, 286-293, 297, 299, 300, 314, 320, 324, 325, 332, 335, 338, 340, 341, 345, 346, 375, 376, 378, 379, 384-386, 389, 391, 393, 395, 396, 400, 404  
также см.: самосушее бытие, природа
- самодовлеющее** *ngo-bo-nyid-kyis grub-pa санскр.: svarūpeṇa siddha (svarūpasiddha)* XVI, 34, 64, 65, 103, 107, 117, 120, 127, 136, 141, 142, 143, 148, 155, 177, 183, 188, 197, 200, 201, 207, 215, 219, 231, 247, 252, 282, 288, 289, 292, 373, 379, 388, 396
- самостоятельность** *rang-dbang-ba* 139, 140
- самость** *bdag санскр.: ātman* XXI, XXII, 3-5, 16-24, 49, 112, 114, 117, 118, 124, 133, 137, 139, 141-143, 190, 228, 279, 287-289, 294, 297, 298, 302, 304, 308, 312-318, 321-326, 328, 329, 330, 339-341, 344, 346, 347, 351, 356, 377, 385, 390, 408  
также см.: «я», атман
- два рода с. *bdag gnyis* 5, 20, 139, 141, 312, 314, 330
- индивидуальная с., с. индивидов *gang-zag-gi bdag санскр.: pudgalanairātmya* XXI, 5, 18, 20, 21, 22, 117, 118, 133, 141, 143, 228, 341, 346, 408
- с. явлений *chos-kyi bdag санскр.: dharmanairātmya* XXII, 3, 5, 18, 20, 23, 117, 118, 133, 137, 141, 228, 279, 280, 287, 294, 298, 346, 377, 390, 408
- самосушее** *rang-gi ngo-bos grub-pa санскр.: svarūpasiddha rang-bzhin санскр.: svabhāva* XXII, 12, 20, 21, 28, 29, 31, 33, 38, 39, 41, 42, 45-47, 49-61, 63, 64, 67, 69, 70, 78, 83, 89, 90, 94-97, 99, 100, 102-110, 112, 114, 119-122, 124, 128, 131, 135, 137, 140, 143, 144, 146, 148, 149, 151, 156, 164, 165, 177, 180, 182, 184-189, 192, 197, 199, 200, 202-205, 207-210, 215-225, 227, 229, 231, 234, 235, 241, 243, 245, 247, 249, 250, 253, 263, 264, 266, 267, 271, 275, 279, 280, 282, 283, 286, 287, 288, 290-294, 299, 314, 345, 346, 378, 385, 388, 391, 392, 395-399, 401, 402
- Сангха** (санскр.) *dge-'dun* 36
- санкхья** (санскр.) *grangs-can* 292, 403
- сансара** (санскр.) *khor-ba* 4, 16, 17, 30-32, 35, 41, 42, 44, 90, 92, 116, 124, 125, 131-135, 138, 145, 171-173, 206, 227, 268, 276, 295-297, 300, 301,

- 310-315, 324, 332, 354, 355, 357, 372, 390      также см.: *круговерть*,  
*круговорот*
- саутрантика** (санскр.)      *mdo-sde-pa*      12, 14, 85, 377, 383, 384
- сватантра** (санскр.)      *rang-rgyud*      XVI, XVIII, XX, XXI, 106, 156, 157,  
159-161, 176, 179, 185, 192, 193, 198, 215, 227, 403      также см.:  
*предпосылки самостоятельные*
- свидетельство авторитетное**      *lung*      санскр.: *āgama*      17, 78, 114,  
119, 259, 306, 311, 312, 314, 318, 322, 323, 333, 337, 365
- Свобода**      *thar-pa*      санскр.: *mokṣa*      3, 16, 48, 294, 295, 357, 366  
также см.: Освобождение
- свыкание**      *goms-pa*      санскр.: *abhyāsa*      XVI, 324, 408
- связь**      *khyab-pa*      санскр.: *vyāpti*      XV, 12, 60, 73, 80, 97, 103, 133,  
141, 155, 156, 159, 160, 167, 168, 179, 182, 193, 248, 283, 335, 395, 396  
прямо подтверждающая с.      *rjes-'gro'i khyab*      санскр.: *anvaya*      395  
косвенно подтверждающая с.      *ldog-pa'i khyab*      санскр.: *vyatireka*      395
- святой**      *'phags-pa*      санскр.: *ārya*      XII, 4, 14, 25, 26, 65, 66, 72-74,  
123, 153, 175, 190, 196, 199, 270, 297, 299, 301, 302, 315, 317, 322, 329, 330,  
334, 335, 337, 347, 367, 368, 369, 377, 387, 404, 407
- семь положений = семеричный анализ**      *rnam-pa bdun*      237, 238, 241,  
242, 243, 262, 275-277
- семя, семена**      *sa-bon*      санскр.: *bija*      XVII, 2, 127, 131, 147, 229,  
230, 235, 242, 243, 281-284, 286, 314, 330
- силлогизм**      *sbyor-ba'i ngag*      санскр.: *prayukta*      *rjes dpaḡ*  
санскр.: *anumāna*      X, 161, 179, 192, 197, 211, 216, 217, 218, 219, 220,  
224, 225, 270, 286, 288, 383
- силы**      *stobs*      санскр.: *bala*      XVI, 98, 111, 134, 192, 207, 235, 266,  
268, 276, 292, 293, 295, 343, 344, 349, 351, 354-357, 360, 364, 374, 402, 405,  
407, 408  
десяток с.      *stobs bcu*      268  
четыре с.      *stobs bzhi*      354
- система**      *lugs*      санскр.: *paṇya*      IX, XI, XII, XIV, XVI, XIX-XXII, 13-  
15, 22, 23, 25, 28, 32, 34, 35, 39, 41, 48, 60, 65, 85, 90-92, 100, 106, 125,  
136, 146, 156, 157, 160, 161, 172, 173, 175, 176-179, 185, 189, 191-193, 202,  
203, 207, 208, 210-212, 215, 217-219, 221, 226, 227, 235, 237, 253, 298, 301,  
307, 310-312, 318-321, 328, 338, 367, 375, 377, 380, 383, 384, 391, 402,  
406      также см.: мнение, суждение
- скандхи** (санскр.)      *phung-po*      376, 379      также см.: совокупности
- скверны**      *sgrib-pa; dri-ma*      78
- склонность**      *bag-chags*      санскр.: *vāsanā*      299, 303, 375
- следствие**      *rjes-su dpaḡ-pa*      санскр.: *anumita*      24, 29, 32, 33, 35, 39,  
41, 43, 44, 46-50, 60, 61, 106, 188, 190, 193, 207, 213, 248, 254, 266, 280,  
282, 301, 373, 378, 396

- Слово (Будды)** *gsung-rab* XI, XIV, XVIII, 4, 7, 8, 12, 17, 32, 37, 40, 41, 50, 67, 76, 90, 111, 112, 124, 125, 128, 154, 177, 189, 200, 212, 218, 233, 251, 260, 311, 312, 335, 350, 364, 367, 369, 374
- слушание** *[m]nyan-pa* 4, 7, 39, 73, 94, 138, 153, 322-335, 341, 407
- слушатели** *nyan-thos* санскр.: *śrāvaka* 120, 126, 293, 404
- смерть** *'chi-ba* санскр.: *marāṇa* 4, 274, 295, 354, 402, 407
- смысл** *don* санскр.: *artha* IV, X-XII, XV, XX, 3, 5, 7-12, 14, 21, 22, 24, 27, 34, 40, 41, 43, 46, 50, 70, 82, 83, 88, 92, 93, 96, 99, 104, 120-122, 124, 125, 147, 150-155, 161, 166, 176, 178, 180, 183, 189, 195-197, 199, 203, 204, 206, 211-213, 218, 220, 245, 251, 256, 262, 280, 281, 291, 292, 300, 304-306, 308, 311, 312, 318, 319, 321, 324, 333, 338, 348, 354, 372, 374, 376, 378, 379, 383, 389, 393, 399
- высший с.** *nges-don* санскр.: *nītārtha* XVIII, 7-12, 41, 82, 83, 88, 125, 147, 189, 206, 300, 308, 311, 318, 321, 338, 348, 374, 376, 383
- условный с.** *drang-don* санскр.: *neyārtha* XVIII, 7-12, 83, 374
- снаряжение** *tshogs* санскр.: *saṃbhāra* XVIII, 7, 114, 302, 386, 406  
также см.: собрание
- собрание** *tshogs* санскр.: *saṃbhāra* 9, 44, 51, 72, 84, 112, 113, 229, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 238, 240, 254, 261, 262, 286, 332, 351, 365, 373, 377, 401  
также см.: снаряжение
- совокупности** *phung-po* XXI, 19-21, 23, 61, 97, 108, 112, 113, 133, 135, 142, 173, 174, 228, 229, 232, 244, 245, 246, 254-262, 269, 274-277, 279, 294, 332, 361, 379, 400-402  
также см.: скандхи
- с. физического** *gzugs-kyi phung-po* санскр.: *rūpaskandha*
- соглашение** *brtag-pa mtha' bzung; khas-blangs-pa* 118, 139, 160, 168, 170
- созерцание** *sgom[-pa]* санскр.: *bhāvanā* XVI, XXII, 2, 4, 5, 73, 91, 117, 134, 153, 264, 269, 297, 298, 302, 304, 308, 309, 310, 311, 313, 316-328, 330, 331, 333, 335-337, 339, 340-344, 346-351, 356, 357, 372, 404, 406, 408, 409
- аналитическое с.** *dpyad-sgom* XVI, XXII, 321, 323, 326, 337, 340, 342-344, 348-351
- закрепленное с.** *'jog-sgom* XXII, 321, 322, 326, 339, 342, 344, 348, 349, 351
- сознание** *[rnam-par] shes-par; rnam-shes* санскр.: *vijñāna* XVI, 25, 26, 44, 50, 64-67, 72-80, 84-90, 92-95, 97, 99, 117, 119, 131, 135, 139, 140, 169, 177, 195-201, 203-206, 208, 209, 211, 214, 219, 238, 248, 253, 257, 258, 259, 263, 276, 292, 309, 316, 318, 323, 345, 374, 375, 378, 380, 383-385, 390, 396-399, 402, 403, 407
- заблуждающееся и незаблуждающееся с.** *'khrul-ba dang ma-'khrul-ba'i shes-pa*
- естественное с.** *rang-dga'-ba'i shes-pa* 200, 203, 204, 214, 238, 257, 398, 399

- искажённое и неискаженное обыденное с. *gnod-pa ('khrul-ba) dang*  
*gnod-med-pa (ma-'khrul-ba) tha-snyad-pa'i shes-pa* 78, 99, 219, 238,  
 258, 259
- опоры с. *rnam-shes-kyi rten* санскр.: *vijñānapratyaya* 86
- ошибающееся и неошибающееся с. *phyin-ci-log dang phyin-ci-ma-log-gi*  
*[shes-pa]* 196, 197, 199, 200, 397
- с. СВЯТЫХ *'phags-pa'i ye-shes* санскр.: *āryajñāna* 25
- умственное с. *yid-kyi shes-pa* санскр.: *manovijñāna* 80, 345
- чувственное с. *dbang-po'i shes-pa* санскр.: *indriyajñāna* 75-78, 85,  
 86, 89, 97, 139, 200, 208, 209, 309, 383
- само-сознание *rang-rig* санскр.: *svasaṃvedana; svasaṃvitti*  
 209, 399
- сознательность** *shes-bzhin* 344
- сомнение** *the-tshom* XVI, 4, 28, 52, 74, 179, 269, 276
- сон** *nyal-ba; gnyid-log-pa* санскр.: *nidrā* 80, 92, 274, 347
- сосредоточение** *'jog; sems-gcig-bsams; rtse-gcig-pa* 2, 65, 196, 199, 201,  
 264, 304, 307, 31-321, 325, 328, 330, 333, 339, 343-345, 347, 349-351, 356,  
 357, 371, 386, 387, 404, 407 также см.: самадхи
- состояние** *gnas-skabs; gnas-tshul; sdod-lugs* санскр.: *avasthā* 22,  
 62, 93, 96, 115, 123, 130, 140, 197, 241, 264, 297, 300, 306, 308-310, 319,  
 320, 325, 341, 343, 347, 351, 371, 377, 387, 389, 390, 407
- собственное с. *rang-gi ngos-nas gnas-tshul* 140
- сострадание** *snying-rje; thugs-rje* санскр.: *karūna* 324, 355, 366
- сосуд** *snod* 64, 84, 109, 116, 148, 150, 160, 168, 217-219, 230, 235, 236,  
 253, 254, 260, 271, 283, 288, 362, 376
- сочетание** *zung-du 'brel-ba* I, VII, XVI, XVIII, 1, 13, 107, 267, 326,  
 338, 343, 345, 348-352, 378, 409
- способности** *dbang-po* 4, 9, 46, 51, 60, 63, 74, 77, 116, 156, 192, 204,  
 224, 296, 329, 371-373, 405, 409
- сверхъестественные с. *mngon-shes* санскр.: *abhijñā*
- срединность** *dbu-ma* санскр.: *madhyama* 10, 14, 17-19, 25-27,  
 32, 39, 44, 46, 51, 66, 72, 79, 82, 83, 85, 88, 90, 92, 98, 102, 104, 113, 115,  
 117-122, 125, 132, 142, 145, 146, 149, 150, 152, 153, 156-158, 165, 166, 171,  
 173, 176, 178, 182, 185, 186, 188, 191, 206, 228, 229, 231, 235, 236, 237, 239,  
 240, 241, 246, 247, 250, 251, 252, 254, 255, 257, 258, 260, 261, 262, 267, 271,  
 272, 275-277, 280, 281, 283, 285-287, 289, 298, 299, 314, 325, 342, 375, 376,  
 380, 385, 389 также см.: мадхьяма
- стадия** *sa* санскр.: *bhūmi* *lat* санскр.: *mārga* *skabs*  
 санскр.: *kṣaṇa* 93, 122, 297, 298, 302, 317, 324, 340, 386, 387, 391, 393,  
 406, 407
- становление** *srid-pa* 294
- старение-и-смерть** *rga-shi* санскр.: *jaramaraṇa* 296

- старость** *rga-ba* санскр.: *jara* 4, 148
- стезя** *lam* санскр.: *marga* 4, 303, 349
- степени сосредоточения (девять)** *sems dgu* 307, 349
- стихии** *'byung-ba* санскр.: *[mahā]bhūta* 193, 194, 203, 211, 212, 214, 383  
четыре с. *'byung-ba chen-po bzhi* 193, 383
- страдания** *sdug-bsngal* санскр.: *duḥkha* X, 3, 34-36, 94, 96, 121, 124, 134, 135, 314, 333, 354, 385
- страсть, [страстная] привязанность** *'dod-chags* санскр.: *rāga* 99, 130, 273, 379
- стремление** *'dod-pa; 'dun-pa, smon-pa* 9, 114, 302, 305, 325, 373
- ступени** *rim [-pa]* санскр.: *krama* 2, 4, 5, 302, 310, 313, 317, 330, 331, 333, 335, 336, 339, 349, 355, 361, 362, 372, 386, 391, 409  
две ступени [Мантры] *rim[-pa] gnyis* 355, 362
- субстанция, субстанциальное** *rdzas* санскр.: *dravya* 67, 84, 91, 209, 235, 337, 372, 408  
8 с. *rdzas brgyad* 84
- субъект** *yul-can* санскр.: *viśayin* XX, 85, 90, 95, 117, 127, 140, 160, 161, 193-199, 201-205, 208-216, 218-220, 296, 312, 337, 344, 345, 381, 390, 391, 396, 397, 399, 408
- субъект (высказывания)** *chos-can* санскр.: *dharmin* XX, 127, 160, 192-199, 201-205, 208-216, 218-220, 296, 312, 391, 397, 399
- Субъект и Объект** *'dzin-pa dang gzung-ba* санскр.: *grāhyagrāhakadvaya* 337, 408
- Сугата (санскр.)** *bde-[bar-]gshegs[-pa]* 9 эпитет Будды
- суждение** *lugs* XIX, 28, 42, 45, 48, 54, 68, 101, 106, 107, 112, 160, 168, 170, 194, 195, 198, 199, 201, 203, 204, 208, 210-216, 218-220, 225, 226, 255, 378, 399 также см.: мнение, система
- сужение** *khyab-chungs-pa* XVI, XX, 25, 115
- суть** *don* санскр.: *artha* IV, 2, 7, 8, 18, 25, 32, 35, 37, 39, 49, 51, 82, 85, 91, 137, 144, 153, 176, 183, 241, 262, 286, 291, 304, 306, 308, 309, 319, 374, 402 также см.: смысл
- сутра (санскр.)** *mdo* 2, 3, 6, 8, 9, 10, 11, 12, 82, 83, 113, 119, 136, 147, 178, 186, 228, 248, 261, 273, 277, 294, 301, 303, 307, 310, 311, 313, 325, 327, 331, 332, 334, 335, 338, 343, 360, 362, 368, 374, 377, 379, 380, 381, 383, 386, 402, 404 (здесь: «сутры»—тексты из Слова Будды, в отличие от Сутры как Сутраяны—вместе с Мантраяной составляющих два раздела Учения Будды)
- существо** *sems-can* XVI, 9, 29, 40, 57, 74, 116, 124, 126, 132, 135, 137, 138, 151, 205, 228, 229, 248, 249, 268, 297, 302, 310, 315-318, 323, 325, 330, 336, 347, 355, 357, 364-366, 402, 406
- существование** *yod [-pa]* санскр.: *sat; bhāva* X, XI, XVI, XIX, 2, 4, 8, 14, 21, 23-26, 32, 34, 35, 45-56, 58, 59, 61, 62, 64, 65, 67, 68, 70, 73,



- 81, 83, 90, 91, 94, 96-98, 106-110, 119, 120, 124, 125, 127, 131, 136, 139, 140, 143, 147, 155, 162, 166, 171, 172, 175, 177, 182, 187, 189, 202, 204-207, 214, 219, 220, 224, 231, 237, 238, 241, 243, 257, 262, 265-267, 271, 272, 290, 292, 293, 296, 299, 323, 327-329, 332, 333, 336, 345, 346, 355, 357, 374, 375, 377, 379, 382, 383, 385, 388, 391, 395-397, 399
- сущность** *dnegos-po* санскр.: *vastu; bhāva* *don* санскр.: *artha*  
*ngo-bo ngo-bo-nyid* санскр.: *[sva]rūpa* X, XVI, 4, 5, 7, 8, 11, 14, 19, 20, 24, 30, 33, 34, 36-38, 41, 44-46, 58, 60, 65, 76, 77, 80-83, 87, 88, 93, 95, 96, 98, 103, 105, 109, 111, 115, 118-124, 128, 131, 132, 135-137, 139-141, 146, 149, 152, 154, 155, 173, 177, 182, 183, 196-201, 204, 206-209, 211, 213-215, 221, 230, 234-236, 238, 244, 24-247, 249, 252, 254, 256, 257, 259, 260, 269, 271, 273, 277, 279-281, 284, 287-291, 293, 302, 303, 306, 313, 315-323, 325-330, 334, 337-339, 341-349, 351, 355, 358, 361, 368, 369, 373, 379, 381, 382, 388-391, 400, 402, 404 также см.: вещь
- глубинная с. *gnyug-ma'i ngo-bo* 120
- собственная с. *rang-gi ngo-bo* санскр.: *svaṛūpa* *rang-gi mtshan-nyid-kyi ngo-bo-nyid* 14, 30, 33, 34, 36, 38, 41, 45, 46, 58, 60, 75, 80, 83, 96, 106, 109, 111, 120, 121, 123, 131, 132, 139, 140, 146, 152, 196, 198, 199, 207, 208, 221, 236, 238, 244, 254, 284, 288, 291, 293, 332, 379, 382, 400, 404
- недвойственная абсолютная с. *gnyis-su med-pa'i don yongs-grub* 337
- «номинальная» *kun-brtags* санскр.: *parikalpita* 381
- подлинная с. (дхармата) *chos-nyid; yang-dag-pa ji-lta-ba-nyid* 24, 118, 119, 121, 135, 204, 341, 191 т.е. абсолютная истина
- с., определяемая собственной характеристикой *rang-gi mtshan-nyid-kyis grub-pa'i ngo-bo* санскр.: *svalakṣaṇasiddharūpa* 80, 81, 201
- три с. *ngo-bo gsum* санскр.: *trīsvabhāva* 83, 381
- твёрдо установленная с. *yongs-grub* санскр.: *pariṇiṣpanna* 381
- самодовлеющая с. *rang-gi ngo-bos grub-pa'i ngo-bo* 155, 183
- характерная с. *mtshan-nyid ngo-bo-nyid* 80-83, 87, 381
- Сфера** *kham* санскр.: *dhātu* 10, 63, 298
- счастье** *bde-ba* санскр.: *sukha* 94, 96, 366
- сыны (Победителей, Семьи)** *[rgyal-ba'i] sras* 9, 12, 14, 15, 21, 41, 69, 104, 125, 143, 144, 175, 227, 265, 300, 301, 328, 336, 337, 361, 365-367, 369 также см.: бодхисаттвы
- тантра (санскр.)** *rgyud* 8, 301, 360-362, 368, 388, 391, 410
- Татхагата (санскр.)** *de-bzhin gshegs-pa* 33, 119, 126, 138, 148, 178, 211, 213, 282, 311, 341 «Так пришедший»—эпитет Будды
- тезис** *phyogs-chos, dam-bca'* санскр.: *pakṣa-dharma* XI, XX, 46, 49, 51, 58, 15-163, 165-172, 174-176, 178-180, 185, 186, 188, 189, 191-193, 197-199, 210, 211, 216, 217, 219, 220, 223-225, 231-233, 248, 251, 252, 255, 257-259, 280, 309, 315, 393-397, 404
- четыре т. *dam-bca' bzhi-po* 191
- текст** *gzhung* X-XV, 7, 14, 40, 41, 104, 107, 108, 116, 138, 143, 145,

- 146, 177, 178, 180, 185, 189, 216, 226, 227, 264, 297, 301, 312, 337, 338, 342, 368, 369, 374, 385, 388, 389, 409
- тело** *sku* санскр.: *kāya* XV, XVI, 17, 26, 29, 40, 131, 135, 255, 268, 343, 361, 371, 404, 408, 410  
два т. *sku gnyis* 29
- теория** *smra-ba* санскр.: *vadā lta-ba* санскр.: *drṣṭi* IX-XI, 14, 23, 47-53, 72, 111, 112, 138, 166, 181, 182, 289, 290, 375, 383, 384, 400
- терминализм** *chad[-pa'i] lta[-ba]*; *chad-pa* санскр.: *ucchedavāda* X, XI, 53-56, 249 (теория о конечности существования) также см.: нигилизм
- терпение** *bzod-pa* санскр.: *kṣānti* 131, 299, 386
- тождество** *dang-gcig-pa* XXI, 96, 162, 229, 242-245, 248, 253, 254, 257, 258, 262, 264, 280
- традиция** *lugs* IX, 12, 14, 15, 106, 115, 121, 342, 346, 364, 367, 368, 379, 393, 408
- трактат** *bstan-chos* санскр.: *sāstra* XII, XIII, XV, XVIII, 7, 8, 12, 14, 40, 41, 85, 112, 122, 135, 189, 226, 301, 373
- транс бессознательный медитативный** *'du-shes med-pa'i snyoms-par 'jug-pa* санскр.: *āsañjñīsamāpatti* 336
- «**трансценденталисты**» *rab-tu mi-gnas-par smra-ba* 13, 14
- третья возможность** *phung-gsum* 52, 169, 245, 378, 379, 395
- Трикосмие** *khams-gsum; sa-gsum* санскр.: *tridhātu; triloka* 7
- убежденность, уверенность** *nges-pa* 16, 17, 20, 29, 39, 41, 124, 125, 129, 167, 243, 257, 263-265, 267-269, 287, 296, 300, 313, 324, 325, 328, 338-340, 345, 346, 357, 378
- удел** *'gro-ba* санскр.: *gati* 249, 407
- ум** *sems* санскр.: *citta sems-rgyud* санскр.: *cittasantāna thugs* санскр.: *citta* XVI, 2-4, 14, 17, 26, 30, 39, 40, 68, 79, 80, 88, 93, 94, 99, 100, 104, 105, 115, 119, 123, 124, 130, 140, 158, 170, 178, 205, 207, 231, 242, 245, 263, 269, 271, 284, 287, 295, 301, 302, 307-309, 312, 313, 317-321, 324, 325, 327-329, 333-335, 343-347, 349, 356, 357, 365, 366, 371, 375, 382
- умозаключение** *rjes-drag* санскр.: *anumāna* X, 78, 79, 158-160, 166, 204, 209, 215, 216, 224, 305, 315, 383, 396, 399 также см.: вывод, силлогизм
- умозрительно(е)** *[rnam-par] rtog-pa* 117, 138, 142, 144, 152, 153, 389
- уровни (бодхисаттв)** *sa* санскр.: *bhūmi* 23, 26-29, 44, 75, 80-83, 87-90, 92, 94, 98-100, 103, 104, 107, 151, 170-172, 178, 192, 196, 198, 199, 202, 203, 207-209, 211, 218, 237, 238, 240, 275, 276, 299, 302-304, 306, 309, 348, 372, 377, 386, 387, 390, 391, 400, 404, 407  
восьмой у. *sa brgyad-pa* 98, 299, 386, 418
- усилие** *rtsol-ba* 243, 263, 286, 340, 349, 355, 357

- условие** *rkyen* санскр.: *pratyaya* 4, 33, 35, 37, 38, 44, 45, 79, 84, 85, 101, 105, 111, 115, 116, 120, 121, 134, 140, 155, 185, 191, 194, 203, 229, 243, 254, 269, 282, 288, 289, 292-294, 305, 366, 373, 377, 381, 403  
объективное у. [сознания] *dmigs-rkyen* санскр.: *ālabhanapratyaya* 84, 85, 403  
четыре у. *rkyen bzhi* 282
- условно/е; условная [истина]** *tha-snyad-du; tha-snyad* санскр.: *samvṛtti* XI, XVIII, 7-15, 27, 28, 34, 42, 44, 61, 64, 66-68, 70, 76, 80-83, 85, 87-101, 103, 104, 107, 120, 121, 122, 143-145, 147, 150, 151, 155, 156, 163-166, 170-173, 178, 186, 187, 189-192, 197, 198, 202, 205-209, 218, 219, 220, 225, 227, 229, 237, 240, 242, 243, 259, 269, 277, 292, 312, 372, 374, 379, 381, 383, 385, 393, 395, 397, 400 также см.: относительно
- установка** *'du-shes; bsam-pa; yid-la byed-pa* XVII, 98-100, 113, 116, 117, 125, 129, 130, 133, 135, 138, 139, 143, 295, 324, 340, 356
- установление** *bzhag-pa* санскр.: *vyavasthā* *gtan la dbab-pa* санскр.: *niścaya* XXI, XXII, 41, 65, 78, 98, 106, 208, 210, 216, 228, 259, 263, 264, 279, 287
- устойчивость** *gnas-cha* 339, 344, 345, 351, 357
- Устремленность** [*byang-chub*] *sems[-bskyed]* санскр.: [*bodhi*] *citta[utpāda]* 300, 318, 324, 355, 357
- участь** *'gro-ba* санскр.: *gati* 24, 54, 55, 310, 354, 356
- Учение** *bstan-pa; chos* санскр.: *Dharma* X, IX, 8, 30, 37, 55, 130, 148, 175, 301, 362, 364-369, 372, 410
- ученый** *mkhas-pa* IV, X, XVII, 7, 9, 30, 61, 66, 68, 166, 360, 383, 387, 389, 398
- ученик** *slob-ma* санскр.: *cela* XX, 8, 12, 160, 163, 226, 315, 323, 341, 361, 368, 382
- Учитель** *bla-ma* санскр.: *guru* 4, 11, 12, 15, 30, 33, 115, 134, 247, 248, 315, 360, 368, 369, 372, 409
- ущербность** *nyes-dmigs* 16, 115, 324, 354
- уяснение** *gtan la dbab-pa* санскр.: *niścaya* *nges-pa* санскр.: *niścita* (уясненное) XVIII, 2, 16, 18, 23, 29, 40, 117, 323, 338, 391
- фактор** *rkyen; yan-lag* 85, 86, 324, 373  
обозначающий фактор восприятия *mngon-sum btags-pa-pa* 86  
обозначаемый фактор восприятия *mngon-sum mtshan-nyid-pa* 86
- фантом** *sprul-pa* санскр.: *nirmāṇa* 49, 126, 127, 128, 146, 155, 184
- физическое** *gzugs* санскр.: *rūpa* 257, 258, 260-262, 402, 403  
также см.: форма
- философ** *grub-mtha' smra-ba* санскр.: *siddhāntavādin* *rtog-ge-pa* IX, XI, XIII, 14, 34, 71, 72, 74, 75, 93, 96, 116, 117, 138, 144, 209, 211, 226, 247, 377, 385, 398, 403
- форма** *gzugs* санскр.: *rūpa* *dbyibs* санскр.: *rūpa; ākāra; ākṛti* IV, 19, 25, 57, 62-68, 71-74, 76, 77, 80, 81, 86-91, 95-99, 106, 121-123, 142,

- 145, 148, 175, 177, 182, 187, 195, 196, 198-203, 205, 210, 217, 222, 223, 229, 231-236, 260-264, 273, 276, 285, 295, 334, 336, 345, 346, 376, 383, 401  
 общая (сложная) ф. *tshogs-pa'i dbyibs* санскр.: *samūhākāra*  
 233, 234
- функционировать** *don-byed* санскр.: *arthakriyā* 30, 46, 51, 60, 69, 107, 224, 289, 328
- функция** *byed-las* 46, 49
- характер** *ngang-tshul; rnam-pa* XI, 296, 331, 340
- характеристика** *khyad-par* санскр.: *viśeṣa mtshan-nyid*  
 санскр.: *lakṣaṇa* XII, XX, 19, 27, 28, 42, 43, 69, 75-78, 80-83, 86-88, 101, 105-107, 115, 117, 125, 130, 139, 144-148, 150, 151, 154, 155, 166, 178, 180, 181, 183, 192, 195, 200, 201, 203-205, 208, 209, 213, 236, 243, 256, 295, 303-306, 316, 338, 344, 347, 348, 360, 368, 371, 373, 374, 376, 378, 381, 382, 385, 388, 389, 399, 402, 409
- собственная х. *rang-gi mtshan-nyid* санскр.: *svalakṣaṇa* 19, 75-78, 80-82, 86, 87, 166, 178, 183, 200, 204, 205, 208, 209, 376, 382, 399
- общая х. *spyi'i mtshan-nyid* санскр.: *sāmānyalakṣaṇa* 305, 306
- цель** *don* 9, 16, 114, 122, 128, 138, 160, 161, 217, 373, 376, 395
- цепляние** *'dzin-pa* санскр.: *grāha* 3, 16, 17, 18, 19, 54, 91, 98, 109, 114, 117, 124, 131, 132, 133, 135, 137, 139, 141, 142, 143, 206, 207, 256, 266, 271, 293, 294, 296, 298, 299, 308, 309, 314, 315, 318, 323, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 336, 338, 340, 346, 357, 390, 391
- ц. за признаки [истинного существования] *mtshan-mar 'dzin-pa*  
 санскр.: *lakṣaṇagrāha* 293, 323, 328, 357
- ц. за истинное (существование) *bden-'dzin* санскр.: *sadgrāha*  
 24, 98, 132, 205-207, 271, 272, 329, 329, 331, 332, 334, 335, 346
- ц. за «я» *bdag-'dzin* санскр.: *ātmagrāha* 3, 16-18, 34, 117, 124, 133, 143, 256, 294, 296, 329, 330
- ц. за индивидуальную самость, самость индивидов *gang-zag-tu 'dzin-pa*  
 133, 141
- ц. за самость явлений *chos-kyi bdag-tu 'dzin-pa* 133, 137, 298
- ц. за два вида самости *bdag gnyis-su 'dzin-pa* 139, 141, 314, 330, 340
- четыре** *bzhi* XIX, 7, 25, 27, 30, 35, 36, 43, 45, 46, 53, 61, 62, 78, 96, 97, 101, 102, 107, 157, 161, 166, 182, 191, 193, 201, 206, 229, 244, 248, 280-282, 286, 294, 302, 303, 305-307, 346-348, 354, 355, 372, 376, 377, 380, 383, 385, 391, 404, 405
- ч. истины *bden-pa bzhi* санскр.: *catuḥsatya; catvāri satyāni* 30, 35, 36, 43
- ч. полагания *gtad-pa bzhi* 372
- чжонангпа (тиб.)** *jo-nang-pa* 389, 391
- читтаматра (санскр.)** *sems tsam* 67, 80, 81, 84, 165, 176, 177, 209, 338, 375, 378, 380, 407 также см.: виджнянавада

- школа** *sde-pa* IV, 21, 30, 72, 83, 85, 92, 95, 101, 116, 138, 142, 144, 151, 175, 195, 205, 208, 209, 219, 224, 232, 240, 251, 289, 377, 379, 384, 385, 389-392, 395, 397, 398, 403
- шравака (санскр.)** *nyan-thos* 19, 131, 136, 137, 293, 297, 298, 299, 302, 303, 304, 306, 348, 377, 386, 392 также см.: слушатели
- эгоцентрическое воззрение** *'jig-lta санскр.: satkāyadr̥ṣṭi* 16-18, 96, 132-134, 141-143, 294-296, 375
- естественное э. в. *'jig-lta lhan-skyes* 142, 143
- э. в. как умозрительное цепляние за самость *'jig-lta kun-brtags-kyi bdag-'dzin* 142
- элементы** *chos санскр.: dharmā rnam-bzhag; khams санскр.: dhātu* 11, 18, 30-32, 41, 42, 44, 70, 71, 90-92, 145, 171-173, 227, 239, 240, 274, 275, 279, 294, 361
- шесть э. *khams drug* 274, 275, 279
- этернализм** *rtag-lta санскр.: śāśvata[vāda]* XI, 24, 46, 53, 54, 56, 242, 267, 290, 356, 405 (теория вечности сущего)
- «я»** *bdag* XXI, 2, 3, 9, 16-21, 34, 113, 117, 124, 133, 136, 141-143, 173, 228, 229, 232, 244-262, 274-276, 279, 294, 296, 311, 329, 330, 336, 338, 340, 372, 390, 392, 395 также см.: самость, атман
- явление** *chos санскр.: dharmā chos-can санскр.: dharmin* XI, XV, XIX, XXII, 3, 5, 9, 11-13, 16, 18-23, 25-30, 33, 38, 39, 41, 42, 44, 46, 51, 52, 54, 58, 59, 61-63, 65, 68, 71, 72, 74, 81, 82, 84, 86, 88, 90, 91, 93, 98, 106-108, 113-119, 121-124, 127, 128, 130, 131, 133, 135, 137, 139-141, 145, 151, 168, 171, 177, 178, 186, 189, 198, 200, 201, 203, 205-208, 210, 211, 215, 220, 221, 228, 242, 243, 245, 263-268, 270, 272-274, 279, 280, 287-289, 293, 294, 297, 298, 300, 302, 303, 305, 306, 309, 325, 326, 328, 330-337, 343, 345, 346, 373, 377, 381, 385, 390, 392, 399, 404, 407, 408
- вещественные я. *dngos-po'i chos санскр.: vastudharma* 215
- обусловленные я. *'dus-byas санскр.: saṃskṛta[dharma]* 68, 116
- необусловленные я. *'dus-ma-byas санскр.: asaṃskṛta* 107
- ясность** *gsal-ba* 2, 3, 344, 347, 349

## Указатель личных имен и географических названий

- Авалокитаврата** (санскр.) *spyun-ras gzigs brtul-bzhugs* 81, 382  
**Авалокитешвара** (санскр.) *span-ras-gzigs* 6, 113  
**Арьядева** (санскр.) *'phags-pa lha* 12, 14, 15, 41, 50, 125, 135, 143, 175, 182, 227, 300, 314, 337  
**Асанга** (санскр.) *thogs-med* XIII, 337, 338, 342, 364, 367, 372, 406, 408  
**Атиша** (санскр.) также см.: Дипамкарашриджняна (санскр.), Чжово  
**Ашвагхоша** (санскр.) *rta-dbyangs* 410  
**Берзин А.** XIV  
**Бирма** XII  
**Буддапалита** (санскр.) *sangs-rgyas bskyangs* 12, 15, 18, 21, 41, 54, 61, 83, 100, 111, 135-137, 143, 145, 148, 156, 157, 222, 245, 256, 301, 377, 393, 400  
**Бхававивека** (санскр.) *legs-ldan 'byed* 12, 14, 15, 80, 81, 83, 84, 86, 152, 154, 155, 157, 193, 196, 199, 207, 210-215, 376, 382-384, 392, 393, 399, 404  
**Васубандху** (санскр.) *dbyig gnyen* 406  
**Вэйман А.** XII, XIII, 374, 376, 390, 391, 402  
**Гонпапа** *dgon-pa-pa* 346, 368  
**Далай-лама** *ta-la'i bla-ma* IX  
**Девадатта** (санскр.) *lhas sbyin* 128, 230, 231, 247, 260, 284, 402  
**Джамбудвипа** (санскр.) *'dzam-bu gling* 364  
**Джаянанда** (санскр.) *dza ya a nanta* XX, 158, 160, 163, 166-168, 393  
**Дигнага** (санскр.) *phyogs-glang* IX, XI, 381, 406  
**Дипамкарашриджняна** (санскр.) *mar-me-mdzad dpal [ye shes]* 364  
 также см.: Чжово, Атиша

- Долва *dol ba* 368  
 Долунгпа *gro-lung-pa* 368  
 Дулвазинпа, Чжя *bya dul-ba 'dzin pa* 367  
 Дхарамсала XIV  
 Дхармакирти (*санскр.*) *chos-grags* IX, XI, 314, 381, 383, 400, 406  
 Ешей-де *ye-shes sde* 14  
 Загумённов Б. XIV  
 Зулпува Кончог Пэлсангпо, Кэнчен *zul-phu-ba dkon-mchog dpal-bzang-po, mkhan-chen* 367  
 Индия XI, XII, 337, 379, 401, 402, 406  
 Кабезон Х. И. XIII  
 Камалашила (*санскр.*) *ka-ma-la-shi-la* 13, 14, 82, 311, 336, 342, 373, 382, 393  
 Кашьяпа (*санскр.*) *'od-srungs* 329, 336  
 Китай XII  
 Кожевникова М. XIV  
 Кончог Цултим *dkon-mchog tshul-khrims* 367 XI-XII вв.  
 Крапивина Р. XIII  
 Кьябчог Пэлсангпо *skyabs-mchog dpal bzang-po* 368  
 Кэйдуб XII  
 Лодэн Шейрап, Нгог *ngog blo-ldan shes-rab* 13, 367, 374, 411  
 Лхаса XII  
 Маги У. А. XIII  
 Майтрея (*санскр.*) *byams-pa* XIII, 252, 303, 322, 342, 343, 391  
 Манджушри, Манджугхоша (*санскр.*) *jam dpal, 'jam dbyangs* 313, 361, 364, 365, 410  
 Мандхатри (*санскр.*) *nga-las-ni* 247, 248  
 Ману (*санскр.*) *shed-bu* 9, 336  
 Мачжава *rma-bya-ba* 395  
 Нагарджуна (*санскр.*) *klu-sgrub* XVIII, 7, 8, 12-15, 32-34, 37, 39, 41, 44, 56, 103, 150, 156, 175, 192, 201, 227, 248, 251, 281, 298, 301, 337, 341, 342, 364, 367, 372, 373, 376, 377, 406  
 Намка Гьелцен *nam-mkha' rgyal-mtshan* 368, 410  
 Нартанг *snar-thang* I  
 Нгог 367, 374, 411 также см.: Лоден Шейрап  
 Нэппер Э. XIII, 376  
 Нэузурва *sne'u-zur-pa* 368  
 Парибок А. XIV  
 Пацаб *pa-tshab* 395  
 Потоба *po-to-ba* 341, 368, 408

- Пэл Сангпу** *dpal gsang-phu* 410  
**Радэнг** *rwa-sgreng* 369  
**Рендава** *red-mdā'-ba* 369  
**Ринчен Дондруп** *rin-chen don-grub* XII, XIV, XV  
**Рупака** (санскр.) 29  
**Сарабханга** (санскр.) 402  
**Саттон Дж.** VI  
**Сонам Пэлсангпо** *bsod-nams dpal bzang-po* XIV, 369  
**Сопа Люндуп, геше** *bzod-pa, lhun-grub, dge bshes* XIII, XIV, XVII,  
 371, 372, 374-376, 378, 381-384, 388, 389, 391, 392, 395, 397-399, 401, 403-  
 406, 408, 409  
**Субхути** (санскр.) *rab-'byor* 146, 186  
**Тибет** XII, 15, 166, 337, 400, 401, 402  
**Удрака** (санскр.) *lhag-spyod* 2, 372  
**Упагупта** (санскр.) *nyer-sbas* 252  
**Фацзунь** (кит.) XII, XIII  
**Хэшан** *hwa-shang* 4, 115, 207, 310-312, 328, 332  
**[Чже] Цонкапа Ловсан Дагпэ-пел, Чже Ринпоче** *rje btsong-kha pa blo-  
 bzang grags-pa'i dpal, rje rin-po-che* I, IV, VII, IX, XII, XIII, 369, 374,  
 386, 390, 410  
**Чандра(кирти)** (санскр.) *zla-ba (grags-pa)* XII, 12, 14, 15, 17, 18, 22,  
 28, 32, 41, 42, 46, 48, 49, 54, 58, 65, 67, 68, 70, 71, 73, 74, 76-78, 80, 82,  
 83, 85-88, 90, 100, 102, 104, 114, 119-121, 132, 134, 139, 143, 148, 156, 157,  
 166, 175, 176, 182, 186-189, 192, 198, 202, 205, 208, 211, 212, 214-217, 221,  
 226, 227, 232-234, 237, 248, 251, 256, 283, 289, 290, 291, 298, 301, 341, 377,  
 378, 380, 388, 389, 393, 395, 398, 400, 406  
**Чарвака** (санскр.) *rgyang-phan-pa* X, 379  
**Чжамьян Кьенце, геше** *'jam dbyangs mkhyen brtse, dge bshes* XIII, XV, 410  
**Чжамьян Шэпа** *'jam-dbyangs bzhad-pa* XV, 410  
**Чжанчжа Ролпэ Дордже** *lcang-skyā rol-pa'i rdo-rje* 395  
**Чжово** *jo-bo* 15, 341, 342 также см.: Дипамкарашри, Атиша  
**Чжя Дулвазинпа** *bya dul-ba 'dzin pa* 367  
**Чойкьяб Санпо** *chos skyabs bzang-po* 368  
**Чэнгава** *spyān-snga-ba* 368  
**Шантидева** (санскр.) *zhi-ba lha* 342  
**Шантипа** (санскр.) *shanti-pa* 342  
**Шантиракшита** (санскр.) *zhi-ba 'tsho* 12-14, 209, 376, 393  
**Шарава** *sha-ra-ba* 368



## Тибетско-русский индекс к Указателю-гlossарию

### *ka*

- kun-gzhi'i** rnam-shes алаявиджняна (*санскр.*)
- kun-brtags** воображение, воображаемое
- kun-rdzob, kun-rdzob-tu** относительно; относительная [истина]  
 log-pa'i kun-rdzob ложное о.  
 yang-dag-pa'i kun-rdzob истинное о.
- skabs** период, стадия  
 skabs gsum: три периода:  
     gzhi п. основы  
     bras-'bu п. плода  
     lam п. пути
- sku** тело  
 sku gnyis два т.
- rkyen** условие  
 dmigs-rkyen объективное у. [сознания]  
 rkyen bzhi четыре у.
- skye-mched** аятана (*санскр.*), базы [сознания]  
 nang-gi skye-mched внутренние б. [сознания]  
 phyi'i skye-mched внешние б. [сознания]  
 gzugs-kyi skye-mched рупа-аятана (*санскр.*)
- skyong[-ba], skyong-tshul** практика

***kha***

<b>khams</b>	элементы
khams drug	шесть э.
<b>khas-blangs-pa</b>	соглашение
<b>khyad-par</b>	характеристика
<b>khyab-pa</b>	связь
rjes-'gro'i khyab	прямо подтверждающая с.
ldog-pa'i khyab	косвенно подтверждающая с.
<b>khyad-chos</b>	особенность отличительная
<b>khyab-chungs-pa</b>	сужение
<b>khyab-byed dang khyab-bya</b>	«охватывающее» и «охватываемое»

***ga***

<b>gang-zag</b>	индивид/уальность, личность
gang-zag btags-yod	номинально существующая и.
<b>goms-pa</b>	опыт, свыкание
<b>grangs-can</b>	санкхья, последователи санкхьи ( <i>санскр.</i> )
<b>grub-mtha' smra-ba</b>	философ
<b>grub-pa</b>	бытие, осуществление
<b>(bs)grub-pa, 'grub tshul, sgrub[-pa]</b>	доказательство
<b>dga'[-ba]</b>	радость
<b>dgag-pa</b>	отрицаемое
<b>[rigs-pa'i] dgag-bya</b>	объект [логического] отрицания, отрицаемое
dgag-bya gnyis	объект отрицания двух видов
lam gyi dgag-bya	практический о. отрицания
<b>'gal-ba</b>	противоречие
<b>'gog-pa</b>	отрицание, Прекращение
<b>rgyang-phan-pa</b>	локаятики ( <i>санскр.</i> )
<b>rgyu-mtshan</b>	основание
<b>sgom[-pa]</b>	созерцание
dpyad-sgom	аналитическое с.
'jog-sgom	закрепленное с.
sgom-byed	культивировать
<b>sgyu-ma</b>	иллюзия
<b>sgyu-ma lta-bu</b>	подобие и.
<b>sgrib-pa</b>	завеса
shes-pa'i sgrib-pa	з. всеведению
nyon-mongs-kyi sgrib-pa	з. клеш
<b>sgro-'dogs-pa</b>	воображение, воображаемое; также см.: приписывать
<b>bsgom-pa</b>	освоение

**bsgrub-bya** предикат

***nga***

**nges-pa** уяснение

phyin-ci-ma-log-par nges-pa правильное у.

**ngo-bo, ngo-bo-nyid** сущность

gnyug-ma'i ngo-bo глубинная с.

thun-mong-min-pa'i ngo-bo особенная с.

rang-gi ngo-bo; rang-gi mtshan-nyid-kyi ngo-bo-nyid собственная с.

rang-gi mtshan-nyid-kyis grub-pa'i ngo-bo с., определяемая собственной характеристикой

ngo-bo gsum: три с.:

kun-brtags воображаемая или «номинальная» с.

gzhan-dbang зависимая с.

yongs-grub твердо установленная с.

rang-gi ngo-bos grub-pa'i ngo-bo самодовлеющая с.

ngo-bo-nyid med-par smra-ba «проповедники отсутствия сущности»

ngo-bo-nyid-kyis grub-pa самодовлеющее

mtshan-nyid ngo-bo-nyid характерная с.

ngo-bo rten cing brel-bar'byung-ba обусловленно возникающая с.

**ngos-bzung-ba** определение

**dngos-po** вещь, предмет

gzhan-dbang-gi dngos-po зависимые в.

**dngos smra-ba** реалист

**mngon-sum** [непосредственное] восприятие

mngon-sum btags-pa-pa обозначающий фактор восприятия

mngon-sum mtshan-nyid-pa обозначаемый фактор восприятия

***cha***

**chad-pa** нигилизм, терминализм

**chad[-pa'i] Ita[-ba]** терминализм (то есть теория о конечности существования), нигилизм

**chos** дхарма (*санскр.*), элементы, явление, предикат

dngos-po'i chos вещественные явления

chos-can субъект (высказывания); явление

chos brgyad восемь мирских д.

chos-mchog «высшие д.»

chos-nyid природа, *подлинная сущность* (дхармата), т.е. абсолютная истина

gnas-pa'i chos-nyid природа [истинного] состояния

bsam-gyis mi-khyab-pa'i chos-nyid непостижимая природа

**chos-sku** Дхармакая (*санскр.*)

**'char-ba** выявление

**ja**

<b>jo-nang-pa</b>	чжонангпа (тиб.)
<b>'jig-rten</b>	мир
<b>'jig-lta</b>	эгоцентрическое воззрение
'jig-lta lhan-skyes	естественное э. в.
'jig-lta kun-brtags-kyi bdag-'dzin	э. в. как умозрительное цепляние за самость
<b>rjes dpag</b>	силлогизм, вывод, умозаключение
<b>rjes-su dpag-pa</b>	следствие

**nyu**

<b>nyams-su myong-ba</b>	переживание
<b>nye-bar len-pa</b>	содержание
<b>nyer-'jal</b>	аналогия
<b>nyon-mongs</b>	клеши ( <i>санскр.</i> )
lhan-skyes-kyi nyon-mongs	естественные клеши
kun-brtags-kyi nyon-mongs	умозрительные клеши
<b>gnyis-su med-pa'i don yongs-grub</b>	недвойственная абсолютная сущность
<b>mnyam[-par] bzhag[-pa]</b>	ровное сосредоточение

**ta**

<b>ting-nge-'dzin</b>	самадхи ( <i>санскр.</i> )
<b>gtan-tshigs</b>	аргумент, логика, логический
<b>gtan la dbab</b>	установление
<b>gtan la dbab-pa</b>	уяснение
gtan la 'bebs-pa'i tshul	правильное у.
<b>gti-mug</b>	заблуждение
<b>btags</b>	номинальное
<b>btags-pa</b>	обозначение
gtags-pa	зависимые (условные) о.
btags[-pa'i] gzhi	основа о.
<b>rtag-lta</b>	этернализм
<b>rtags</b>	довод
<b>rtog-ge-pa</b>	философ
<b>rtog-pa</b>	мысль, представление
<b>[rnam-par] rtog-pa</b>	мыслетворение
<b>lta-ba</b>	воззрение
<b>ltar-snang</b>	кажущееся, кажимость
<b>rten[-gyi] gtan tshigs</b>	опора логическая
<b>stong-[pa-]nyid</b>	<i>пустота</i>
nyi-tshe-ba'i stong-pa	ограниченная п.

snang-stong	явленность-п.
gzhan-stong	инопустота
stong-pa dngos-po med-pa	вакуум
<b>stobs</b>	силы
stobs bcu	десяток с.
stobs bzhi	четыре с.
<b>brtag-pa mtha' bzung</b>	соглашение
<b>brtags-pa</b>	воображение, воображаемое
<b>brten-nas gdags-pa</b>	зависимые (условные)
<b>ltar-snang</b>	кажущееся, кажимость

**tha**

<b>tha-snyad-du, tha-snyad</b>	относительно; условное
<b>tha-snyad phra-mo</b>	тонкое обыденное [достоверное познание]
<b>thal-'gyur</b>	<i>выводы опровергающие</i> , прасанга ( <i>санскр.</i> )
<b>mthong-ba</b>	восприятие
<b>mthong-ba brdzun-pa rnam-pa gnyis</b>	иллюзорное восприятие двух видов

**da**

<b>dang-gcig-pa</b>	тождество
<b>dang-tha-dad-pa</b>	отличие
<b>dang-po'i sangs-rgyas</b>	адибудда ( <i>санскр.</i> )
<b>dam-bca'</b>	тезис
dam-bca' bzhi-po	четыре т.
<b>de-kho-na[-nyid], de-nyid</b>	<i>реальность</i>
<b>don</b>	суть, смысл
nges-don	высший с.
drang-don	условный с.
don-dam	абсолютное
don-byed	функционировать
<b>dran-pa</b>	память
<b>dri-za</b>	гандхарва ( <i>санскр.</i> )
<b>gdags-pa</b>	воображение, воображаемое; обозначение, приписанное
<b>gdags gzhi</b>	основа обозначения
<b>bdag</b>	самость, «я»
bdag gnyis	два рода с.
gang-zag-gi bdag	индивидуальная с., с. индивидов
bdag med	отсутствие с.
chos-kyi bdag	с. явлений
<b>bdag nyid</b>	сущность; атман ( <i>санскр.</i> )
<b>bde[-ba]</b>	блаженство

- bden-pa** истина, истинное  
 bden[-pa] gnyis две истины  
 don-dam dang kun-rdzob-kyi bden-pa абсолютная и относительная и.  
 don-dam bden-pa btags-pa номинальная абсолютная и.
- bden-pa[r grub-pa]** истинно существующее
- mdo-sde-pa** саутрантика (*санскр.*)
- 'du-shes** мысль  
 'du-shes gYer-po дискурсивная м.
- 'dus-byas** обусловленные [явления]
- 'dus-ma-byas** необусловленные [явления]
- 'du-shes med-pa'i snyoms-par 'jug-pa** транс бессознательный медитативный
- 'dod-pa** мнение
- rdul [phra-rab]** атомы  
 rdul brgyad восемь [видов] а.
- rdo-rje'i theg-pa** Ваджраяна (*санскр.*)
- sdod-lugs** состояние  
 rang-gi sdod-lugs самодовлеющее с.

**па**

- gnad** принцип
- gnas** предмет
- gnas-skabs, gnas-tshul** состояние  
 rang-gi ngos-nas gnas-tshul собственное с.
- gnas-ma-bu-pa** ватсипутрии (*санскр.*)
- gnod-byed** довод сокрушающий
- rnal-'byor** йога (*санскр.*)  
 rnal-'byor-pas shes-par-bya-ba gsum три объекта познания йогина  
 mtshan-ma['i spros-pa] med-pa'i rnal-'byor й. отсутствия признаков [реалистических измышлений]
- snang** кажущееся, кажимость  
 snang-yul являющийся объект
- rnam-pa bdun** семь положений = семеричный анализ
- rnam-par rig-pa tsam** виджняптиматра (*санскр.*)
- rnam-par rtog-pa** дискурсивность
- rnam-mkhyen** Всеведение
- rnam-thar sgo** врата Освобождения  
 rnam-thar sgo gsum трое в. О.
- rnam-bden-pa** сакаравадин (*санскр.*)
- rnam-bzhag** элементы
- rnam-shes** сознание  
 rnam-shes-kyi rten опоры с.

**pa**

<b>spang-ba</b>	опровержение
<b>sprul-pa</b>	фантом
<b>spros-pa</b>	измышления

**pha**

<b>phan-yon</b>	благо
<b>phung-po</b>	скандхи ( <i>санскр.</i> ), <i>совокупности</i>
gzugs-kyi phung-po	<i>совокупность</i> физического
<b>phung-gsum</b>	третья возможность
<b>phyi don</b>	внешний объект
<b>phyin-ci-log dang phyin-ci-ma-log-gi [shes-pa]</b>	ошибающееся и неошибающееся [сознание]
<b>phyogs</b>	позиция, тезис, положение
phyogs-chos	тезис
<b>'phags-pa'i ye-shes</b>	сознание святых

**ba**

<b>ban-bun du song-ba'i snang-ba</b>	видение явлений [как будто] в дымке
<b>dbu-ma</b>	мадхьяма ( <i>санскр.</i> ), срединность
dbu-ma-pa	мадхьямика ( <i>санскр.</i> )
mdo-sde spyod-pa'i dbu-ma-pa	саутрантика-м. ( <i>санскр.</i> )
rnal-'byor spyod-pa'i dbu-ma-pa	йогачара-м. ( <i>санскр.</i> )
<b>dbyibs</b>	форма
tshogs-pa'i dbyibs	общая (сложная) ф., т.е. очертания всей совокупности частей
<b>'byung-ba</b>	стихия
'byung-ba chen-po bzhi	четыре с.
<b>bying-ba</b>	расплывчатость, расплывание [мысли]
<b>bye-brag-pa</b>	вайшешика ( <i>санскр.</i> )
<b>bye-brag-tu smra-ba</b>	вайбхашика ( <i>санскр.</i> )
<b>sbyar-ba</b>	применение
don la sbyar-ba	конкретное п.
<b>sbyor-ba</b>	применение
sbyor-ba'i ngag	силлогизм
<b>dbang-phyug</b>	Бог

**ma**

<b>ma-rig-pa</b>	неведение
lhan-skyes-kyi ma-rig-pa	естественное н.
kun-brtags-kyi ma-rig-pa	умозрительное н.

- mang-pos bkur-ba** самматия (*санскр.*)
- mu** альтернативы, возможности
- gnyis две в.
- phung-gsum третья в.
- mu bzhi альтернативы четыре, возможности четыре
- [rnam-par] mi-rtog-pa** отсутствие мысли
- mi-'thad-pa** нелогичность (неправильность; несостоятельность), абсурдность
- mya-ngan-'das** нирвана (*санскр.*)
- myong-ba** опыт
- dmigs-pa** восприятие, объект, объект [созерцания]
- rmongs-pa** омрачение, омраченность
- tsha***
- gtso-bo** Природа, первичная субстанция
- rtsod-pa** возражение
- tsha***
- tshad** мера
- tshad-ma** достоверное восприятие, познание
- tshad-ma gnyis два вида д. п.
- tshad-ma gsum три средства д. п.
- tshad-ma bzhi четыре [средства] д. п.
- tha-snyad-gi tshad-ma** обыденное д.п.
- tshogs** снаряжение
- tshogs gsum тройственное снаряжение
- tshul** аспект
- tshul gsum три аспекта
- mtshan-nyid** природа, характеристика
- rang-gi mtshan-nyid собственная х.
- spyi'i mtshan-nyid общая х.
- mtshan-ma** источники [явлений]
- dza***
- 'dzin-pa** цепляние
- mtshan-mar 'dzin-pa цепляние за признаки [реального существования]
- bden-'dzin цепляние за *истинное (существование)*
- bdag-'dzin цепляние за «я»
- gang-zag-gi bdag-tu 'dzin-pa ц. за индивидуальную самость, за самость индивидов
- chos-kyi bdag-tu 'dzin-pa ц. за самость явлений
- bdag gnyis-su 'dzin-pa ц. за два вида самости



'dzin-pa dang gzung-ba      Субъект и Объект  
 mtshan-mar 'dzin-pa      осознание особенностей  
 'dzin-pa'i yul      объект восприятия; представление  
**rdzas**      субстанция, субстанциальное  
 rdzas brgyad      8 с.

***zha***

**zhi-gnas**      *безмятежность*  
**zhen-yul**      абстрагированный (абстрактный) объект  
**gzhan-dbang**      зависимое  
 gzhan-dbang gi rang-bzhin      зависимое самосущее  
**gzhi**      основа, предмет  
 gzhi rab-tu-dbye-ba rnam-pa drug      шесть разновидностей п.  
**bzhag rgyu**      потенциальный субъект  
**bzhag-pa**      установление  
**bzhi**      четыре  
 bden-pa bzhi      ч. истины  
 gtad-pa bzhi      ч. полагания

***za***

**gzugs**      физическое, форма  
**gzugs sku**      Рупакая (*санскр.*)  
**gzugs-brnyan**      отражение  
**gzugs-su rung-ba**      наблюдаемое  
**bzod-pa**      терпение

***ya***

**yang-dag**      действительное  
 yang-dag-pa      истина, истинное  
 yang-dag-pa ji-lta-ba-nyid      *подлинная сущность* (дхармата), т.е. абсолютная истина  
**yul**      объект  
 gzhen-yul      объект  
 yul-can      субъект  
 yul so-sor rnam-par rig-pa      восприятие отдельных объектов  
**yid-la-byed-pa**      внимание  
 yid-la-byed-pa bzhi      четыре [вида] в.  
**yin-lugs**      бытие как оно есть  
**ye-shes**      осознание глубокое, прозрение; сознание [святых]  
**yod[-pa]**      бытие  
 phan-tshun yod-pa      взаимно-б.  
 rang-gi ngo-bos yod-pa      самодовлеющее б.

<b>yod-pa</b>	существование
btags-yod	номинальное с.
yod-par kun-rdzob-tu	относительное с.
yod min yod-med min	ни с., ни не-с.
<b>yongs-grub</b>	установленное твёрдо

**ra**

<b>rang-gi ngo-bos grub-pa</b>	самодовлеющее, самосущее
<b>rang-gi ngos-nas</b>	само по себе
<b>rang-rig</b>	самосознание
<b>rang-dbang-ba</b>	самостоятельность
<b>rang-bzhin</b>	самобытие, самосущее, самосущее бытие, <i>природа</i>
rang-gi mtshan-nyid-du grub-pa'i rang-bzhin	самобытие как определяемое собственной характеристикой
glo-bur-du rang-bzhin	не-присущая <i>природа</i>
rang-gi ngo-bos grub-pa'i rang bzhin	самосущее бытие
rang-gi rang-bzhin	собственная <i>природа</i>
rang-bzhin med-par smra-ba	«проповедники отсутствия самобытия»
<b>rang-rgyud</b>	предпосылки самостоятельные, сватантра ( <i>санскр.</i> )
rang-rgyud-pa	сватантрика ( <i>санскр.</i> )
<b>rab-tu mi-gnas-par smra-ba</b>	«трансценденталисты»
<b>rig[-pa]</b>	осознание
gzhan-rig	о. другого
yul so-sor rnam-par rig-pa	восприятие отдельных объектов
<b>rigs-pa</b>	логика, логический, логические принципы
rigs-pas dpyad[-pa]	логический анализ
de-kho-na-nyid la dpyod-pa'i rigs-pa	логика исследования <i>реальности</i>
sgyu-ma rigs grub-pa	«логические иллюзионисты»
<b>rim[-pa]</b>	ступени
rim[-pa] gnyis	две ступени [Мантры]
<b>srin-po</b>	ракшас ( <i>санскр.</i> )

**la**

<b>lam</b>	стадия
<b>lugs</b>	мнение, система, суждение
rang lugs	м. наше
gzhan lugs	м. чужое
<b>lung</b>	свидетельство авторитетное
<b>log-pa</b>	ложное

**sha**

<b>shes-pa</b>	восприятие, осознание
----------------	-----------------------

log-par shes-pa познание ложное  
 'khrul-pa shes-pa познание ошибочное  
 [rnam-par] shes-pa сознание  
 'khrul-ba dang ma-'khrul-ba'i shes-pa заблуждающееся и незаблуждающе-  
 еся с.  
 rang-dga'-ba'i shes-pa естественное с.  
 gnod-pa ('khrul-ba) dang gnod-med-pa (ma-'khrul-ba) tha-snyad-pa'i shes-pa  
 искажённое и неискаженное обыденное с.  
 yid-kyi shes-pa умственное с.  
 dbang-po'i shes-pa чувственное с.  
**shes-bya** объект познания  
**shes-rab** мудрость  
 shes-rab-kyis rnam-par-dpyad-pa постижение различающее

**sa**

**sa** стадия, уровни (бодхисаттв)  
 sa brgyad-pa восьмой у.  
**sa-bon** предрасположенности  
**sun-dbyung-ba** опровержение  
**['gog-pas] sun-'byin** опровержение  
**sems** мысль, психика  
 sems tsam читтаматра (*санскр.*), виджнянавада  
 sems dgu степени сосредоточения (девять)  
**gsal-ba** ясность  
**gsal-byed-pa** мимансака (*санскр.*)  
**srog** душа  
**bslab-pa** практика

**ha**

**ha-cang khyab-ches-pa** преувеличение, расширение  
**lhag-mthong** проникновение  
 lhag-mthong rnam-pa gsum три вида *n.*  
 lhag-mthong rnam-pa bzhi четыре вид *n.*  
 lhag-mthong rnam-pa drug шесть видов *n.*

**Тибетско-русский индекс к Указателю имен и географических названий**

**dkon-mchog tshul-khrims**      Кончог Цултим  
**skyabs-mchog dpal bzang-po**      Кьябчог Пэлсангпо

*ka*

**gro-lung-pa**      Долунгпа  
**dgon-pa-pa**      Гонпапа  
**rgyang-phan-pa**      Чарвака (*санскр.*)

*ga*

**nga-las-nu**      Мандхатри  
**ngog blo-ldan shes-rab**      Нгог Лодэн Шейрап

*nga*

**lcang-skya rol-pa'i rdo-rje**      Чжанчжа Ролби Дордже

*ca*

**chos skyabs bzang-po**      Чойкьяб Санпо  
**chos-grags**      Дхармакирти (*санскр.*)

*cha*

**jam dpal, 'jam dbyangs**      Манджушри, Манджугхоша (*санскр.*)

*ja*

- jo-bo** Чжово, Дипамкарашри, Атиша (*санскр.*)
- 'jam-dbyangs bzhad-pa** Чжамьян Шэпа
- rje btsong-kha pa blo-bzang grags-pa'i dpal, rje rin-po-che** Чже Цонкапа  
Ловсан Дагпэ-пел, Чже Ринпоче
- ta**
- ta-la'i bla-ma** Далай-лама
- tha**
- thogs-med** Асанга (*санскр.*)
- da**
- dol ba** Долва
- na**
- nam-mkha' rgyal-mtshan** Намка Гьелцен
- sne'u-zur-pa** Нэузурва
- pa**
- pa-tshab** Пацаб
- dpal gsang phu** Пэл Сангпу
- snyan-snga-ba** Чэнгава
- snyan-ras gzigs brtul-bzhugs** Авалокитааврата (*санскр.*)
- ph**
- phyogs-glang** Дигнага (*санскр.*)
- 'phags-pa lha** Арьядева (*санскр.*)
- ba**
- bya dul-ba 'dzinpa** Чжя Дулвазинпа
- dbyig gnyen** Васубандху (*санскр.*)
- ma**
- mar-me-mdzad dpal [ye shes]** Дипамкарашри[джняна] (*санскр.*), Чжово, Атиша
- rma-bya-ba** Мачжава
- za**
- zul-phu-ba dkon-mchog dpal-bzang-po, mkhan-chen** Зулпува Кончог Пэл-сангпо, Кэнчен
- zla-ba grags-pa** Чандракирти (*санскр.*)
- bzod-pa lhun-grub, dge-bshes** Сопа Люндуп, геше

<b>zhi-ba 'tsho</b>	Шантиракшита ( <i>санскр.</i> )	<b><i>zha</i></b>
		<b><i>ra</i></b>
<b>rin-chen don-grub</b>	Ринчен Дондруб	
<b>red-mda'-ba</b>	Рендава	
<b>rwa-sgreng</b>	Радэнг	
		<b><i>la</i></b>
<b>legs-ldan-'byed</b>	Бхававивека ( <i>санскр.</i> )	
		<b><i>sha</i></b>
<b>sha-ra-ba</b>	Шарава	
<b>shanti-pa</b>	Шантипа ( <i>санскр.</i> )	
		<b><i>sa</i></b>
<b>sangs-rgyas bskyangs</b>	Буддапалита ( <i>санскр.</i> )	
<b>bsod-nams dpal bzang-po</b>	Сонам Пэлсангпо	
		<b><i>ha</i></b>
<b>hwa-shang</b>	Хэшан	
<b>lhag-spyod</b>	Удрака ( <i>санскр.</i> )	

## Цитируемая литература

(список включает только издания, не упоминавшиеся в тт. 1-4)

### Тексты, цитируемые Чже Цонкапой

- «Автокомментарий на “Опровержение возражений”» rtsod-pa bzlog-pa'i  
'grel-pa (Nāgārjuna: Vīgrahavyāvartanī-vṛtti №3832.)
- «Буддапалита» dbu-ma rtsa-ba'i 'grel-pa buddha-pa-li-ta  
(Buddhapālita: Mūlamadhyamaka-vṛtti №3842 / Ed. By M. Walleser.  
St.Petersburg, 1913-1914).
- «Вопросы Анаватапты» 'phags-pa klu'i rgyal-po ma-dros-pas zhus-pa  
zhes-bya-ba theg-chen-po'i mdo (ārya Anavatapta nāgarāja  
paripṛcchā nāma-mahāyāna-sūtra №156).
- «Вхождение в две истины» bden-pa gnyis la 'jug-pa [Atiṣa:  
Satyadvayāvatāra №3902].
- «Высшая тантра» theg-pa chen-po rgyud bla-ma'i bstan-bcos  
(Maitreya-nātha: mahāyānottaratantra-śāstra №4024).
- «Глава Кашьяпы» 'phags-pa 'od-srung-gi le'u zhes-bya-ba theg-chen-po'i mdo  
(Ārya Kāśyapa-parivarta-nāma-mahāyāna-sūtra №87 / Ed. By Staël-  
Holstein. Shanghai, 1926).
- «Коренная мудрость» dbu-ma rtsa-ba'i tsig le'ur byas-pa shes-rab ces-bya-ba  
(Nāgārjuna: Prajñā-nāma mūlamadhyamaka-kārikā №3824).
- «[Коренное] толкование “Вхождения [в срединность]”» dbu-ma la 'jug-  
pa'i bshad-pa zhes-bya-ba (Candrakīrti: madhyamakāvatāra-bhāṣya-  
nāma №3862).
- «Корень срединности». См. «Коренная мудрость».

- «**Наставление о срединности**» dbu-ma'i man-ngag ces-bya-ba  
(Atiṣa: madhyamakopadeśa-nāma №3929).
- «**Опровержение возражений**» rtsod-pa bzlog-pa'i tsig le'ur byas-pa zhes-  
bya-ba (Nāgārjuna: Vigrahavyāvartanī-kārikā-nāma №3828).
- «**Приход в Ланку**» 'phags-pa lang-kar gshegs-pa'i theg-pa chen-po'i mdo  
(ārya Lāṅkāvatāra-mahāyāna-sūtra №107 / Ed. By Nanjio B. Kyoto, 1956).
- «**Проповеди Акшаямати**». См. «**Сутра, которую изложил Акшаямати**».
- «**Сборники аргументов мадхьямы**»—это «**Шесть трактатов**» Нагарджуны:  
Madhyamaka-kārikā, Yuktiṣaṣṭikā, Vaidalya, Śūnyatāsaptati, Vigrahavyāvartanī,  
Ratnāvalī.
- «**Свет срединности**» dbu-ma snang-ba zhes-bya-ba (Kamalaśīla:  
Madhyamakāloka №3887).
- «**Светильник мудрости**» dbu-ma'i rtsa-ba'i 'grel-ba shes-rab sgron-ma  
(Bhāvaviveka: Prajñāpradīpa mūlamadhyamaka-vṛtti №3853).
- «**Священная [сутра] Гаягаури**». См. «**Гаягаури**».
- «**Священная [сутра] изложения трех обетов**» 'phags-pa bsdom-pa gsum  
bstan-pa (ārya trisa māvara-nirdeśa-parivarta-nāma-mahāyāna-sūtra №45).
- «**Священная [сутра] облака драгоценностей**». См. «**Драгоценное облако**».
- «**Священная сутра проявлений Манджушри**». См. «**Сутра проявлений  
Манджушри**».
- «**Священная [сутра] тайны Татхагат**» 'phags-pa de-bzhin-gshegs-pa'i  
gsang-ba (ārya tathāgatā-acintya-guhya-nirdeśa-nāma-mahāyāna-  
sūtra №47).
- «**Священная [сутра] украшения света прозрения, проникающего в сферы всех  
Будд**» 'phags-pa sangs-rgyas thams-cad-kyi yul la 'jug-pa'i ye-shes  
snang-ba'i rgyan zhes-bya-ba theg-chen-po'i mdo (ārya-  
sarvabuddha-viśayāvatāra-jñānālokālamkāra-nāma-mahāyāna-sūtra №100).
- «**Сердце мудрости**». См. «**Сутра сердца Праджняпарамиты**».
- «**Снаряжение для Пробуждения**» byang-chub kyī tshogs.
- «**Сосуд для телят**» be'u bum произведение Потобы.
- «**Ступени созерцания**» bsgom-pa'i rim-pa (Kamalaśīla:  
Bhāvanākrama). Этот текст делится на три части:  
«**Первая ступень созерцания**» №3915;  
«**Средняя ступень созерцания**» №3916;  
«**Последняя ступень созерцания**» №3917.
- «**Сутра Матери**» shes-rab-kyi pha-rol-tu phyin-pa stong phrag brgya-pa  
(Śatasāhasrikā-prajñāpāramitā №8).
- «**Сутра сердца**». См. «**Сутра сердца Праджняпарамиты**».
- «**Сутра слоновьей силы**» glang-po'i rtsal zhes-bya-ba theg-pa-chen-po'i mdo  
(Hastikakṣya-nāma-mahāyāna-sūtra №207).
- «**Толкование на “Комментарий ‘Вхождения в срединность’”**» dbu-ma la



- 'jug-pa'i 'grel-bshad ces-bya-ba (Jayānanda: madhyamakāvata-  
ṭikā-nāma №3870).
- «Толкование на “Светильник мудрости”» shes-rab sgron-ma rgya-cher  
'grel-pa (Avalokītavrata: Prajñāpradīpa-ṭikā №3859).
- «Толкование трудных [мест] “Украшения срединности”» dbu-ma'i rgyan-gi  
dka' 'grel (Kamalaśīla: Madhyamaka-alamkāra-pañjikā №3886).
- «Толкование “60 доводов”» rigs-pa drug-cu-pa'i 'grel-pa  
(Candrakīrti: Yuktiṣaṣṭikā-vṛtti №3864).
- «Украшение срединности» dbu-ma rgyan-gi tsiḡ le'ur byas-pa  
(Śāntarakṣita: madhyamakālamkāra-kārikā №3884).
- «Хвала Ушедшему от мирского» 'jig-rten las 'das-par bstod-pa  
(Nāgārjuna: Lokātīta-stava №1120).
- «Шестьдесят доводов» rigs-pa drug-cu-pa'i tsiḡ le'ur byas-pa ces-bya-ba  
(Nāgārjuna: Yuktiṣaṣṭikā-kārikā №3825).
- «Ясное толкование» shes-rab-kyi pha-rol-tu phyin-pa'i man-ngag-gi  
bstan-bcos mngon-par-rtogs-pa'i rgyan ces-bya-ba'i 'grel-pa  
(Haribhadra: Abhisamayālamkāra-nāma-prajñāpāramitopadeśa-śāstra-vṛtti  
Sphuṭārtha nāmā №3793).

### Прочие книги

Абхисамая-аламкара shes-rab-kyi pha-rol-tu phyin-pa'i man-ngag-gi  
bstan-bcos mngon-par-rtogs-pa'i rgyan ces-bya-ba (Maitreya:  
Abhisamayālamkāra-nāma-prajñāpāramitopadeśa-śāstra №3786).

Ашвагхоша. Пятьдесят строф благочестивого почитания Учителя / Пер.  
А.Бреславца. Спб.: “Ясный Свет”, 1995.

Сутра о десяти уровнях mdo-sde sa bcu pa (daśabhūmikasūtra P761.31).

Сутра сердца Праджняпарамиты / Санскр. и тиб. тексты, перевод, иссл.  
А.Терентьева // Буддизм: История и культура. М., 1989. С.4-21. Также см.:  
«Буддизм России». 1998. №29-30.

Терентьев А. К интерпретации логико-методологических схем индийской  
религиозной философии // Философские вопросы буддизма. Новосибирск,  
1984. С.59-72.

Шестиразовая йога. Лобзан Чойки Гьялцэн (I Панчен-лама) / Пер. с тиб.  
А.Терентьева // «Буддизм России». 1996. №25. С.8-14.

Dreyfus G.B.J. Recognizing Reality. Dharmakīrti's Philosophy and Its Tibetan  
Interpretations. Delhi: Sri Satguru Publications, 1997.

Geshe Rabten. Echoes of Voidness / Tr. and edited by S. Batchelor. London:  
Wisdom Publications, 1983.

Geshe Sopa. Some Comments on Tsongkhapa's Lamrim Chenmo and Professor  
Wayman's Calming the Mind and Discerning the Real // ... Kujip Leonard W.J. van

der. Contributions to the Development of Tibetan Buddhist Epistemology. Wiesbaden: Steiner, 1983.

Hopkins J. Meditation on Emptiness. Wisdom Publications, 1983.

Huntington C.W., Jr. with Geshe Namgyal Wangchen. The Emptiness of Emptiness. An Introduction to Early Indian Madhyamika. Delhi: Motilal Banarsidas Publishers, 1989.

Kamalaśīla. First Bhāvanākrama / Ed. in Sanskrit by G. Tucci // Minor Buddhist Texts. Part 2. Rome, 1958.

Magee W. A. Tradition and Innovation in the Consequence School: Nature (rang bzhin, svabhāva-prākṛti) in Indian and Tibetan Buddhism. A Dissertation Presented to the Graduate Faculty of the University of Virginia in Candidacy for the Degree of Doctor of Philosophy. University of Virginia, 1998.

Napper E. Dependent-Arising and Emptiness. Wisdom Publications, 1989.

Obermiller E. The Doctrine of Prajñā-pāramitā as Exposed in the Abhisamayālamkāra of Maitreya // Acta Orientalia. Ediderunt Societates Orientales Batava Danica Norvegica. Vol.XI. 1933. Pp. 1-133.

Shah N. Akalanka's Criticism of Dharmakīrti's Philosophy. Ahmedabad: Institute of Indology, 1967.

Sprung, Mervyn (in collaboration with T.R. Murti and U.S. Vyas). Lucid Exposition of the Middle Way. The Essential Chapters from the Prasāṅgapaḍā of Candrakīrti / Tr. from the Sanskrit. London and Henley: Routledge & Kegan Paul, 1979.

## Исправления и уточнения

### Дополнительные исправления к тому 1

Страница и строка	Напечатано	Следует читать
VII, 7 св. и далее	Чжэ	Чже
XIV, 15 св., 1 сн.	Чжамьянг Таглунгдакпа	Чжамьян Таглунг Дакпа
XIV, 15 св.	Чжамьянгшэпа	Чжамьян Шепа
XIV, 16 св.	Ринчендондруп	Ринчен Дондруп
XIV, 18 св. и далее	Джа	Чжа
LVIII, 6 св.	сущности [действия]	даров
7, прим.7 (дополнить примечание:)	Тиб.: shing-rta, букв. «колесница». Геше Чжамьян Кьенце объяснил эту этимологию тем, что эти подвижники расширили тропы, ведущие к Освобождению, до уровня дорог, по которым можно ехать на колеснице.	
22, 10-11 св.	наставлениями двух подвижников	Учителей, хорошо познавших традиции двух подвижников, (здесь—Учителей Атиши: Серлингпы и Ньяякокилы Младшего)
64, 2 св.	«Четверосотнице»	«Четверосотнице» (276)
139, 12 сн.	«Четверосотнице»	«Четверосотнице» (156)
198, 3 св.	и далее прочие	кратковременные
221, 6 сн.	направление,	направление
221, 5 сн.	молитвами и	молитвами, и
228, 9 сн.	изумительных	превосходный для
256, 11 св.	соринки».	соринки»,—сказал Шарава.
276, 2 сн.	следствий [различных] причин	причин [различных] следствий
280, 12 сн.	Яджану	Яджнядатту
286, 5, 6 сн.	«понимающий субъект»—другое [существо], понимающее смысл	«объект понимания»—понятное для другого*
289, 7 св.	таким	такими
289, 8 св.	с любыми представлениями	с представлением их именно такими, как хочешь высказать
292, 3 св.	мне	естественно
293, 17,12,11,9,7 сн.	действий	процессов
375, 1 сн.	не сутулясь	твердо

\* Уточнено по «Среднему Ламриму», где объект подразделяется на два: «Предмет высказывания» (тиб.: brjod-pa'i gzhi—то, что в русском переводе стояло перед точкой-запятой) и «объект понимания» (тиб.: go-bya'i yul—то, что стояло после точки-запятой).—Прим. перев.

<b>Страница и строка</b>	<b>Напечатано</b>	<b>Следует читать</b>
376, 7 св.	без каких-либо недостатков	недряблое
376, 11 св.	без изъянов	невыпуклый
376, 10 сн.	большие	глаза большие
376, 8 сн.	глаза похожи на лепестки [синего] лотоса	белок и радужная оболочка четко разделены, чем напоминают лепестки лотоса
383, 8 сн.	В отношении же адресата слов, безошибочное представление	А адресату слов их безошибочное представление (правильное понимание)
383, 6 сн.	так как может вовсе его не быть, а грех пустословия будет	грех пустословия будет и без него

## Дополнительные исправления к тому 2

<b>Страница и строка</b>	<b>Напечатано</b>	<b>Следует читать</b>
3, 13 св.	«Четверосотнице»	«Четверосотнице» (164)
10, 5 св.	«Четверосотнице»	«Четверосотнице» (151)
14, 2 св.	практику»	практику» (5.16)
14, 3 св.	Мантры	мантры
42, 3 св.	«Четверосотнице»	«Четверосотнице» (37)
43, 9 св.	«Четверосотнице»	«Четверосотнице» (33)
55, 10 св.	«Введении в практику»	«Введении в практику» (4.28-33)
167, стих (7)	следует читать так: «Поскольку наставления [традиции этой] рожденных всех желания все исполняют, они “владыке драгоценностей” [подобны]. Вобравши реки тысяч источников прекрасных, они—великий океан хороших, славных изречений».	
167, 15 сн.	В нем	В них
167, 13 сн.	Оно... выявляет	Они... выявляют
167, 11 сн.	облегчает	облегчают
167, 10 сн.	охраняет	охраняют
167, 7 сн.	наставленья превосходное, которым	наставления превосходные, которыми
193, 16 сн.	154, 156-158	154, 156, 158
200, вставить после строки 14 св.:	16 аспектов четырёх и.	114
222, 1 сн.	века.	века. Известен также под именем Ашвагхоша.

Страница и строка	Напечатано	Следует читать
223, 13 св. 229, 9 сн.	см.: Матричета XXIV	см.: Арьяшура, Матричета XXIV sde-drug mkhan-chen (XVII в.)
231, 12 св. 234, 17 сн. 235, 6 сн. 254, 9 св.	Ринчендондруп Чойкьяб, Яджана Чойкьяб,	Ринчен Дондруп Чойкьяб Яджнядатта Чойкьяб
255, вставить перед строкой 16 сн.:	<i>dha</i>	
259, 13 св. 266, 4 сн. 269, 3 св.	Шаннудаг Расширенная dgra-nag-gi dka'- 'grel du drangs-pa	Шоннудаг Разнообразная dgra-nag-gi dka'-'grel
269, 10 св. 269, 13 сн. 269, 2 сн.	4090) Шравак brgya-lnga-bcu-pa	4090). Также см. АКБ шравак bstod-pa brgya-lnga-bcu-pa
270, вставить после строки 15 св.:	«Шестичленное Обращение к Прибежищу» <i>skyabs-'gro yan-lag drug-pa</i>	(Vimalamitra: śadañgaśaraṇa (gamana), №3972)

### Список дополнительных исправлений и уточнений к тому 3

Страница и строка	Напечатано	Следует читать
334, 14 сн. 341, 5-7 св.	восьмой ступени	восьмого уровня (удалить эти строки)

### Список исправлений и уточнений к тому 4

Страница и строка	Напечатано	Следует читать
VI, 1 св.	Учителя	Учители
VI, 5 св. лев.	Винитасен	Винитасена
VI, 9 св. лев.	Суварнадвипа	Суварнадвипа (тиб.: Серлингпа)
VI, 8 св. прав.	tsul	tshul
95, 12 сн.	осознав ущерб	впитав осознание ущерба
11, 10 сн.	видя в этом зло	видение в этом зла
106, 10 сн.	голову <sup>112</sup> давит тяжесть	голову давит тяжесть <sup>112</sup>
120, 5 сн.; 121, 7 св.;	проникновение	<i>проникновение</i> в спокойное-
123, 4 св.	спокойного-грубого	грубое

Страница и строка	Напечатано	Следует читать
157, 13 св.	[и статья махаянистами]	
176, 4 св.	lci-be	lci-ba
176, 6 св.	gnam-pag-can	gnam-pa can
176, 9 св.	проникновение	<i>проникновения</i>
183, 17 сн.	lung	rlung
184, 19 св.; 223, 1 св.	преувеличенный	ложный
189, 15 св.; 218, 4 сн.	man-dal	maNDal
201, 3 сн.	nges-na	nges-pa
203, 19 сн.	mtshan-pa	mtshan-ma
206, 14 св.; 224, 4 св.	ga-nga	gang-ga
209, 8,9 св.	«Мадхьямакаватару»	«Мадхьямакаватара»
209, 15 сн.; 226, 9 сн.	sha-wo-pa	sha-bo-pa
209, 10 сн.; 226, 11 сн.	sha-nti-ba	sha-nti-pa
209, 7 сн.	zhi-ba-tsho	zhi-ba-'tsho
210, 9 сн.	чувств	чувств, аятана (санскр.)
212, 18 сн.	brgyud	brgyud
212, 14 сн.	силы	сила
214, 14 св.	равновесие	<i>ровное сосредоточение</i>
214, 16 сн.	равновесие, ровное	равновесие
216, 7 св.	«я»	«я», самость
216, 8 св.	самость	сущность, личность
219, 4 сн.	источник проявления	источник, характеристика
219, 3 сн.	mtshan-pa	
220, 2 сн.	знание	осознание
228, 10 сн.	nyan-sar drangs-pa	
230, 11 св.	mdo	bstan pa'i mdo

## Как обращаться с буддийскими книгами

Дхарма — Учение Будды — священное лекарство, которое помогает и Вам, и другим избавляться от страданий. Поэтому ко всем книгам, содержащим Учение Будды, на каком бы языке они ни были написаны, надо относиться с уважением. Не следует класть их на пол или на стул, ставить на них какие-либо предметы — даже изображения Будды. Нельзя слюнявить пальцы, переворачивая страницы. Хранить книги Дхармы полагается в алтаре или другом почетном месте. Если надо избавиться от испорченного или поврежденного священного текста, лучше сжечь его, чем выбросить в мусорное ведро.

Подобным же образом рекомендуется почитать священные книги других религий.