

མངོན་རྟོགས་རྒྱུན།

УКРАШЕНИЕ ИЗ ПОСТИЖЕНИЙ

ГЛАВЫ V-VII



མངོན་རྟོགས་རྒྱུན།

སྐབས་ལྷ་པོ། སྐབས་རྒྱལ་པོ། སྐབས་བརྒྱན་པོ།

**УКРАШЕНИЕ  
ИЗ  
ПОСТИЖЕНИЙ**

ГЛАВЫ V-VII



РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК  
ИНСТИТУТ ВОСТОЧНЫХ РУКОПИСЕЙ



མདོན་རྟོགས་རྒྱན་།།

སྐབས་ལྔ་པའོ།། སྐབས་རྩ་པའོ།། སྐབས་བརྒྱན་པའོ།།

**УКРАШЕНИЕ**  
ИЗ  
**ПОСТИЖЕНИЙ**  
Главы V–VII

བྱམས་པ་མགོན་པོ།

མངོན་ཉོགས་ཀྱི།

སྐབས་ལྔ་པའོ། ། སྐབས་རྒྱག་པའོ། ། སྐབས་བརྒྱན་པའོ། །

མངོན་རྟོགས་རྒྱུ་ལྟོགས་།།

Abhisamayālaṅkāra

**УКРАШЕНИЕ  
ИЗ  
ПОСТИЖЕНИЙ**

**Главы V–VII**

**Изучение пути махаяны  
в Гоман-дацане  
тибетского монастыря Дрэпун**

*Перевод с тибетского, предисловие,  
введение, комментарии  
Р.Н. Крапивиной*



Нестор-История  
Санкт-Петербург  
2014

УДК 930.2  
ББК 81.0+86.35  
У45

У45 **Украшение из постижений (V, VI, VII главы):** Изучение пути махаяны в Гоман-дацане тибетского монастыря Дрэпун. — СПб. : Нестор-История, 2014. — 396 с.

ISBN 978-5-4469-0288-0

В книге представлены пятая, шестая и седьмая главы сочинения «Украшение из постижений» — основного текста индо-тибетского буддизма по учению о пути махаяны. В работе обсуждаются вопросы познания, психологии познания, буддийской философии и сотериологии с точки зрения развития качеств ума и достижения совершенства понимания.

Книга содержит предисловие и введение в изучение V, VI и VII глав, репринт тибетского текста V, VI и VII глав, перевод V, VI и VII глав на русский язык с комментариями, извлеченными из авторитетных комментариев Харибхадры (VIII в.) и Цзонхавы (XIV в.). Особое место в книге занимает курс лекций по V, VI и VII главам «Украшения из постижений» современного тибетского ученого геше Чжамьян Кенцзэ (1927 — 2006) в переводе с устного тибетского языка на русский язык.

Прилагается русско-тибетско-санскритский терминологический глоссарий по V, VI и VII главам.

Книга адресована тибетологам, буддологам и всем интересующимся вопросами познания и буддизма махаяны.

**УДК 930.2**  
**ББК 81.0+86.35**

ISBN 978-5-4469-0288-0



© Р.Н. Крапивина, перевод с тибетского,  
предисловие, введение, комментарий, 2014  
© О.О. Галданова, оформление обложки 2014  
© Издательство «Нестор-История», 2014

## Предисловие

Настоящая книга является продолжением уже опубликованных комментированных переводов первых четырех глав сочинения «Украшение из постижений» (Mngon-rtogs rgyan; скр.: *Abhisamayālaṅkāra*).<sup>1</sup>

Задача третьей книги по тексту «Украшение из постижений» состоит в том, чтобы впервые представить читателю перевод на русский язык и комментарий пятой, шестой и седьмой глав этого сочинения, посвященного учению о пути буддизма махаяны (*theg-pa chen-po'i lam*; скр.: *maḥāyāna-mārga*), где путь рассматривается как наука о развитии человеческого сознания от его обыденного состояния (*so-so skyes-bo*; скр.: *prthagjana*) до состояния Будды (*sangs-rgyas*; скр.: *buddha*).

Согласно буддийскому учению, главной проблемой человеческого ума является неведение (*ma-rig-pa*; скр.: *avidya*), поэтому «путь» (*lam*; скр.: *mārga*) в буддизме махаяны рассматривается как формирование «нейтрализующих факторов» (*gnyen-po*; скр.: *pratipakṣa*), устраняющих

---

<sup>1</sup> См.: Украшение из постижений (I–III главы): Изучение пути махаяны в Гоман-дацане тибетского монастыря Дрэпун. СПб.: Наука, 2010. Далее: Украшение из постижений (I–III); Украшение из постижений (IV глава): Изучение пути махаяны в Гоман-дацане тибетского монастыря Дрэпун. СПб.: Нестор-История, 2012. Далее: Украшение из постижений (IV). Здесь и далее в круглых скобках приводится латинская транслитерация тибетских имен, названий и терминов; санскритским эквивалентам предшествует сокращение «скр.».

неведение во всех его проявлениях. Другими словами, «путь» — это процесс развития понимания того, как на самом деле существуют «вещи и явления», доведенный до совершенства понимания (shes-rab-kyi pha-rol-tu phyin-pa; скр.: prajñāpāramitā). Совершенство понимания означает не только понимание того, как «вещи и явления» (chos; скр.: dharma) существуют в их «предельном состоянии» (chos-kyi gnas-lugs mthar-thug), т. е. на уровне «высшей истины» (don-dam bden-pa; скр.: paramārtha-satya), не только понимание того, как вещи и явления существуют на условном уровне, т. е. на уровне условной истины (kun-rdzob bden-pa; скр.: saṃvṛti-satya), но и понимание взаимосвязи уровня высшей истины и уровня условной истины.

Идея развития понимания вплоть до совершенства находит воплощение во всех восьми главах «Украшения из постижений».

В первых трех главах совершенство понимания излагается как три типа всезнания — всезнание основ, всезнание путей и всезнание всех аспектов существующего или всезнание Будды. В следующих четырех главах совершенство понимания представлено как методы овладения тремя типами всезнания. В последней, восьмой главе, изложен результат овладения тремя типами всезнания, и это — совершенство понимания в его полном и конечном виде. Это результат в виде состояния пробуждения, состояния Будды.<sup>2</sup>

В главах с IV по VII, где излагаются методы овладения тремя типами всезнания, имеются свои, «внутренние», классификации. Главы IV и V, а также VI и VII соотносятся как «причина и результат». Глава IV, содержанием которой является «четвертый главный предмет» — тренировка в постижении всех аспектов трех типов всезнания, служит «причиной» для «результата» — «пятого главного предмета» — тренировки вершин пути махаяны, что составляет содержание пятой главы.

Глава VI, содержащая «шестой главный предмет» — последовательную тренировку всех аспектов трех типов

---

<sup>2</sup> См.: Украшение из постижений (I–III). С. 122.



всезнания, служит «причиной» для «результата» в виде «седьмого главного предмета» — тренировки в одноментном постижении всех аспектов трех типов всезнания, составляющего содержание VII главы. В этих четырех главах до конца раскрываются понятия «путь махаяны», «путь махаяны как совершенство понимания» и другие.

Так же, как в двух предыдущих книгах по «Украшению из постижений», в данной публикации текстологической основой являются тибетский перевод «Украшения из постижений» и тибетоязычные комментарии.<sup>3</sup>

Сложная исследовательская и переводческая работа над сочинением «Украшение из постижений» имеет различные аспекты. Говоря об источниковедческом аспекте работы над сочинением «Украшение из постижений», следует отметить, что изучение этого текста требует учитывать материалы индийских источников (на тибетском языке) и материалы собственно тибетских источников. Эти материалы можно рассматривать в хронологическом порядке.

Исходными текстами являются сутры Праджняпарамиты (I–II вв. н. э.), где «открыто» представлены нейтрализующие неведение факторы, но скрыт «путь», который ведет к овладению этими факторами. Связь с индологией не ограничивается исходными текстами сутр Праджняпарамиты, эта связь укрепляется через систему взглядов таких великих представителей философской мысли, как Нагарджуна (I–II вв. н. э.), его ученик Арьядэва и др.

Поэтому следующий пласт текстов принадлежит первому комментатору сутр Праджняпарамиты — Нагарджуне, который объясняет нейтрализующие неведение факторы через «пустоту» (stong-pa-nyid; скр.: śūnyata) — философский инструмент, вскрывающий проблему неведения.

Вторым по времени комментатором сутр Праджняпарамиты является Майтрея (или Майтреянатха, IV–V вв. н. э.) — автор «Украшения из постижений».<sup>4</sup> В сочинении «Украшение из постижений» — комментарии

---

<sup>3</sup> См.: Украшение из постижений (I–III). С. 8–11.

<sup>4</sup> См.: Украшение из постижений (I–III). С. 36–39.

к сутрам Праджняпарамиты — автор открывает скрытый в сутрах «путь» к совершенству понимания как особую систему познания, формирующую нейтрализующие неведение факторы, и как систему осуществления «того, что следует устранить» (spangs-bya; скр.: heya), чтобы «породить» и привести в действие механизм нейтрализующих неведение факторов.

Далее по времени следуют комментарии уже не к сутрам Праджняпарамиты, а к «Украшению из постижений». Первым автором-комментатором «Украшения из постижений» является Арья Вимуктисена (VI в.). В VIII в. появляются авторитетные для формирующейся тибетской традиции комментарии учителя Харибхадры.<sup>5</sup>

К материалам собственно тибетских источников относятся, в первую очередь, переводы с санскрита на тибетский язык текста «Украшения из постижений». Первый перевод был сделан в IX в. Кава Пэлцегом, второй — в XI в. Нгок Лодэн-шэрапом (1059–1109), который составил также и авторский комментарий.<sup>6</sup>

Многие тибетские источники, которые также являются комментариями к «Украшению из постижений», связаны со школами тибетского буддизма. Усилиями авторов этих школ развивалась в Тибете традиция комментирования «Украшения из постижений».

Последующая мощная и длительная тибетская комментаторская традиция является одновременно и педагогической традицией. Педагогическая традиция на тибетской почве сохранила в полном объеме свою жизнеспособность, свою способность передавать, закреплять и сохранять жизненно важные для человека знания о рождении, жизни и смерти.

Комментаторская и педагогическая традиции на тибетской почве развивались в рамках различных школ тибетского буддизма — ньинма, кагью, сакия и гэлук. В нашем случае выбор комментариев связан со школой гэлук.

---

<sup>5</sup> См.: Там же. С. 40–56.

<sup>6</sup> См.: Там же.

Здесь первыми авторами-комментаторами «Украшения из постижений» являются основатель школы достопочтенный Цзонхава (1357–1419) и его ученики.<sup>7</sup> Затем, следуя по времени, можно выделить комментарии и учебные пособия по изучению «Украшения из постижений» выдающегося ученого и деятеля тибетского буддизма Кунчэн Чжамьян-шэпы (1649–1723).<sup>8</sup> Далее по времени следуют труды замечательного монгольского тибетоязычного ученого Нгаван Пэлдэн-чойчжэ (1797–1864).<sup>9</sup> Современным продолжателем этой традиции был известный бурятский тибетоязычный ученый Нгаван-Ньима (1907–1990).<sup>10</sup>

Этот краткий перечень авторов и источников для исследования и перевода «Украшения из постижений» указывает на то, что сама по себе источниковедческая проблема выбора и изучения ряда комментариев является важной исследовательской задачей, определяющей и особенности перевода. Эта задача выбора и умелого использования тибетских и индийских источников, будучи источниковедческой и переводческой по своему характеру, связана с тем обстоятельством, что перевод философского буддийского текста с тибетского языка на русский — явление относительно новое. Подобный перевод следует рассматривать как процесс преобразования философского произведения на тибетском языке в литературно оформленный философский текст, принадлежащий русскоязычной культуре. В этом процессе мы встречаемся с многочисленными и многообразными проблемами перевода.

В чем же состоят проблемы перевода? В языке? В содержании? Как переводчик может передать полное значение текста читателю? Как установить связь между текстом-источником и текстом-переводом, чтобы сделать перевод коммуникативным, доступным для новой аудитории на другом языке?

---

<sup>7</sup> См.: Там же.

<sup>8</sup> См.: Там же.

<sup>9</sup> См.: Там же.

<sup>10</sup> См.: Там же.

Ответы на эти вопросы однозначно связаны как со знанием письменной буддийской традиции, так и со знанием устной ученой тибетской традиции комментирования «Украшения из постижений», а также со знанием других «великих текстов» (gzhung chen-mo) индо-тибетского буддизма.

Говоря о переводе или о передаче с тибетского языка на русский сложных философских текстов буддийской традиции и об их восприятии, можно условно выделить три группы факторов, которые способствуют передаче и восприятию подобных текстов.

Первая группа факторов связана в целом с языком. В первую очередь, эта связь означает знание письменного (классического) тибетского языка (bod yig), устного (разговорного) языка (phal skad), особых форм тибетского языка — литературного религиозно-философского (chos skad), «языка вежливости» (zhe-sa) и даже эпистолярной формы тибетского языка.

Во вторую очередь, перевод и восприятие сложного философского текста предполагают создание языка перевода как комплекса стандартного литературного русского языка с вариантами разговорного языка и «технического языка», своего рода профессионального жаргона. «Технический язык» здесь следует понимать как специальный терминологический тезаурус буддийского культурного ареала.

Перевод буддийского философского текста с тибетского языка на русский связан также с проблемой стиля, что можно определить как задачу понимания авторского стиля.

Решение переводческой проблемы стиля обязывает переводчика уделять внимание композиции текста в целом, начиная с названия текста как выражения авторского замысла, четко прописывать структуру текста, показывать связность отдельных частей и глав текста, следовать философской концепции текста, педагогической перспективе и т. д.

Тибетский стиль философского буддийского текста отличается от стиля философского текста на русском языке большей тонкостью эмоций. Это требует усиления эмоции в переводе средствами русской стилистики и пунктуации.

Тибетский стиль философского буддийского текста отличается также краткостью выражения мысли, что в русском языке требует в два и более раза больше места для выражения той же мысли, чтобы довести эту мысль до понимания читателем (слушателем) и создать соответствующую литературную форму выражения этой мысли.

Препятствием в понимании и в передаче стиля тибетского философского текста, в передаче «духа» текста в переводе, может оказаться различное «чувство» философской литературы в тибетской и русской традициях. Чтение перевода должно порождать в русском образованном читателе тот же эмоциональный отклик, что и в тибетском читателе этого текста. Поэтому переводчик, даже если он справляется с интеллектуальной (концептуальной) задачей перевода, не должен терять «дух» переводимого текста, не должен терять авторское послание и искусность его передачи. В этой же связи можно отметить, что «реальное» значение слова в переводе философского буддийского текста заключается не только в том, какое словарное значение имеет слово, но и в том, какое воздействие оно оказывает на читателя (слушателя). Вероятно, следует добавить, что некоторые философские буддийские тексты на тибетском языке обладают столь высокой насыщенностью «технической» терминологией, что передача стиля этих текстов не является первоочередной задачей для переводчика.

В отношении перевода «технических» терминов можно оглянуться на то, как сами тибетцы решали переводческие задачи, как они переводили тексты с санскрита на тибетский язык.

В течение двух длительных исторических периодов — «начального» (*snga-dar*; VII–IX вв.) и «последующего» (*phyi-dar*; X–XII вв.) — переводческая деятельность тибетцев была исключительно активной совместной деятельностью тибетских ученых-переводчиков (*lo-tsa-va*) и индийских ученых-пандит (*mkhas-pa*; скр.: *paṇḍita*). Эти переводы отличались высокой точностью и высокой семантической культурой перевода. В итоге переводческая деятельность с санскрита на тибетский язык, будучи

хорошо организованной, систематической и коллегиальной, увенчалась великолепным результатом в виде перевода почти шести тысяч работ, включенных в тибетский буддийский канон.

Тем не менее в некоторых случаях, когда на тибетском языке невозможно было передать эстетику этимологии санскритского слова, тибетцы игнорировали ее, как, например, в словах «Будда» (*sangs-rgyas*; скр.: *buddha*), «Бхагаван» (*bcom-ldan-'das*; скр.: *bhagavān*) и других. Можно упомянуть и то, что, например, санскритское слово «мандала» (*khyil-'khor*; скр.: *maṇḍala*) еще в XII в. передавалось как санскритское фонетическое заимствование, но позже было переведено на тибетский язык. Поэтому нет ничего удивительного в том, что и в настоящее время отдельные термины, имена, географические названия, названия философских школ имеют как санскритское, так и тибетское звучание.

Ряд замечаний, относящихся к группе факторов, способствующих переводу, касается так называемых биномов — сложных слов, состоящих, как правило, в языке философского текста из двух слогов-силлабов, каждый из которых отъединен от своей полной формы со словообразующей частицей или с другим значимым слогом-силлабом. В философском языке тибетского текста эти биномы являются сложными техническими терминами. На русском языке их можно передавать как терминологические выражения, включающие, как правило, два отдельных термина, объединенных логически и/или семантически. Например, бином «*bsam-sbyor*» означает буквально «установка-тренировка», где «установка» (*bsam-pa*)<sup>11</sup> относится к психологической модели познания, а «тренировка» (*sbyor-ba*) — к познавательной модели.<sup>12</sup> Это короткое разъяснение требует более пространныго комментария.<sup>13</sup>

---

<sup>11</sup> Скр.: *cinta (āśaya)*.

<sup>12</sup> Скр.: *prayoga*.

<sup>13</sup> См.: Ум и знание: Традиция изучения теории познания в Гоман-дацане тибетского монастыря Дрэпун / Пер. с тиб., введ. Р. Н. Крапивинной. 2-е изд. СПб.: Нестор-История, 2010. С. 21.

Другой пример бинорма — «bsam-gzugs» раскрывается как «bsam-gtan»<sup>14</sup> — медитативное однонаправленное сосредоточение на объекте, присущее «миру форм» (gzugs khams)<sup>15</sup>, и «gzugs-med»<sup>16</sup>, что означает в буддийском учении «мир-без-форм» (gzugs-med khams)<sup>17</sup>, где также есть сосредоточение, но уже иного характера — «медитативное погружение» (snyoms-'jug).<sup>18</sup>

Вторая группа факторов, способствующих переводу буддийского философского текста на тибетском языке, связана с пониманием культурной и интеллектуальной истории тибетцев. Эти факторы представляют собственно феномен «тибетской цивилизации» — явление, в котором основополагающую и структурообразующую роль сыграл буддизм. Буддизм в Тибете стал «ключом» для развития индивидуального человеческого сознания и для построения тибетского общества и государства. Поскольку буддизм в Тибете получил оценку уникальной системы знания, развивающего человеческое сознание до высочайшего уровня, а система этого знания была логически, гносеологически и психологически обоснованной и «обустроенной», постольку тибетцы признавали буддизм и свою цивилизацию «акмэ» человеческой деятельности.

Третью группу факторов, способствующих переводу буддийского философского текста на тибетском языке, составляют психологические факторы, несомненно играющие значительную роль в работе переводчика. Их можно кратко обозначить как «правильное отношение» к изучаемому предмету (буддизму) и к изучаемому тексту, перевод которого мы хотим осуществить. Здесь можно говорить об общей культуре изучения и перевода философского буддийского текста, о личностных чертах и мотивации переводчика, об уважении к изучаемому предмету и даже

---

<sup>14</sup> Скр.: dhyāna.

<sup>15</sup> Скр.: rūpadhātu.

<sup>16</sup> Скр.: agūpa.

<sup>17</sup> Скр.: arūpadhātu.

<sup>18</sup> Скр.: samāpatti.

о «благословении» (sbyin-brlabs), которое тибетцы понимают как способность к изменению ума и поведения в лучшую сторону.

Наконец, как и прежде, отметим, что устные и письменные источники и материалы, использованные в работе над переводом V, VI и VII глав сочинения «Украшение из постижений», — преимущественно на тибетском языке.

Тибетские имена и названия даются в варианте произношения, ориентированном на лхасское,<sup>19</sup> одновременно с транслитерацией по системе Т. Уайли.<sup>20</sup>

Автор выражает глубокую благодарность за помощь и поддержку в подготовке и издании книги С. и Л. Евсевым, А. и Б. Косенковым, М. Лебедевой и Е. Норкиной.

*Р. Н. Крапивина*

---

<sup>19</sup> См.: Magee W.A., Napper El. S., Hopkins J. *Fluent Tibetan*. New York: Snow Lion Publication, 1993.

<sup>20</sup> Wylie T. V. *A Standard System of Tibetan Transcription* // *Harvard Journal of Asiatic Studies*. Vol. 22. 1959. P. 261–267.



## **Введение в изучение V, VI и VII глав сочинения «Украшение из постижений»**

Продолжая изучение содержания и осуществление перевода «Украшения из постижений», необходимо помнить, что это комментарий к сутрам Праджняпарамиты под названием «Трактат об инструкциях по совершенству понимания» (Shes-rab-kyi pha-rol-tu phyin-pa'i man-ngag-gi bstan-bcos; скр.: Prajñā-pāramitā-upadeśa-śāstra), и трактат этот посвящен «пути» (lam; скр.: mārga), особому предмету, скрытому в сутрах Праджняпарамиты.

В «Украшении из постижений» путь излагается открыто и с предельной полнотой, но система, по которой путь излагается в этом комментарии, не совпадает прямо с системой объяснения пути по пяти этапам (lam lnga; скр.: pañca mārga). Система изложения пути в «Украшении из постижений» связана с содержанием сутр Праджняпарамиты и с тем порядком изложения, который присутствует в содержании сутр Праджняпарамиты. Этим объясняется то, что в учении о пути, представленном в «Украшении из постижений», одни и те же предметы, составляющие путь, излагаются вновь и вновь в разных частях и главах текста, но с различных позиций, с различных точек зрения на процесс развития ума.

Именно в соответствии с сутрами Праджняпарамиты содержание «Украшения из постижений» прежде всего классифицируется на «восемь главных предметов» (dngos-po brgyad; скр.: aṣṭau padārthāḥ): (1) всезнание всех аспектов существующего; (2) всезнание путей; (3) всезнание

основ; (4) полное постижение всех аспектов существующего; (5) постижение вершин; (6) последовательное постижение; (7) одномоментное полное постижение-пробуждение и (8) тело-Дхарму.<sup>1</sup>

Комментарий этот организован таким образом, чтобы была «...легкость постижения... [сутр] совершенства понимания»<sup>2</sup> и «чтобы одаренные умом [бодхисаттвы]... легко постигали [путь ко всезнанию]».<sup>3</sup>

В соответствии с восемью главными предметами «Украшение из постижений» состоит из восьми глав (skabs; скр.: abhikāra): первой главы, посвященной всезнанию всех аспектов существующего; второй главы, посвященной всезнанию путей; третьей главы о всезнании основ; четвертой главы, излагающей полное постижение всех аспектов существующего, т.е. собственно путь махаяны; пятой главы, фиксирующей «вершины» пути махаяны; шестой главы, суммирующей путь махаяны в новом, «последовательном», формате; седьмой главы, указывающей на невероятную скорость мыслительных и психических процессов «идушего по пути путника», на так называемое «одномоментное постижение-пробуждение», и восьмой главы, показывающей «результат» прохождения пути махаяны — всезнание Будды.

Следует далее напомнить, что система изложения восьми главных предметов в восьми главах соответствует трем большим разделам в структуре текста «Украшение из постижений»:<sup>4</sup>

1) пространное изложение трех типов всезнания (I, II, III главы);

2) пространное изложение четырех методов освоения трех типов всезнания (IV, V, VI, VII главы);

3) пространное изложение результата (VIII глава).

---

<sup>1</sup> См.: Украшение из постижений (I–III). С. 88.

<sup>2</sup> Там же. С. 658.

<sup>3</sup> Там же. С. 658–659.

<sup>4</sup> См.: Ngag-dbang Dpal-ldan chos-rje. Bstan-bcos mngon-rtogs rgyan tshig-don-gyi sgo-nas bshad-pa Byams mgon zhal-lung. Л. 6b4–5. (Ксилограф. Частная коллекция). Далее: Zhal-lung.

Четвертая, пятая, шестая и седьмая главы относятся ко второму разделу. В прохождении пути махаяны эти четыре метода освоения трех типов всезнания рассматриваются содержательно как процесс «подчинения ума» (*sems dbang-du byed-pa*) и достижения «устойчивости ума» (*sems brtan-pa byed-pa*).

В свою очередь, «подчинение ума» и «устойчивость ума» рассматриваются исходя из «причины» (*rgyu*; скр.: *hetu*) и «результата» (*'bras-bu*, скр.: *phala*). С этой точки зрения, первые два метода освоения трех типов всезнания — (1) полное постижение всех аспектов существующего (*rnam-kun mngon-par rdzogs-par rtogs-pa / rnam-rdzogs sbyor-ba*); скр.: *sarva-ākāra-abhisambodha*), т. е. четвертый главный предмет (IV глава), и (2) постижение вершин (*rtse-mo'i mngon-rtogs / rtse-sbyor*; скр.: *mūrdha-abhisamaya / mūrdha-prayoga*), т. е. пятый главный предмет (V глава), — являются, соответственно, причиной и результатом «подчинения ума».<sup>5</sup>

Другие два метода освоения трех типов всезнания — (3) последовательное постижение (*mthar-gyis-pa'i mngon-rtogs / mthar-gyis sbyor-ba*); скр.: *anupūrva-abhisamaya / anupūrva-prayoga*), т. е. шестой главный предмет (VI глава), и (4) одномоментное постижение-пробуждение (*skad-cig gcig-pa'i mngon-par rdzogs-par byang-chub-pa / skad-cig-ma'i sbyor-ba*; скр.: *eka-kṣana-abhisambodha / kṣaṇika-prayoga*), т. е. седьмой главный предмет (VII глава), — являются, соответственно, причиной и результатом «устойчивости ума».

Что касается выражения «подчинение ума», то здесь оно связано с действием — большим личным желанием развивать свой ум, развивать понимание «вещей и явлений» на всех уровнях познания вплоть до достижения совершенства понимания. С другой стороны, «подчинение ума» означает следование пути махаяны, следование той системе познания и поведения, в которой ум постепенно перестает ориентироваться на аффекты, а человек с таким умом перестает совершать неблагие поступки.

---

<sup>5</sup> См.: Украшение из постижений (I–III). С. 9. Прим. 1; Украшение из постижений (IV). С. 20–21.

Выражение «устойчивость ума» относится в целом к устойчивой способности сосредоточения, что приводит того, кто идет по пути махаяны, к силе ума, продвигающей к результатам, временным и предельным. Поэтому в «Украшении из постижений» и в комментариях к нему немало внимания уделяется объяснению форм сосредоточения (в мире желаний, в мире форм, в мире-без-форм), которые необходимы и обязательны для достижения состояния пробуждения, всезнания Будды и т. д.

Первый метод освоения трех типов всезнания — полное постижение всех аспектов существующего<sup>6</sup> — это целостный путь махаяны, это путь бодхисаттвы,<sup>7</sup> путь как развитие совершенства понимания,<sup>8</sup> путь как «комплексная» деятельность, т. е. йога бодхисаттвы<sup>9</sup> и т. д. Этот первый метод освоения трех типов всезнания присутствует на всех пяти этапах пути махаяны.

Следующие три метода освоения трех типов всезнания включены в первый, их следует рассматривать как части первого метода, но по отдельности.

Второй метод освоения трех типов всезнания — постижение вершин пути махаяны, или тренировка на вершинах пути махаяны,<sup>10</sup> — представляет собой временные результаты работы бодхисаттвы на пути махаяны, т. е. «вершины» отдельных этапов и уровней пути. Это — результаты освоения совершенства понимания, которые имеют свои признаки или другие характеристики и проявления. Этот второй метод освоения трех типов всезнания присутствует только на четырех этапах пути махаяны — на этапе подготовки, этапе видения, этапе освоения и этапе не-обучения.

---

<sup>6</sup> См.: Украшение из постижений (IV).

<sup>7</sup> Byang-chub sems-dpa'i lam; скр.: bodhisattva-mārga.

<sup>8</sup> Lam sher-phyin; скр.: mārga-prajñāpāramitā.

<sup>9</sup> Byang-chub sems-dpa'i rnal-'byor; скр.: bodhisattva-yoga.

<sup>10</sup> Рассматривается в V главе «Украшения из постижений». См.: Abhisamayāṅkārāprajñāpāramitā-upadeśa-śāstra. The work of Bodhisattva Maitreya / Ed., expl. and transl. by Th. Stcherbatsky and E. Obermiller. Fasc. I. Introduction, Sanscrit text and Tibetan translation. Ленинград, 1929. Leningrad: Изд-во Академии Наук СССР. — Далее: АА.

Третий метод освоения трех типов всезнания — последовательное постижение<sup>11</sup> — является новой структурой всех ста семидесяти трех аспектов существующего. Этот новый «формат» освоения аспектов, новая их «последовательность», позволяет «устойчиво» зафиксировать все аспекты в сознании бодхисаттвы. В общем виде последовательное постижение присутствует на этапах накопления, подготовки, видения и освоения пути махаяны, но как собственно метод начинает «работать» только с этапа подготовки, точнее, с первого уровня тепла этапа подготовки, когда возникает «тепло» — первый результат йоги бодхисаттвы, той «комплексной» деятельности бодхисаттвы, в которой соединяются развитое сосредоточение<sup>12</sup> и высокая способность аналитической деятельности ума.<sup>13</sup>

Таким образом, в каждом из первых четырех этапов пути имеется последовательное постижение или тренировка в последовательном постижении, хотя сам этот метод, собственно «постигание», проявляется по преимуществу в той структуре пути махаяны, которая является «знанием, полученным после» (*rjes-thob ye-shes*; скр.: *prṣṭha-labdha-jñāna*) окончания медитативного погружения (*mnyam-bzhag*; скр.: *samāhita*). Такое знание, обретаемое после интенсивного сосредоточения, включает и йогическое непосредственное восприятие (*rnal-'byor mngon-sum*; скр.: *yogi-pratyakṣa*), и акты концептуального познания (*rtog-bcas*; скр.: *savitaka*), поэтому последовательное постижение имеется на этапе видения и на этапе освоения.

Четвертый метод освоения трех типов всезнания — одномоментное постижение-пробуждение — является, как было выше сказано, результатом предыдущего «последовательного постижения». Одномоментное постижение всех аспектов трех типов знания, происходящее в течение одного момента (*skad-cig-ma*; скр.: *ekaḥṣaṇa*), представляет собой

---

<sup>11</sup> Рассматривается в VI главе «Украшения из постижений». См.: АА. VI.

<sup>12</sup> Т. е. «спокойствие ума» (*zhi-gnas*; скр.: *śamatha*).

<sup>13</sup> Т. е. «сверхвидение» (*lhag-mthong*; скр.: *vipaśyanā*).

«предел» (mtha'; скр.: niṣṭhā), конец всего пути, вершину последнего «уровня-без-препятствий», конечный уровень десятой ступени пути бодхисаттвы, «одномоментное» постижение, которое происходит перед достижением состояния Будды, первого момента «всезнания Будды». Этот четвертый метод<sup>14</sup> имеет место только на «этапе не-обучения», пятом и последнем этапе пути махаяны.

Краткий обзор восьми главных предметов и их взаимосвязи «для тех, кто любит краткость», можно завершить в соответствии с «Заключением» самого Майтреянатхи:

«Подводя итог, иными [словами можно указать] на три [главных] предмета: объект, [т. е. три типа всезнания], четыре метода тренировки [в освоении объекта] и результат — тело-Дхарма и деятельность [Будды]».<sup>15</sup>

Читателю уже известно, что восемь главных предметов рассматриваются систематически в «Украшении из постижений» и в других текстах-комментариях к «Украшению из постижений» также в семидесяти предметах (don-bdun-su; скр.: artha-saptatiḥ).<sup>16</sup> Эти семьдесят предметов также соответствуют сутрам Праджняпарамиты. Рассмотрим предметы из этой классификации в соответствии с пятой, шестой и седьмой главами.

Во всех главах «Украшения из постижений» классификация на «предметы» (chos; скр.: dharma) внутри восьми главных предметов представляет собой общий план исследования содержания «Украшения из постижений». Эта методика исследования пути махаяны способствует и более легкому изучению такого сложного предмета, как «путь», и более легкому запоминанию выверенного века-

---

<sup>14</sup> Рассматривается в VII главе «Украшения из постижений». См.: АА. VII.

<sup>15</sup> yul ni mam-pa gsum-po/  
sbyor-ba bzhi-yi bdag-nyid dang/  
chos-sku 'phrin-las 'bras-bu ni/  
don-bsdus gzhan te mam-pa gsum// См.: АА. С. 72.

<sup>16</sup> См.: Украшение из постижений (I–III). С. 89–99.

ми маршрута «пути» от обыденного сознания до пробужденного сознания.

Пятый главный предмет — «постижение вершин» пути махаяны — и пятая глава, соответственно, состоит из восьми предметов (*chos brgyad*), семь из которых описывают «вершины» пути махаяны через указание на их «признаки» и другие характеристики. Путь махаяны сложен и долог, поэтому последователи этого пути нуждаются в подобных ориентирах.

(1) Первый из восьми предметов пятого главного предмета — «тренировки вершин» (*rtse-sbyor*; скр.: *mūrdha-prayoga*), содержащегося в пятой главе, — «тренировка вершины уровня тепла [этапа подготовки], иллюстрируемая двенадцатью признаками» (*rtags bcu gnyis-kyis mtshon-pa'i drod rtse-sbyor*; скр.: *ūṣmagata-mūrdha-prayoga*).<sup>17</sup>

Первый из этих «признаков» достижения первой «вершины» пути махаяны сформулирован в первом стихе пятой главы: «...рассматривать все дхармы как сон даже во сне...».<sup>18</sup> Этот признак означает, согласно комментариям, что началось настоящее сосредоточение на пустоте (*stong-pa-nyid*; скр.: *sūnyata*), что «пустота» как философский инструмент взаимодействия с миром освоена настолько, что появился первый результат, «вершина» этого сосредоточения на пустоте.

(2) Второй предмет пятой главы — «тренировка вершины уровня вершины [этапа подготовки], измеряемая шестнадцатью формами возрастания [качеств]» (*gnam-'phel bcu drug tshad-pa'i rtse-sbyor*; скр.: *mūrdhagata-mūrdha-prayoga*).<sup>19</sup>

Эта «вершина» в тренировке совершенства понимания означает мощное накопление добродетелей, т. е. таких качеств сознания, которые усиливают и ускоряют все процессы развития сознания, интеллектуальные и психические. Этот своеобразный двойной «пик» (*rtse-mo*)

---

<sup>17</sup> АА. V. 1. См.: «Украшение из постижений» (I–III). С. 96.

<sup>18</sup> АА. V. 1 (1–2). Все другие «признаки» указаны в комментариях.

<sup>19</sup> АА. V. 2.

на уровне вершины этапа подготовки относится к «мирскому пути» ('jig-rten-pa'i lam; скр.: laukika-mārga), где уже преобладают десять добродетелей. «Вершина» же тренировки в совершенстве понимания — это «вершина» в овладении единством «метода и понимания». В «Украшении из постижений» она показана через сравнение с громадными «подношениями Буддам и т. д. — от всех живых существ Джамбудвипы». <sup>20</sup> Шестнадцать форм возрастания добродетели перечислены в комментариях. <sup>21</sup>

(3) Третий предмет пятой главы — «тренировка вершины уровня терпения [этапа подготовки]» (bzod-pa'i rtse-sbyor; скр.: kṣānti-gata-mūrdha-prayoga)<sup>22</sup>, как «вершина» на пути махаяны, означает достижение «устойчивости» (brtan-pa; скр.: nirūḍhi).

В комментариях поясняется, что вообще «устойчивость» ума появляется потому что бодхисаттва «осуществляет дхармы трех типов всезнания полностью и до конца»<sup>23</sup>, но, если говорить о деталях, поясняется в комментариях далее, то на этом этапе пути бодхисаттва не может еще осуществить «до конца» три типа всезнания, но может осуществить «до конца» отдельные дхармы трех типов всезнания и при этом «не отвергает благо живых существ».<sup>24</sup>

(4) «Тренировкой вершины уровня высшей мирской дхармы» (chos-mchog rtse-sbyor; скр.: laukika-agra-dharma-mūrdha-prayoga), что является четвертым предметом пятой главы, достигается «собранность ума» (sems kun-tu gnas-pa; скр.: citta-saṁsthiti).<sup>25</sup>

Состояние ума под названием «собранность ума» является характеристикой сосредоточения, которого бодхисаттва достигает в конце «мирского пути». Эта «собранность ума» достигается благодаря такому «множеству

---

<sup>20</sup> См.: АА. V. 2 (1–2).

<sup>21</sup> См.: Перевод и комментарий. V глава.

<sup>22</sup> АА. V. 3.

<sup>23</sup> См.: АА. V. 3 (1–2).

<sup>24</sup> См.: АА. V. 3 (3).

<sup>25</sup> АА. V. 4.



добродетелей»,<sup>26</sup> которое невозможно измерить количественно, а можно только вообразить по аналогии с «миром, состоящим из трех тысяч большой тысячи миров», т.е. по аналогии с космосом. Это сравнение означает, что ум бодхисаттвы приобрел очень большую силу и поэтому стал способным к качественно новым состояниям. Действительно, из состояния «собранности ума», не прерывая сосредоточения, бодхисаттва «переходит» на этап видения, на «внемирской путь» ('jig-rten las 'das-pa'i lam; скр.: lokottara-mārga), на «уровень святого» ('phags-lam; скр.: arya-mārga).

(5) Пятый предмет пятой главы относится к этапу видения. Это «тренировка вершины этапа видения» (mthong-lam rtse-sbyor; скр.: darśana-mārga-mūrdha-prayoga).<sup>27</sup> Тренировка в совершенстве понимания на этапе видения сопряжена с «тем, что подлежит устранению на этапе видения» (mthong-spang nyon-mongs; скр.: darśana-heya), и с тем, что «устраняет» это, т.е. с нейтрализующими факторами (gnyen-po; скр.: pratipakṣa).

Здесь, при описании «вершин» пути махаяны, в общем речь идет об известных «двух типах препятствий» (sgrib-pa gnyis; скр.: divi-āvaraṇa),<sup>28</sup> но следует понимать, что это уже не просто «общее» описание пути махаяны, а подробное, детальное, научное описание пути развития сознания бодхисаттвы, где «общие» вещи могут быть названы по-другому, могут рассматриваться по-другому. Поэтому «то, что подлежит устранению на этапе видения», здесь называется «четырьмя типами умопостроений [об объектах и о субъектах]»<sup>29</sup> и рассматривается кратко и пространно, во всех деталях, а «нейтрализующие факторы» показаны как состояния сосредоточения, как «медитативное

---

<sup>26</sup> См.: АА. V. 4 (3).

<sup>27</sup> АА. V. 5–23.

<sup>28</sup> Т.е. о препятствиях аффективного характера (nyon-mongs-pa'i sgrib-pa / nyon-sgrib; скр.: kleśāvaraṇa) и о препятствиях познавательного характера (shes-pa'i sgrib-pa / shes-sgrib; скр.: jñānāvaraṇa).

<sup>29</sup> Rnam-rtog bzhi; скр.: catvāri vikalpa. См.: АА. V. 5–16.

погружение» (snyoms-jugs; скр.: samāpatti).<sup>30</sup> Благодаря глубокому сосредоточению происходит «перестройка» ума, физиологии и психики бодхисаттвы, благодаря глубокому сосредоточению производится устранение из сознания бодхисаттвы умопостроений, помех для дальнейшего развития сознания. Из этого следует, что, чем интенсивнее работает сознание, чем «глубже» сосредоточение, тем больше исчезает помех для дальнейшей работы сознания, освобождая сознание, высвобождая силу ума, которая сдерживалась этими помехами.

В комментариях говорится, что на этапе видения устраняются «аффекты-стереотипы» (nyon-sgrib kun-btags; скр.: parikalpita-kleśa-āvaraṇa), такие как страсть, гнев, гордыня, сомнение и др., которые обусловлены стереотипами жизни и воспитания, семьей, обществом и которые в целом зависят от внешнего влияния и обстоятельств.

В часть текста пятой главы «Украшения из постижений», посвященной тренировке в совершенстве понимания на вершине этапа видения пути махаяны, включены так называемые «попутно возникшие вопросы» (zhar las 'ongs-pa), которые тоже представляют собой определенный методический прием. Эти «попутно возникшие вопросы» касаются проблемы «великого пробуждения» и связанного с этой проблемой диспута.<sup>31</sup>

Изложение «тренировки вершины на этапе видения» завершается двумя стихами,<sup>32</sup> где показана собственно «вершина» этапа видения. Во-первых, это — взаимосвязь и взаимное активное действие между шестью совершенствами, когда каждое совершенство раскрывается как все шесть совершенств, образуя особое, возможное только для бодхисаттвы, «снаряжение» (go-cha'i sgrub-pa; скр.: saṃnāharatipatti) бодхисаттвы.<sup>33</sup>

---

<sup>30</sup> Нейтрализующие факторы показаны «косвенно» (shugs-la bstan-pa). См.: Zhal-lung. Л. 79a5–6.

<sup>31</sup> См.: АА. V. 17–21.

<sup>32</sup> См.: АА. V. 22–23.

<sup>33</sup> См.: Украшение из постижений (I–III). С. 675. Прим. 120.

Во-вторых, это сосредоточение.<sup>34</sup> В общем, т. е. для хинаяны и для махаяны, этап видения длится коротко, но, при изложении «деталей», этап видения на пути махаяны длится дольше, чем на пути хинаяны, потому что медитативное погружение на этапе видения пути махаяны продолжается далее «постмедитативным состоянием» (*gjes-thob ye-shes*; скр.: *prṣṭha-labdha-jñāna*).

Актуальность сосредоточения, т. е. само по себе состояние «вершины» этапа видения на пути махаяны называется «сосредоточением зевающего льва»,<sup>35</sup> потому что образ отдыхающего льва, который даже на отдыхе не боится других зверей, указывает на состояние бодхисаттвы, устранившего аффекты-стереотипы, «прозревшего» на уровне высшей истины подлинную природу вещей и явлений и испытывающего уверенность в своем постижении. Поскольку устраненные аффекты уже не могут помешать бодхисаттве, как никакие звери не могут помешать отдыху льва, бодхисаттва продолжает работу в «постмедитативном состоянии», на уровне условной истины исследуя двенадцатизвенную цепь взаимозависимого возникновения, где «прямой» порядок этой цепи представляет «сансару», а «обратный» порядок представляет «выход из страданий», освобождение от «цепей сансары».

Поскольку на «вершине» этапа видения добродетели и знание достигают определенного пика, бодхисаттва освобождается от сомнений относительно сансары, освобождается от неведения относительно подлинной природы дхарм. Это освобождение достигается в медитативном погружении силой сосредоточенного ума. Но сила этого сосредоточения столь велика, что, даже «выйдя» из сосредоточения, бодхисаттва продвигается в своем познании дальше, испытывает «постмедитативное состояние», приносящее знание двенадцатизвенной цепи

---

<sup>34</sup> *Mnyam-gzhag*; скр.: *samāhita*.

<sup>35</sup> *Seng-ge rnam-bsgyings-pa'i ting-nge-'dzin*; скр.: *simhavijrambhito samādhi*.

взаимозависимого возникновения,<sup>36</sup> знание сансары и нирваны как взаимозависимых явлений, не существующих самостоятельно и независимо.

(6) Шестой предмет пятой главы «Украшения из постижений» — «тренировка вершины этапа освоения» (sgom-lam rtse-sbyor; скр.: bhāvanā-mārga-mūrdha-prayoga).<sup>37</sup> «Вершина» этапа освоения является фактором, нейтрализующим те же четыре типа умопостроений об объектах и субъектах, что и на этапе видения, но эти умопостроения более «тонкого» свойства, это препятствия в виде так называемых «прирожденных аффектов» (nyon-sgrib lhan-skyes; скр.: sahaḥa-kleśa-āvaraṇa), препятствия не связанные с чем-либо «внешним». Сама «вершина» этапа освоения является «нейтрализующим фактором» (gnyen-po sgom-lam rtse-sbyor; скр.: pratipakṣa bhāvanā-mārga mūrdha-prayoga), а то, что ею «нейтрализуется», т. е. устраняется благодаря тренировке вершины этапа освоения, является «умопостроениями четырех типов, подлежащими устранению на этапе освоения» (sgom-spang gzung-'dzin mam-rtog bzhi; скр.: catvāri bhāvanā-heya grāhya-grāhaka-vikalpa).

На этапе освоения работа сознания бодхисаттвы состоит в том, что он продолжает развивать и осваивать то, что было достигнуто на этапе видения. Это развитие и освоение новых качеств сознания бодхисаттвы на этапе освоения происходит в основном благодаря наращиванию искренности в сосредоточении. Бодхисаттва тренирует свое сознание, «проходя» все уровни сосредоточения мира форм и мира-без-форм последовательно, а также проходя их «скачками», двигаясь через один или не-

---

<sup>36</sup> Rten-'brel yan-lag bcu-gnyis; скр.: dvadaśa-aṅga-pratītyasamutpāda. О семантике термина, об истории возникновения теории взаимозависимого возникновения, о различных точках зрения на нее и т. д. см.: Padhye A. M. The Framework of Nagarjuna's Philosophy. India: Sri Sat-guru Publications, 1988. P. 21–53; Ven. Lobsang Gyatso. The Harmony of Emptiness and Dependent-arising. India: Library of Tibetan Works and Archives, 1992. P. 35–92.

<sup>37</sup> См.: AA. V. 24–36.

сколько уровней «вверх» и так же возвращаясь скачками «вниз».<sup>38</sup>

Наращивание в сосредоточении силы, гибкости и работоспособности ума создает бодхисаттве возможность устранить те «тонкие» умопостроения, которые «подлежат устранению на этапе освоения».<sup>39</sup> Когда устранение состоялось, бодхисаттва становится «вместилищем всех превосходных качеств».<sup>40</sup>

(7) На основе «всех превосходных качеств» бодхисаттва достигает последней, седьмой<sup>41</sup> «вершины» пути махаяны, где происходит «тренировка вершины уровня-без-препятствий» (*bar-chad med-pa'i rtse-sbyor*; скр.: *ānantarya-mūrdha-prayoга*).<sup>42</sup> Эта «вершина», где уже практически отсутствуют препятствия к пробуждению, относится к «сосредоточению, подобному ваджре» (*rdo-rje lta-bu ting-nge-'dzin*; скр.: *vajropama-samādhi*). Это название и другие названия этого сосредоточения, такие как «беспрепятственное сосредоточение» (*bar-chad med-pa'i ting-nge-'dzin*; скр.: *anāntarya-samādhi*), «царь сосредоточения»

---

<sup>38</sup> См.: АА. V. 24–25.

<sup>39</sup> См.: АА. V. 26–34.

<sup>40</sup> См.: АА. V. 35–36.

<sup>41</sup> В некоторых комментариях встречается указание на четыре «вершины», т. е. «вершины» четырех уровней этапа подготовки полагаются одной «вершиной».

<sup>42</sup> См.: АА. V. 37–39 (1–3). Понятие «уровня-без-препятствий» имеется и на этапе видения, ибо процесс устранения, который начинается с этапа видения, имеет две фазы, два уровня — «уровень-без-препятствий», когда устранение состоялось, но, выражаясь образно, «дверь (за устраненным) еще не закрыта», и «уровень освобождения», когда «дверь (за устраненным) уже закрыта» и присутствует только «освобожденное», новое состояние ума. Что же касается седьмого предмета пятой главы, то здесь понятие «уровень-без-препятствий» означает отсутствие препятствий для достижения пробуждения. Поэтому в тексте «Семьдесят предметов» указываются такие его синонимы — как «одномоментная тренировка» (*skad-cig-ma'i sbyor-ba*) и «знание предельного состояния сознания» (*rgyun-mtha'i ye-shes*). См.: *Blo-rig dang sa-lam don-bdun-cu bcas bzhugs-so*. Mundgod, India: Dre-Gomang Buddhist Cultural Association, 1980. P. 183. Далее — *Don-bdun-cu*.

(ting-nge-'dzin-gyi rgyal-po; скр.: samādhi-raja), указывают на его содержание и на его особенность, на его силу устранять самые «тонкие» препятствия к пробуждению. Поскольку это «несокрушимое», «подобное ваджре» сосредоточение «беспрепятственно» завершается первым моментом пробуждения — всезнанием всех аспектов существующего, важно знать «объект» этого сосредоточения, его «главное условие» и «аспект».<sup>43</sup>

(8) Восьмой и последний предмет, который излагается в пятой главе «Украшения из постижений», — «ошибки» или «неверные взгляды» (log-rtog-pa / log-sgrub; скр.: vipratipatti), подлежащие разъяснению.<sup>44</sup> Этих «ошибок» насчитывается шестнадцать,<sup>45</sup> они представляют собой «взгляды» в основном вайбхашиков и подлежат не только разъяснению со стороны мадхьямиков, но и устранению,<sup>46</sup> для того чтобы правильно пройти путь махаяны. Первые семь предметов представляют сам путь махаяны, его «сущность». Последний предмет — это «устраняемое».<sup>47</sup>

Шестой главный предмет «Украшения из постижений», составляющий содержание шестой главы (skabs drug-pa), — «последовательная тренировка» (mthar-bgyi-ba'i sbyor-ba; скр.: anupīṅva-praṇoga) в совершенстве понимания — включает тринадцать предметов<sup>48</sup> последовательного постижения всех аспектов существующего в новом «формате».

Следует помнить, что шестая и седьмая главы «скреплены» связью «причины и результата» устойчивости в освоении всех аспектов существующего, в освоении совершенства понимания. Становится понятной поэтому необходимость «переформатирования» ста семидесяти трех аспектов в новый «список», который удовлетворяет зада-

---

<sup>43</sup> См.: АА. V. 39 (1–3).

<sup>44</sup> См.: АА. V. 39 (4)–42.

<sup>45</sup> См.: АА. V. 42 (4).

<sup>46</sup> См.: Zhal-lung. Л. 6б6.

<sup>47</sup> Ibid.

<sup>48</sup> Chos bcu-gsum.

че создания основания (или «причины») для дальнейшего развития сознания, для дальнейшего прохождения пути махаяны. С другой стороны, знакомые, казалось бы, понятия нового «списка» заставляют вновь углубленно заниматься исследованием их содержания. Это фаза углубленного процесса сосредоточения или «последовательная тренировка» в овладении тремя типами всезнания.

В единственном стихе шестой главы «установлены действия, которые являются последовательными»,<sup>49</sup> они образуют новый определенный порядок «объектов», требующих освоения.

(1–6) Первые шесть предметов — это совершенства (pha-rol-du rhyin-pa drug; скр.: ṣaḍ pāramitāḥ): совершенство даяния, совершенство нравственной дисциплины, совершенство терпения, совершенство усердия, совершенство сосредоточения и совершенство понимания.<sup>50</sup>

Следующие шесть предметов являются объектами «памятования» (dran-pa / rjes-su dran-pa; скр.: smṛti / anusmṛti),<sup>51</sup> которое означает удерживание в памяти объекта «всё время», без отвлечения и, более того, удерживание в памяти всей логической и образной цепочки, т. е. «последовательности», связанной с данным объектом. Развитие такой особой последовательности позволяет бодхисаттве, сосредоточившись на одном каком-либо объекте, «вытягивать» всю «цепочку» качеств, обогащая таким образом свое сознание благими качествами быстро и «чудесным образом».

В соответствии с «объектами» памятования эти шесть предметов носят наименование «шести видов памятования» (rjes-su dran-pa drug; скр.: ṣaḍ anusmṛtaya). Объектами первых трех видов памятования являются Будда, Учение и Община.

---

<sup>49</sup> АА. VI. 1 (4).

<sup>50</sup> Четыре совершенства из списка десяти совершенств — совершенство метода, совершенство молитвы, совершенство силы и совершенство знания — включены в совершенство понимания. См.: Zhal-lung. Л. 86a6–86b4.

<sup>51</sup> Один из пяти «определяющих объект факторов ума» (nges-yul lnga; скр.: viṣayaprati-niyamacaitta), предупреждающий забывчивость. См.: Ум и знание. 2010. С. 200, 301.

Будда полагается «достоверной личностью» (skyes-bu tshad-ma; скр.: *gramāṇa pudgala*), «носителем» всезнания, объектом уважения и целью развития на пути махаяны, поэтому первый вид памятования — это (7<sub>1</sub>) «памятование Будды» (*sangs-rgyas rjes-su dran-pa*, скр.: *buddhānusmṛti*). (8<sub>2</sub>) Второй вид памятования связан с Учением, с Дхармой (*chos-rjes-su dran-pa*; скр.: *dharmānusmṛti*). Благодаря «памятованию Дхармы» ум удерживает понимание ценности Учения, которое ведет к избавлению от страданий, к освобождению и ко всезнанию, а в повседневной жизни удерживает от отрицательных поступков и напоминает о терпении к другим существам. (9<sub>3</sub>) «Памятование Общины» (*dge-'dun rjes-su dran-pa*; скр.: *saṅghānusmṛti*) означает сознание ценности сообщества святых последователей пути махаяны, которые полагаются помощниками для других существ в преодолении пути махаяны.<sup>52</sup> (10<sub>4</sub>) «Памятование нравственной дисциплины» (*tshul-khrims rjes-su dran-pa*; скр.: *śīlānusmṛti*) относится к поведению, измеряемому «десятью добродетелями» (*dge-ba bcu*; скр.: *daśa kuśala*) и «десятью недобродетелями» (*mi-dge-ba bcu*; скр.: *daśa akuśala*).<sup>53</sup> Знание этих перечней и соблюдение нравственной дисциплины во всем объеме является жизненной силой бодхисаттвы на пути махаяны. (11<sub>5</sub>) «Памятование отдачи» (*gtong-ba rjes-su dran-pa*; скр.: *tyāgānusmṛti*) означает постоянное удерживание в уме заботы о благополучии других живых существ. «Отдача» осуществляется тройко: отдача материальных вещей, защита от страха и т. д. и «дарование Учения». (12<sub>6</sub>) «Памятование божества» (*lha rjes-su dran-pa*; скр.: *deva(tā)-anusmṛti*) рассматривается как «опора» для порождения пути махаяны и как «божественность», т. е. хорошее состояние тела и ума из рождения в рождение, что может быть временным резуль-

<sup>52</sup> Первые три вида памятования раскрывают «последовательную тренировку» с точки зрения «результата». Следующие три вида памятования отражают позицию указания на «причину».

<sup>53</sup> См.: Tsepak Rigzin. *Tibetan-English Dictionary of Buddhist Terminology*. New Delhi: Library of Tibetan Works and Archives, 1986. P. 54, 313. Далее — TEDBT.



татом прохождения пути махаяны и конечным, предельным результатом пути. (13) Последний, тринадцатый предмет «последовательной тренировки» — «постижение на высшем уровне бессущности всех дхарм» (*chos thams-cad don-dam-par ngo-bo-nyid med-par rtogs-pa*).<sup>54</sup> Этот предмет относится к постижению подлинной природы дхарм и лежит в основе всей последовательной тренировки.

Последовательная тренировка в определенной форме присутствует на этапе накопления, на этапе подготовки, на этапе видения и на этапе освоения. Последовательная тренировка проявляет себя преимущественно в «постмедитативных» состояниях.<sup>55</sup>

Седьмой главный предмет «Украшения из постижений», составляющий содержание седьмой главы (*skabs bdun-pa*), — «одномоментная тренировка» / «тренировка в одномоментном постижении» / «одномоментное постижение-пробуждение» (*skad-cig-ma'i sbyor-ba / skad-cig-ma gcig-pa'i mngon-par rdzogs-par byang-chub-pa*; скр.: *eka-kṣāṇa-prayoga / eka-kṣāṇa-abhisambodha*).

Несмотря на «одномоментность» постижения, этот главный предмет при его описательном изложении классифицируется на четыре предмета<sup>56</sup> (*chos bzhi*): (1) «одномоментная тренировка,<sup>57</sup> не являющаяся зрелой» (*gnam-par smin-pa ma-yin-pa'i skad-cig-ma'i sbyor-ba*; скр.: *avipāka-avasthāyām eka-kṣāṇa-abhisambodha*);<sup>58</sup> (2) «одномоментная тренировка, являющаяся зрелой» (*gnam-par*

---

<sup>54</sup> Zhul-lung. Л. 6a6–6b1; АА. VI. 1 (2–3).

<sup>55</sup> Phar-phyin gyi ŋka legs-bshad gser-phreng («„Золотые чётки“ — комментарий [Цзонхавы] к совершенству понимания»). I. Л. 81b4–5; 86a2–3. Далее — Gser-phreng.

<sup>56</sup> Различие этих «предметов» состоит только в названиях, а «сущность» их — одна. См.: Don-bdun-cu. P. 186–187. — ngo-bo gcig-la ldog-pa tha-dad-pa... .

<sup>57</sup> Эта «тренировка» или «постижение» относится к так называемым «незагрязненным дхармам» (*zag-med-pa'i chos*; скр.: *anāsrava-dharma*). См.: АА. I. 16 (2–4); VIII. 1.

<sup>58</sup> АА. VII. 2.

smin-pa'i skad-cig-ma'i sbyor-ba; скр.: vipāka-avasthāyām eka-kṣaṇa-abhisambodha);<sup>59</sup> (3) «одномоментная тренировка в беззнаковости» (mtshan-nyid med-pa'i skad-cig-ma'i sbyor-ba; скр.: alakṣaṇatva-eka-kṣaṇa-abhisambodha);<sup>60</sup> (4) «одномоментная тренировка в недвойственности» (gnyis-su med-pa'i skad-cig-ma'i sbyor-ba; скр.: advaya eka-kṣaṇa-abhisambodha).<sup>61</sup>

Этот метод, последний из четырех методов освоения трех типов всезнания, является «результатом» предыдущего «последовательного постижения» и, соответственно, приводит к «устойчивости ума» (sems brtan-pa'i 'bras-bu), что характеризуется способностью бодхисаттвы постигать все аспекты трех типов всезнания в «один момент».

Эта способность и этот «один момент» рассматриваются как «предел» (mtha'; скр.: niṣṭhā), конец пути махаяны, «момент», который предшествует достижению пробуждения, обретению всезнания Будды.<sup>62</sup>

Итак, завершено изложение семи «главных предметов», т. е. трех типов всезнания<sup>63</sup> и четырех методов освоения трех типов всезнания.

Четвертый главный предмет — полное освоение всех аспектов трех типов всезнания — представляет путь махаяны в целом, с его этапами, уровнями, задачами, объектами и аспектами.<sup>64</sup> «Границами» (sa-mtshams) этого процесса постижения являются этап накопления как начало «пути» и конечный уровень десятой ступени пути бодхисаттвы как конец «пути».<sup>65</sup>

---

<sup>59</sup> АА. VII. 3.

<sup>60</sup> АА. VII. 4.

<sup>61</sup> АА. VII. 5.

<sup>62</sup> См.: Don-bdun-cu. P. 188–189. С точки зрения изучения «Украшения из постижений» в «семидесяти предметах» (don-bdun-cu; скр.: saptati-artha) четырьмя предметами VII главы исчерпываются шестьдесят шесть предметов из семидесяти. Оставшиеся четыре предмета относятся к VIII главе сочинения.

<sup>63</sup> См.: Украшение из постижений (I–III).

<sup>64</sup> См.: Украшение из постижений (IV).

<sup>65</sup> См.: Don-bdun-cu. P. 133–134.

Пятый, шестой и седьмой главные предметы как методы освоения трех типов всезнания, в общем, служат той же цели описания и прохождения пути махаяны, что и четвертый главный предмет, но имеют свои специфические задачи.

Пятый главный предмет — тренировка вершин / постижение вершин — представляет те элементы пути махаяны, когда искомый результат, а это совершенство понимания, проявляет себя, дает о себе знать.

Шестой главный предмет — последовательная тренировка / последовательное постижение — создает основание для «устойчивого» знания всех аспектов трех типов всезнания, т. е. для совершенства понимания.

Седьмой главный предмет — одномоментная тренировка / одномоментное постижение — является результатом в виде «устойчивого» знания всех аспектов трех типов всезнания, т. е. «устойчивости» совершенства понимания. Такая «устойчивость» ума бодхисаттвы, уже вмещающего совершенство понимания в виде пути, предвосхищает обретение всезнания Будды, совершенство понимания в виде результата.<sup>66</sup>

Логика изложения и связанности восьми главных предметов (dngos-po brgyad; скр.: aṣṭau padārtha) и семидесяти предметов (don-bdun-cu; скр.: saptati-artha) предельно раскрывают путь махаяны, но особая манера изложения, сложность, многозначность и глубина связей предметов не могут не озадачивать читателя, который хочет полноценно пообщаться с текстом.

Поскольку всякое устранение неведения и все формы научного подхода связаны с одним источником поиска, с вопросами, то, рассматривая содержание «Украшения из постижений», можно, вероятно, еще раз сформулировать вопрос вне традиционного «формата»: «Чему посвящено сочинение «Украшение из постижений»?

С уверенностью можно утверждать, что объектом исследования в этом сочинении является человеческое сознание или, более того, система развития человеческого сознания от обыденного состояния до состояния пробуждения.

---

<sup>66</sup> См.: АА. VIII.

Поэтому в заключение обратимся еще раз к тому, как рассматривается «сознание» (sems; скр.: citta) в этом сочинении.

Первые три главных предмета и первые три главы представляют сознание святых индивидов.<sup>67</sup> В этих главах показываются содержание и внутренние связи, присущие сознанию святых индивидов. В буддизме махаяны эти три типа сознания называются «тремя типами всезнания» (mkhyen gsum; скр.: tisraḥ sarvajñatāḥ).

Почему эти главные предметы и главы являются первыми в данном сочинении? Почему среди них первым показано всезнание Будды, хотя во вступительном стихе, в «выражении почтения», указана другая, казалось бы, более логичная последовательность?<sup>68</sup>

В комментариях объясняется, что именно эти типы сознания, «три типа всезнания», являются объектами (или объектом) познавательного, психологического и социального интереса для других индивидов, желающих развивать свое сознание.

Что же касается первого места первой главы «Украшения из постижений», излагающей всезнание Будды, то всезнание Будды рассматривается в буддизме махаяны как вершина развития сознания, «выше которой нет», и поэтому изучение и освоение этого главного предмета может породить такой силы эмоциональный и интеллектуальный отклик, которого бывает достаточно для преодоления всего пути махаяны.

Но и далее может последовать вопрос: «Как понять, осмыслить и осуществить то, что не имеет аналога в индивидуальном опыте?» Ответ на этот вопрос заключается в следующих четырех главах «Украшения из постижений».<sup>69</sup>

Понять новую практику пути махаяны можно только сквозь призму тех теоретических оснований, на которые она опирается. Для этого нужен не стихийный или «инту-

---

<sup>67</sup> См.: Украшение из постижений (I–III).

<sup>68</sup> Там же. С. 655–657.

<sup>69</sup> См.: Украшение из постижений (IV).

итивный» процесс, а последовательное обретение уровня за уровнем нового знания и новой практически ориентированной теории. Именно таким образом излагается процесс развития сознания в главах от четвертой до седьмой в «Украшении из постижений».

В этом тексте, излагающем «теорию и практику» буддизма махаяны, сознание исследуется как фундаментальное явление, сознание не рассматривается как продукт функционирования мозга, как эпифеномен, т. е. побочный продукт работы мозга, или как аномалия.<sup>70</sup>

Более того, исследование сознания в «Украшении из постижений» касается не только содержания сознания, т. е. мышления, форм мышления, благих и неблагих качеств сознания и т. д., но и природы сознания в виде «элемента родовой принадлежности» (*rigs*; скр.: *gotra*) с его «разновидностями» — «природным элементом родовой принадлежности» (*rang-bzhin gnas rigs*; скр.: *prakṛtiṣthagotra*) и «развивающимся элементом родовой принадлежности» (*rgyas-'gyur-gyi rigs*; скр.: *paripuṣṭagotra*).

Концепция сознания как фундаментального явления, не сводимого к чему-либо более элементарному, представленная в сочинении «Украшение из постижений», подтверждается не только общепринятым подходом — «нет сознания, нет реальности», — но и тем, что сознание в этом тексте исследуется в своей особой «системе координат» в виде «грубого сознания» (*sems rags-pa*; скр.: *sthūlacitta*), «тонкого сознания» (*sems phra-mo*; скр.: *sukṣmacitta*) и «исключительно тонкого сознания» (*sems shin-tu phra-mo*; скр.: *atisukṣmacitta*), а также и тем, что процесс развития сознания имеет свой «алгоритм» в виде «шести совершенств» (*phar-phyin drug*; скр.: *ṣaḍ pāramitāh*), тем, что имеется система «измерения» сознания в виде «трех типов всезнания», «ста семидесяти трех аспектов трех типов всезнания», «двадцати двух форм сознания, обращенного к пробуждению» и др.

---

<sup>70</sup> См.: *Философия сознания: Классика и современность*. М.: Издатель С.А. Савин, 2007.

Несомненно, что процесс развития сознания, излагаемый как «путь», соотносится с состоянием сознания до «вступления на путь». Это состояние сознания описывается в текстах буддизма махаяны как «восемь мирских дхарм (забот)» ('jig-rten-pa'i chos brgyad; скр.: aṣṭalokadharmā): «обретение» (rnyed-pa; скр.: lābha) и «потеря» (mi-rnyed-pa; скр.: alābha); «удовольствие» (bde-ba; скр.: sukha) и «неудовольствие» (mi-bde-ba; скр.: duḥkha); «хвала» (bstod-pa; скр.: praśamsā) и «хула» (smad-pa; скр.: ninda); «известность» (snyan-grags dang-ldan-pa; скр.: yaśa) и «безвестность» (snyan-grags dang-mi-ldan-pa; скр.: ayaśa).

Подобные состояния сознания характеризуются хаотичностью и неустойчивостью. Приведение в порядок, дисциплинирование ума может быть достигнуто «тренировкой ума» (blo-sbyong).

Результатом «тренировки ума» является «порождение сознания, обращенного к пробуждению» (byang-chub-kyi sems bskyed-pa; скр.: bodhicitta-utpāda).

Порожденное «тренировкой ума» сознание и является «собственно сознанием», сознанием, обращенным к пробуждению, пригодным для прохождения пути махаяны, для достижения «великих целей».

Человек с сознанием, обращенным к пробуждению, тот, кого в буддизме махаяны называют «бодхисаттва», может развивать систематическое мышление, сосредоточение во всех его формах, любовь и сострадание, понимать долгосрочную перспективу развития сознания и временной фактор прохождения «пути» развития сознания.

Бодхисаттва с таким особым, подлинно человеческим сознанием может создавать причины для определенного результата, для того состояния сознания, когда любой поступок, любое слово, любая мысль, создающие «реальность» жизни, осознаются в полной мере, т. е. осознаются в отношении их последствий.



**УКРАШЕНИЕ  
ИЗ  
ПОСТИЖЕНИЙ**

**Глава V**

**ПЕРЕВОД И КОММЕНТАРИИ**





«Когда достигнуто полное постижение всех аспектов [трех типов всезнания]<sup>1</sup>, возникают [как результат] очень высокие постижения. Это — постижения вершин.<sup>2</sup>

Для облегчения понимания [их изложение] сопровождается [установлением] признаков<sup>3</sup> и т. д.<sup>4</sup>

- 1 Установлено<sup>5</sup> двенадцать признаков тренировки [в совершенстве понимания] на вершине [уровня тепла этапа подготовки<sup>6</sup>]: рассматривать все дхармы как сон даже во сне и другие.<sup>7</sup>

[Комментарий]: Во время первого<sup>8</sup> достижения вершины [на уровне тепла этапа подготовки] имеются особые признаки. Их — двенадцать: [1] все дхармы рассматриваются как сновидение и т. д.,<sup>9</sup> а в силу большой привычки, — даже

---

<sup>1</sup> Rnam-pa thams-cad mngon-par rdzogs-par rtogs-pa; скр.: sarva-ākāra-abhisambodha.

<sup>2</sup> Rtse-mo'i mngon-par rtogs-pa; скр.: mūrdha-abhisamaya.

<sup>3</sup> Rtags; скр.: liṅga.

<sup>4</sup> Т. е. других форм раскрытия содержания работы бодхисаттвы на «вершинах» пути махаяны. См.: Shes-rab-kyi pha-rol-tu phyin-pa'i man-ngag-gi bstan-bcos mngon-par rtogs-pa'i rgyan-gyi 'grel-ba don gsal. Mundgod (India): Drepung Loseling Library Society, 1990. P. 120. Далее — 'Grel-ba don gsal.

<sup>5</sup> Т. е. установлено в сутрах Праджняпарамиты.

<sup>6</sup> Drod rtse-sbyor; скр.: ūṣmagata-mūrdha-prayoga.

<sup>7</sup> АА. V. 1.

<sup>8</sup> Gsar-du thob-pa; См.: Gser-phreng. V. Л. 2b3.

<sup>9</sup> «И т. д.» зд. замещает известный перечень сравнений: «Все дхармы подобны сновидению, отражению, иллюзии, тени, эху, миражу и городу гандхарв». См.: Gser-phreng. V. Л. 2b6.

во время сна; [2] не возникает стремление к уровню слушателя и др.;<sup>10</sup> [3] видится Татхагата и т. д.;<sup>11</sup> [4] чудесным образом можно наблюдать чудотворные действия Будды, [такие как появление Будды в пространстве и изложение Учения для общины монахов];<sup>12</sup> [5] возникает мысль о научении [других] достойному учению [о том, что три мира подобны сновидению];<sup>13</sup> [6] имеется памятование о том, чтобы положить конец низшим типам существования в своем [будущем] поле Будды, т. к. ранее видел все [страдания] — существ ада и др.;<sup>14</sup> [7] происходит осуществление подлинного благословения<sup>15</sup> в виде способности приводить к полному затуханию пожары в городе или в другом месте;<sup>16</sup> [8] происходит осуществление «слова истины» в виде избавления [людей] от вредоносных существ<sup>17</sup> и прочих нелюдей;<sup>18</sup> [9] имеется служение «другу добродетели» [учителю], когда с помощью своих сверхобычных способностей бодхисаттва способен побороть [Мару или оставить порочного друга];<sup>19</sup> [10] име-

---

<sup>10</sup> Т. е. бодхисаттва не стремится также и к уровню будды-для-себя или к любому уровню в «трех мирах» (kham s gsum) — мире желаний, мире форм и мире-без-форм. Первые два признака указывают на наличие в сознании бодхисаттвы метода (thabs) и понимания (shes-rab). См.: Gser-phreng. V. Л. 3а3.

<sup>11</sup> «И т. д.» означает здесь окружение Татхагаты.

<sup>12</sup> Третий и четвертый признаки относятся к освоенности Прибежища и к проявлению силы Прибежища. См.: Gser-phreng. V. Л. 3а4–5.

<sup>13</sup> См.: Gser-phreng. V. Л. 3а6.

<sup>14</sup> Т. е. голодных духов (yi-dag) и животных (dud-'gro). Этот признак относится к «наведению чистоты в своем поле Будды». См.: Gser-phreng. V. Л. 3б1–2.

<sup>15</sup> Bden-pa'i byin-gyis brlabs-pa; (=bden-pa'i tshig; букв. «слово истины»).

<sup>16</sup> См.: Gser-phreng. V. Л. 3б3–4: «Если у меня есть признаки и знаки не-возвращения [с пути к] великому пробуждению, если они — истинны и это слово — истинно, пусть утихнет пожар в селении [или в другом месте]!»

<sup>17</sup> Gnod-sbyin; скр.: yakṣa.

<sup>18</sup> Mi-ma-yin; скр.: amānuṣa.

<sup>19</sup> Этот признак означает, что бодхисаттва понимает необходимость победить гордыню, когда есть сильное стремление к наивысшему пробуждению. См.: Gser-phreng. V. Л. 4а6.

ется изучение совершенства понимания во всех аспектах, [ибо бодхисаттва желает довести до завершения все «корни благого»];<sup>20</sup> [11] рассмотрение всех дхарм происходит «отъединенно», [что означает] отсутствие привязанности<sup>21</sup> к любой дхарме, [ибо понимание предполагает отсутствие такой привязанности]; [12] [бодхисаттва] становится ближе к пробуждению Будды, [т. к. не «участвует» в «материальном и т. д.», но «участвует» в совершенстве понимания]<sup>22</sup>» ('Grel-ba don gsal. P. 120–121).

«Если задаться вопросом, какие формы возрастания [добродетели в сознании бодхисаттвы]<sup>23</sup> иллюстрируются признаками? [Ответ будет следующим]:

- 2 Имеются шестнадцать форм возрастания [добродетели на уровне вершины этапа подготовки],<sup>24</sup> характер<sup>25</sup> которых можно счесть подобным многообразным формам благого: подношениям Буддам и т. д. — от всех живых существ<sup>26</sup> Джамбудвипы.<sup>27</sup>

---

<sup>20</sup> Dge-rtsa / dge-ba'i rtsa-ba; скр.: kuśalamūla (= dge-ba'i rtsa-ba gsum; скр.: tri kuśalamūla), букв. «три корня (т. е. основы) благого»: «основа благого в виде отсутствия страсти» ('dod-chags med-pa'i dge-ba'i rtsa-ba; скр.: alobha-kuśalamāmūla); «основа благого в виде отсутствия гнева или отрицательной реакции» (zhe-sdang med-pa'i dge-ba'i rtsa-ba; скр.: advesakūśalamūla); «основа благого в виде отсутствия глупости» (gti-mug med-pa'i dge-ba'i rtsa-ba; скр.: amohakuśalamūla). См.: Gser-phreng. V. Л. 4b1.

<sup>21</sup> Chags-pa; скр.: lobha.

<sup>22</sup> Последние три признака соответствуют (10) причине вступления на путь, (11) объекту изучения и (12) преимуществу метода изучения. См.: Gser-phreng. V. Л. 4b2–3. См.: Zhal-lung. Л. 75a3–75b2.

<sup>23</sup> Rnam-par 'phel-ba; скр.: vivṛddhi.

<sup>24</sup> Rtse-mo'i rtse-sbyor; скр.: mūrdhagata-mūrdha-prayoga.

<sup>25</sup> Bdag-nyid; скр.: ātman. Зд. «характер» означает совокупность основных качеств бодхисаттвы на уровне вершины этапа подготовки.

<sup>26</sup> Skye-bo; См.: Gser-phreng. V. Л. 4b5: (mi la-sogs-pa; букв. «люди и так далее»).

<sup>27</sup> AA. V. 2.

[Комментарий]: Возрастание качеств — это природа шестнадцати состояний [сознания бодхисаттвы], различаемых по нарастанию «высоты» добродетели. Возрастание добродетели можно сравнить с многообразными формами благих действий [сущест] — с подношением Буддам цветов и т. д. [Шестнадцать форм возрастания добродетели излагаются в сутрах Праджняпарамиты].<sup>28</sup>

Шестнадцать форм возрастания добродетели подразделяются на две группы. Первая группа состоит из восьми форм возрастания добродетели, связанных по преимуществу с внешними действиями: [1] первая форма возрастания добродетели заключается в превосходных подношениях Татхагатам от всех живых существ — обитателей Джамбудвипы и других областей «трех тысяч миров»;<sup>29</sup> [2] вторая форма возрастания добродетели состоит в «особом»<sup>30</sup> внимании к совершенству понимания; [3] третья форма возрастания добродетели — это обретение терпения, [т. е. бесстрашия], в достижении еще не-порожденной «не-концептуальной дхармы»;<sup>31</sup> [4] четвертая форма — не-восприятие дхарм — ни тех, которые являются [результатом, т. е.] пробуждением, ни тех, которые [являются причиной, т. е.] приводят к пробуждению;<sup>32</sup> [5] пятая форма возрастания добродетели — практика совершенства понимания на уровне вершины этапа подготовки как прогресс более высокий, чем достижение десяти благих качеств<sup>33</sup> для существ Джамбудвипы и т. д., четырех безмерных качеств,<sup>34</sup> четырех уровней сосредоточения мира форм<sup>35</sup> и четырех

---

<sup>28</sup> См.: Gser-phreng. V. Л. 4b5–6; Zhal-lung. Л. 75b5.

<sup>29</sup> Т. е. вселенной.

<sup>30</sup> Khyad-par. «Особое» внимание означает «день и ночь, не прерываясь, быть внимательным к совершенству понимания». См.: Gser-phreng. V. Л. 6a3.

<sup>31</sup> Chos spros-bral; скр.: dharmā-aparāṇca; зд. — «пустота». См.: Gser-phreng. V. Л. 6a3–4.

<sup>32</sup> См.: Gser-phreng. V. Л. 6a4.

<sup>33</sup> Dge-ba bcu; скр.: daśa kuśala.

<sup>34</sup> Tshad-med bzhi; скр.: catvāṛāpamāṇa.

<sup>35</sup> Gzugs-khams-kyi bsam-gtan bzhi; скр.: rūpadhātu catvāri dhyāna.

уровней медитативного погружения мира-без-форм;<sup>36</sup> [6] шестая форма — приближенность ко всем областям богов, [потому что этих бодхисаттв защищают все классы богов-небожителей — от четырех хранителей сторон света<sup>37</sup> до богов Акаништхи,<sup>38</sup> где уже не действует вред, наносимый другими существами, и не возникают болезни];<sup>39</sup> [7] седьмая форма — преодоление всех [видов] Мары в силу непрерывной внимательности ко всезнанию; [8] восьмая форма возрастания добродетели — считать существ<sup>40</sup> подобными учителям.

Другие восемь форм возрастания добродетели — это: [9<sub>1</sub>] совершенно чистая практика во всех видах искусства в средствах; [10<sub>2</sub>] установление принадлежности к роду Будды; [11<sub>3</sub>] [логическое] основание [в виде направленности] к обретению результата состояния Будды; [12<sub>4</sub>] непорождение мыслей, противоположных совершенствам; [13<sub>3</sub>] полное недопущение мыслей об обладании «материальным и др.» [группами-скандхами]; [14<sub>6</sub>] понимание, включающее все совершенства; [15<sub>7</sub>] приобретение всех превосходных [качеств]; [16<sub>8</sub>] близость к полному конечному пробуждению»<sup>41</sup> ('Grel-ba don gsal. P. 120–121).

«Итак, поскольку предельные характеристики,<sup>42</sup> которые возрастают сами по себе, [в силу освоенного роста добродетели], являются определенно устойчивыми, [далее следует] устойчивость.<sup>43</sup>

---

<sup>36</sup> Gzugs-med snyoms-'jig bzhi; скр.: catvāri arūpasamāpatti.

<sup>37</sup> Rgyal-chen bzhi; скр.: catvāri mahārājākāyika.

<sup>38</sup> 'Og-min; скр.: akaniṣṭha.

<sup>39</sup> См.: Gser-phreng. V. Л. 6a5.

<sup>40</sup> Skye-bo; зд. это бодхисаттвы; См.: Conze Ed. Abhisamayālaṅkāra. Rome, 1954. P. 79. Далее — Conze Ed. 1954.

<sup>41</sup> См.: Zhal-lung. Л. 75b2–76b2.

<sup>42</sup> Mtshan-nyid; скр.: lakṣaṇa. Зд. термин означает «дхармы трех типов всезнания».

<sup>43</sup> Brtan-pa; скр.: nirūḍhi.

- 3 Наивысшее полное осуществление всех дхарм трех типов всезнания при не-отвержении блага живых существ называется «устойчивостью».<sup>44</sup>

[Комментарий]: Так, когда в силу искусности [соединения] метода и понимания появляется постижение [объекта] без концептуальной [мысли], притом что есть характеристика не-отвержения блага живых существ, проявляющаяся как великое сострадание, тогда дхармы трех типов всезнания, всезнания всех аспектов и др., что было ранее изложено, такие как порождение сознания [обращенного к пробуждению] и другие, о которых шла речь ранее, становятся полностью и до конца осуществленными. Это полная устойчивость»<sup>45</sup> ('Grel-ba don gsal. P. 122–123).

«Итак, когда сделана устойчивость [ума], поскольку характеристикой [ума], который стал устойчивым, является собранность ума,<sup>46</sup> [далее о собранности].

- 4 Когда в качестве сравнения принята [мера для измерения] четырех континентов, тысячи, двух тысяч и трех [тысяч миров], оказывается, что сосредоточение [уровня высшей мирской дхармы этапа подготовки]<sup>47</sup> можно измерить только множеством добродетелей, что и провозглашено [в сутрах].<sup>48</sup>

[Комментарий]: Что касается возможности измерения мерой, то [континенты и т. д.] можно измерить мерой веса.

---

<sup>44</sup> АА. V. 3.

<sup>45</sup> Зд. «устойчивость», то есть устойчивое состояние ума бодхисаттвы как способность к сосредоточению высокого уровня в единстве с анализом объекта, является «вершиной уровня терпения» этапа подготовки (bzod-pa'i rtse-sbyor; скр.: kṣānti-gata-mūrdha-prayoga). См.: Zhal-lung. Л. 76b2–4.

<sup>46</sup> Sems kun-tu gnas-pa; скр.: citta-saṃsthiti.

<sup>47</sup> Chos-mchog rtse-sbyor; скр.: laukika-agra-dharma mūrdha-prayoga.

<sup>48</sup> См.: АА. V. 4; «сутры» зд. — сутры Праджняпарамиты.

При сравнении упомянутого [количественного] метода измерения трехтысячной системы миров с четырьмя континентами и т. д. [в каждом мире] с [методом измерения] добродетелями и знанием, связанными с сосредоточением, имеющим природу совершенств, оказывается, что сказать о состоянии<sup>49</sup> сосредоточения [на уровне высшей мирской дхармы этапа подготовки] можно только то, что [это сосредоточение] исключительно высокое, а множество добродетелей [этого уровня] вне всякой меры. Поэтому характеристикой [этого уровня] является собранность ума.<sup>50</sup>

Следует глубоко понять и усвоить,<sup>51</sup> что признаки<sup>52</sup> и т. д.<sup>53</sup> представляют природу четырех последовательных уровней — тепла и других — части пути, соответствующей раскрытию [объекта — пустоты]<sup>54</sup> ('Grel-ba don gsal. P. 123).

«После [этапа подготовки, т. е.] части пути, соответствующей раскрытию [объекта — пустоты], следует этап видения [с изложением тренировки в совершенстве понимания на его вершине].<sup>55</sup> Для него имеются четыре вида несоответствующих состояний<sup>56</sup> и нейтрализующие [их] факторы.<sup>57</sup> Начнем с несоответствующих состояний в виде двух типов умопостроений об объектах.<sup>58</sup>

---

<sup>49</sup> Mtshan-nyid; скр.: lakṣana. Зд.: «состояние» или «дхарма».

<sup>50</sup> Sems kun-tu gnas-pa; скр.: citta-samsthiti. См.: Zhal-lung. Л. 76b4–7.

<sup>51</sup> Khong-du chud-pa; скр.: avagama.

<sup>52</sup> Rtags; скр.: linga.

<sup>53</sup> Т. е. формы возрастания добродетели, устойчивость ума и собранность ума.

<sup>54</sup> Т. е. этапа подготовки (nges-par 'byed-pa'i cha dang mthun-pa bzhi; скр.: catvāri nirvedhabhāgiya).

<sup>55</sup> Mthong-lam rtse-sbyor; скр.: darśana-mārga mūrdha-prayoga.

<sup>56</sup> Mi-mthun-pa'i phyogs / mi mthun phyogs; скр.: vipakṣa.

<sup>57</sup> Gnyen-po; скр.: pratipakṣa.

<sup>58</sup> Gzung-bar mnam-par rtog-pa gnyis; скр.: grāhyavikalpa / divi grāhyavikalpa.

5 Умопостроения об объектах [изложены с позиций] вовлеченности<sup>59</sup> и отстраненности;<sup>60</sup> каждый вид включает по девять умопостроений. Следует знать, [что умопостроения об объектах] имеют характер, не соответствующий [самим] объектам.<sup>61</sup>

[Комментарий]: Умопостроения об объектах возникают [на пути махаяны] в связи с принятием дхарм бодхисаттв и отбрасыванием [дхарм] слушателей и др.<sup>62</sup>

Вовлеченность и отстраненность [указывают], соответственно, на то, что принимается как объект [для освоения], и на то, что не принимается как объект [для освоения].

Умопостроения об объектах являются несоответствующими состояниями [ума], похожими на аффекты. В силу подразделения объектов [подразделяются и] умопостроения [об объектах вовлеченности и объектах отстраненности]. [Каждое подразделение] включает по девять видов.

Из-за несвязанности с объектами<sup>63</sup> [умопостроения об объектах] являются ошибочными,<sup>64</sup> поэтому следует знать, что по сути своей [умопостроения] не соответствуют тому, каковы [объекты] на самом деле» ('Grel-ba don gsal. P. 123–124).

«Итак, указаны два типа умопостроений об объектах. [Далее следует показать] два типа умопостроений о субъектах.<sup>65</sup>

---

<sup>59</sup> 'Jug-pa'i phyogs-kyi rten-can-gyi mam-rtog.

<sup>60</sup> Ldog-pa'i phyogs-kyi rten-can-gyi mam-rtogs.

<sup>61</sup> АА. V. 5. С этого стиха начинается изложение «вершины» этапа видения. В этом изложении имеются две части — изложение «того, что подлежит устранению на этапе видения» (spang-bya), и «нейтрализующих факторов» (gnyen-po). «Устраняемое» (spang-bya) излагается «кратко» (mdor-bstan) и «пространно» (rgyas-bshad). В пятом, шестом и седьмом стихах кратко излагается «устраняемое». См.: Zhal-lung. Л. 76b7–77b4.

<sup>62</sup> Т.е. будд-для-себя.

<sup>63</sup> Dngos-po; скр.: vastu.

<sup>64</sup> Phyin-ci-log(-pa); скр.: viparyāsa.

<sup>65</sup> 'Dzin-par mam-par rtog-pa gnyis / 'dzin-rtog gnis; скр.: divi grahākavikalpa / grahākavikalpa.



6–7 Полагается<sup>66</sup>, что есть [два типа] умопостроений о субъектах: субстанциально существующих существах<sup>67</sup> и тех, кто существует номинально.<sup>68</sup> [Первый тип относится к] обычным людям,<sup>69</sup> [второй — к] святым.<sup>70</sup> Каждый тип включает по девять умопостроений.

Если воспринимаемые объекты не таковы, [какими их воспринимают], какими же следует полагать воспринимающие [их] акты ума?

Таким образом, в силу природы таких воспринимающих актов ума [их] характеристикой может быть [только] пустота.<sup>71</sup>

[Комментарий]: Умопостроения о субъектах, т. е. воспринимающие [объекты] акты ума с опорой на субстанциально существующих людей и на номинально существующих [индивидов], относятся, соответственно, к обычным людям и к святым индивидам. Поскольку умопостроения о субъектах создают помехи [в познании], они являются не соответствующими [пробуждению] состояниями.

В каждом из [двух умопостроений о воспринимающих субъектах] имеются по девять умопостроений в силу подразделения [воспринимаемых объектов].

Когда «предметы», которые составляют «предметную область» этих [субъектов], не могут быть восприняты в соответствии с воспринимаемым объектом, тогда нет и [правильно] воспринимающих [их] актов ума, [т. е. субъектов].

Поскольку природа этих воспринимающих актов ума заключается в отъединенности [от объекта], постольку эти [акты ума] ошибочны. Следует поэтому знать, что эти

---

<sup>66</sup> ‘Dod; так «полагается» в сутрах Праджняпарамиты.

<sup>67</sup> Sems-can rdzas(-yod-pa); скр.: sattva dravyasat.

<sup>68</sup> Btags yod-pa; скр.: prajñāptisat.

<sup>69</sup> So-so skye-bo; скр.: pṛthagjana.

<sup>70</sup> ‘Phags-pa; скр.: ārya.

<sup>71</sup> AA. V. 6–7.

[акты ума] по своей сути не соответствуют тому, каковы [их] объекты на самом деле» ('Grel-ba don gsal. P. 124–125).

«Каковы эти девять умопостроений первого типа — об объектах с опорой на вовлеченность?»

8–9 Установлено<sup>72</sup> девять видов умопостроений [об объектах] с опорой на вовлеченность:<sup>73</sup> [1] сущность; [2] элемент родовой принадлежности; [3] правильно осуществляемый путь;<sup>74</sup> [4] безошибочное наблюдение объекта познания;<sup>75</sup> [5] несоответствующие состояния и нейтрализующие факторы; [6] личное постижение; [7] деятель; [8] его действие; [9] результат [его] действия.<sup>76</sup>

[Комментарий]: Установлено,<sup>77</sup> что во время<sup>78</sup> тренировки [совершенства понимания] на [вершине] этапа видения [вначале] устранению подлежат первые девять умопостроений<sup>79</sup> об объектах, т. е. умопостроения об объектах с опорой на вовлеченность [в деятельность бодхисаттвы]: [1] о сущности<sup>80</sup> [умопостроений в целом]

---

<sup>72</sup> Т. е. «установлено» (bzhed) в сутрах Праджняпарамиты.

<sup>73</sup> 'Jug-pa'i phyogs-kyi rten-can-gyi mam-rtog.

<sup>74</sup> Lam ni yang dag 'grub-pa; См.: Conze Ed. 1954. P. 81: «The progress (which lead to) full attainment».

<sup>75</sup> Shes-pa'i dmigs-pa ma 'khrul-ba; скр.: jñānasyā lambanābhrantau. См.: Conze Ed. 1954. P. 82: «One is not deceived about the object of cognition».

<sup>76</sup> АА. V. 8–9. В стихах 8–16 «пространно» излагается «то, что подлежит устранению» на этапе видения.

<sup>77</sup> Т. е. «установлено» в сутрах Праджняпарамиты.

<sup>78</sup> Gnas-skabs-kyis; скр.: avasthā.

<sup>79</sup> Rnam-rtog; скр.: vikalpa / saṅkalpa; понятие «умопостроение» объясняется здесь как «привязанность к истинности существования [объектов практики]» (bden-par zhen-pa; скр.: satya-siddha-abhiniveśa / satyagrāha-abhiniveśa). В перечень объектов (практики) включены «девять объектов вовлеченности» ('jug-yul dgu), поэтому перечень умопостроений также состоит из девяти видов. См.: Gser-phreng. V. Л. 15b5; Zhal-lung. Л. 77b4–78a2.

<sup>80</sup> Ngo-bo-nyid; скр.: bhāvatā.

как невозможности постижения отъединенного [объекта] отъединенным [субъектом];<sup>81</sup> [2] об определенности элемента родовой принадлежности<sup>82</sup> к пробуждению [на пути махаяны], поскольку есть вовлеченность на ступени неколебимости<sup>83</sup> и других;<sup>84</sup> [3] о правильно осуществляемом пути — этапе видения и т. д., поскольку постигается [то, что все дхармы истинно не существуют]<sup>85</sup> и подобны иллюзии; [4] о безошибочности наблюдения объектов познания [пути махаяны], поскольку [постигается то, что все дхармы] сводятся только к отраженным образам;<sup>86</sup> [5] о видении достоинств и недостатков, т. е. нейтрализующих факторов и несоответствующих состояний, в связи с чем происходит, соответственно, принятие и отторжение;<sup>87</sup> [6] о личном постижении, благодаря которому уходит вся «грязь», [препятствующая познанию трех типов всезнания со всеми объектами];<sup>88</sup> [7] о деятеле, [который] остерегается уровня слушателя

---

<sup>81</sup> См.: Gser-phreng. V. Л. 16а6: «Сущность [объясняется] как привязанность к истинному существованию причины пути [махаяны] в виде шести совершенств и результата пути [махаяны] в виде наивысшего полного пробуждения. На высшем уровне [существования вещей и явлений] нет причины [пути махаяны] в виде шести совершенств и нет результата [пути махаяны] в виде наивысшего полного пробуждения, но в силу того, что причина и результат еще не постигнуты [имеется умопостроение об их сущности]». См.: Zhal-lung. Л. 77b5: «В общепринятом смысле благодаря шести совершенствам как причине обретается наивысшее полное пробуждение как результат, и это — умопостроение о сущности».

<sup>82</sup> Rigs / theg-chen-gyi rigs; скр.: gotra / mahāyāna-gotra.

<sup>83</sup> Sa mi gyo-ba / mi gyo-ba'i sa; скр.: acalabhūmi; восьмая из десяти ступеней пути бодхисаттвы, где осуществляется особая практика совершенства молитвы. См.: Украшение из постижений (I–III). С. 682; Sangs-rgyas chos gzhung-gi tshig-mdzod. Chengdu, 1992. P. 630; Gser-phreng. Л. 15а4–5.

<sup>84</sup> Т. е. на девятой и десятой ступенях пути бодхисаттвы.

<sup>85</sup> См.: Gser-phreng. V. Л. 16а1.

<sup>86</sup> Ibid. V. Л. 16а1–2.

<sup>87</sup> Ibid. V. Л. 16а2–3.

<sup>88</sup> Ibid. V. Л. 16а 3.

и др.<sup>89</sup> в силу отсутствия «высоты» [основания их пути и отсутствия превосходности их результата];<sup>90</sup> [8] о действиях во благо живых существ, [которые осуществляются] через воплощения в соответствии с ожиданиями [подводимых];<sup>91</sup> [9] о результате установления в нирване всех существ благодаря силе безупречной искусности в средствах.<sup>92</sup> Вовлекаться в это следует безошибочно. [Когда вовлеченность в эти объекты сопровождается мыслью «мое принятие» и т. д., — это привязанность к истинности их существования],<sup>93</sup> это — умопостроения» ('Grel-ba don gsal. P. 125–126).

«[Ответ на вопрос]: “Каковы вторые девять умопостроений об объектах, с опорой на отстраненность?”<sup>94</sup> — [содержится в следующих стихах].

10–12 Эти девять умопостроений, базирующиеся на [объектах] отстраненности, возникают в связи с умами слушателей и т. д.<sup>95</sup>: [1] недостаточность постижения из-за «впадения» в сансару или в нирвану;<sup>96</sup> [2] отсутствие помощи; [3] неполнота аспектов пути; [4] продвижение [по пути] в силу условий других существ;<sup>97</sup> [5] отступление от великих целей; [6] ограниченность;

---

<sup>89</sup> Т. е. уровня будды-для-себя.

<sup>90</sup> См.: Gser-phreng. V. Л. 16a3–4.

<sup>91</sup> Ibid. V. Л. 16a4.

<sup>92</sup> Т. е. порождению метода и понимания, наличию великого сострадания. См.: Gser-phreng. V. Л. 16a5.

<sup>93</sup> Ibid. V. Л. 16a6. См.: Zhal-lung. Л. 78a1–2.

<sup>94</sup> Gzung-ba'i mam-par rtog-pa gnyis-pa ldog-pa'i rten-can.

<sup>95</sup> Т. е. будд-для-себя.

<sup>96</sup> Srid dang zhi-bar ltung-ba'i phyir rtogs-pa dman-pa-nyid; скр.: bhava-śānti-prapātitvān nyūnatve adhigamasya. См.: Conze E. 1954. P. 82–83: «The deficiency in (spiritual) achievement which results when one allows becoming and quietude to fall apart».

<sup>97</sup> Gzhen-gyi rkyen-gyis 'gro-ba; скр.: para-pratyaya-gāmitve. См.: Conze E. 1954. P. 83: «The fact that one goes for help (and instruction) to outsiders».

[7] разнообразность;<sup>98</sup> [8] заблуждение относительно остановки и движения; [9] продвижение "после".<sup>99</sup>

[Комментарий]: Установлено, что во время соединения с сознанием и вторичными факторами сознания этапа видения, бодхисаттвам следует устранить девять видов [умопостроений], которые возникают из-за того, что принимается в потоке сознания слушателей и будд-для-себя. Это умопостроения об объектах второго типа, т.е. [умопостроения об объектах] базирующиеся на отстраненности: [1] [умопостроение о] недостаточности постижения из-за впадения в сансару или в нирвану; [2] отсутствие помощи из-за лишенности друга добродетели и искусности в средствах; [3] неполнота осуществляемого пути из-за отсутствия предельного нейтрализующего фактора, [устраняющего] препятствия познавательного характера; [4] продвижение [по пути] по условиям других, т.е. когда продвигаются, полагаясь на словесные инструкции и т.д., [но отворачиваясь от того, чтобы овладеть постижением];<sup>100</sup> [5] отход от великих целей в силу того, что [слушатель] не вступает на путь ради великого сознания, [закрывающегося в работе на пользу и благо] всех живых существ, великого устранения и великого достижения;<sup>101</sup> [6] действия ограниченного характера на пути [слушателя] из-за применения нейтрализующего фактора [только] для препятствий аффективного характера;<sup>102</sup> [7] различие постижений на первый плод и т.д.<sup>103</sup> в силу [различия] на-

---

<sup>98</sup> Sna-tshogs-pa. См.: Das S. Ch. A Tibetan-English Dictionary. Kyoto: Compact Edition, 1983. P. 764. Далее — Das S. Ch.

<sup>99</sup> AA. V. 10–12.

<sup>100</sup> См.: Gser-phreng. V. Л. 17b4–5; / rtogs-pa la rang dbang-du gyur-pa las bzlog-pa'o /; Zhal-lung. Л. 78a3–4.

<sup>101</sup> См.: Gser-phreng. V. Л. 17b6; AA. I. 42; Украшение из постижений (I–III). С. 674–675.

<sup>102</sup> См.: Gser-phreng. V. Л. 18b1.

<sup>103</sup> Т.е. «плод вступления в поток» (rgyun-zhugs); «плод возвращения единожды» (phyir-'ong); «плод не-возвращения (phyir-mi-'ong) и «плод архата» (dgra bcom-pa).

блюдаемых объектов;<sup>104</sup> [8] непонимание относительно остановки и движения из-за не-устранения всех склонностей к неведению, [что означает последователя пути хинаяны, который, находясь на своем пути, не понимает, как можно перейти на путь махаяны; это непонимание является противоположностью знания об остановке и движении ко всезнанию]<sup>105</sup>; [9] продвижение “после”, [т. е.] после “выхода из страданий” на пути хинаяны, [означает] продвижение до всезнания всех аспектов [ибо из трех путей]<sup>106</sup> только путь махаяны включает все виды устранения, постижения и знания].<sup>107</sup> Следует отстраняться, не делая [этот перечень] объектом [ума], потому что [это — умопостроения, и они] ущербны» (‘Grel-ba don gsal. P. 126–127).

«[Ответ на вопрос]: “Каковы первые девять умопостроений о субъектах, с опорой на субстанциональное существование существ, [присущее] обычным людям?” [содержится в следующих стихах].

13–14 Следует знать, что первые [девять умопостроений о] субъектах — это: [1] схватывание и отбрасывание; [2] внимательность; [3] связанность с тремя мирами; [4] пребывание; [5] привязанность; [6] обозначение качеств дхарм<sup>108</sup>; [7] пристрастность; [8] нейтрализующий фактор; [9] ослабление движения [туда, куда] есть желание двигаться.<sup>109</sup>

[Комментарий]:<sup>110</sup> Установлено, что во время тренировки [на вершине] этапа видения следует устранить первые

---

<sup>104</sup> Т. е. «отворачиваются от аспекта единого вкуса неконцептуальности» / spros-bral ro gcig-pa'i nam-pa las bzlog-pa'o. См.: Gser-phreng. V. Л. 18a5.

<sup>105</sup> См.: Gser-phreng. V. Л. 18a6–18b1.

<sup>106</sup> Theg gsum-gyi nang nas. См.: Gser-phreng. V. Л. 18b3.

<sup>107</sup> См.: Gser-phreng. V. Л. 18b1–3; Zhal-lung. Л. 78a6–7.

<sup>108</sup> Chos-kyi dngos-po btags-pa; сскр.: prajñaptau dharma-vastunaḥ. См.: Conze. E. 1954. P. 84.

<sup>109</sup> АА. V. 13–14. См.: Zhal-lung. Л. 77b4.

<sup>110</sup> См.: Zhal-lung. Л. 78a7–78b5.

девять умопостроений о субъектах: [1] схватывание и отбрасывание на условном уровне сравнимы с получением и отбрасыванием иллюзорных объектов, [поэтому тот, кто] удерживает достоинства и отбрасывает недостатки, подобен призрачному видению;<sup>111</sup> [2] внимательность [как позиция ума] подобна иллюзии совершенства<sup>112</sup> [понимания] относительно всех дхарм, [поэтому субъект] по-настоящему внимательный не проявляет [такой] внимательности; [3] связанность с тремя мирами [означает] внимательное отношение к знакам;<sup>113</sup> есть связанность с тремя мирами через [их] подлинную природу,<sup>114</sup> [поэтому] есть наблюдатель за этим; [4] пребывание [означает] того, кто пребывает в [концептуальной] привязанности к “материальному и т. д.”, при том что в пустоте нет места “пребыванию”, поскольку отсутствует [концептуальная] позиция [или концептуальное познание]; [5] привязанность [означает] склонность ко всем [существующим и не-существующим]<sup>115</sup> дхармам; [такой субъект] — создатель объектов, [что может быть заменено на] полную непривязанность к вещам;<sup>116</sup> [6] обозначение качеств дхарм [означает], что есть постигающий, который обозначает [все] дхармы в общепринятом смысле<sup>117</sup> как “материальное и т. д.”, но при этом [понимает, что] в высшем смысле нет субстанциально существующих дхарм;<sup>118</sup> [7] пристрастность [означает], что есть деятель настойчивый, испытывающий тягу к шести совершенствам, ранее осваиваемым без привязанности, поскольку не было пристрастия к “трем кругам”, понимаемым как пустые;<sup>119</sup> [8] нейтрализующий фактор [означает], что есть

---

<sup>111</sup> Snang-ba; скр.: ābhāsa. См.: Gser-phreng. V. Л. 20a4–5.

<sup>112</sup> Yang-dag-pa (=yang-dag-pa-nyid); скр.: saṃyak.

<sup>113</sup> Mtshan-ma; скр.: nimitta.

<sup>114</sup> Chos-nyid; скр.: dharmatā.

<sup>115</sup> См.: Conze Ed. 1954. P. 84.

<sup>116</sup> Dngos-po. См.: Gser-phreng. V. Л. 20a6–20b1.

<sup>117</sup> Tha-snyad(-du); скр.: vyāvahāra.

<sup>118</sup> Don-dam-par rdzas-su yod-pa'i chos med-pas / См.: Gser-phreng. V. Л. 20b1–2.

<sup>119</sup> De-kho-na-nyid; скр.: tathatā / tattva. См.: Ibid. V. Л. 20b–2.

деятель, применяющий нейтрализующий фактор со “схватыванием” принятия и отторжения по отношению к тому [нейтрализующему фактору и аффекту, которые прорабатываются]. Но [только то, что] осваивается как равенство сансары и нирваны, является [истинно не существующими] нейтрализующими факторами;<sup>120</sup> [9] ослабление движения [туда, куда] есть желание идти, [означает], что есть субъект, препятствующий [своему] движению [туда, куда он] желает двигаться с помощью пяти совершенств — даяния и др.; [это происходит из-за того, что он] не знает, как по-настоящему безошибочно [двигаться с помощью] совершенства понимания»<sup>121</sup> (‘Grel-ba don gsal. P. 127–129).

«Каковы вторые девять умопостроений о субъектах, с опорой на номинальное существование индивидов, [присущее святым]?»

- 15–16 Другие<sup>122</sup> умопостроения о субъектах — это:  
[1] уход, не соответствующий [великим] целям;  
[2] выяснение, что́ есть путь и что́ не есть путь;  
[3] возникновение и пресечение; [4] наделенность «вещами» и не-наделенность; [5] пребывание; [6] разрушение родовой принадлежности; [7] отсутствие стремления; [8] отсутствие причины; [9] воспринимаемость враждебных сил.<sup>123</sup>

[Комментарий]: [1] Уход<sup>124</sup> слушателей и др.<sup>125</sup> не является уходом, соответствующим уходу согласно вели-

---

<sup>120</sup> См.: Gser-phreng. V. Л. 20b2–3.

<sup>121</sup> См.: Ibid. V. Л. 20b3–4.

<sup>122</sup> Gzhan; т. е. умопостроения о субъектах, существующих номинально. См.: Gser-phreng. V. Л. 21a1–2; Zhal-lung. Л. 78b5–79a4. Зд. завершается изложение «основной классификации» (rtsa-ba’i dbye-ba) того, что подлежит устранению на этапе видения, т. е. четырех типов умопостроений, а также «вторичной классификации» (yan-lag-gi dbye-ba), т. е. тридцати шести видов умопостроений.

<sup>123</sup> AA. V. 15–16.

<sup>124</sup> Nges-‘byung; скр.: niryaṇa.

<sup>125</sup> Т. е. будд-для-себя.



ким целям.<sup>126</sup> Это [умопостроение] означает субъекта<sup>127</sup> [с мыслью о том, что] его уход соответствует не трем великим целям, а [соответствует] пробуждению слушателя и будды-для-себя;<sup>128</sup> [2] представление о «другом пути»<sup>129</sup> как о не-пути, поскольку желаемый путь не сформирован [до конца]; [3] возникновение и пресечение [рассматриваются] с позиции условных причины и результата; [4] наделенность и не-наделенность «всеми вещами», [т. е. качествами] при проявлении [их] непрерывно, одного за другим;<sup>130</sup> [5] пребывание в «материальном и т. д.» — подобно «пребыванию» птицы, «пребывающей» в небе; [6] разрушение родовой принадлежности слушателей и др. посредством порождения сознания, обращенного к пробуждению и т. д.; [7] отсутствие стремления [к пробуждению], поскольку нет дхармы более «высокой», чем «такость»; [8] отсутствие причины [пробуждения] в силу опоры [только] на высшую истину; [9] восприимчивость враждебных сил — Мары и т. д. — благодаря природе большой освоенности жадности и т. д.<sup>131</sup>

Таковы вторые девять умопостроений о субъектах с привязанностью к номинальному существованию. Они подлежат устранению в период [работы] сознания и вторичных факторов сознания на этапе видения [пути махаяны].

Таким образом, согласно девяти предыдущим стихам,<sup>132</sup> на этапе видения имеются по девять несоответствующих состояний, [т. е. видов умопостроений], для каждого из четырех типов [умопостроений]. Следует довести до понимания и то, что имеются также четыре типа нейтрализую-

---

<sup>126</sup> Ched-du bya-ba (gsum); скр.: uddeśa / samuddeśa / tri samuddeśa.

<sup>127</sup> Skyes-bu; скр.: puruṣa.

<sup>128</sup> См.: Gser-phreng. V. Л. 22a2–3.

<sup>129</sup> Т. е. о пути «слушателя и др.».

<sup>130</sup> См.: Gser-phreng. V. Л. 22b1.

<sup>131</sup> См.: Zhal-lung. Л. 78b5–79a5.

<sup>132</sup> См.: AA. V. 8–16. См.: Gser-phreng. V. Л. 22b6–23b1.

ших [их] факторов, которые, конечно, отличаются по сути, но классифицируются по тем же [подразделениям]» ('Grel-ba don gsal. P. 129–130).

«Итак, после изложения несоответствующих состояний и нейтрализующих [их] факторов на этапе видения,<sup>133</sup> следующий стих [показывает] что на этапе видения есть ряд причин, установленных как причины, приводящие к осуществлению великого пробуждения.

17 [Этап видения связан с] указанием другим на пробуждение.

[Этап видения связан с] вручением [им] причины этого [пробуждения в виде совершенства понимания]. Когда нет препятствия в обретении этого, [третья] причина — [дальнейшее развитие совершенства понимания] — характеризуется изобилием добродетелей.<sup>134</sup>

[Комментарий]: Первая [причина] — это установление [других в направлении] к пробуждению через научение их этапу видения и т. д.

Вторая [причина] — посредством совершенных слов, значений и т. д. вручение им единственного основания пробуждения — совершенства понимания.

Третья причина заключается в [интенсивном развитии совершенства понимания], когда нет препятствий [к знанию], приводящему к обретению пробуждения. [Эта причина] характеризуется колоссальным множеством добродетелей, [вырастающих из] личного освоения совершенства понимания [т. е. эта причина связана с научением других совершенству понимания в “постмедитативном” периоде]»<sup>135</sup> ('Grel-ba don gsal. P. 130).

---

<sup>133</sup> См.: Zhal-lung. Л. 79a5–6. Нейтрализующие факторы здесь «показаны косвенно» (shugs-la bstan-pa).

<sup>134</sup> АА. V. 17. См.: Zhal-lung. Л. 79a5–79b2; Gser-phreng. V. Л. 23b2–26a1.

<sup>135</sup> См.: Gser-phreng. V. Л. 10a6–23a5.

«[В ответ] на вопрос о том, что́ есть великое пробуждение, которое, как сказано, устанавливается благодаря этапу видения и вышеизложенным причинам — следует стих о великом пробуждении.

18 Знание об иссякании грязи [двух типов препятствий]<sup>136</sup> и [знание о] не-возникновении ее [в будущем] называется «пробуждением».

Поскольку иссякание [истинно] не существует [и] возникновение<sup>137</sup> [истинно] не существует, это следует знать соответственно.<sup>138</sup>

[Комментарий]: Акты знания об иссякании и о не-возникновении [в будущем] грязи [двух типов препятствий] имеют характеристику безошибочного постижения всех дхарм и по сути соответствуют тому, как [дхармы] существуют на самом деле, [т. е.] телу-Дхарме<sup>139</sup> и другим [телам].<sup>140</sup> Эти [акты познания] называются «великим пробуждением».

«Грязь» препятствий аффективного и познавательного характера рассматривается как возникающая и не-возникающая, потому что [она] не имеет ни возникновения, ни пресечения, подобно пространству или тому, что существует как «сфера дхарм».<sup>141</sup> Об этом сказано: «Нет дхармы, которая существовала бы вне сферы дхарм».<sup>142</sup>

Поскольку нет вещи, которая определялась бы как «одно и многое» или была бы обозначена как «причина и результат» и т. д., и такие [вещи] подобны цветам в небе,

---

<sup>136</sup> Sgrib-pa gnyis; скр.: divi āvaraṇa.

<sup>137</sup> Skye(-ba); скр.: utpāda; зд. «возникновение» или «порождение» относится к нейтрализующим «грязь» факторам.

<sup>138</sup> AA. V. 18. См.: Zhal-lung. Л. 79b2–6; Gser-phreng. V. Л. 25a3.

<sup>139</sup> Chos-sku; скр.: dharmakāya.

<sup>140</sup> Т. е. телу-Блаженству и телу-Воплощению.

<sup>141</sup> Chos-kyi dbyings; скр.: dharmadhātu.

<sup>142</sup> См.: Gser-phreng. V. Л. 26a4–5: / Dbus-mtha' las / chos-kyi dbyings ni ma gtogs-par / 'di ltar chos yod ma yin te/. См. тж.: Anaker S. Seven Works of Vasubandhu. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers. 1998. P. 263. (Madhyānta-vibhāga. V. 19.)

они не имеют ни возникновения ни пресечения» ('Grel-ba don gsal. P. 130–131).

«Следовательно, это именно так. Но есть некоторые, кто, размышляя об иссякании грязи, понимают иссякание как [истинно существующее] иссякание, а размышляя о не-возникновении грязи, понимают не-возникновение как [истинно существующее] не-возникновение. [Эти размышления] излагаются [ими] как знание об иссякании и знание о не-возникновении, т.е. пробуждение также объявляется [ими] как знание об иссякании и знание о не-возникновении. Но, поскольку в их заявлениях иссякание и не-возникновение понимаются [как истинно существующие или] как вообще не-существующие, это знание неприемлемо [как пробуждение]. [Об этом] следующий стих.

19 Этапом, называемым «видение», не пресекается подлинная природа [дхарм]. Как возникшие<sup>143</sup> умопостроения иссякают?

Как их не-возникновение достигается?<sup>144</sup>

[Комментарий]: Замысел таков. Если состояние «такости» на высшем уровне отделено от пресечения, которое имеет характеристику приведения к уничтожению того, что возникло [т.е. аффектов], и отделено от порождения того, что возникло и [еще] не возникло [т.е. нейтрализующих факторов], соответственно, иссякания и возникновения, тогда как благодаря этапу видения иссякают такие «порожденные сущности», как умопостроения и проч., и как возникают [еще] не порожденные качества?

Поскольку у нас<sup>145</sup> нет ни малейшей ошибочной привязанности к вещам, то именно нашу позицию<sup>146</sup> следует принимать» ('Grel-ba don gsal. P. 131–132).

---

<sup>143</sup> Rigs; скр.: jāta.

<sup>144</sup> AA. V. 19. См.: Gser-phreng. V. Л. 28b6–30a1.

<sup>145</sup> Т.е. у вайбхашиков (dngos-po smra-ba-rnams; скр.: vaibhaśika).

<sup>146</sup> Gzhung-lugs; скр.: mata.

«Это не так! Если [за позицию] принимать то, что дхармы [уже] существуют совершенными, тогда полное устранение Победоносным препятствий аффективного и познавательного характера, всех видов умопостроений, вызывает великое изумление! Об этом говорится в следующем стихе.

20 То, что другие говорят: «Дхармы [истинно] существуют и Учитель<sup>147</sup> довел до иссякания препятствия к познаваемому», — вызывает изумление у меня!<sup>148</sup>

[Комментарий]: Что касается этого, то, поскольку [дхармы] пусты от возникновения и разрушения, [следует] осваивать мысль: “Я” не существует, и, когда полностью отрвешься от привязанности к “Я”, можно будет правильно наблюдать за “субстратом”<sup>149</sup> возникновения и разрушения, который возникает и разрушается взаимозависимо, в виде групп-скандх и т. д.,<sup>150</sup> которые отъединены от этого [“Я”].

[Далее], поскольку синее и акт познания его определенно наблюдаются совместно, позиция ума: это — [синее] — есть только ум, а внешние объекты не существуют, — устраняет привязанность ко внешним объектам, но не устраняет привязанности к актам ума, которые имеют аспект субъекта.<sup>151</sup>

Благодаря определенности мысли: “Если объекты не существуют, субъекты [также] не существуют”, избавляясь даже от сознания (nam-par rig-pa) с характеристикой аспекта субъекта, приходят к определенности вывода: “Только это недвойственное знание [святого] есть то, что существует”.

---

<sup>147</sup> Зд. эпитет Будды.

<sup>148</sup> АА. V. 20. См.: Gser-phreng. V. Л. 30a1–35b4. Краткий комментарий Харибхадры на данный стих не объясняет ясно все позиции. См.: «Лекции».

<sup>149</sup> Chos-can; скр.: dharmin.

<sup>150</sup> Т. е. источников познания (skye-mched; скр.: ayatana) и классов элементов (khams; скр.: dhatu).

<sup>151</sup> ‘Dzin-pa’i nam-pa can.

Далее, [в процессе йогического постижения, в котором постигаются все дхармы пустыми от истинного существования, становится понятным, что] даже это [знание] не имеет [независимой и самостоятельной] сущности и подобно иллюзии, потому что возникает взаимозависимо, а потому, углубляются в освоение: “Пожалуй, действительно всё целиком, [т. е. все дхармы], отделено от природы наделения [статусом] вещи, не-вещи и т. д. ”

Когда сила освоения достигает завершения, [наступает состояние] будто вы тот, кто знает драгоценные камни, серебро и т. д., все ошибочные знаки устраняются.

Когда как личное постижение возникает не-концептуальный акт познания с проявлением самосущности как иллюзии, йогин устраняет препятствия к познаваемому.

Но это не так [потому что нет истинно существующих препятствий].

Во все времена есть памятование о вещах, даже о несубстанциальном пространстве, в котором как бы удерживается [несуществующая] независимая и самостоятельная природа вещей, которая является ни возникающей, ни отбрасываемой.

Если бы знание о моментальных дхармах и характеристики познаваемого существовали бы в высшем смысле, то тогда освоения нейтрализующих факторов не было бы вообще, как [нет] пространства.

Следовательно, поскольку “другие” не отходят от ошибочной привязанности к вещам, притом, что Победоносный полностью устранил препятствия познавательного характера и к тому же он тот, кто принимает все дхармы за существующие, я изумляюсь тем, чья позиция связана со взаимомисключающими предметами» (‘Grel-ba don gsal. P. 132–133).

«Итак, когда позиция [истинного] существования отвергнута и создается устойчивая позиция понимания бессущности,<sup>152</sup> то тем, кто жаждет освобождения,

---

<sup>152</sup> Ngo-bo-nyid-med-pa; скр.: niḥsvabhāva. Сторонники воззрения об отсутствии самостоятельного и независимого существования

следует принимать только ее! Дополнительный стих [излагает эту] жизненную позицию.

- 21 В этом [взаимозависимом существовании]<sup>153</sup> нет ничего, что следовало бы удалять, и нет ни малейшей малости, что следовало бы добавлять. Подлинную природу следует видеть, как она есть. Тот, кто видит [ее] такой, как она есть, освобождается.<sup>154</sup>

[Комментарий]: Поскольку освобождение при привязанности к вещам является неприемлемым, постольку [понятно, что] все дхармы, возникая на условном уровне взаимозависимо, на высшем уровне теряют природу недооценки и приписывания, [т. е. так] не устанавливаются. Но их подлинная природа требует исследования как природа отсутствия самосущности<sup>155</sup> и т. д.

Поэтому, отойдя от ошибочной [позиции], подобной победе одного иллюзорного слона над другим [иллюзорным] слонем, достигают полного освобождения, когда видят “такость”» (‘Grel-ba don gsal. P. 133–134).

«Изложив таким образом попутно возникшие [вопросы], переходим к собственно этапу видения.

- 22 [Совершенства] — даяние и т. д., которые включены в каждое [совершенство] — [даяние и т. д.], все включены в первый момент — терпение<sup>156</sup> [в познании дхармы — истины страдания]. Это является здесь этапом видения.<sup>157</sup>

---

(ngo-bo-nyid-med-par smra-ba, скр.: niḥsvabhāvavādin) — это мадхьямики.

<sup>153</sup> См.: Zhal-lung. Л. 80a4–7.

<sup>154</sup> АА. V. 21. См.: Zhal-lung. Л. 80a4–7; См.: Gser-phreng. V. Л. 35b4–37b1.

<sup>155</sup> Rang-bzhin med-pa; скр.: niḥsvabhāva.

<sup>156</sup> Skad-cig-ma gcig-pa'i bzod-pa-yis bsdu-s-pa.

<sup>157</sup> АА. V. 22. См.: Zhal-lung. Л. 80a7–80b4; См.: Gser-phreng. V. Л. 37b1–39a1.

[Комментарий]: В каждое из шести совершенств — даяние и т. д. — включены, как и прежде,<sup>158</sup> все шесть совершенств — даяние и т. д. [Все они] включены в первый [из шестнадцати моментов этапа видения]<sup>159</sup> — момент терпения в познании дхармы — [истины] страдания.

В силу того, что «три круга»<sup>160</sup> совершенно чисты, эти [совершенства] возникают в тридцати шести формах. Это здесь является этапом видения, постижением вершины [этапа видения].<sup>161</sup>

Когда это произошло, сто восемь умпостроений об объектах и субъектах с подразделением на девять в каждом из четырех типов [умпостроений] и с подразделением по мирам — желаний, форм и без-форм — [целиком] устраняются. Сто восемь аффектов, которые являются склонностями<sup>162</sup> [сознания], порождающими умпостроения, и которые заключены в них, устраняются обретением «такости» взаимозависимого возникновения» ('Grel-ba don gsal. P. 134–135).

«Для того, чтобы доделать это [устранение] до конца, эту [«такость» взаимозависимого возникновения] осваивают [в постмедитативном состоянии]. Об этом говорится в следующем стихе.

23 Затем, после погружения в «сосредоточение зевающего льва»,<sup>163</sup> [бодхисаттва] проводит исследование цепи взаимозависимого возникновения в прямом и обратном порядке.<sup>164</sup>

---

<sup>158</sup> См.: АА. I.

<sup>159</sup> Mthong-lam skad-cig-ma bcu-drug; скр.: ṣoḍaśadarśanamārga-kṣaṇa.

<sup>160</sup> 'Khor gsum; скр.: tri maṇḍala. Зд. — объект, субъект и действие.

<sup>161</sup> Mthong-lam rtse-sbyor; скр.: darśanamārgamurdhaprayoga.

<sup>162</sup> Bag-chags; скр.: vāsanā.

<sup>163</sup> Seng-ge mam-bsgyings-pa'i ting-nge-'dzin; скр.: śiṃhavijra-mbhītosamādhī.

<sup>164</sup> АА. V. 23. См.: Gser-phreng. V. Л. 39a1–48a3.



[Комментарий]: По той причине, что йогин, достигший этапа видения, не имеет страха перед препятствиями аффективного и познавательного характера, [он] «входит» в «сосредоточение зевающего льва». [Видя объект непосредственно благодаря знанию, которого он достиг до этого, йогин «проходит» через «вершину постижения» этапа видения].<sup>165</sup>

После<sup>166</sup> [бодхисаттва] проводит исследование цепи взаимозависимого возникновения в прямом порядке.<sup>167</sup> «Неведение<sup>168</sup> обуславливает возникновение формирующих факторов<sup>169</sup>» — и т. д. — и в обратном порядке.<sup>170</sup> «Когда пресекаются старость [и] смерть,<sup>171</sup> пресекается рождение»<sup>172</sup> ('Grel-ba don gsal. P. 134–135).

«Завершено, таким образом, изложение этапа видения. Несоответствующие состояния [сознания] устранены, [т. е.] предварительно сформирована опора, чтобы легче было осуществлять этап освоения.

24–25 Медитативные погружения вместе с пресечением [бодхисаттва осуществляет] на девяти [уровнях] и в двух направлениях, двигаясь [вверх] и возвращаясь [вниз], к границе, где отсутствует медитативное погружение, [где есть] сознание, принадлежащее [миру] желаний.

Что касается скачков, то, проходя в медитативном погружении первый, второй, третий, четвертый, пятый, шестой, седьмой и восьмой [уровни

---

<sup>165</sup> См.: Zhal-lung. Л. 80b4–6.

<sup>166</sup> Dus-phyis; т. е. в «постмедитативный» период и «после», т. е. на этапе освоения. См.: Zhal-lung. Л. 80b5–81a1; Gser-phreng. V. Л. 12aб.

<sup>167</sup> Lugs[-dang-]mthun[-pa], т. е. kun-nyon lugs-dang-mthun-pa. См.: Zhal-lung. Л. 80b5.

<sup>168</sup> Ma-rig-pa.

<sup>169</sup> 'Du-byed-rnams.

<sup>170</sup> Lugs[-dang-] mi-mthun[-pa].

<sup>171</sup> Rga-shi gag-pa.

<sup>172</sup> Skye-ba 'gag-pas.

сосредоточения], [бодхисаттва] беспрецедентно<sup>173</sup> доходит до погружения-пресечения.<sup>174</sup>

[Комментарий]: Бодхисаттвы [на этапе освоения] продвигаются [вверх] от первой дхьяны до пресечения.<sup>175</sup> После этого от пресечения [они] возвращаются [вниз], к первой дхьяне. Таким образом, двигаясь в двух направлениях — «прямым ходом» продвигаясь [«вверх»] и «обратным ходом» возвращаясь [«вниз»], [они] проходят четыре дхьяны [мира форм], четыре [уровня] мира-без-форм<sup>176</sup> и девятый уровень — медитативное погружение с характеристикой пресечения.<sup>177</sup>

Итак, сначала следует медитативное погружение первой дхьяны, а выходя из него, [бодхисаттва] осуществляет пресечение. Подобным образом [бодхисаттва] действует вплоть до [уровня] «не-различия и отсутствия не-различия»,<sup>178</sup> т. е. входит в медитативное погружение на каждом уровне и выходит из него с осуществлением пресечения, по завершении [которого] тотчас вступает в медитативное погружение [следующего уровня].

Что касается мира желаний,<sup>179</sup> то, когда [бодхисаттва] устанавливается в нем, сознание [бодхисаттвы этапа осво-

---

<sup>173</sup> Mi-'drar; (т. е. без такого «прецедента» в прошлом).

<sup>174</sup> АА. V. 24–25. См.: Gser-phreng. V. Л. 48a3–54a2.

<sup>175</sup> Зд.: 'gog-pa'i sems; скр.: cittanirodha.

<sup>176</sup> Bsam-gzugs-brgyad; т. е. четыре уровня мира форм и четыре уровня мира-без-форм. См.: Bsam-gzugs-kyi snyoms-'jug-mams-kyi tam-par bzhaḡ-pa'i bstan-bcos («Трактат об устройстве медитативных погружений в мире форм и в мире-без-форм»); тж.: Чже Цонкапа. Большое руководство у этапам пути пробуждения. Пер. с тибетского А. Кутявичуса. Под общей ред. А. Терентьева. Том II. СПб.: Изд-е А. Терентьева. 2007.

<sup>177</sup> 'Gog-pa'i snyoms-'jug; скр.: nirodhasamāpatti. Так объясняется практика сосредоточения йогинив-бодхисаттв на этапе освоения, согласно «Украшению из постижений». См.: Zhal-lung. Л. 81a1–82a5; Gser-phreng. V. Л. 54a2–56a4.

<sup>178</sup> 'Du-shes med 'du-shes med-min snyoms-'jug; скр.: asamjñā... samāpatti. Четвертый из четырех уровней медитативного погружения мира-без-форм (gzugs-med snyoms-jug bzhi; скр.: catvāri agūpasamāpatti).

<sup>179</sup> 'Dod-khams; скр.: kāmadhātu.

ения] имеет природу пограничную, а «восстает» из него, пользуясь силой своей искусности, [т.е. умением] оставаться вне медитативного погружения [и вновь «входить» в него].

Когда «состояние вне медитативного погружения» приведено в исполнение, то вслед за этим [бодхисаттва вновь] осуществляет пресечение. Затем [возвращается] к «состоянию вне медитативного погружения». После этого, совершая скачки через один [уровень] к пресечению, входит [в медитативное погружение на уровне] «не-различия и отсутствия не-различия». Затем [возвращается] к «состоянию вне медитативного погружения». Затем, перескочив через два [уровня], входит в медитативное погружение на уровне «ничто».<sup>180</sup> После этого [возвращается] к «состоянию вне медитативного погружения». Подобным образом перескакивая [через уровни] до восьмого, [бодхисаттва] входит в медитативное погружение первой дхьяны. Затем [возвращается] к «состоянию вне медитативного погружения».

Таким образом, [бодхисаттва], перескакивая через один и т.д. [уровни сосредоточения], продвигается “вверх”, до погружения-пресечения, [и так же], через такую же беспрецедентную процедуру, [возвращается “вниз”]. Так [бодхисаттва] мастерски приводит в исполнение беспрецедентную процедуру скачкообразного медитативного погружения и приобретает силу сосредоточения. Это — этап освоения» (‘Grel-ba don gsal. P. 135–137).

«Итак, приступая к изложению этапа освоения, необходимо также изложить четыре типа несоответствующих состояний, ибо они, так же [как на этапе видения] подлежат устранению [на этапе освоения]. Вначале излагается первый тип умопостроений об объектах.

---

<sup>180</sup> Ci-yang med-pa'i snyoms-'jug; скр.: ākiñcanya(-ayatanā) samāpatti. Это третий, предпоследний уровень медитативного погружения мира-без-форм.

26–27 (1–2) Первый [тип] умопостроений об объектах [на этапе освоения] относится к сфере практики [бодхисаттвы] — [1] краткое [изложение Учения]; [2] пространное [изложение Учения]; [3] не получающие помощи от Будды; [4–6] качества [сознания] трех этапов [пути] не существуют; [7–9] три этапа пути, [приводящие к] благому.<sup>181</sup>

[Комментарий]: Первый [перечень] умопостроений об объектах на этапе освоения [представляет собой] то, что подлежит устранению в этот период. Это девять видов умопостроений в [контексте] практики [бодхисаттвы] на этапе освоения: [1] кратко [излагаемое] Учение, которое привлекает живых существ, любящих краткое [изложение]; [2] пространное [изложение Учения], которое привлекает живых существ, любящих пространное [изложение]; [3] не получающие помощи от Будды, потому что не следуют настойчиво предмету, как бы предмет ни был объяснен; [4] качества [сознания] этапа подготовки не существуют, потому что [их] возникновение уже закончилось; [5] качества [сознания] этапа видения не существуют, потому что уже нет причины, которая действительно удостоверяет возникновение этих [качеств]; [6] качества [сознания] этапа освоения не существуют, потому что будущее не существует, оно еще не наступило; [7] этап подготовки к «выходу из страданий» [проходят] благодаря успокоению ошибочного; [8] этап видения [проходят] благодаря постижению пустоты; [9] этап освоения [проходят] благодаря освоению отсутствия самосущности [вещей и явлений]» ('Grel-ba don gsal. P. 137–138).

«Таким образом показав первый [тип умопостроений], [следует показать] второй [тип] умопостроений об объектах.

27 (3–4) — 29 Второй [тип] умопостроений об объектах на этапе освоения установлен в связи с объек-

---

<sup>181</sup> АА. V. 26–27 (1–2). См.: Zhal-lung. Л. 82a6–82b5.

тами сознания<sup>182</sup> и факторами сознания,<sup>183</sup> что следует знать как: [1] не-порождение сознания; [2] невнимательность к сути пробуждения;<sup>184</sup> [3–4] внимательность к [двум путям] хинаяны; [5] невнимательность к полному совершенному пробуждению; [6] освоение и [7] не-освоение; [8] противоположность этим обоим и [9] отсутствие предмета как он есть.<sup>185</sup>

[Комментарий]: [1] Не-порождение сознания, обращенного к пробуждению, в силу отделенности от «благого друга», [т. е. от учителя махаяны] и т. д.; [2] невнимательность к сути пробуждения в силу отсутствия исключительно высокой добродетели, благодаря которой опираются на Будду; [3] в силу родовой принадлежности к слушателям<sup>186</sup> внимательность к этому пути; [4] в силу родовой принадлежности к буддам-для-себя<sup>187</sup> осуществление этого пути; [5] невнимательность к полному совершенному пробуждению, в силу того что не осуществляется совершенство понимания; [6] освоение, в силу того что есть объекты освоения; [7] не-освоение, в силу того что нет ни объектов освоения, ни объектов не-освоения; [8] [противоположность этим обоим], т. е. не-освоению и отсутствию не-освоения, в силу отсутствия объектов и также отсутствия восприятия объектов; [9] отсутствие предмета [пустоты групп-скандх], как он есть,<sup>188</sup> в силу привязанности к ошибочным [взглядам].

Второй [перечень] умопостроений об объектах [отстраненности]<sup>189</sup> на этапе освоения [представляет собой] то,

---

<sup>182</sup> Sems (gtso-bo); скр.: citta.

<sup>183</sup> Sems-byung; скр.: caitta. См.: Ум и знание. 2010. С. 196–210.

<sup>184</sup> Byang-chub-kyi snying-po; скр.: bodhimaṇḍa.

<sup>185</sup> AA. V. 27 (3–4)—29. См.: Zhal-lung. Л. 82b5–83a4; Gser-phreng. V. Л. 56a4–58b3.

<sup>186</sup> Nyan-thos-kyi rigs; скр.: śrāvakaḡotra.

<sup>187</sup> Rang sangs-rgyas-kyi rigs; скр.: pratyekabuddhagotra.

<sup>188</sup> Ji-bzhin don min; скр.: ayathārtha. См.: Conze E. 1954. P. 88 «(Its) objective reality is not considered as it really is».

<sup>189</sup> См.: Zhal-lung. Л. 83a3.

что подлежит устранению в этот период. Это девять видов умопостроений, связанных с сознанием и факторами сознания на этапе освоения» ('Grel-ba don gsal. P. 138–139).

«Так, представив второй [перечень умопостроений об объектах], следует изложить первый [тип] умопостроений о субъектах.

30–31 [В сутрах] провозглашено, что первый [тип] умопостроений о субъектах [на этапе освоения] следует знать как [1] область практики номинально [существующих] живых существ; [2] номинальное [существование] дхарм; [3] не-пустоту; [4] привязанность; [5] исследование [дхарм]; [6] делание сущим;<sup>190</sup> [7] три колесницы; [8] не [объект] чистого дара; [9] отклонения в практике.<sup>191</sup>

[Комментарий]: Как и прежде, [первый] тип умопостроений о субъектах состоит из девяти [умопостроений]. [Они подлежат устранению] в период тренировки на этапе освоения. Это — [1] номинально [существующие] живые существа, поскольку [для них] нет возникновения субстанционального существования; [2] номинально [существующие] дхармы, поскольку даже проявления [их] иссякли;<sup>192</sup> [3] [не-пустота означает, что] такие дхармы, как всезнание всех аспектов [существующего], не пусты в силу [их] присутствия во всем; [4] привязанность к [истинности существования] дхарм в силу того, что нет полного устранения привязанности; [5] исследование дхарм для того, чтобы постигать отсутствие

---

<sup>190</sup> Dngos-por byed; скр.: kṛtena vastuno. См.: Conze E. 1954. P. 88.

<sup>191</sup> AA. V. 30–31. См.: Zhal-lung. Л. 83a4–83b2; Gser-phreng. V. Л. 58b3–60b2.

<sup>192</sup> См.: Conze E. 1954. P. 88; Naughton A.T. Classic Mahāyāna Soteriology. An annotated translation of chapters 1–7 of Haribhadra's Short Commentary on Abhisamayālaṅkāra, known as Sphuṭārtha. Reprinted from Annual Memories of the Otani University Shin Buddhist Comprehensive Research Institute. Vol. 9. 1991. P. 127. Далее — Naughton. 1991. Zhal-lung. Л. 83a5.

истинного существования [их]; [6] делание [сознания] во имя сущего, ибо нет делания сознания ради [трех великих] целей;<sup>193</sup> [7] уход [как аспект истины пресечения] по «трем колесницам», потому что «материальное и т. д.» не воспринимаются [как истинно существующие]; [8] нет чистоты [в принятии от других] дара, потому что [принятие] не установлено правильно;<sup>194</sup> [9] отклонения в практике, потому что, когда [сознание] «истинно» направлено на даяние и т. д., практика осуществляется с отклонениями» ('Grel-ba don gsal. P. 139–140).

«Итак, показав первый [перечень], далее следует второй [перечень] умопостроений о субъектах.

32 Есть другие девять умопостроений о субъектах — номинально [существующих] живых существах и их причине, — которые являются не соответствующей [пути махаяны] тенденцией, связанной с этапом освоения, и поэтому подлежат устранению на этапе освоения.<sup>195</sup>

[Комментарий]: Второй [перечень] умопостроений о субъектах [представляет также] не соответствующую [пути махаяны] тенденцию и [также состоит] из девяти [умопостроений]. Объектами [этих умопостроений] являются номинально [существующие] живые существа, и только «проявление» служит основанием для установления их в этом [существовании]. [Эти умопостроения] следует тщательно устранить на этапе освоения» ('Grel-ba don gsal. P. 140).

---

<sup>193</sup> Т. е. отношение к трем великим целям как к «сущему», которое «истинно существует». См.: Zhal-lung. Л. 83а6.

<sup>194</sup> Yang-dag-par rab-tu ma zhugs-pa; скр.: pratipanna. См.: Monier-Williams M. A Sanskrit-English Dictionary. Oxford, 1899. P. 667; Zhal-lung. Л. 83а7: bsod-nams-kyi zhing ma-yin-pas yon ma-dag-pa dang.

<sup>195</sup> АА. V. 32. Этот стих «кратко» (mdor-bstan) излагает «последние» девять умопостроений о субъектах. См.: Zhal-lung. Л. 83b2–4; Gser-phreng. V. Л. 60b3–61b4.

«Каковы эти девять умопостроений? Они излагаются в следующих двух стихах.

33–34 Установлено, что последние [девять] умопостроений — это заблуждения<sup>196</sup> относительно: [1–3] трех типов всезнания, т. е. по сути — это три вида препятствий к трем типам всезнания; [4] пути успокоения; [5] соединенности и разъединенности с «такостью» и т. д.; [6] не-равенства; [7] страдания и др. [истин]; [8] природы аффектов; [9] недвойственности.<sup>197</sup>

[Комментарий]: Последние умопостроения о субъектах установлены, как и прежде, в девяти видах [и подлежат устранению] в период, когда [в работу] вовлечены сознание и факторы сознания этапа освоения.

[Эти умопостроения представляют собой]: [1] препятствие в виде заблуждения относительно всезнания всех аспектов из-за отсутствия полного знания всех аспектов; [2] препятствие в виде заблуждения относительно всезнания путей из-за отсутствия полного знания обо всех путях; [3] препятствие в виде заблуждения относительно всезнания основ из-за отсутствия полного знания всех основ; [4] заблуждение относительно «пути успокоения»<sup>198</sup> всех [препятствий] из-за отсутствия полного знания совершенства понимания; [5] заблуждение относительно соединения и разъединения с «такостью» и т. д. из-за отсутствия полноты знания «такости» и познаваемых объектов, таких как «материальное и т. д.»; [6] заблуждение относительно «не-равенства» из-за отсутствия полноты знания своей природы [в виде] Мары и т. д., [т. е. в виде отрицательных сил]; [7] заблуждение относительно истины

---

<sup>196</sup> Kun-rmongs; скр.: moha.

<sup>197</sup> АА. V. 33–34. Эти два стиха «пространно» излагают «последние» девять умопостроений о субъектах. См.: Zhal-lung. Л. 83b4–84a2; Gser-phreng. V. Л. 61a6–64a2.

<sup>198</sup> Zhi lam / thams-cad zhi-ba'i lam (=zhi-rags nam-can-gyi lam; скр.: śamasthūlakāramārga).



страдания и других истин [святого] из-за восприятия [их] только как слов о предмете; [8] заблуждение относительно природы аффектов из-за отсутствия полноты знания о природе страсти и т.д.; [9] заблуждение относительно недвойственности из-за отсутствия полноты знания характеристик объектов и субъектов.

Следует глубоко проникнуть в понимание того, что устранение этих четырех типов несоответствующих состояний на этапе освоения связано с четырьмя типами нейтрализующих [их] факторов, подразделяемых таким же образом» (\*Grel-ba don gsal. P. 140–141).

«Как и ранее, [на этапе видения], когда сто восемь умопостроений были устранены и сто восемь аффектов, связанные с ними, в то же самое время тоже были устранены, [а бодхисаттва достигал освобождения от сансары], бодхисаттва, пребывающий на этапе освоения [и устранивший умопостроения], становится вместилищем всех превосходных качеств. Об этом говорится в следующих стихах.

35–36 Когда иссякают все эти страшные, как пандемия, напасти, [бодхисаттва] становится подобен [человеку], к которому после долгой болезни вернулись дыхание [и жизнь].

Как реки [стекаясь, образуют] великий океан, так все превосходные качества, создающие счастье живых существ во всех [их] формах существования и повсюду, поддерживают со всех сторон [бодхисаттву] — это великое существо, в котором таится высочайший плод [пробуждения].<sup>199</sup>

[Комментарий]: Когда, благодаря привычке [к работе] на этапе освоения, [бодхисаттва] избавляется от четырех типов умопостроений, которые причиняли вред, будто страшная болезнь, и, поскольку напасти исчезли, можно

---

<sup>199</sup> АА. V. 35–36. См.: Zhal-lung. Л. 84a2–6; Gser-phreng. V. Л. 64a3–64b3.

радостно вздохнуть и вернуться [к жизни], тогда появляются все превосходные качества, присущие трем колесницам, [и] знание того, как приносить благо живым существам во всех их видах, что зависит от сострадания, проявляемого к другим.

Бодхисаттва, пребывающий на этапе освоения, прекрасен, потому что обретенные [им] высочайшие результаты, которые [стеклись к нему], как реки, и которых [он] является вместилищем, подобны великому океану» ('Grel-ba don gsal. P. 142).

«Поскольку [последний] уровень-без-препятствий [следует] за этапом освоения, [далее] – сосредоточение-без-препятствий.

37–38 Беспрепятственное сосредоточение длится без перерыва до [достижения] состояния Будды и всезнания всех аспектов [существующего].

В этом [сосредоточении] заключено [такое] множество добродетелей, [какое не] сравнится со всеми благими качествами от «установления» людей трех тысяч миров<sup>200</sup> в превосходных постижениях слушателей и будд-для-себя, а также в безошибочном [поведении] бодхисаттвы.<sup>201</sup>

[Комментарий]: Если бы кто-нибудь «установил» живых существ, [населяющих] великую тысячу трех тысяч миров, в [превосходных достижениях] слушателей и будд-для-себя, а также в безошибочном [поведении] бодхисаттв, то даже по сравнению с этими благими качествами множественность добродетелей от пребывания в сосредоточении, которое длится без перерыва до обретения пробуждения, а пробуждение — это всезнание всех аспектов [существующего], не-

---

<sup>200</sup> Stong gsum-gyi stong chen-po'i 'jig-rten-gyi khams; скр.: tri sāhasra-mahāsāhasra-loka-dhatu.

<sup>201</sup> АА. V. 37–38. См.: Zhal-lung. Л. 84a6–84b3; Gser-phreng. V. Л. 64b3–65b6.

сравненно выше. Это [сосредоточение] здесь именуется «беспрепятственным сосредоточением» ('Grel-ba don gsal. P. 143).

«В ответ на вопрос: „Что является объектом и т. д. этого [беспрепятственного сосредоточения]?“ — объект и т. д. излагаются в следующем стихе.

39 Установлено, что объект этого [беспрепятственного сосредоточения] — не-существование [всех дхарм]; главное [условие] — памятование; аспект — состояние покоя.

Но спорщики постоянно спорят об этом.<sup>202</sup>

[Комментарий]: Условием в виде объекта<sup>203</sup> для беспрепятственного сосредоточения является наблюдение не-существования [всех дхарм]. Главным условием<sup>204</sup> является памятование. Аспект<sup>205</sup> — это состояние покоя «по природе» [высшего уровня существования].

Поскольку эту ситуацию трудно понимать, у тех, кто не достиг искусности [в понимании], постоянно возникают противоречивые мнения. Но те, которые обладают искусностью, устраняют эти [противоречивые мнения]. Этим [они] указывают на глубину этой [познавательной ситуации]» ('Grel-ba don gsal. P. 143–144).

«[Ответ на вопрос]: “Какие ошибки в виде ошибочного понимания будут устранены при порождении этого [беспрепятственного] сосредоточения теми, кто наделен богатством понимания?” — [следует] после [изложения беспрепятственного] сосредоточения.

40–42 [В сутрах]<sup>206</sup> по поводу ошибочного понимания спорщиками всезнания всех аспектов [су-

---

<sup>202</sup> АА. V. 39. См.: Zhal-lung. Л. 84b4–84b7; Gser-phreng. V. Л. 65b6–67a6.

<sup>203</sup> Dmigs-rkyen; скр.: ālambanapratyaya.

<sup>204</sup> Bdag-rkyen; скр.: adhipatipratyaya.

<sup>205</sup> Rnam-pa; скр.: ākāra.

<sup>206</sup> Т. е. в сутрах Праджняпарамиты.

существующего] установлены шестнадцать [предметов] с ответами, [разъясняющими], что [1] объект приемлем;<sup>207</sup> [2] его сущность определяется; [3] знание [святого] как всезнание всех аспектов [существует]; [4] [имеются] высший предмет и условный уровень [существования]; [5] [существует] тренировка [в совершенствах]; [6–8] Три Драгоценности и [9] метод [существуют]; [10] постижение Отшельника [существует]; [11] есть и превратные взгляды; [12] путь [существует]; [13–14] [существуют] несоответствующие состояния и нейтрализующие [их] факторы; [15] [существуют] характеристики [дхарм] и [16] [существует] освоение [совершенства понимания].<sup>208</sup>

[Комментарий]: Шестнадцать ошибок спорщиков-диспутантов, которые не знают искусности в способе [мышления] бодхисаттвы, показывают мыслительную деятельность, демонстрирующую природу сомнения и связанную с неприемлемостью установления взаимоисключающих предметов.<sup>209</sup> Эти ошибки касательно всезнания всех аспектов [существующего] относятся к [1] приемлемости объекта [не-существования всех дхарм], потому что объекты как сделанные и не-сделанные дхармы<sup>210</sup> являются [в высшем смысле] не-существующими; [2] определяемости природы объекта, потому что ни в чем нет самостоятельно существующей природы; [3] знанию как всезнанию всех аспектов [существующего], потому что [в нем] не воспринимается [в высшем смысле] ни существующее, ни не-существующее; [4] двум

---

<sup>207</sup> Dmigs-pa 'thad; скр.: ālambanopapattau. См.: Conze E. 1954. P. 92: «The genesis of the objective support».

<sup>208</sup> AA. V. 40–42. См.: Zhal-lung. Л. 84b7–86a2; Gser-phreng. V. Л. 67a6–78b4.

<sup>209</sup> Don; скр.: bhāsārtha. См.: Naughton. 1991. P. 166. Note 391.

<sup>210</sup> 'Dus-byas [dang] 'dus-ma-byas-kyi yul gnyis. См.: Zhal-lung. Л. 84b7–85a1.

истинам — высшей и условной, потому что [обе истины нераздельны и] имеют природу «такости»; [5] тренировке [шести совершенств], потому что «даяние и т. д.» не воспринимаются в высшем смысле [как истинно существующие]; [6] Драгоценности Будды, потому что [в высшем смысле] нет ничего, что постигается; [7] Драгоценности Дхармы, потому что [в высшем смысле] это только обозначение; [8] Драгоценности Общины, потому что [в высшем смысле] нет материальной основы, восприятие «материального и т. д.» прекращается; [9] [к искусности] в методе, потому что нет восприятия «даяния и т. д.» [в высшем смысле]; [10] к постижению Татхагаты,<sup>211</sup> потому что постижение природы существующего, [природы] не-существующего и обеих вместе прекращается; [11] к превратным взглядам о «вечном и т. д.», потому что «невечность и т. д.» [тоже относятся к] установленным умственным построениям [и в высшем смысле не существуют]; [12] к пути, потому что результат [т. е. нирвана] осваиваемых путей [слушателя и будды-для-себя] не носит характера непосредственного результата; [13–14] к несоответствующим состояниям и нейтрализующим [их] факторам, потому что «отбрасывание и принятие»<sup>212</sup> [в высшем смысле] не существуют; [15] к [общим и собственным] характеристикам дхарм,<sup>213</sup> ибо субстрат [т. е. дхармы] не существует [в высшем смысле]; [16] к освоению, ибо общие и собственные характеристики того, что осваивается, не существуют [в высшем смысле].

Итак, критика [вайбхашиков, направленная на мадхьямиков] строится не на условной и на высшей [истинах], а давать ответы необходимо в соответствии с высшей и условной [истинами]. Когда на месте устраненной «тысячи» [неопределенностей] во всех [вопросах] пра-

---

<sup>211</sup> Thub-pa'i mngon-rtogs; скр.: tathāgata-abhisamaya.

<sup>212</sup> Blang-bya dang dor-bya / blang-dor; скр.: heyopadeya.

<sup>213</sup> Spyi'i mtshan-nyid dang rang-gi mtshan-nyid / rang-spyi'i mtshan-nyid; скр.: samānya-svalakṣaṇa.

вильно додумана полная определенность, тогда с искусностью в методе, [которая заключается в] опоре на обе истины, бодхисаттвы, жаждущие блага, будут порождать беспрепятственное сосредоточение» ('Grel-ba don gsal. P. 144–146).

«Комментарий к пятой главе “Украшения из постижений” — трактата об инструкциях по совершенству понимания [закончен]».



**УКРАШЕНИЕ  
ИЗ  
ПОСТИЖЕНИЙ**

**Глава VI**

**ПЕРЕВОД И КОММЕНТАРИИ**





«Тот, кто достиг постижения вершин, развивает постижение предметов в [новой] последовательности, по отдельности и вместе, чтобы сделать [их постижение] устойчивым. [Поэтому далее] излагается последовательное постижение.<sup>1</sup>

- 1 Установлены действия, которые являются последовательными [т.е. выстраиваются в определенном порядке], от даяния до понимания, [от] памятования Будды и далее, до не-существующей [самостоятельно] природы дхарм.<sup>2</sup>

[Комментарий]: Установлены действия последовательного характера, которые являются последовательной тренировкой<sup>3</sup> [тринадцати предметов]<sup>4</sup> с глубоким

---

<sup>1</sup> Mthar-gyis-pa'i mngon-par rtogs-pa; скр.: anupūrva-abhisamaya. См.: Gser-phreng. VI. Л. 2a5–2b2.

<sup>2</sup> АА. VI. 1. См.: Zhal-lung. Л. 86a2–86b4; Gser-phreng. VI. Л. 2b3–6a1.

<sup>3</sup> Mthar-gyis sbyor-ba; скр.: anupūrva-prayoga.

<sup>4</sup> Mthar-gyis sbyor-ba mtshon-byed-kyi chos bcu-gsum; скр.: tridaśānupūrvikaprayoga-lakṣanadharmā, т.е. даяния (sbyin-pa; скр.: dāna); нравственной дисциплины (tshul-khrims; скр.: śīla); терпения (bzod-pa; скр.: kṣānti); усердия (brtson-'grus; скр.: vīrya); сосредоточения (bsam-gtan; скр.: dhyāna); понимания (shes-rab; скр.: prajñā); памятования Будды (sang-gyas rjes-su dran-pa; скр.: buddhānusmṛti); памятования Дхармы (chos rjes-su dran-pa; скр.: dharmānusmṛti); памятования Общины (dge-'dun rjes-su dran-pa; скр.: saṃghānusmṛti); памятования нравственной дисциплины (tshul-khrims rjes-su dran-pa; скр.: śīlānusmṛti); памятования отдачи (gtong-ba rjes-su dran-pa;

пониманием и удерживанием в уме: [1–6] полного осуществления десяти ступеней [пути бодхисаттвы], ибо завершены все шесть совершенств — «даяние и т.д.» — с полной чистотой «трех кругов»,<sup>5</sup> при том, что [последние] четыре совершенства включены в совершенство понимания; [7<sub>1</sub>] постановок памятования и т.д.; [7<sub>2</sub>] [семи] дополнительных аспектов к пробуждению; [7<sub>3</sub>] восьмизвенного пути святого, что является трояким памятованием Будды с характеристикой не-памятования в высшем смысле, а также последовательно выражает путь как этап [подготовки к] раскрытию [объекта], этап видения и этап освоения; [8] памятования Дхармы, т.е. [дхарм] благих, неблагих и нейтральных, а также [9] памятования Общины не-возвращающихся святых бодхисаттв; также [10–12] памятования нравственной дисциплины, отдачи и божества [13] с пониманием и удерживанием в уме того, что все дхармы — «материальное и т.д.» — не имеют «истинной» природы» ('Grel-ba don gsal. P. 146–147).

«Комментарий к шестой главе “Украшения из постижений” — трактата об инструкциях по совершенству понимания [закончен]».

---

скр.: tyagānusmṛti); памятования божества (lha rjes-su dran-pa; скр.: devānusmṛti) и понимания отсутствия «истинной» природы [дхарм] (ngo-bo-nyid med rtogs-pa; скр.: niḥsvabhāvādhigama). См.: Zhal-lung. Л. 86a6–86b4.

<sup>5</sup> 'Khor gsum; скр.: trimaṇḍala.



**УКРАШЕНИЕ  
ИЗ  
ПОСТИЖЕНИЙ**

**Глава VII**

**ПЕРЕВОД И КОММЕНТАРИИ**



«Для того, чтобы осваиваемое последовательное постижение было до конца и в высшей степени освоено, требуется еще один момент. Это — одномоментное постижение-пробуждение.<sup>1</sup> Однако оно имеет четыре аспекта<sup>2</sup> со [своими] характеристиками. Первый — это одномоментное постижение-пробуждение всех незагрязненных дхарм с характеристикой моментности, [но] являющийся незрелым.<sup>3</sup>

- 1 Такое постижение Отшельника следует знать как одномоментное, потому что все незагрязненные дхармы включены в каждый [акт] — даяния и других.<sup>4</sup>

По традиции приведем высказывание о природе сферы дхарм:<sup>5</sup> «В каждой вещи есть природа всех вещей. Во всех вещах есть природа одной вещи. Тот, кто видит “такость” каждой вещи, видит “такость” всех вещей”.<sup>6</sup>

Не только многое включает одно, но и [один] момент, который приносит знание «даяния и т. д.» с природой от-

---

<sup>1</sup> Skad-cig-ma gcig-pa'i mngon-par rdzogs-par byang-chub; скр.: kṣaṇika-abhisamaya.

<sup>2</sup> Skad-cig-ma'i sbyor-ba mtshon-byed-kyi chos bzhi; скр.: catvari kṣaṇika prayoga dharmā.

<sup>3</sup> Rnam-par smin-pa ma-yin-pa zag-pa med-pa'i chos thams-cad skad-cig-ma gcig-pa'i mtshan-nyid-kyi skad-cig sbyor-ba / mam-par ma-smin-pa'i skad-cig sbyor-ba; скр.: avipaka kṣaṇika prayoga.

<sup>4</sup> АА. VII. 1. См.: Zhal-lung. Л. 86b4–88a5; Gser-phreng. VII. Л. 67a6–78b4.

<sup>5</sup> Chos-kyi dbyings-kyi rang-gi ngo-bo.

<sup>6</sup> Цитата из «Четырехсотенной» (Bzhi-brgya-ba; скр.: Catuṣṣataka).

деленности от превратного признания отдельных вещей, включает все дхармы — от даяния и далее — с характеристикой восьмидесяти благих признаков [Будды]. Это постижение бодхисаттвы-Отшельника следует знать под названием «одномоментное постижение-пробуждение» ('Grel-ba don gsal. P. 147–148).

«Так как же всё незагрязненное может быть включено, когда происходит один [акт] знания незагрязненного? [Об этом есть] житейский пример.

- 2 Как человек одним толчком ноги приводит в движение поливальную машину, и вся [машина] целиком приходит в движение,<sup>7</sup> так же действует познание [в] одномоментном [постижении].<sup>8</sup>

[Комментарий]: Например, опытный мастер-умелец хорошо произведя наладку [поливальной] машины, запускает ее одним толчком ноги, и всё колесо с цепью из ведер с водой [для полива поля] одновременно приходит в движение. Так же, благодаря “запуску” ранее творимой молитвы и мощи “сферы дхарм”,<sup>9</sup> [бодхисаттва-йогин] в один-единственный момент совершая один [акт] познания, постигает все [дхармы] однородного класса<sup>10</sup>» ('Grel-ba don gsal. P. 148–149).

«Так, после того как показан первый [незрелый аспект] одномоментного постижения, следует второй [аспект] с характеристикой [зрелого постижения] всех незагрязненных дхарм, т. е. одномоментное постижение-пробуждение, которое связано с состоянием зрелой подлинной природы [дхарм].<sup>11</sup>

- 3 Когда состояние зрелой подлинной природы, [состоящей из] всех «белых» дхарм, порождает со-

---

<sup>7</sup> См.: Conze E. 1954. P. 33–34; Naughton. 1991. P. 166. Note 395.

<sup>8</sup> АА. VII. 2. См.: Zhal-lung. Л. 87a1–a4; Gser-phreng. VII. Л. 8a1.

<sup>9</sup> Chos-kyi dbyings; скр.: dharmadhātu.

<sup>10</sup> Rigs mthun-pa; скр.: sajati.

<sup>11</sup> Rnam-smin-pa'i chos-nyid; скр.: vipāka-dharmatā-vasthā.

вершенство понимания, тогда — это одномоментное знание.<sup>12</sup>

[Комментарий]: Когда бодхисаттва отделен от всех несоответствующих состояний сосредоточенным освоением нейтрализующих [их] факторов, состояние зрелой подлинной природы [дхарм] с тенденцией полной очищенности<sup>13</sup> [ума] порождает «белую» природу [ума], свободную от всех загрязнений, похожую на свет осенней луны.<sup>14</sup> Тогда этот [акт] знания, постигающего незагрязненные [дхармы], достигает зрелого состояния и является одномоментным постижением-пробуждением, [которое и есть] совершенство понимания» ('Grel-ba don gsal. P. 149).

«Таким образом, после того как показан второй аспект, третий [аспект] одномоментного постижения, который имеет характеристику одномоментности [постижения] всех дхарм с беззнаковостью,<sup>15</sup> также является одномоментным постижением-пробуждением.

- 4 [Бодхисаттва-йогин], пребывая во всех дхармах, подобных сновидению, благодаря практике “да-яния и т. д.” в один момент постигает беззнаковость всех дхарм.<sup>16</sup>

[Комментарий]: Еще ранее, накапливая опыт двух собраний<sup>17</sup> и осваивая то, что все дхармы подобны сновидению, [бодхисаттва-йогин] пребывает в состоянии постижения всех дхарм, таких как принятые группы-скандхи<sup>18</sup>

---

<sup>12</sup> АА. VII. 3. См.: Zhal-lung. Л. 87a4–87b1; Gser-phreng. VII. Л. 8a1–8b4. Зд. «одномоментное знание» (skad-cig gcig ye-shes) — это «знание предельного состояния сознания, постигающее все незагрязненные дхармы в один момент» (skad-cig gcig la zag-med de-dag rtogs-pa'i rgyun-mtha'i ye-shes).

<sup>13</sup> Rnam-par byang-ba'i phyogs; скр.: vaivadānikapakṣa(dharma).

<sup>14</sup> Аллюзия практики тантры.

<sup>15</sup> Mtshan-nyid med-pa'i skad-cig sbyor-ba; скр.: alakṣaṇa kṣaṇika prayoga.

<sup>16</sup> АА. VII. 4. См.: Zhal-lung. Л. 87b1–3; Gser-phreng. VII. Л. 8b5–9a6.

<sup>17</sup> Tshogs gnyis; скр.: divi saṃbhara.

<sup>18</sup> Nye-bar len-pa'i phung-po; скр.: upādāna-skandha.

и т.д., с природой сновидения. Поскольку он достиг совершенства даяния и других из шести совершенств, [он] в один момент постигает определенность природы “даяния и т.д.”: — все дхармы не имеют характеристик, беззнаковы. Так познается беззнаковость дхарм, будь то и [дхармы] загрязненной [стороны].<sup>19</sup> Это одномоментное постижение-пробуждение» (‘Grel-ba don gsal. P. 149–150).

«Таким образом, когда показан третий [аспект], следует показать четвертый [аспект] одномоментного постижения-пробуждения относительно всех дхарм, с характеристикой недвойственности.<sup>20</sup>

- 5 Подобно тому, как сновидение и видящий этот [сон] не видятся порознь, в двойственной манере, [бодхисаттва-йогин] в один момент видит “такость” всех дхарм, где [видящий и “такость”] недвойственны.<sup>21</sup>

[Комментарий]: Поскольку [бодхисаттва-йогин] в течение длительного времени непрерывно направлял сосредоточенное освоение на устранение двойственного видения, он извлек [из сознания] даже склонность к двойственному видению и не воспринимает [дхармы] в манере “субъект-объект”. Как сновидение-объект и видящий сновидение-субъект не видятся порознь, так [он видит] все дхармы как “такость” в один момент.

Когда в один-единственный момент постигается недвойственно “такость”<sup>22</sup> всех дхарм — это одномоментное постижение-пробуждение» (‘Grel-ba don gsal. P. 150–151).

«Комментарий к седьмой главе “Украшения из постижений” — трактата об инструкциях к совершенству понимания [закончен]».

---

<sup>19</sup> Kun-nas nyon-mongs-pa[’i phyogs-kyi chos]; скр.: saṃkleśikapa-kṣadharmā.

<sup>20</sup> Gnyis-su med-pa’i skad-cig sbyor-ba; скр.: advaya kṣaṇika prayoga.

<sup>21</sup> AA. VII. 5. См.: Zhal-lung. Л. 87b3–88a5; Gser-phreng. VII. Л. 9a6–9b5.

<sup>22</sup> Зд. De-kho-na-nyid; скр.: tathatā / tattva.





**УКРАШЕНИЕ  
ИЗ  
ПОСТИЖЕНИЙ**

**Главы V–VII  
ТИБЕТСКИЙ ТЕКСТ  
(РЕПРИНТ)**



ཕྱི་གཤམ་སྐྱོད་ཏུ། ཨ་བྱི་ས་མ་ཡ་ཨ་ལ་རྒྱ་ར་རྒྱ་མ་པ་རྒྱ་སྤྱི་སྤྱི་  
ར་མི་རྒྱ་ལྷ་པ་དེ་ཤ་ཤུ་ལྷ།

པོད་སྐྱོད་ཏུ། ཤེས་རབ་ཀྱི་པ་རོལ་ཏུ་བྱིན་པའི་མན་དག་གི་བརྟན་  
པའི་མངོན་པར་རྟོགས་པའི་རྒྱན་ཅེས་བྱ་བ།



V

- 1 མི་ལམ་ན་ཡང་ཚེས་རྣམས་ཀྱི།  
མི་ལམ་ལྟ་བུར་ལྟ་ལ་སོགས།  
ཕུ་མོར་བྱིན་པའི་སྤྱོད་པའི་རྟགས།  
རྣམ་པ་བརྒྱ་གཉིས་དག་ཏུ་བཞེད། ། །

2 འཇམ་གྲུའི་སྒྲིང་གི་སྐྱེ་བོ་སྟེང་།  
 སངས་རྒྱལ་མཚོན་པའི་དགེ་ལ་སོགས།  
 རྣམ་མང་དུ་ནི་དཔེར་མཇུག་ནས།  
 རྣམ་འཕེལ་བརྒྱ་རྩལ་བདག་ཉིད་དོ ། 2 །

3 ཀུན་མཚུན་ཉིད་གསུམ་ཚེས་རྣམས་ཀྱི།  
 ཡོངས་སུ་རྗོགས་པ་སྤྱོད་མེད།  
 མེས་ཅན་དོན་ཡོངས་མི་གཏོང་བ།  
 བརྟན་པ་ཞེས་ནི་མངོན་པར་བརྗོད ། 3 །

4 སྒྲིང་བཞི་བ་དག་སྟོང་དག་དང་།  
 སྟོང་གཉིས་གསུམ་དག་དཔེར་མཇུག་ནས།  
 བསོད་ནམས་མང་བོ་ཉིད་ཀྱིས་ནི།  
 ཉིད་འཇོན་ཡོངས་སུ་བསྐྱུགས་པ་ཡིན ། 4 །

5 འབྲུག་པ་དང་ནི་ལྷོག་པ་ལ།  
 གཟུང་བའི་རྣམ་རྟོག་སོ་སོར་དེ།  
 དགུ་ཡི་བདག་ཉིད་རི་བཞིན་ཡུལ།  
 མིན་པའི་བདག་ཉིད་དག་ཤེས་བྱ ། 5 །

མངོན་རྟོགས་རྒྱལ།

- 6 སོ་སའི་སྐྱེ་བོ་འཕགས་དབྱེ་བས།  
སེམས་ཅན་རྣམ་དང་བཏགས་ཡོད་བར།  
རྣམ་རྟོག་འཛིན་པ་དག་ཏུ་འདོད།  
དེ་དག་སོ་སོར་དགུ་བཅུ་ཉིད་༥ །
- 7 གལ་ཏེ་གཟུང་དོན་དེ་བཞིན་མེད།  
དེ་དག་གང་གི་འཛིན་པ་འདོད།  
དེ་ལྟར་དེ་དག་འཛིན་པ་ཡི།  
ངོ་བོས་སྐྱོང་བའི་མཚན་ཉིད་དོ༥ །
- 8 ངོ་བོ་ཉིད་དང་རིགས་དང་ནི།  
ལམ་ནི་ཡང་དག་འགྲུབ་བ་དང་།  
ཤེས་པའི་དམིགས་པ་མ་འབྲུལ་དང་།  
མི་མཐུན་ཕྱོགས་དང་གཉེན་བོ་དང་༥ །
- 9 རང་གིས་རྟོགས་དང་བྱེད་བ་དང་།  
དེ་ཡི་ལས་བྱའི་འབྲས་བུ་ལ།  
འདྲུག་པའི་ཕྱོགས་ཀྱི་རྟོན་ཅན་གྱི།  
རྣམ་རྟོག་དེ་ནི་རྣམ་དགུར་འདོད་༥ །

- 10 མྱེད་དང་ཞི་བར་ལྷུང་བའི་བྱེད།  
 རྟོགས་པ་དམན་པ་ཉིད་དང་ནི།  
 ཡོངས་སུ་འཛིན་པ་མེད་པ་དང་།  
 ལམ་གྱི་རྣམ་པ་མ་ཚང་དང་། ། ། ༡༠ །
- 11 གཞན་གྱི་རྟེན་གྱིས་འགོ་བ་དང་།  
 ཚེད་རྒྱ་བྱ་དང་ལོག་པ་དང་།  
 ཉེ་ཚེ་བ་དང་སྣ་ཚོགས་ཉིད།  
 གནས་དང་འབྲུག་ལ་རྫོངས་པ་དང་། ། ། ༡༡ །
- 12 རྗེས་ལ་འགོ་ཞེས་བྱ་བ་ལ།  
 རྣམ་རྟོག་དགུ་ཡི་བདག་ཉིད་འདི།  
 ལྷོག་པའི་ཕྱོགས་གྱི་རྟེན་ཅན་ཏེ།  
 ཉུན་ཐོས་ལ་སོགས་ཡིད་ལས་འབྱུང་། ། ། ༡༢ །
- 13 འཛིན་པ་དང་ནི་འདོད་པ་དང་།  
 ཡིད་ལ་བྱེད་དང་ཁམས་རྣམས་ནི།  
 གསུམ་པོ་དག་དང་ཉེར་འབྲེལ་དང་།  
 གནས་དང་མངོན་བར་ཞེན་པ་དང་། ། ། ༡༣ །

- 14 ཚེས་ཀྱི་དངོས་པོ་བདགས་པ་དང་།  
ཚགས་པ་དང་ནི་གཉེན་པོ་དང་།  
ངེ་ལྟར་འདོད་བཞིན་འགྲོ་ཉམས་ལ།  
འཛིན་པ་དང་པོར་ཤེས་བར་བྱ། ༡༧ ॥
- 15 ཚེད་བཞིན་ངེས་བར་མི་འཕྱུང་དང་།  
ལམ་ལ་ལམ་མིན་ངེས་འཛིན་དང་།  
འགག་དང་བཅས་པའི་སྐྱེ་བ་དང་།  
དངོས་པོ་ལྷན་དང་མི་ལྷན་དང་། ༡༨ ॥
- 16 གནས་དང་རིགས་ནི་འཇིག་པ་དང་།  
དོན་རྒྱ་གཉེར་དང་རྒྱ་མེད་དང་།  
ཕྱིར་སོལ་བ་ནི་དམིགས་པ་ལ།  
འཛིན་པའི་རྣམ་རྟོག་གཞན་ཡིན་ནོ། ༡༩ ॥
- 17 བྱང་རྒྱལ་ལ་གཞན་སྟོན་པ་དང་།  
དེ་ཡི་རྒྱ་ནི་ཡོངས་གཏད་དང་།  
དེ་ཐོབ་བར་ཚད་མེད་པའི་རྒྱ།  
བསོད་ནམས་མང་པོའི་མཚན་ཉིད་དོ། ༢༠ ॥

- 18 རྩེ་མ་ཟད་དང་མི་སྐྱེ་པའི།  
 ཡེ་ཤེས་བྱང་ལྷུ་བ་ཅེས་བརྗོད་དེ།  
 ཟད་མེད་སྐྱེ་མེད་ཕྱིར་དེ་དག  
 ལོ་རིམ་བཞིན་དུ་ཤེས་པར་བྱ། ༡༨ ॥
- 19 འགོག་པ་མེད་པའི་རང་བཞིན་ལ།  
 མཐོང་ཞེས་བྱ་བའི་ལམ་གྱིས་ནི།  
 རྣམ་པར་རྟོག་རིགས་ཅི་ཞིག་ཟད།  
 སྐྱེ་མེད་རྣམ་པ་ཅི་ཞིག་འབྲེལ། ༡༩ ॥
- 20 གཞན་གྱིས་ཚོས་རྣམས་ཀྱང་ཡོད་ལ།  
 ཤེས་བྱ་ལ་ཡང་སྟོན་པ་ཡི།  
 སྐྱིལ་བ་ཟད་པར་བརྗོད་པ་གང་།  
 དེ་ལ་ཁོ་བོས་མཚར་དུ་བརྩིས། ༢༠ ॥
- 21 འདི་ལ་བསལ་བྱ་ཅི་ཡང་མེད།  
 བཞག་པར་བྱ་བ་རུང་ཟད་མེད།  
 ཡང་དག་ཉིད་ལ་ཡང་དག་ལྟ།  
 ཡང་དག་མཐོང་ནས་རྣམ་པར་གྲོལ། ༢༡ ॥



མངོན་རྟོགས་རྒྱན།

22 སྤྱིན་པ་ལ་སོགས་རེ་རྩེ་ལྟོ་།  
དེ་དག་པན་ཚུན་བསྐྱུས་པ་གང་།  
སྐྱད་ཅིག་གཅིག་པའི་པོད་པ་ཡིས།  
བསྐྱུས་པ་དེ་འདིར་མགོང་པའི་ལམ །། ༢༢ །།

23 དེ་ནས་སང་གེ་རྣམ་བསྐྱེདས་པའི།  
དྲིང་དེ་འཇིན་ལ་སྟོམས་ལྷགས་ནས།  
རྟོན་ཅིང་འབྲེལ་འབྲུང་ལྷགས་མཐུན་དང་།  
ལྷགས་མི་མཐུན་ལ་རྟོགས་པར་བྱེད །། ༢༣ །།

24 འགོག་དང་བཅས་པའི་སྟོམས་འཇུག་དགུར།  
རྣམ་པ་གཉིས་སུ་སང་འོང་ནས།  
འདོད་པར་གཏོགས་པའི་རྣམ་པར་ཤེས།  
མཉམ་བཞག་མེད་པའི་མཚམས་བཟུང་སྟེ །། ༢༤ །།

25 ཐོད་ཀྱི་རྩེ་ལྟོམས་འཇུག་པ།  
གཅིག་དང་གཉིས་གསུམ་བཞི་དང་ལྔ།  
རྩུག་དང་བརྒྱན་དང་བརྒྱད་ཀྱི་ལ་ནས།  
འགོག་པའི་པར་རྩེ་མི་འདྲར་འགྲོ །། ༢༥ །།

༤༢

26 མདོར་བསྐྱེད་ཀྱིས་དང་མངས་ཀྱིས་ཀྱི།  
 བསྐྱེད་པས་ཡོངས་སུ་མ་བཟུང་དང་།  
 རུས་གསུམ་ཡོན་ཏན་མེད་པ་དང་།  
 ལེགས་པའི་ལམ་ནི་རྣམ་གསུམ་ལ ། 26 ॥

27 གཟུང་བའི་རྣམ་རྟོག་འདི་གཅིག་སྟེ།  
 སྤྱོད་པའི་རྣམ་པའི་སྤྱོད་ཡུལ་ཅན།  
 གཉིས་པ་མེད་པ་དང་མེད་པ་འབྱུང་རྣམས།  
 འཇུག་པའི་ཡུལ་ཅན་ཡིན་པའི་དེ ། 27 ॥

28 མེད་པའི་སྤྱོད་ཀྱིས་ཀྱི།  
 སྤྱོད་པོ་ཡིད་ལ་མི་བྱེད་དང་།  
 མེད་པ་དམན་པ་ཡིད་བྱེད་དང་།  
 རྟོགས་པའི་བྱེད་ཀྱིས་ཡིད་མི་བྱེད ། 28 ॥

29 སྤྱོད་དང་སྤྱོད་པ་མེད་པ་དང་།  
 དེ་དག་ལས་ནི་བསྐྱེད་ཉིད་དང་།  
 རི་བཞིན་དོན་མེད་རྣམ་རྟོག་པ།  
 སྤྱོད་པའི་ལམ་ལ་ཤེས་པར་བྱ ། 29 ॥

མངོན་རྟོགས་རྒྱལ།

30 རེམས་ཅན་བདགས་པའི་སྤྱོད་ཡུལ་དང་།  
ཚེས་བདགས་པ་དང་སྤོང་མིན་ཉིད།  
ཆགས་དང་རབ་འབྱེད་བདག་ཉིད་དང་།  
དངོས་བོར་བྱེད་དང་ཐེག་གསུམ་དང་། ॥ ३० ॥

31 པོན་ནི་དག་པ་མ་ཡིན་དང་།  
སྤྱོད་པ་རྣམ་པར་འཇུགས་པ་ལ།  
འཛིན་པར་བྱེད་པ་དང་བོར་དེ།  
ཤེས་པར་བྱ་བ་བསྐྱུགས་པ་ཡིན། ॥ ३१ ॥

32 རེམས་ཅན་བདགས་དང་དེ་རྒྱ་ཡི།  
ཡུལ་ཅན་དེ་ཡིས་རྣམ་འཛོམས་པ།  
སྐོམ་པའི་ལམ་དང་འབྲེལ་བ་ཡི།  
མི་མཐུན་ཕྱོགས་གཞན་རྣམ་པ་དགུ། ॥ ३२ ॥

33 བདག་ཉིད་ཇི་བཞིན་ཀུན་མཚེན་ནི།  
གསུམ་གྱི་སྐྱིབ་པ་རྣམ་གསུམ་དང་།  
ཞི་ལམ་དེ་བཞིན་ཉིད་སོགས་དང་།  
མཚུངས་པར་ལྡན་དང་མི་ལྡན་དང་། ॥ ३३ ॥

34 མི་མཉམ་སྲུག་བསྐྱེད་ལ་སོགས་དང་།  
 ཉེན་མོངས་རྣམས་ཀྱི་རང་བཞིན་དང་།  
 གཉིས་སྲུ་མེད་ལ་ཀྱན་མོངས་ལ།  
 རྣམ་པར་རྟོག་པ་ཐ་མར་བཞེད། ༡༥ ॥

35 ཡམས་ནད་འདི་རྣམས་ཟད་ནས་ནི།  
 ཡུན་རིང་ལོན་ནས་དབྱགས་ཕྱིན་ལྟར།  
 རྣམ་པ་ཀྱན་ཏུ་འགྲོ་བ་ཡི།  
 བདེ་སྐྱབ་ཡོན་ཏན་ཡུན་ཚོགས་ཀྱན། ༡༦ ॥

36 རྒྱ་མཚོ་ཆེ་ལ་རྒྱ་བོ་བཞིན།  
 འབྲས་པུ་མཚོག་གིས་སྲུ་བ་ཡི།  
 སེམས་དཔའ་ཆེན་པོ་དེ་ལ་ནི།  
 རྣམ་པ་ཀྱན་ཏུ་བརྟེན་པར་བྱེད། ༡༧ ॥

37 ལྷོང་གསུམ་སྐྱེ་བོ་ཉན་ཐོས་དང་།  
 བསེ་རྒྱའི་རྟོགས་པ་ཡུན་ཚོགས་དང་།  
 བྱང་རྒྱལ་སེམས་དཔའ་སྐྱོན་མེད་ལ།  
 བཀོད་པར་དགེ་བ་དཔེར་མངོན་ནས། ༡༨ ॥

མངོན་རྟོགས་རྒྱན།

38 བསོད་ནམས་མང་པོ་ཉིད་ཀྱིས་ནི།  
སངས་རྒྱས་ཉིད་ཀྱི་བར་མེད་དེ།  
བར་ཚད་མེད་པའི་ཉིད་དེ་འཇོན།  
དེ་ནི་རྣམ་པ་ཀུན་མཚམས་ཉིད་ ॥ ༣༨ ॥

39 འདི་ཡི་དམིགས་པ་དངོས་མེད་དེ།  
བདག་པོ་རྣམ་པ་ཡིན་པར་བཞེད།  
རྣམ་པ་ནི་ཉིད་འདི་ལ་ནི།  
རབ་ཏུ་སྒྲུ་རྣམས་རྒྱད་མར་སྐོལ་ ॥ ༣༩ ॥

40 དམིགས་པ་འབྲད་དང་དེ་ཡི་ནི།  
ངོ་བོ་ཉིད་དེས་གཟུང་བ་དང་།  
རྣམ་ཀུན་མཚམས་ཉིད་ཡེ་ཤེས་དང་།  
དམ་པའི་དོན་དང་ཀུན་རྫོབ་དང་ ॥ ༤༠ ॥

41 སྦྱར་དང་དགོན་མཚོག་གསུམ་པོ་དང་།  
ཐབས་བཅས་ཐུབ་པའི་རྟོགས་པ་དང་།  
ཕྱིན་ཅི་ལོག་ནི་ལམ་བཅས་དང་།  
གཉེན་པོ་མི་མཐུན་ཕྱོགས་དག་དང་ ॥ ༤༡ ॥

༥༨

42      མཚན་ ཉིད་ དང་ ཉེ་ སྒྲིམ་ པ་ ལ།  
 ལྷ་ པ་ རྣམས་ གྱི་ ལོག་ རྟོག་ པ།  
 རྣམ་ པ་ ཀྱན་ མཚེན་ ཉིད་ རྟེན་ ཅན།  
 རྣམ་ པ་ པར་ རྒྱག་ དག་ ཏུ་ པལེད། ༥༢ ॥

ཤེས་ རབ་ གྱི་ པ་ རལ་ ཏུ་ ཕྱིན་ པའི་ མན་ རག་ གི་ བསྟན་ པཅོས་ མངོན་ པར་  
 རྟོགས་ པའི་ རྒྱན་ ཅེས་ བྱ་ པ་ ལས།   རྩེ་ མའི་ མངོན་ པར་ རྟོགས་ པའི་ ལྷ་ པས་  
 ཉེ་ ལྷ་ པའོ།

VI

1      ཕྱིན་ པ་ ཤེས་ རབ་ པར་ དག་ དང་ །  
 སངས་ རྒྱས་ ལ་ རོགས་ རྩན་ དང་ ཚོས།  
 དངོས་ མེད་ རོ་ བོ་ ཉིད་ གྱིས་ རི།  
 མཐར་ གྱིས་ པ་ ཡི་ བྱ་ པར་ པལེད། ༡ ॥

ཤེས་ རབ་ གྱི་ པ་ རལ་ ཏུ་ ཕྱིན་ པའི་ མན་ རག་ གི་ བསྟན་ པཅོས་ མངོན་ པར་ རྟོགས་  
 པའི་ རྒྱན་ ཅེས་ བྱ་ པ་ ལས།   མཐར་ གྱིས་ པའི་ མངོན་ པར་ རྟོགས་ པའི་ ལྷ་ པས་  
 ཉེ་ རྒྱག་ པའོ།

VII

- 1 ལྷོན་པ་ལ་སོགས་རེ་རེས་ཀྱང་།  
 ཟག་མེད་ཚོས་ཀྱན་བསྐྱུས་པའི་ཕྱིར།  
 ལྷོན་པའི་སྐད་ཅིག་གཅིག་པ་ཡི།  
 རྟོགས་པ་འདི་ནི་ཤེས་པར་བྱ། ༡ ॥
- 2 ཇི་ལྟར་སྐྱེས་ལྷན་མོ་རྒྱན་གྱིར།  
 རྟོག་ཐབས་གཅིག་གིས་བསྐྱོད་པ་ན།  
 ཐམས་ཅད་གཅིག་ཅར་འགྲུལ་བ་ལྟར།  
 སྐད་ཅིག་གཅིག་ཤེས་དེ་བཞིན་ནོ། ༢ ॥
- 3 གང་ཚེ་ཚོས་དཀར་ཐམས་ཅད་ཀྱི།  
 རང་བཞིན་ཤེས་རབ་པ་རྒྱལ་བྱིན།  
 རྣམ་སྐྱེན་ཚོས་ཉིད་གནས་སྐབས་ཀྱི།  
 དེ་ཚེ་སྐད་ཅིག་གཅིག་ཡེ་ཤེས། ༣ ॥
- 4 ལྷོན་པ་ལ་སོགས་སྐྱོད་པ་ཡིས།  
 ཚོས་ཀྱན་མི་ལམ་འདྲར་གནས་ནས།  
 ཚོས་རྣམས་མཚན་ཉིད་མེད་པ་ཉིད།  
 སྐད་ཅིག་མ་ནི་གཅིག་གིས་རྟོགས། ༤ ॥

མི་ལམ་དང་ནི་དེ་མཐོང་ཉིད།

གཉིས་ཀྱི་ཚུལ་དུ་མི་མཐོང་ལྟར།

ཚོས་རྣམས་གཉིས་སུ་མེད་པ་ཡི།

དེ་ཉིད་སྐད་ཅིག་གཅིག་གིས་མཐོང་། ། །

ཤེས་རབ་ཀྱི་པ་རོལ་དུ་བྱིན་པའི་མན་ངག་གི་བསྟན་བཅོས་མངོན་པར་

རྟོགས་པའི་རྒྱན་ཅེས་བུ་བ་ལས། སྐད་ཅིག་མ་གཅིག་པའི་མངོན་པར་

རྟོགས་པར་བུང་ཚུབ་པའི་སྐབས་ཏེ་བརྟན་པའོ།





**УКРАШЕНИЕ  
ИЗ  
ПОСТИЖЕНИЙ**

**Главы V–VII**

**ЛЕКЦИИ**



## Лекция 1

### Отличительные признаки буддийского учения.

#### (1)<sup>1</sup> Двенадцать признаков тренировки в совершенстве понимания на вершине уровня тепла этапа подготовки пути махаяны

Мы собираемся говорить о буддийском учении. В мире, на земле есть множество разных учений.

Если говорить о значении слова «учение», то мы, тибетцы, пользуемся сравнениями. Например, в тибетском языке имеются глаголы «есть (пищу)»,<sup>2</sup> «вкушать (пищу)»,<sup>3</sup> и есть глагол «перемалывать» или «пережевывать».<sup>4</sup> Этот глагол также используется в значении «есть (пищу)», но только в применении к отдельным видам пищи. Значение этого глагола соотносимо с тем смыслом, который мы вкладываем в словосочетание «учение Будды», ибо учение Будды — это то, что «перемалывает» аффекты, заставляя их исчезнуть из потока сознания.

По отношению к учению Будды следует вспомнить два отличительных признака, о которых было сказано индийским

---

<sup>1</sup> Цифры в круглых скобках в названиях «Лекций» означают «предметы» (chos) пятой главы «Украшения из постижений».

<sup>2</sup> Za-ba (в обычном языке).

<sup>3</sup> Mchod (в языке вежливости).

<sup>4</sup> 'Cha'-ba. См.: Das S. Ch. P. 442.

ученым Васубандху.<sup>5</sup> Первый признак — это то, что учение Будды «перемалывает» аффекты. Благодаря учению Будды «перемалываются» аффекты, но не только так, как человек пережевывает фрукты и тому подобное, но и как, например, тигр «перемалывает» пищу, съедая целиком свою жертву. Второй отличительный признак — это то, что учение Будды защищает, укрывает от дурных рождений.

Эти два отличительных признака являются особыми для буддийского учения, ибо они отсутствуют в других, небуддийских, учениях.

Эти два отличительных признака буддийского учения были указаны Васубандху не из-за пристрастия к буддийскому учению, а как действительно существующие признаки буддийского учения, отсутствующие в других учениях.

Беспристрастность как качество ума вообще отличает последователей учения Будды. В истории буддийского учения есть пример человека, который был искренним последователем брахманизма, но, обратившись к буддийскому учению, стал автором известного сочинения — «Гимна Будде».<sup>6</sup> В комментарии к «Гимну Будде» автор объяснил, что, став последователем Будды, вовсе не испытывает неприязни к небуддийским учителям, таким как Капила<sup>7</sup> и другие учителя, так же как не испытывает пристрастия к Будде и его последователям. Благодаря таким свидетельствам можно для себя определить, что истинно и что не истинно, и, как автор «Гимна Будде», с умом подойти к изучению буддийского учения.

Приведя свидетельства двух последователей буддийского учения — Васубандху и автора «Гимна Будде», мож-

---

<sup>5</sup> Об этом сказано в сочинении Васубандху (Dbyig-gnyen; скр.: Vasubandhu) «Логика объяснения» (Rnam-par bshad-pa'i rigs-pa; скр.: Vyākhyāyukti). См.: Ui H., Suzuki M., Kanakura Y., Tada T., A Complete Catalogue of the Tibetan Buddhist Canons and Catalogue Index of the Tibetan Buddhist Canons (bkah-hgyur and bstan-hgyur), Vol. 1–2. Sendai: Tohoku Imperial University, 1934. N. 4061. Далее — Toh. N. ...

<sup>6</sup> См.: Khyad-par 'phags bstod dang lha las phul byung rtsa-'grel bzhugs-so. Pecin, 1957.

<sup>7</sup> Ser-skya; скр.: Kapila.

но сказать, что знакомство и изучение буддийского учения действительно приводит к тому, что аффектов, которые заполняют наше сознание, становится меньше. Уменьшение аффектов создает основание для второго признака Учения, для защиты от дурных рождений, от страданий сансары. Поэтому говорится о двух отличительных признаках буддийского учения.

Как уже было сказано, и такой знаменитый последователь буддийского учения, как Васубандху, и такой последователь Учения, который первоначально следовал небуддийскому учению, как автор «Гимна Будде», сходятся в своих рассуждениях, в своих исследованиях Учения. А говоря о том, что они сходятся в рассуждениях по поводу буддийского учения, тут же стоит обратиться к слову «буддийский» и, следовательно, к носителю имени Будда, к основателю Учения.

Следует обратиться к истории жизни основателя буддийского учения, который на собственном опыте познал, что аффекты, присущие живым существам, а Будда ранее был обычным человеком, уменьшаются собственными усилиями человека благодаря пути, открытому Буддой. Когда же наступает момент, который на языке буддийского учения называется «этап видения», тогда впервые наступает освобождение от аффектов, поток сознания освобождается от аффектов. Таким образом, изучая пример основателя буддийского учения, Будды, можно пронаблюдать и убедиться в том, что аффекты, как основа всякого страдания, могут быть устранены из сознания.

Аффекты могут быть изгнаны из сознания. Но прежде чем приступить к процессу освобождения сознания от аффектов, конечно же, следует задаться вопросом: можно ли вообще избавиться от аффектов?

Размышляя об аффектах, можно на примере своего собственного опыта работы с аффектами видеть, что такие аффекты, как страсть или гнев, возникают при каких-то условиях, по какой-то причине. Возникая, аффекты также могут и исчезать в силу каких-либо других причин и условий. Так можно убедиться в том, что само по себе

аффективное состояние не является неизменным, а подвержено изменению. Именно на этом основании можно сделать вывод, что от аффектов можно избавиться.

Более того, если убедителен пример существования и изменения какого-то аффекта, то далее можно перейти к рассмотрению характера человека в целом. Мы увидим, что и характер человека может меняться. Например, характер агрессивного человека может измениться в силу каких-либо причин и условий, возможно — с помощью друга, который неизменно проявляет доброту. Даже на этом основании агрессивный характер может измениться вплоть до появления любви и доброты.

Именно на свойстве изменения строится система буддийского пути. Мы говорили о начальном этапе пути махаяны, этапе накопления. Мы говорили о следующем этапе — этапе подготовки пути махаяны. Если на этапе накопления добродетели и знания бодхисаттва пользуется «воспринимающими способностями» (вера, усердие, памятование, сосредоточение и понимание), то на этапе подготовки эти способности приобретают бóльшую силу, поэтому называются «силами». Если на первом этапе бодхисаттва, обладая верой, мог, тем не менее, порождать и противоположное вере состояние — неверие или, обладая усердием, мог порождать противоположное усердию состояние — лень и так далее, то на этапе подготовки обладающий верой бодхисаттва уже обладает ею настолько, что противоположное состояние в виде неверия не возникает. Не возникают и противоположное усердию состояние в виде лени, и противоположное сосредоточению состояние в виде рассеянности, и т. д. Они не возникают в силу того, что тренировка сознания привела к усилению этих качеств сознания. Поэтому качества сознания уже являются «силами», или «пятью силами».

Благодаря тому, что на этапе подготовки сознание бодхисаттвы уже избавлено от неверия, лени, забывчивости, рассеянности и испорченного понимания, а именно эти состояния сознания заставляют человека пребывать в сансаре, заставляют вновь и вновь совершать «несоответ-

ствующим действиям», избавление от них создает возможность внутреннего прогресса. Пять сил — «вера и т. д.», возвращенные на этапе подготовки, далее создают возможность «искоренить» противоположные состояния вплоть до «семян», порождающих их. Только когда последователь Учения, бодхисаттва, достигает этапа видения, или, если использовать другой термин, уровня святого, только тогда такой последователь, достигший этапа видения, уже не имеет «семян» «неверия и т. д.» и достигает святости.

В то же время достижение уровня святого означает тот этап пути, когда бодхисаттва, вновь обращаясь к анализу ума, может убедиться в том, что достижение пробуждения возможно. Пробуждение, как и достижение уровня святости, возможно в силу того, что осуществляется через тренировку сознания. Таким образом, бодхисаттва, понимая, что достижение состояния Будды возможно, вновь приступает к устранению аффектов, которые подлежат устранению на этапе видения. Так, устраняя аффекты, достигают следующих этапов пути, продвигаясь вплоть до достижения состояния Будды.

Когда говорят о пути махаяны, продвижение по которому зависит от тренировки ума, зависит от определенных условий прохождения пути, следует упомянуть о временном факторе, о кальпах, о трех космических периодах. Когда последователи Учения говорят о «трех кальпах» (трех космических периодах) как об исчислении времени, необходимого для достижения состояния Будды, они не испытывают (умом или сердцем) каких-либо трудностей при этом, как бы не отдавая отчета в том, что это очень длительный срок. Скорее, они отдают отчет в том, что за это время качества сознания меняются настолько, что появляется способность отдать ради блага других живых существ всё, что раньше отдать было невозможно: детей, жену, жизнь. Таким образом достигаются состояние щедрости, которое называется «совершенство даяния», и совершенства других качеств сознания.

Через осмысление этого и мы приходим к пониманию того, кто такой Будда, кто такой носитель подобных

качеств сознания, которые он, развивая тренировкой ума, развил до такой степени, что достиг пробуждения. Когда мы действительно доходим до понимания того, кто такой Будда, тогда наступает понимание того, что такое Прибежище, т. е. Будда как Драгоценность, Учение как Драгоценность, его последователи — Община как Драгоценность. Это Три Драгоценности, к которым буддисты обращаются, произнося слова: «Иду под защиту к Будде, к Учению и к Общине». Даже произнесение этих слов обладает бесконечно большой пользой. Но если в их произнесение вкладывается еще и понимание, то это и есть настоящее Прибежище, которое обретают буддисты.

Вступающие на путь, вступившие на путь, продвинувшиеся по пути, все те, кого называют бодхисаттвами, обладают самыми разными способностями. Например, бодхисаттвы с острыми воспринимающими способностями до того, как вступить на путь, приступают к анализу возможности достижения состояния пробуждения. Только после того, как этот анализ успешно завершен, они вступают на путь.

Когда в текстах говорится о Будде, о прибытии Будды в мир, то под этими словами подразумевается всё ранее здесь сказанное, то есть то, что Будда собрал два великих собрания — добродетелей и знания и достиг состояния пробуждения. Достигнув состояния пробуждения, Будда явился в мир, чтобы показать, как достигается пробуждение, чтобы помочь обычным людям, подтолкнуть их к пути накопления добродетелей и знания, к пути, который приводит к пробуждению. Это и означают слова «пришедший в мир Будда» или «прибытие Будды в мир».

Прибытие Будды в мир, а затем пребывание Учения в мире означают то, что Будда, прибыв в мир и излагая Учение, предназначал его тем, кто практически уже созрел для восприятия Учения. Поэтому изложение Учения тем, кто практически уже созрел для принятия этого Учения, приводило к результату — слушающие Учение достигали различных «плодов»: того, кто «вошел» в поток; того, кто один раз возвращается в мир желаний; того, кто



не возвращается в мир желаний; того, кто становится архатом — святым в этой жизни. Так люди, слушавшие Будду, достигали каждый своего результата. Эту ситуацию можно сравнить с картиной восходящего солнца, которое освещает землю, и каждый кустик и камешек становятся видны. Учение, излагаемое Буддой, освещало каждый «кустик и камешек» в сознании слушающих, и они, быстро достигая понимания, проходили путь и достигали своих «плодов».

Пребывание учения Будды в мире, прежде всего, связано с тем, что известно о трех поворотах колеса Учения, то есть о трех первых изложениях Учения. Учение предназначалось для слушателей разного рода. Учение излагалось в соответствии с уровнем слушателей, с тем, каков был ум слушателей. Учение не представляет собой чего-то твердого и неподвижного, вроде тяжелой ноши, которую нужно тащить и тащить, взвалив на плечи. Учение предназначено для того, чтобы человек, воспринимая слова Учения на своем уровне, довел их до своего сознания и, таким образом, дал своему сознанию возможность развития. Так следует понимать изложение Учения, «повороты колеса Учения», предназначенные для разного рода слушателей, для разного рода подводимых.

Рассмотрим уровни подводимых. Говоря об уровнях подводимых, вновь следует обратиться к тому, что эти уровни меняются, потому что подводимые начинают с того уровня, на котором они находятся, а далее проходят многие уровни, доходя до самых высоких. В «Четырехсотенной»<sup>8</sup> объясняется, что сначала необходимо отринуть недобродетельное, отвернуться от недобродетельного. Слово «сначала» означает, что подводимый может вообще не знать, что добродетельное существует. Поэтому недобродетельное в виде неверия в десять благих качеств, неверия в учение о карме и т. д.

---

<sup>8</sup> Bstan-bcos bzhi-brgya-ba zhes-bya-ba'i tshig-le'ur byas-pa; скр.: catuṣṣatakaśāstrakārikā; сочинение Арьядэвы ('Phags-pa'i lha; скр.: Āryadeva), ученика святого Нагарджуны. См.: Toh. N. 3846.

должно быть прежде всего «нейтрализовано», чтобы потом «развернуть» в сознании возможность накапливания добродетели.

В выражении из «Четырехсотенной» о том, что сначала необходимо отринуть недобродетельное, заложен тот смысл, что знакомство с учением о карме, т. е. с закономерностью связи причины поступка и результата поступка, дает возможность каждому подводимому убедиться на своем примере в том, что из неблагой причины вырастает неблагой результат, из благой причины вырастет благой результат. Таким образом то, что является закономерностью, кармой, осознаётся постепенно, начиная с осознания того, что из неблагого вырастает неблагое, а из благого — благое, вплоть до осознания того, что совершённый поступок не исчезает и т. д. Всё это постепенно осознаётся в полном объеме.

В зависимости от причины поступка, от силы совершенного поступка и др. испытывается результат — счастье или несчастье. Испытываемое несчастье называется общим термином «страдание». Следовательно, на своем примере можно убедиться в том, что для каждого состояния неудовольствия или «страдания» есть причина. Следовательно, если мы хотим не страдать и быть счастливыми, мы должны расстаться с неблагоприятными причинами и создать благие причины.

Далее в «Четырехсотенной» сказано, что надо «отойти от “Я”». Это выражение означает, что если мы хотим избавиться от страданий и осознаём, что можно сделать это, устранив причину страдания, то здесь проявляется так называемое “Я”, то, что является «носителем страдания». Возникает вопрос: «Если есть такой носитель страдания, то что это? — Тело, ум, или нечто вне тела и ума?»

В этом размышлении устанавливается расхождение буддистов с не-буддистами по поводу самостоятельно существующей сущности индивида, обозначенной «Я» и являющейся носителем счастья или несчастья. Вспомним здесь рассуждение о том, что тело не является «Я», поскольку приходит время, когда тело разрушается, а если

оно разрушается, то с ним вместе должно разрушиться и самостоятельно существующее «Я». Ум не является «Я», поскольку ум невозможно ни увидеть, ни схватить. Значит, есть некое «Я», некая самостоятельно существующая сущность вне тела и ума. Это рассуждение небуддистов.

Но и для буддистов требуется некая «сущность», которая была бы носителем счастья и несчастья.

Ранее мы много рассуждали об этом на примере колесницы, поскольку в прошлом не существовало автомобилей, и на примере автомобиля, поскольку рассуждение по поводу того, что́ есть автомобиль, является более современным.

Когда мы рассуждали по поводу автомобиля о том, что же все-таки является автомобилем, и, буквально указывая пальцем на каждую его деталь, устанавливали, что каждая деталь — это не автомобиль, а затем приходили к выводу о том, что нельзя сказать, что автомобиль не существует, мы убеждались в том, что автомобиль существует, но существует как некая сложенная из частей «сущность», которая обозначена как «автомобиль».

Если еще раз возвратиться к вещи, которая собрана из частей, которую называют автомобилем, возникает вопрос: если эта вещь, собранная из частей, находящаяся перед нашим взором, не названа автомобилем, она не является автомобилем? Для буддистов ответ заключается в следующем: «Да, эта вещь становится автомобилем только после того, как она обозначена как “автомобиль”».

Только после того, как вещи дано имя, как в примере с автомобилем, вещь полагается существующей. В этом легко убедиться, говоря о том же автомобиле. Если на него смотрит человек, ранее никогда не видевший автомобиля, то он не знает и не скажет, что это — автомобиль. Для него автомобиль не существует. Только после того, как ему эта вещь представлена через имя, автомобиль для него начинает существовать.

Итак, после того, как «устранено недобродетельное», а вслед за ним устранено то, что называется «самостоятельно существующим Я», тогда, как сказано

в «Четырехсотенной», устраняются «взгляды». Это «взгляды» на то, что «вещи и явления существуют истинно». Таким образом, подходя к концу объяснения этой цитаты, мы заканчиваем введение к сегодняшнему учению.

Мы приблизились к нашей теме, которая касается тех, кто изучает учение махаяны, а в учении махаяны — учение Праджняпарамиты, совершенства понимания.

Изучая сочинение «Украшение из постижений», состоящее из восьми глав, мы подошли к пятой главе, следующей за четвертой. Эти две главы связаны вместе. Эта связь обозначается по схеме сочинения так: освоение всех 173 аспектов, изложенных в четвертой главе, приводит к тому, что ум становится «обузданным». Результаты «обузданности» ума, дальнейшая работа ума изложены в пятой главе. Пятая глава называется «Тренировка вершин». Это тренировка, в которой достигаются «вершины» отдельных этапов пути махаяны. В силу связанности с четвертой главой пятая глава и ее главный предмет — тренировка вершин — являются тем результатом, который достигается только «обузданным», дисциплинированным умом, то есть умом, овладевшим 173 аспектами, включающими три типа всезнания.

Вновь следует обратиться к трем типам всезнания — всезнанию Будды, всезнанию путей и всезнанию основ. Каждый из них был изложен. В первой, второй и третьей главах сочинения три типа всезнания были изложены пространно. Следовательно, будучи знакомы с пространным изложением трех типов всезнания — всезнанием Будды, всезнанием путей и всезнанием основ, мы вновь обращаемся к этому предмету.

Итак, три типа всезнания, изложенные в трех первых главах, вновь излагаются в четвертой главе, где эти же три типа всезнания рассматриваются с позиции практического овладения ими. Здесь они рассматриваются через 173 аспекта, включающие три типа всезнания, для того чтобы ум обрел силу, стал обузданным, дисциплинированным.

173 аспекта, через овладение которыми осваиваются три типа всезнания, включают 27 аспектов, соответствующих

щих уровню слушателей и будд-для-себя, и другие аспекты. Все аспекты базируются на четырех истинах святого. Мы помним, что вообще четыре истины святого включают 16 аспектов. К шестнадцати аспектам, которыми удовлетворяются слушатели, добавляются еще 11 аспектов, которые осваивают будды-для-себя. Так образуются 27 аспектов всезнания основ.

Аспекты всезнания путей также базируются на четырех истинах святого, но их 36, потому что для бодхисаттв требуется более глубокое освоение четырех истин.

Во всезнании путей для бодхисаттв восемь аспектов соответствуют истине возникновения страдания, семь аспектов соответствуют истине пути, пять аспектов — истине страдания и шестнадцать аспектов соответствуют истине пресечения страдания. Они составляют 36 аспектов всезнания путей, предназначенных для освоения бодхисаттвами.

Всезнание Будды включает 110 аспектов. Если предыдущие типы всезнания, всезнание основ и всезнание путей, рассматривались на базе четырех истин, то всезнание Будды рассматривается только на базе истины пути.

Овладение всеми аспектами дает силу уму, создает обузданность и дисциплину ума. Это аналитическое освоение, в котором вновь и вновь исследуются каждый аспект и их связанность. Только через процедуру аналитического освоения сознание приходит к овладению всеми аспектами.

Когда 173 аспекта становятся практически освоенными, когда появляется сила ума, дисциплина ума, связанная с освоением ста семидесяти трех аспектов, тогда сознание способно достигать в своей работе кульминационных моментов. Эти кульминационные моменты называются «тренировкой вершин» и составляют главный предмет пятой главы «Украшения из постижений».

Когда мы рассматриваем главный предмет пятой главы, «тренировку вершин» на пути махаяны, тогда эти вершины и их тренировка классифицируются как вершины, соответствующие этапу подготовки, этапу видения, этапу

освоения и уровню-без-препятствий (десятой ступени пути бодхисаттвы).

Как вы помните, этап подготовки имеет четыре уровня: уровень тепла, уровень вершины, уровень терпения и уровень высшей мирской дхармы.

Говоря о вершине уровня тепла этапа подготовки, следует заметить, что в данном случае речь идет о подводимых с исключительно острыми воспринимающими способностями, которые достигают признаков не-возвращения на этапе подготовки. Бодхисаттвы с воспринимающими способностями среднего уровня достигают этого на этапе видения, и бодхисаттвы со слабыми воспринимающими способностями достигают этого на восьмой ступени пути бодхисаттвы.

Итак, тренировка вершины уровня тепла этапа подготовки для бодхисаттв с исключительно острыми воспринимающими способностями заключается в проявлении двенадцати признаков не-возвращения.

В первом стихе пятой главы об этом сказано:

- 1 Установлено<sup>9</sup> двенадцать признаков тренировки [в совершенстве понимания] на вершине [уровня тепла этапа подготовки<sup>10</sup>]: рассматривать все дхармы как сон даже во сне и другие.<sup>11</sup>

Способность видеть дхармы «как сновидение» означает исключительно правильное сосредоточение бодхисаттвы, а это — единство метода и понимания. Пребывание бодхисаттвы в состоянии бодрствования посвящено исключительно сосредоточению. Исключительность этого посвящения себя сосредоточению отражается в словах основного текста: «даже во сне». Слово «даже» обращает наше внимание на исключительное сосредоточение бодхисаттвы, который, освоив в большой степени видение всех дхарм «подобными сновидению» в состоянии бодр-

---

<sup>9</sup> Т. е. установлено в сутрах Праджняпарамиты.

<sup>10</sup> Drod rtse-sbyor; скр.: ūṣmagata-mūrdha-prayoga.

<sup>11</sup> АА. V. 1.

ствования, «даже во сне» все дхармы воспринимает «как сновидение».

Ряд сравнений можно продолжить, они встречаются во многих основных философских текстах: бодхисаттва видит все дхармы как сновидение, как город гандхарв, как мираж и так далее.

«Рассматривать все дхармы как сновидение даже во сне». Слова «даже во сне» как характеристика состояния сознания бодхисаттвы должны обратить нас к процессу йоги, процессу искусного соединения метода и понимания, который осуществляет бодхисаттва. Таким образом, освоенность такой позиции ума в период бодрствования, то есть постоянное сосредоточение, где метод и понимание присутствуют и соединяются вместе, постоянное сосредоточение бодхисаттвы в период бодрствования дает ему возможность в силу именно этой освоенности рассматривать все дхармы как сновидение даже во сне.

В первом стихе пятой главы есть слова — «установлено двенадцать признаков». Здесь следует обратить внимание на слово «установлено». Возникает вопрос о том, где это установлено и кем установлено? Установлено это в сутрах Праджняпарамиты. Установлено это Буддой. Установленные в сутрах Праджняпарамиты двенадцать признаков не-возвращения, «не-отвращения» от сознания, обращенного к пробуждению, объясняют видение всех дхарм похожими на сон даже во сне. В сутрах это сравнение имеет синонимический ряд: как сон, как иллюзия, как мираж, как отражение, как эхо и так далее. Весь этот ряд сравнений есть в сутрах. Поскольку источником для «Украшения из постижений» являются сутры Праджняпарамиты, здесь сказано — «установлено», и весь ряд сравнений не приводится, приводится только первое сравнение из этого ряда — «как сон».

Таким образом, в комментарии достопочтенного Цзонхавы «Золотые четки» приводятся слова из сутр Праджняпарамиты — «как сон». Это сравнение обращает наше внимание на то, что слова взяты из сутр, но автор комментария ограничивается одним сравнением — «как сон».

Бодхисаттва, который видит все дхармы как сон (и так далее) даже во сне, — это бодхисаттва с острыми воспринимающими способностями, находящийся на уровне тепла этапа подготовки, он обнаруживает особые признаки. Признаки чего? Признаки неотступности от сознания, обращенного к пробуждению. Неотступность от сознания, обращенного к пробуждению, есть у бодхисаттв и со средними и со слабыми воспринимающими способностями, но признаков этого такие бодхисаттвы на уровне тепла не обнаруживают. Их обнаруживают на этом уровне только бодхисаттвы с острыми воспринимающими способностями. Вот что здесь нужно отметить.

Высокая степень освоенности единства метода и понимания является основанием для бодхисаттв с острыми воспринимающими способностями при обнаружении признаков неотступности от сознания, обращенного к пробуждению.

(1) Итак, дхармы, воспринимаемые как сновидение, являются первым признаком, который обнаруживают такие бодхисаттвы в тренировке совершенства понимания на вершине уровня тепла этапа подготовки пути махаяны.

(2) Далее, второй признак объясняется как полное отсутствие мысли об остановке на уровне слушателей или на уровне какого-либо из трех миров.

Основанием для такой полной отстраненности от уровня слушателей и т. д. или от какого-либо из уровней трех миров для бодхисаттв с острыми воспринимающими способностями является глубокая освоенность единства метода и понимания.

(3) Третьим признаком для такого бодхисаттвы является то, что такой бодхисаттва и во сне, и наяву может встречаться с Татхагатой, его окружением и напрямую слушать Учение.

Мы говорим о бодхисаттве, который находится на уровне тепла этапа подготовки. В качестве основания для третьего признака — встречи с Татхагатой — можно представить то, что на высшем уровне этапа накопления обретается



так называемая «формула незабывания»<sup>12</sup>. Согласно доктринальному определению, тот, кто владеет «формулой незабывания», способен встречаться с Татхагатой. Поэтому на уровне тепла этапа подготовки возможны встречи с Татхагатой, во сне и наяву, и непосредственное слушание Учения.

(4) Четвертым признаком является возможность наблюдать чудотворство Будды: например, то, как Будда, пребывая в пространстве, излагает Учение и так далее.

Второй, третий и четвертый признаки могут проявляться как наяву, так и во сне. Эти признаки, с одной стороны, указывают на чрезвычайно высокую веру у таких бодхисаттв, а с другой стороны, могут способствовать еще большему развитию веры.

(5) Пятый признак также связан со сном и с явью. Бодхисаттва, видя во сне, как разрушаются миры, просыпаясь, видит мир как сон и так далее. Просыпаясь, бодхисаттва видит все дхармы как сон. Здесь также следует заметить, что бодхисаттва осознает сон во сне.

(6) Следующий признак состоит в том, что бодхисаттва помнит, что в его будущем поле Будды не должно быть «даже отзвука» страданий адов и других «дурных рождений». Поскольку страдания адов и другие страдания живых существ он освоил очень глубоко, то даже от «отзвука» этих страданий он желает очистить свое будущее поле Будды. Этот признак бодхисаттва являет на уровне тепла. Этот признак следует понимать как признак очищения будущего поля Будды.

(7) Следующий признак связан со «словом истины». Слово истины означает, что бодхисаттва получил пророчество о пробуждении, имеет сознание, «не-отвращаемое» от пробуждения во сне и наяву. Сталкиваясь с пожаром в городе или в другом месте, желая пользы и блага живым существам, бодхисаттва может потушить пожар, произнеся «слово истины»: «Я по пророчеству бодхисаттва, который достигнет пробуждения, поэтому пусть огонь погаснет». Так, «словом истины» он может потушить пожар.

---

<sup>12</sup> Mi-brjed-pa'i gzungs (gzungs); скр.: dhāraṇī.

Кроме того, такой бодхисаттва держится определенного отношения к своей способности произносить «слово истины», это — полное отсутствие гордыни, поскольку, если возникает гордыня по поводу того, что он — бодхисаттва, способный «словом истины» потушить пожар, тотчас возникают большие препятствия, вплоть до потери «слова истины».

(8) Следующий признак также связан со «словом истины», которое бодхисаттва «осуществляет» для помощи людям в виде избавления их от разного рода вредных существ — ракшас, якшей и прочих нелюдей, мешающих жить людям «снаружи и изнутри». Произнося «слово истины» с полным отсутствием гордыни, он избавляет от страданий, приносимых нелюдями, многих живых существ.

«Слово истины» как способность потушить пожар и как способность освобождать от нелюдей, базируется на особом качестве бодхисаттвы. Это особое качество — сила сознания бодхисаттвы. Именно сила ума бодхисаттвы является основанием для «слова истины».

Сила сознания бодхисаттвы как основание для «слова истины» заключается в том, что бодхисаттва, бесповоротно продвигаясь к пробуждению и полностью отказавшись от достижений слушателей или будд-для-себя, отдает себя целиком благу живых существ. Это и является основанием для «слова истины», в этом и заключается сила сознания бодхисаттвы.

Сила сознания таких бодхисаттв описана в связи с известными в истории Учения именами, например, Гунапрабхи, который внес огромный вклад в разработку Винаи и написал основную сутру Винаи.<sup>13</sup> Гунапрабха был учеником Васубандху, он обладал полной чистотой поведения и речи. Произнося «слово истины», он говорил: «Если я действительно являюсь бодхисаттвой, пусть это сухое дерево оживет». И дерево оживало.

Действительно, если такие качества имеются в сознании, то и признаки их обнаруживаются. В своей местности

---

<sup>13</sup> 'Dul-ba'i mdo; скр.: vinaya-sūtra.

я встречался со «словом истины». Когда одного человека обвинили в воровстве, он сказал, что не брал чужой вещи, и произнес «слово истины». Проверкой было то, что он опустил руку в кипящее масло, и рука не была обожжена.

«Слово истины» связано с действительным пониманием того, что есть благое и что есть неблагое, поэтому есть бодхисаттвы, которые достигли способности произносить «слово истины».

(9) Девятый признак тренировки вершины уровня тепла этапа подготовки описывается как «Мара на пути».

Мара и действия Мары встречаются на пути. Для их различения существует этот девятый признак. Этот признак различения действий Мары осуществляется при опоре на «внутреннего учителя» и на внешнего учителя. «Внутренний учитель» означает освоенность единства метода и понимания. Под внешним учителем понимается учитель махаяны, который безошибочно излагает путь, ведущий к пробуждению.

(10) Следующим признаком тренировки вершины уровня тепла является тренировка бодхисаттвы во всех видах совершенства понимания, во всех совершенствах. Для чего осуществляется бодхисаттвой эта тренировка? Она важна для того, чтобы довести формирование «корней благого» до полного завершения.

(11) Одиннадцатый признак тренировки вершины уровня тепла, характеризующий такого бодхисаттву, — это то, что бодхисаттва, воспринимая дхармы, вещи и явления, не считает их истинно существующими. Какую бы дхарму ни повстречал бодхисаттва, он не воспринимает ее как истинно существующую.

(12) Последний признак тренировки вершины уровня тепла — это отношение бодхисаттвы к «материальному и другим группам». Все группы-скандхи бодхисаттва воспринимает истинно не существующими.

Перечень двенадцати признаков «не-отвращения» от сознания, обращенного к пробуждению, т. е. признаков тренировки совершенства понимания как вершины уровня тепла этапа подготовки, закончен.

### (2) Шестнадцать форм возрастания качеств сознания бодхисаттвы, указывающие на тренировку в совершенстве понимания на вершине уровня вершины этапа подготовки пути махаяны

Итак, мы говорим об этапе подготовки. Этап подготовки имеет четыре уровня: уровень тепла, уровень вершины, уровень терпения и уровень высшей мирской дхармы. На каждом из этих уровней существует своя вершина. Что означает вершина на уровне тепла этапа подготовки? Это значит, что появляются так называемые «двенадцать признаков не-возвращения», в значении не-отвращения от сознания, обращенного к пробуждению. Эти двенадцать признаков появляются на уровне тепла у бодхисаттв с исключительно острыми воспринимающими способностями. Они указывают на то, что развитие сознания бодхисаттвы идет неуклонно вверх. «В чем же это еще выражается?» — задает вопрос Индра, обращаясь к Субхути. «Это выражается, — отвечает Субхути, — в шестнадцати формах возрастания качеств бодхисаттвы». Так говорится в сутрах Праджняпарамиты. Шестнадцать форм возрастания качеств сознания бодхисаттвы соотносятся с уровнем вершины этапа подготовки. Соответственно, здесь говорится о тренировке в совершенстве понимания на вершине уровня вершины. Таким образом, шестнадцать форм возрастания качеств бодхисаттвы соответствуют вершине уровня вершины этапа подготовки. Об этом говорится во втором стихе пятой главы:

- 2 Имеются шестнадцать форм возрастания [добродетели на уровне вершины этапа подготовки],<sup>14</sup> характер<sup>15</sup> которых можно счесть подобным много-

<sup>14</sup> Rtse-mo'i rtse-sbyor; скр.: mūrdhagata-mūrdha-prayoga.

<sup>15</sup> Bdag-nyid; скр.: ātman. Зд. «характер» означает совокупность основных качеств бодхисаттвы на уровне вершины этапа подготовки.

образным формам благого: подношениям Буддам  
и т. д. — от всех живых существ<sup>16</sup> Джамбудвипы.<sup>17</sup>

Формы возрастания качеств сознания бодхисаттвы излагаются по аналогии с благими действиями живых существ. Этот пример указан во втором стихе как благие действия живых существ Джамбудвипы. Здесь подразумеваются все существа, а не только люди. Кроме того, здесь подразумеваются не просто существа, а те существа, которые обрели сознание, обращенное к пробуждению, и, таким образом, уже имеют «корни благого», имеют многочисленные добродетели. Живые существа с таким большим количеством добродетелей оказывают почтение Будде, делают подношения Будде, чем и далее накапливают невероятно большое количество добродетелей. Вот это количество добродетелей, это благое и является примером для указания на то, как и каким количеством добродетелей измеряется возрастание качеств сознания бодхисаттвы, который находится на вершине уровня вершины этапа подготовки пути махаяны.

Бодхисаттва, который находится на уровне вершины этапа подготовки, продолжает осваивать совершенство понимания. Освоенность бодхисаттвой совершенства понимания на уровне вершины сравнивается с множеством добродетелей, накопленных всем населением Джамбудвипы, существами, достигшими сознания, обращенного к пробуждению, и оказывающими непрерывно почтение Будде, совершающими подношения Будде, вплоть до достижения ими самими состояния Будды. Но «по сути» количество этих добродетелей меньше добродетелей, накопленных бодхисаттвой, осваивающим совершенство понимания на уровне вершины.

Было сказано, что имеются шестнадцать форм возрастания качеств бодхисаттвы на уровне вершины. Из них первые восемь форм определяются как внешние, а вторые

---

<sup>16</sup> Skye-bo. См.: Gser-phreng. V. Л. 4 b 5: mi la-sogs-pa; букв. «люди и так далее».

<sup>17</sup> АА. V. 2.

восемь — как внутренние формы возрастания качеств сознания бодхисаттвы.

(1) Первая из восьми внешних форм возрастания качеств бодхисаттвы описывается примером о количестве добродетелей, которое накапливается населением Джамбудвипы благодаря подношениям и почитанию Будды.

В стихе втором, где изложены шестнадцать форм возрастания качеств сознания бодхисаттвы, приведена только первая форма, об остальных сказано — «и так далее». Остальные пятнадцать форм возрастания качеств бодхисаттвы излагаются в комментариях.

(2) Вторая форма возрастания качеств сознания бодхисаттвы объясняется примером о бедном человеке, который обладал какой-то драгоценностью. Однажды он теряет ее. Сожаление о потерянной драгоценности, которое бедный человек испытывает, мысль о том, на что он мог бы употребить эту драгоценность, постоянно преследуют его. Это неизбывное сожаление и т. д. сравниваются с тем вниманием, которое бодхисаттва уровня вершины этапа подготовки уделяет совершенству понимания. Особое внимание к развитию совершенства понимания, мысль, ведущая бодхисаттву по пути: «скорее бы я достиг состояния Будды...», а такое внимание достигается также через совершенство понимания, занимает всё сознание бодхисаттвы, как сожаление и мысль о потерянной драгоценности занимают всё сознание бедного человека.

(3) Третья форма возрастания качеств сознания бодхисаттвы — это достижение терпения по отношению к «истинно не рожденным дхармам». Выражение «истинно не рожденные дхармы» соотносится с тем, что бодхисаттва в этой форме возрастания качеств испытывает полное понимание того, что дхармы «истинно не существуют», а вовсе не «вообще не существуют». Бодхисаттва, осваивая совершенство понимания, достигает на уровне вершины достаточно высокого соединения понимания и метода. Это достаточно глубокое освоение пустоты не вызывает страха у бодхисаттвы с исключительно острыми воспринимающими способностями. У бодхисаттвы со слабыми

воспринимающими способностями это состояние вызывает страх, поскольку сосредоточение и познавательная ситуация, в которой оказывается бодхисаттва на уровне вершины, означают пустоту, отсутствие у него «опоры». Понимание, в котором есть постижение пустоты, как раз и требует терпения. Это еще не собственно уровень терпения, который последует за уровнем вершины этапа подготовки. Это — терпение по отношению к познанию, постижению пустоты на уровне вершины.

Конечно, мы тоже понимаем различие между выражениями «истинно не существует» и «не существует». Но это понимание различия между двумя выражениями связано только с тем, что мы следуем смыслу слов. Собственно же значение, которое стоит за этими выражениями, постигается только на уровне вершины этапа подготовки. Когда такой опыт постижения различия между «истинно не существующим» и «несуществующим» появляется у бодхисаттвы, то, как было сказано, бодхисаттва с исключительно острыми воспринимающими способностями не испытывает страха, «обретает терпение». Бодхисаттва же с менее острыми воспринимающими способностями испытывает страх, ему требуются время и дополнительная тренировка, чтобы не испытывать страха и «обживаться» в этой познавательной ситуации. Поэтому здесь говорится о форме возрастания качеств как о терпении к «истинно не рожденным» дхармам.

Бодхисаттва, на уровне вершины постигая пустоту и вместе с этим концептуально понимая различие выражений «не существует» и «истинно не существует», еще не «видит» всё пустым. Это пока лишь ситуация познания, она связана с познанием того, что является «корнем» сансары, то есть с новым восприятием истинно существующего «Я». Когда восприятие истинно существующего «Я» исчезает с познавательного горизонта, тогда возникает опыт постижения пустоты.

Когда «вдруг», но не в смысле «озарения», а «вдруг» в том смысле, что наступает определенный момент последовательного познавательного процесса, бодхисаттва

убеждается в том, что ни тело, ни ум, ни что-либо вне тела и ума не являются «Я» и потому «Я» истинно не существует, то этот опыт постижения пустоты от «Я» появляется в сознании бодхисаттвы. Это действительно нелегкий опыт, поскольку у сознания в это время нет «опоры». И этот момент может пугать познающего.

(4) Далее не воспринимаются истинно существующими причина и результат. Это следующая форма возрастания качеств сознания бодхисаттвы. Причина — это действия для достижения пробуждения, например — осуществление шести совершенств, которые и являются причиной для достижения пробуждения. Результат — это состояние Будды, состояние пробуждения, которое также не воспринимается бодхисаттвой истинно существующим.

(5) По поводу следующей, пятой, формы возрастания качеств сознания бодхисаттвы аналогия заключается в следующем: человек на основании человеческого рождения, на основании собственного потока сознания действительно осуществив десять добродетелей, четыре безмерных качества, четыре дхьяны и достижения, которые относятся к миру-без-форм, несомненно обладает огромным количеством добродетелей. По сравнению с таким человеком добродетели от деятельности бодхисаттвы, находящегося на вершине уровня вершины этапа подготовки, значительно превышают добродетели упомянутого человека.

В этом примере косвенно выражается мысль о том, что достижения, начиная с десяти благих качеств и заканчивая достижениями, которые соотносятся с миром-без-форм, есть и у слушателей. Но освоение совершенства понимания есть только на пути махаяны. Освоение совершенства понимания способствует достижению спокойствия ума, успокоению от аффектов, приведению к нирване бесчисленного количества живых существ. Поэтому освоение совершенства понимания по добродетели гораздо выше, нежели освоение десяти благих качеств и других качеств вплоть до достижений, соответствующих миру-без-форм.

Здесь следует понять, что само по себе сознание, в котором есть постижение пустоты, не является совершен-



ством понимания. Сознание, в котором есть постижение пустоты, имеется и у слушателей.

Когда речь идет о совершенстве понимания, тогда сознание, в котором есть постижение пустоты, должно быть охвачено стремлением к пробуждению. Поэтому, как друзья, которые помогают друг другу, сознание, обращенное к пробуждению, и постижение пустоты не только способствуют достижению состояния Будды самим бодхисаттвой, но и помогают ему подвести к этому множество других существ.

Было сказано «охвачено», что означает сознание, целиком обращенное к пробуждению. Пример «охваченности» имеется в текстах: как мать, похоронившая единственного горячо любимого сына, неустанно думает о сыне, ест ли она, пьет ли она, засыпает или просыпается, в ее сознании всегда присутствуют страдания ребенка, которого она потеряла. Так и бодхисаттва, который освоил в высокой степени сострадание к живым существам, навсегда только так относится к живым существам. Даже в состоянии медитативного погружения, достигая таких познавательных высот или глубин, как постижение пустоты, он сохраняет сознание, обращенное к пробуждению, сохраняет великое сострадание к живым существам. Поэтому говорится, что его сознание охвачено желанием пробуждения, охвачено движением к пробуждению. В этом смысле используется слово «охвачено».

Выражение «охвачено» следует соотнести со всеми шестью совершенствами. Например, совершенство даяния. Когда осуществляется даяние, то момент даяния, когда вы отдаете другому нечто и тем самым способствуете уменьшению нужды, страдания по поводу недостатка чего бы то ни было, сопряжен с тем, что бодхисаттва одновременно удерживает в своем сознании мысль, что в будущем он станет Буддой, он достигнет состояния пробуждения. Это и есть «охваченность» желанием пробуждения, которое всегда, что бы ни совершал бодхисаттва, удерживается его сознанием как направленность к пробуждению ради блага всех живых существ.

Мы говорим сейчас о том, что сознание такого бодхисаттвы охвачено направленностью к пробуждению. Но кроме направленности к пробуждению в этом сознании, обращенном к пробуждению, есть еще и постижение пустоты. Как в каждом действии, например в даянии, «работает» постижение пустоты? Эту работу сознания следует понимать так, что и бодхисаттва как дающий, и тот, к кому обращено даяние, и само действие даяния воспринимаются бодхисаттвой как истинно не существующие. Вот это и есть постижение пустоты. Такое постижение пустоты, которое присутствует в сознании бодхисаттвы, и сознание, обращенное к пробуждению, соединяются в сознании бодхисаттвы в единство понимания и метода. Они являются теми «друзьями», которые помогают друг другу, способствуют росту друг друга. Единство понимания и метода следует понимать именно так.

(6) Бодхисаттва, осуществляющий тренировку в совершенстве понимания на вершине уровня вершины этапа подготовки, осуществляющий освоение совершенства понимания, «охраняется всеми богами». Это следующая форма возрастания качеств бодхисаттвы. Выражение «охраняется всеми богами» означает, что бодхисаттва представляет собой настолько важный объект, что боги разных миров и уровней миров защищают его и его деятельность.

Вообще, следует понимать, что комментарии могут в чем-то расходиться в интерпретации основного текста. Например, некоторые комментаторы объясняют эту форму возрастания качеств бодхисаттвы так, что бодхисаттва отправляется на разные уровни, где обитают разные боги, и так далее. Но, следуя комментарию учителя Харрибхадры, достопочтенный Цзонхава утверждает, что такое объяснение ошибочно и что эту форму возрастания качеств бодхисаттвы следует понимать как то, что боги приходят из своих областей, чтобы охранять бодхисаттву и его деятельность. В комментарии к Двадцатипяти тысячной Праджняпарамита-сутре<sup>18</sup> также подтверждается это.

---

<sup>18</sup> Т. е. комментарии Арья Вимуктисены. См.: Украшение из постижений (I — III). С. 45.

(7) Следующая форма возрастания качеств бодхисаттвы выражается в том, что отрицательные силы, т. е. разные формы Мары, преодолеваются «сиянием» такого бодхисаттвы. Сияние здесь следует понимать как способность ума бодхисаттвы, которая создается освоенностью совершенства понимания. Именно таким образом отрицательные силы преодолеваются бодхисаттвой на вершине уровня вершины этапа подготовки, и в силу этого повредить ему эти отрицательные силы уже не могут.

(8) Следующая, восьмая, форма возрастания качеств бодхисаттвы заключается в том, что, проходя по пути, на вершине уровня вершины этапа подготовки бодхисаттва относится к своим коллегам, другим бодхисаттвам, которые, как и он сам, стремятся к пробуждению и также идут по пути, как к учителям, т. е. с полным уважением, с полным почтением, исключая чувство ревности или зависти.

Эти восемь форм возрастания качеств сознания бодхисаттвы связаны с «внешними обстоятельствами».

Следующие восемь форм возрастания качеств бодхисаттвы связаны с «внутренними обстоятельствами».

(9<sub>1</sub>) Первая форма — это «чистая тренировка» в искусности в средствах. Чистая тренировка заключается в том, что бодхисаттва на вершине уровня вершины благодаря глубокому сосредоточению способен бывать в мире форм и в мире-без-форм. Но, бывая в этих мирах, бодхисаттва не поддается власти «пробытия» в этих мирах, «не рождается в этих мирах», как говорится в тексте. Бодхисаттва не рождается в этих мирах, потому что цель бодхисаттвы — помощь живым существам.

В силу полной очищенности внутренней деятельности бодхисаттв от целей и задач слушателей и будд-для-себя, бодхисаттвы, бывая благодаря сосредоточению в «высших мирах», «не рождаются», т. е. не остаются, в этих мирах. Эта форма возрастания качеств сознания бодхисаттвы свидетельствует о том, что бодхисаттвы достигают большой искусности в средствах на уровне вершины этапа освоения пути махаяны.

(10<sub>2</sub>) Следующая форма возрастания качеств бодхисаттвы объясняется примером так называемого «особого золота из реки близ дерева джамбу». Описание этого примера заключается в следующем: есть дерево под названием «джамбу», плоды которого, падая в протекающую рядом реку, издают звук «джам». Упав на дно реки, плоды лежат в глубине вод долгое время и постепенно превращаются в особое золото, которое исключительно редко встречается во всех мирах. Этим примером подчеркивается и то, насколько редко встречается это явление, и то, что место, где образуется такое золото, по отношению ко всем мирам занимает очень малую площадь. Все остальные «места» — это обычная земля, где не рождается ничего, подобного «золоту из реки близ дерева джамбу».

Таким образом, на уровне вершины этапа подготовки показывается, что принадлежность бодхисаттвы к роду Будды представляет собой очень редкое явление по сравнению со всеми другими состояниями сознания, которые есть в обычных мирах.

(11<sub>3</sub>) Следующая форма возрастания качеств бодхисаттвы формулируется как «основание для обретения результата Будды». Эта форма возрастания качеств сознания бодхисаттвы — указание на то, что сознание, обращенное к пробуждению, появляется очень редко, как редко, например, бывает рождение чакравартином, вселенским правителем.

Редкость рождения чакравартином объясняется тем, что количество накопленных добродетелей должно быть исключительно большим для обретения такого рождения.

Обретение такого результата, как пробуждение, также исключительно редко, потому что основание для такого результата в виде сознания, обращенного к пробуждению, — также исключительно редкое явление.

(12<sub>4</sub>) Следующая, четвертая из второй группы, форма возрастания качеств бодхисаттвы — это указание на то, что у бодхисаттвы уровня вершины не возникает состояний сознания, противоположных совершенствам. Например, никогда не возникает состояние жадности как противоположность даянию.

Состояния сознания, противоположные совершенствам, — это: противоположное даянию — жадность, противоположное нравственности — испорченная нравственность, противоположное терпению — гневливость, противоположное усердию — леность, противоположное сосредоточению — рассеянность и противоположное пониманию — испорченное понимание.

Эти противоположные совершенствам состояния сознания не исчезают до конца на уровне вершины этапа подготовки. Вообще эти состояния сознания подлежат устранению на этапе видения, являясь аффектами-стереотипами, то есть искусственно «сконструированными» состояниями сознания. Но, хотя они и подлежат устранению на этапе видения, на этапе подготовки они принимают форму практически «бессильных» состояний сознания, они еще есть, но не действуют, и поэтому легко устраняются на этапе видения.

(13.) Пятая форма возрастания качеств сознания бодхисаттвы заключается в том, что бодхисаттва ни в какой из моментов познания не воспринимает материальное и другие группы-скандхи как истинно существующие.

Что означает эта форма возрастания качеств сознания бодхисаттвы? Вообще бодхисаттвы в процессе развития, вплоть до восьмой ступени, видят материальное и другие группы-скандхи как истинно существующие. Видят в прямом смысле, как мы сейчас видим друг друга. Бодхисаттвы видят так группы, но не считают их истинно существующими. В этом состоит различие: видеть истинно существующим и полагать истинно существующим — разные состояния сознания. Видеть группы истинно существующими в силу освоенности такой позиции сознания в течение длительного времени — это одно состояние сознания. Но полагать группы истинно существующими — это состояние сознания, которого бодхисаттва достигает на уровне вершины этапа подготовки.

Видеть истинно существующим, но не считать истинно существующим — это положение, которое связано с из-

вестным примером из буддийской литературы. Иллюзионист с помощью специальных веществ и особых мантр создает образы «слонов, людей, женщин и так далее». Люди, находящиеся вокруг иллюзиониста, видят эти образы, видят их как истинно существующие и считают их истинно существующими. Сам иллюзионист тоже видит эти образы как существующие, но не считает их истинно существующими, то есть считает их истинно не существующими. Этот пример может объяснить состояние сознания бодхисаттвы уровня вершины этапа подготовки пути махаяны.

Здесь есть два состояния сознания по отношению к «иллюзии», к иллюзорным образам, которые создает иллюзионист. Есть видение их и есть понимание того, что представляет собой это видение. Видение того, что эти образы (истинно) существуют, есть и у зрителей, и у иллюзиониста. Но у зрителей есть и видение образов, и принятие их за истинно существующие. У иллюзиониста второго нет. Он, зная процесс создания этих образов, понимает, что они появились в силу причин и условий. Поэтому, видя их существующими, он не считает их истинно существующими. А например, у Пробужденного нет ни видения образов истинно существующими, ни привязанности к этим образам, т. е. полагания их истинно существующими, как например, у зрителей.

Таким образом, бодхисаттва на уровне вершины этапа подготовки видит всё как истинно существующее, но не считает «всё это» истинно существующим, поскольку у него в сознании есть постижение пустоты. Тем не менее, у бодхисаттв уровня вершины сохраняется в сознании восприятие вещей и явлений истинно существующими, оно не исчезает до восьмой ступени в силу «склонности»<sup>19</sup> к восприятию вещей и явлений истинно существующими. Такая «склонность» исчезает на восьмой ступени.

Например, если бы Пробужденный находился среди зрителей, которые наблюдают за созданными иллюзионистом образами, то Пробужденный не воспринимал бы их,

---

<sup>19</sup> Bag-chags; скр.: vāsanā.

и у него, естественно, не было бы привязанности к истинному существованию этих образов.

Итак, имеются три типа существ, которые по-разному относятся к созданным иллюзионистом образам: зрители, которые видят образы истинно существующими и считают их истинно существующими; сам иллюзионист, который видит созданные им образы существующими, но не считает их истинно существующими, и Пробужденный, который и не видит эти образы как истинно существующие, и не считает их истинно существующими.

Бодхисаттвы видят образы истинно существующими, но не считают их истинно существующими. «Создатель иллюзий», иллюзионист, видит образы истинно существующими, но не считает их истинно существующими. Пробужденный не видит образы истинно существующими и не считает их истинно существующими.

Создатель иллюзий создает образы с помощью каких-либо веществ, с помощью особых мантр. Благодаря этим веществам и особым мантрам у людей, наблюдающих это событие, возникает некое видение, которое называется «ошибочным видением».<sup>20</sup> Поскольку у Пробужденного нет ошибочного видения, нет и видения истинно существующими этих иллюзий.

Если продолжить это рассуждение, то Пробужденный видит отражение луны в воде, как видит, например, и то, что показывают по телевизору. Но, видя это, Пробужденный не имеет никакой ошибки в видении.

То, что Пробужденный видит по телевизору, объясняется тем, что эти образы (которые мы все видим по телевизору) возникают в силу взаимозависимости причин и условий, того, что создает эти образы. Эти образы не являются «ошибочным видением», так же, как и видение отражения луны. Когда луна отражается в чистой, прозрачной, гладкой воде, это тоже взаимозависимое явление. Оно не является ошибкой в видении Пробужденного. Когда же иллюзионист создает иллюзию, у людей возникает

---

<sup>20</sup> 'Khrul-snang; скр.: bhrānta-ābhāsa.

ошибочное видение того, что он создает. Но такой ошибки видения у Пробужденного нет. Пробужденный не видит иллюзию так, как видят ее все другие живые существа.

(14.) Следующий пример и форма возрастания качеств сознания бодхисаттвы связаны с так называемой «жизненной воспринимающей способностью».<sup>21</sup> Мы говорили о воспринимающих способностях, о пяти или шести, о том, что есть зрительная, слуховая и другие чувственные воспринимающие способности. Что же касается умственной воспринимающей способности, то это тоже воспринимающая способность, только не чувственного характера. Если мы перечисляли не более пяти или шести воспринимающих способностей, то в других системах буддийского знания перечисляются двадцать две воспринимающие способности.<sup>22</sup> Среди этих двадцати двух воспринимающих способностей есть так называемая «жизненная воспринимающая способность». Излагаемая форма возрастания качеств сознания бодхисаттвы связана с этой способностью «по аналогии».

Если жизненная воспринимающая способность, которая вообще связана с жизнью, пресекается, то все другие воспринимающие способности, зрительная и т. д., прекращают свою деятельность. Данная форма возрастания качеств сознания бодхисаттвы связана с этим примером тем, что если бодхисаттва осуществляет совершенства на уровне вершины этапа подготовки, то противоядие или нейтрализующий фактор для неведения, которым является совершенство понимания, пресекает все аффекты — страсть, отрицательную реакцию и т. д., поскольку совершенство понимания является нейтрализующим фактором не для отдельных аффектов, а вообще для всех аффектов, как в примере с жизненной воспринимающей способностью.

(15.) Все постижения, которые есть в разных системах развития сознания — в системе слушателей или в систе-

---

<sup>21</sup> Srog-gi dbang-po; скр.: jīvaindriya.

<sup>22</sup> См.: Васубандху. «Энциклопедия Абхидхармы» или Абхидхармакоша. Разделы I–II. Издание подготовили Е.П. Островская, В.И. Рудой. М.: Ладомир, 1998.



ме будд-для-себя, «включены» в совершенство понимания, в Праджняпарамиту. Поэтому бодхисаттвы стремятся к освоению совершенства понимания. Они хотят, чтобы все постижения были им доступны как искусные средства подведения к истине разных живых существ. Совершенство понимания является противоядием для неведения вообще. Вместе с неведением пресекаются страсть, гнев и другие аффекты. Эта форма возрастания качеств сознания достигается бодхисаттвой на уровне вершины этапа подготовки пути махаяны.

Таким образом связаны все постижения, которые осуществляются в освоении совершенства понимания, а тренировка в совершенстве понимания является формой обретения всех превосходных качеств.

Тренировка в освоении совершенства понимания, седьмая форма возрастания качеств сознания бодхисаттвы, является средством обретения всего превосходного, любых превосходных качеств.

Достижение успеха в обретении всего превосходного через освоение совершенства понимания обеспечивается единством постижения пустоты (как состояния сознания) и сознания, обращенного к пробуждению. Если отсутствует сознание, обращенное к пробуждению, то такое существо вообще не имеет отношения к махаяне. Если отсутствует постижение пустоты, то такое существо не достигает даже первого уровня этапа подготовки в системе пути махаяны. Должны присутствовать оба компонента, присутствовать в единстве. Именно таким образом достигаются все превосходные качества, т. е. качества возрастают через тренировку в совершенстве понимания.

Отсутствие постижения пустоты в сознании бодхисаттвы не способствует прогрессу, даже если в сознании бодхисаттвы есть любовь и сострадание. Любовь и сострадание при отсутствии постижения пустоты не приводят к продвижению по пути. Что уж говорить о достижении состояния Будды!

Любовь и сострадание, имеющиеся в сознании бодхисаттвы, но при отсутствии постижения пустоты, не создают бодхисаттве возможности избавляться от аффектов.

Поэтому здесь не приходится говорить о достижении состояния Будды. Но если в сознании есть постижение пустоты, а отсутствует направленность к пробуждению, то такое существо никакого отношения к махаяне не имеет. Потому следует обращать внимание на совершенство понимания как на единство того и другого — единство постижения пустоты и сознания, обращенного к пробуждению.

Когда у человека появляется сознание, обращенное к пробуждению, то, будь это существо безобразным, низкого происхождения, бедным и т.д., — ничто не имеет значения, ибо сознание, обращенное к пробуждению, с момента его возникновения дает возможность такому существу именоваться «сыном Победителя»,<sup>23</sup> бодхисаттвой, и быть окруженным восторгом и почитанием богов и людей, как сказано у Шантидэвы.<sup>24</sup>

Всякая деятельность существа, чье сознание обращено к пробуждению, отличается от деятельности существ, чье сознание не обращено к пробуждению. Если существо с сознанием, обращенным к пробуждению, бодхисаттва, бросит кусок хлеба собаке или вороне, то это будет не только поступок бодхисаттвы, но и камень в фундаменте достижения пробуждения. Если существо, чье сознание не обращено к пробуждению, «наполняет драгоценностями три мира», делая подношение Будде, то и это не является поведением бодхисаттвы, и это не является основанием для достижения пробуждения. В этом состоит различие в поступках двух таких существ.

Совершенство понимания следует знать как единство сознания, в котором есть постижение пустоты, и сознания, обращенного к пробуждению. Только в таком единстве, которое является совершенством понимания, осуществляется путь как прогресс сознания, его развитие, его рост.

(16<sub>g</sub>) Последняя, восьмая, форма возрастания качеств сознания бодхисаттвы заключается в том, что в силу осво-

---

<sup>23</sup> Rgyal-ba'i sras; «сын Победителя» — эпитет бодхисаттвы.

<sup>24</sup> См.: «Вхождение в деяния бодхисаттвы» (Гл. 1). *Byang-chub sems-dpa'i spyod-pa la 'jig-pa*; скр.: *Bodhisattvacāryāvātāra*.

божденности от ложных взглядов бодхисаттва оказывается приближенным к достижению пробуждения. На уровне вершины этапа подготовки пути махаяны бодхисаттва уже свободен от ложных взглядов, начиная с эгоцентрического воззрения и так далее.

Шестнадцать форм возрастания качеств сознания бодхисаттвы изложены во втором стихе пятой главы. Изложение их отсылает нас к сутрам Праджняпарамиты, где эти шестнадцать форм возрастания качеств сознания бодхисаттвы изложены в полном объеме и с большим количеством примеров.

Изложение шестнадцати форм возрастания качеств сознания бодхисаттвы на этом закончено.

### Лекция 3

- (3) Тренировка в совершенстве понимания на вершине уровня терпения этапа подготовки пути махаяны. (4) Тренировка в совершенстве понимания на вершине уровня высшей мирской дхармы этапа подготовки пути махаяны. (5) Тренировка в совершенстве понимания на вершине этапа видения. Умопостроения об объектах и о субъектах. (5<sub>1</sub>) Умопостроения об объектах. (5<sub>1(1)</sub>). Умопостроения об объектах вовлечения. (5<sub>1(2)</sub>) Умопостроения об объектах отстранения**

Сегодня буддисты отмечают праздник, который называется «нисхождение Будды на Джамбудвипу».<sup>25</sup>

Нисхождение Будды на землю — праздник девятого месяца тибетского календаря, двадцать второго числа. Будда спустился на землю из «Области Тридцати трех», второго из шести уровней богов мира желаний.<sup>26</sup>

---

<sup>25</sup> Dus chen lha babs.

<sup>26</sup> См.: Васубандху. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел третий. Учение о мире / Пер. с санск., введ., комм.,

Будда спустился на землю из «Области Тридцати трех», где наставлял в Учении свою матушку Махамайю, которая переродилась там, скончавшись после того, как Будда родился и сделал семь шагов по земле. Для того чтобы наставить ее в Учении, Будда отправился в эту область. Пробыв там три месяца, Будда спустился оттуда на землю, что и произошло двадцать второго числа девятого месяца. В Индии отмечено место, куда из «Области Тридцати трех» спустился Будда.

В тибетской традиции праздники отмечаются по-разному: например, делается общее подношение и т. д. Но то, что сегодня, в такой день, мы изучаем совершенство понимания, создает накопление добродетелей, выше которого нет.

Продолжаем изучение пятой главы. В третьем стихе сказано:

- 3 Наивысшее полное осуществление  
всех дхарм трех типов всезнания при  
не-отвержении блага живых существ  
называется «устойчивостью».<sup>27</sup>

Устойчивость — характеристика тренировки в совершенстве понимания вершины третьего уровня этапа подготовки, который следует за уровнями тепла и вершины. На этом уровне терпения также есть своя вершина, а тренировка вершин — главный предмет пятой главы. Сегодня речь пойдет о вершине уровня терпения этапа подготовки.

Итак, главный предмет пятой главы — тренировка вершин процесса постижения, процесса прохождения пути махаяны. В процессе постижения есть несколько вершин. Сейчас идет речь об этапе подготовки. На этапе подготовки вершин четыре: вершина уровня тепла, вершина уров-

---

ист.-филос. исследование Е. П. Островской и В. И. Рудого. СПб., 1994. С. 68, 203.

<sup>27</sup> АА. V. 3.

ня вершины, вершина уровня терпения и вершина уровня высшей мирской дхармы.

Первый уровень этапа подготовки — уровень тепла для бодхисаттв с острыми воспринимающими способностями характеризуется двенадцатью признаками тренировки в совершенстве понимания, признаками «не-отвращения» от сознания, обращенного к пробуждению. Вершина уровня вершины этапа подготовки сопровождается шестнадцатью формами возрастания качеств сознания бодхисаттвы.

На уровне тепла появляются признаки не-возвращения или «не-отвращения» от сознания, обращенного к пробуждению, но такие признаки появляются только у бодхисаттв с острыми воспринимающими способностями, у других бодхисаттв они не появляются на этом уровне.

Признаки «не-отвращения» от сознания, обращенного к пробуждению, вообще бывают только у бодхисаттв. Ни у слушателей, ни у будд-для-себя такие признаки не наблюдаются.

Признаки «не-отвращения», бесповоротности на пути махаяны проявляются у бодхисаттв на этапе подготовки, на этапе видения и на восьмой ступени пути бодхисаттвы, т. е. на этапе освоения.

Эти признаки соответствуют типам бодхисаттв. На этапе подготовки такие признаки проявляются у бодхисаттв с острыми воспринимающими способностями. На этапе видения они проявляются у бодхисаттв с воспринимающими способностями среднего уровня. Бодхисаттвы со слабыми воспринимающими способностями обретают их на восьмой ступени пути бодхисаттвы, т. е. на этапе освоения.

При этом, если говорить вообще о подводимых по «Украшению из постижений», то все такие подводимые считаются бодхисаттвами с острыми воспринимающими способностями.

Действительно, все подводимые по «Украшению из постижений» считаются бодхисаттвами с острыми воспринимающими способностями. Тем не менее, только

бодхисаттвы с (самыми) острыми воспринимающими способностями проявляют двенадцать признаков «неотвращения» от сознания, обращенного к пробуждению, на уровне тепла этапа подготовки. И далее прохождение уровня вершины этапа подготовки характеризуется возрастанием количества добродетелей, что представляет собой последовательный прогресс качеств сознания бодхисаттвы. Эти шестнадцать форм возрастания качеств сознания бодхисаттвы на уровне вершины этапа подготовки изложены во втором стихе пятой главы.

Поскольку бодхисаттва на этапе подготовки после уровня вершины переходит на уровень терпения, то далее, в третьем стихе пятой главы, излагается характеристика уровня терпения.

Достижение уровня терпения в «Энциклопедии Абхидхармы» (Абхидхармакоше)<sup>28</sup> объясняется через невозможность бодхисаттвы, достигшего уровня терпения, родиться в дурных уделах. В Абхидхармакоше говорится, что тот, кто достиг уровня терпения этапа подготовки, не рождается в дурных уделах, потому что не накапливает дурной кармы.

В «Украшении из постижений» это положение излагается в другом аспекте и более развернуто. В комментариях к «Украшению из постижений» сказано, что бодхисаттва не рождается в дурных уделах, потому что совершенство его понимания, т.е. единство понимания и метода, становится устойчивым. Здесь, как и ранее, понимание означает постижение пустоты, а метод — великое сострадание. На уровне терпения этапа подготовки наблюдается соединение их, а также устойчивость этого соединения.

Если обратиться к первым двум строкам третьего стиха, то слова «наивысшее полное осуществление всех дхарм трех типов всезнания»<sup>29</sup> соотносятся с пониманием.

---

<sup>28</sup> См.: Васубандху. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел третий. Учение о мире. С. 362–363; 441–442.

<sup>29</sup> См.: АА. V. 3 (1-2).

Устойчивость совершенства понимания (как понимания) изложена в двух первых строках этого стиха.

Три типа всезнания — всезнание Будды, всезнание путей и всезнание основ включают соответствующие «наборы» дхарм. Всего этих дхарм тридцать.<sup>30</sup> Когда говорится о трех типах всезнания в третьем стихе пятой главы, то «все дхармы» означают тридцать дхарм, соответствующих трем типам всезнания.

Первые две строки третьего стиха,<sup>31</sup> таким образом, соотносятся с устойчивостью понимания, что вообще означает доведение до завершения всех дхарм трех типов всезнания, а это по сути есть завершенность трех типов постижений: постижений, относящихся к уровню Будды, ко всезнанию путей, т. е. к бодхисаттвам, и постижений, относящихся ко всезнанию основ, соотносимых со слушателями и буддами-для-себя. Но здесь выражение «наивысшее полное осуществление» не означает доведение до завершения всех тридцати дхарм трех типов всезнания, а означает доведение до полного завершения каких-либо из этих дхарм, поскольку доведение до завершения всех дхарм, соответствующих трем типам всезнания, означало бы достижение состояния Будды.

Таким образом, устойчивость понимания здесь означает, что ум уже не подвержен аффективности, не подвержен воздействию аффектов.

Другая сторона устойчивости соотносится с устойчивостью метода. В третьей строке третьего стиха — «при не-отвержении блага живых существ»<sup>32</sup> — излагается устойчивость метода, т. е. устойчивость сознания, обращенного к пробуждению, устойчивость великого сострадания.

Не-отвержение, не-отстранение от блага живых существ вместе с устойчивостью понимания являются устойчивостью их единства. Это характеристика вершины уровня терпения этапа подготовки пути махаяны.

---

<sup>30</sup> См.: Украшение из постижений (I — III). С. 89–95.

<sup>31</sup> См.: АА. V. 3. (1-2).

<sup>32</sup> См.: АА. V. 3 (3).

Так разъясняется «устойчивость» — определенное понятие в определенной системе. Слово «называется»<sup>33</sup> отсылает к источнику, к сутрам Праджняпарамиты, где изложен смысл понятия «устойчивость», зафиксированного в тексте «Украшения из постижений» и затем объясненного в других комментариях.

Таким образом, в комментариях учителя Харибхадры и достопочтенного Цзонхавы, объясняется, что понятие устойчивости соотносится с уровнем терпения. Устойчивость понимания и метода на уровне терпения этапа подготовки пути махаяны определяет полную невозможность родиться в дурных уделах для бодхисаттвы, ум которого не поддается аффектам в силу устойчивости единства понимания и метода.

С уровня терпения этапа подготовки бодхисаттва переходит на уровень высшей мирской дхармы. Мирская дхарма здесь высшая, потому что вслед за этим четвертым уровнем этапа подготовки наступает качественно другой этап — видения и начинается «внемирской путь»<sup>34</sup>, или уровень святого.<sup>35</sup> Первые два этапа пути махаяны — накопления и подготовки — соотносятся с «мирским путем».<sup>36</sup>

Четвертый стих пятой главы относится к уровню высшей мирской дхармы этапа подготовки:

- 4 Когда в качестве сравнения принята [мера для измерения] четырех континентов, тысячи, двух тысяч и трех [тысяч миров], оказывается, что сосредоточение [уровня высшей мирской дхармы этапа подготовки]<sup>37</sup> можно измерить только множеством добродетелей, что и провозглашено [в сутрах].<sup>38</sup>

---

<sup>33</sup> АА. V. 3 (4).

<sup>34</sup> 'Jig-rten las 'das-pa'i lam; скр.: lokottaramārga.

<sup>35</sup> 'Phags-lam; скр.: āryamārga.

<sup>36</sup> 'Jig-rten las-pa'i lam; скр.: lokamārga.

<sup>37</sup> Chos-mchog rtse-sbyor; скр.: laukika-agra-dharma mūrdhagra yoga.

<sup>38</sup> См.: АА. V. 4; «сутры» зд. — это сутры Праджняпарамиты.



«Провозглашено» — сказано в этом стихе. Это слово означает, что об этом сказано в аутентичном источнике, в сутрах Праджняпарамиты.

Что же там провозглашено? В сутрах Праджняпарамиты провозглашена «сущность» уровня высшей мирской дхармы. Сущность уровня высшей мирской дхармы провозглашена как «множество добродетелей». Это такое множество, которое, как коротко сказано в основном тексте, невозможно сравнить ни с весом четырех континентов, ни с мерой в виде одной тысячи, двух тысяч и трех тысяч миров. В комментарии разъясняется это сравнение.

Четыре континента, первая тысяча, вторая и третья тысячи миров — это космологическое описание вселенной, согласно Абхидхармакоше. Добродетели, которыми измеряется уровень высшей мирской дхармы и которые вызывают радость за бодхисаттву, достигшего четвертого уровня этапа подготовки, уровня высшей мирской дхармы, значительно выше по сравнению с мерой, которой можно измерить четыре континента, первую, вторую и третью тысячи миров.

Бодхисаттвы, достигшие уровня высшей мирской дхармы, бывают нескольких типов. Это может быть бодхисаттва, впервые породивший сознание, обращенное к пробуждению. Это может быть бодхисаттва, практикующий образ жизни бодхисаттвы. Это может быть бодхисаттва, который характеризуется признаками не-возвращения, или «не-отвращения» от сознания, обращенного к пробуждению, и это может быть бодхисаттва, достигающий состояния пробуждения за одно рождение.

Четыре названных типа бодхисаттв соотносятся с разными этапами пути. Бодхисаттва, впервые порождающий сознание, обращенное к пробуждению, соотносится с началом пути махаяны, с этапом накопления. Бодхисаттва, ведущий образ жизни бодхисаттвы, означает бодхисаттву, который активно осуществляет шесть совершенств. Бодхисаттва, являющийся признаками не-возвращения, как минимум, соотносится с уровнем тепла этапа подготовки. А бодхисаттва, за одно рождение достигающий состояния

пробуждения, соотносится с состоянием предела сознания живого существа, то есть находится на конечном уровне десятой ступени бодхисаттвы. Таким образом, те добродетели, которые имеются у таких бодхисаттв, превосходят всякую меру, даже такую меру, которой можно измерить четыре континента, первую, вторую и третью тысячи миров.

Мера, которой могут быть измерены миры — четыре континента и три тысячи миров, несравнима с мерой для добродетелей таких бодхисаттв. Мера, которой могут быть измерены миры — четыре континента, Джамбудви-па и другие, а также другие мировые системы, недоступна обыденному уму, но доступна йогическому уму. Только так можно говорить о мере, которой возможно измерить миры — четыре континента и три тысячи миров.

Способность измерения, которая подвластна уму йогина, — это мощь ума йогина. Эта мощь «неохватна мыслью».<sup>39</sup> Такая характеристика прилагается к уму йогина, к силе ума йогина. Сила ума йогина сопоставляется с возможностью охватить умом меру, которой можно измерить мировые системы. Характеристикой «неохватности мыслью» в основных философских текстах наделяются четыре «элемента» буддийской системы: карма живых существ «неохватна мыслью»,<sup>40</sup> мощь ума йогина «неохватна мыслью»,<sup>41</sup> деяния Будды «неохватны мыслью»<sup>42</sup> и множественность субстанций «неохватна мыслью».<sup>43</sup>

Таким образом, ум йогина, который характеризуется неохватностью, может «охватить» мир — четыре континента — Джамбудви-пу и т. д. Добродетели, которые накапливаются на уровне высшей мирской дхармы, и добродетели от радости за бодхисаттв, достигающих уровня высшей мирской дхармы, невозможно измерить никакой мерой, кроме «множества добродетелей»!

---

<sup>39</sup> Bsam-gyis mi khyab-pa.

<sup>40</sup> Sems-can-gi las bsam-gyis mi khyab-pa.

<sup>41</sup> Rnal-'byor-gi mthu bsam-gyis mi khyab-pa.

<sup>42</sup> Sangs-rgyas-kyi phrin-las bsam-gyis mi khyab-pa.

<sup>43</sup> Rdzas bsam-gyis mi khyab-pa.

Мера, возможность измерить, мощь йогического ума — все понятия почерпнуты из сутр Праджняпарамиты, что и подтверждается словом «провозглашено».

Речь здесь также идет о том, что радость за достижения того или иного уровня, осуществленные бодхисаттвами, способствует другим людям в накоплении добродетелей. Об этом говорится по поводу радости за бодхисаттв, достигших уровня высшей мирской дхармы.

Масштабы добродетелей, накапливаемых через радость за достигших какого-либо уровня в продвижении по пути бодхисаттв, описываются в так называемых «намтарах»,<sup>44</sup> историях жизни учителей и йогов. В одной из таких историй рассказывается, как владыка Вайшали устраивал трапезы для архатов и Будды в своем дворце. Он раздавал им такую пищу, которой простой человек вообще не видывал, не говоря уже о том, чтобы пробовать. Один нищий по имени Тэло (Тилопа) постоянно наблюдал за этими трапезами через открытые ворота. Наблюдая за раздачей пищи архатам и Будде, он по-настоящему испытывал большую радость за владыку Вайшали.

Обычно после богатой трапезы, подносимой Будде и архатам, было принято слушать Учение. Поэтому после вкушения пищи Будда излагал Учение для владыки Вайшали. Также по традиции после окончания Учения Будда произносил «посвящение заслуг».<sup>45</sup> Посвящение заслуг, которое произносил Будда, в течение долгого времени было обращено не к владыке Вайшали, а к нищему по имени Тэло, который постоянно наблюдал за трапезой через открытые ворота.

Хотя в присутствии Будды владыка Вайшали не проявлял открыто беспокойство по поводу того, что после трапезы Будда посвящает заслуги нищему, а не ему, владыке, тем не менее владыка испытывал беспокойство, чувствуя, что есть какое-то основание к тому, чтобы Будда,

---

<sup>44</sup> Rnam-thar.

<sup>45</sup> Bsngo-ba.

обладающий совершенством понимания и другими качествами, обращал посвящение заслуг не к нему, а к нищему.

Однажды первый из его министров застал владыку весьма опечаленным. Министр, обладавший острым умом, расспросил владыку и узнал, что причина его печали в том, что за все это время Будда ни разу не обратил свою благосклонность на владыку, а обращает ее на нищего.

Министр посоветовал владыке не огорчаться и пообещал найти способ, благодаря которому Будда посвятит заслуги владыке.

На следующий день министр взял раздаточную ложку и стал раскладывать по золотым тарелкам драгоценную пищу вместо владыки. Раскладывая по золотым тарелкам предназначенную для трапезы Будды и архатов пищу, он постоянно ронял пищу на пол. Это вызвало сильное волнение у нищего Тэло, ум которого был охвачен сожалением по поводу того, что такая пища падает на пол.

В тот день посвящение заслуг было обращено Буддой к владыке Вайшали, а не к нищему, который был не в силах радоваться из-за своего волнения о потере драгоценной пищи.

Таким образом, радость по поводу чьих-то достижений дает возможность собственного роста в очень больших масштабах.

Если же вместо радости ум объят ревностью, завистью или гордыней, то это означает не рост, не прогресс, а ход назад, упадок.

Мы говорим об уровне высшей мирской дхармы, характеристикой которого является собранность ума. Собранность ума, ум без отвлечения, без рассеянности, называется сосредоточением. Такое сосредоточение возникает в силу множества добродетелей, которые накапливаются в течение предыдущих действий. Благодаря множеству добродетелей сосредоточение становится актуальным.

Сосредоточение как сущность уровня высшей мирской дхармы, возникающее в силу множества добродетелей, дает возможность все более длительного однонаправленного сосредоточения на объекте. Однонаправленное сосре-

доточение на объекте на этапе подготовки характеризуется «концептуальностью»,<sup>46</sup> что означает концептуальный образ объекта (пустоты), который осваивается бодхисаттвой с этапа накопления и который уточняется, детализируется, проясняется для бодхисаттвы на этапе подготовки, но остается «концептуальным» вплоть до того момента, когда бодхисаттва, находящийся в однонаправленном сосредоточении относительно этого объекта, «доводит» концептуальный образ объекта (пустоты) до видения объекта (пустоты) «впрямую», непосредственно. Когда этот момент видения (пустоты) наступает, бодхисаттва «переходит» с уровня высшей мирской дхармы на этап видения, на уровень святого, вышний по отношению к предыдущему этапу подготовки.

Достигая непосредственного видения пустоты, бодхисаттва уже оказывается на «вершине» этапа видения. Если сказать иначе, бодхисаттва находится на этапе видения, а «внутри» него — на уровне-без-препятствий. Если говорить об этом состоянии с точки зрения качеств сознания, то на «вершине» этапа видения бодхисаттва устраняет часть препятствий аффективного характера. Это аффекты-стереотипы. Таким образом бодхисаттва осуществляет тренировку вершины этапа видения.

Этап видения требует соответствующей этому этапу работы, а именно — устранения того, что «подлежит устранению на этапе видения».<sup>47</sup> Для этого применяются соответствующие нейтрализующие факторы.<sup>48</sup> Рассмотрим то, что подлежит устранению на этапе видения, и нейтрализующие факторы.

То, что подлежит устранению на этапе видения, имеет название, перечень и характеристики. То, что подлежит устранению на этапе видения, называется «умопостроениями об объектах и о субъектах».<sup>49</sup> Умопостроений об объектах и о субъектах всего насчитывается 36.

---

<sup>46</sup> Rtogs-bcas.

<sup>47</sup> Mthong-spang nyon-mongs; скр.: *drṣṭi-heya / darśana-heya*.

<sup>48</sup> Gnyen-po; скр.: *pratipakṣa*.

<sup>49</sup> Gzung-'dzin mam-rtog; скр.: *grāhyagrāhakavikalpa*.

Тридцать шесть умопостроений, включенных в «то, что подлежит устранению на этапе видения», подразделяются, во-первых, на «умопостроения об объектах»<sup>50</sup> и «умопостроения о субъектах».<sup>51</sup> Во-вторых, умопостроения об объектах и о субъектах также подразделяются на два вида. Умопостроения об объектах включают «умопостроения об объектах вовлечения»<sup>52</sup> и «умопостроения об объектах отстранения».<sup>53</sup>

Что же касается подразделения умопостроений о субъектах, то это — «умопостроения о субъектах, существующих субстанциально»,<sup>54</sup> и «умопостроения о субъектах, существующих номинально».<sup>55</sup>

Классификация умопостроений<sup>56</sup> об объектах на объекты вовлеченности и объекты отстраненности означает, что у бодхисаттвы на пути есть объекты, в освоение которых он вовлекается, и есть объекты, от освоения которых он отстраняется. Поэтому умопостроения об объектах классифицируются в связи с вовлеченностью и отстраненностью.

Далее, в пятом стихе основного текста утверждается, что для каждого из двух видов умопостроений об объектах есть по девять наименований,<sup>57</sup> то есть имеются «подлежащие устранению на этапе видения девять умопостроений об объектах вовлеченности»<sup>58</sup> и «подлежащие устранению на этапе видения девять умопостроений об объектах отстраненности»,<sup>59</sup> потому что для каждого

---

<sup>50</sup> Gzung-pa'i rtog-pa / gzung-rtog; скр.: grāhyavikalpa.

<sup>51</sup> 'Dzin-pa'i rtog-pa / 'dzin-rtog; скр.: grāhakavikalpa.

<sup>52</sup> 'Jug-pa gzung-rtog; скр.: vṛittigrāhyavikalpa.

<sup>53</sup> Ldog-pa gzung-rtog; скр.: nivṛittigrāhyavikalpa.

<sup>54</sup> Rdzas-'dzin rtog-pa; скр.: dravyagrāhakavikalpa.

<sup>55</sup> Btags-'dzin rtog-pa; скр.: prajñaptigrāhakavikalpa.

<sup>56</sup> Умопостроения в силу сложности их понимания излагаются кратко (см.: АА. V. 5; АА. V. 6–7) и пространно (см.: АА. V. 8–9; АА. V. 10–12; АА. V. 13–14 и АА. V. 15–16).

<sup>57</sup> См.: Gser-phreng. V. Л. 10 b 2–3.

<sup>58</sup> Mthong-spang 'jug-pa gzung-rtog dgu; скр.: nava darṭanaheyaṅvṛittigrāhyavikalpa.

<sup>59</sup> Mthong-spang ldog-pa gzung-rtog dgu; скр.: nava darṭanaheyani vṛittigrāhyavikalpa.

их двух видов умопостроений об объектах имеются по девять объектов.

Как следует из основного текста, все умопостроения об объектах не являются правильными. Поэтому все они подлежат устранению. В пятом стихе сказано:

5 Умопостроения об объектах [изложены с позиций] вовлеченности<sup>60</sup> и отстраненности;<sup>61</sup> каждый вид включает по девять умопостроений. Следует знать, [что умопостроения об объектах] имеют характер, не соответствующий [самим] объектам.<sup>62</sup>

В шестом и седьмом стихах кратко<sup>63</sup> излагаются виды умопостроений о субъектах.

6–7 Полагается<sup>64</sup>, что есть [два типа] умопостроений о субъектах: субстанциально существующих существах<sup>65</sup> и тех, кто существует номинально.<sup>66</sup> [Первый тип относится к] обычным людям,<sup>67</sup> [второй — к] святым.<sup>68</sup> Каждый тип включает по девять умопостроений.

Если воспринимаемые объекты не таковы, [какими их воспринимают], какими же следует полагать воспринимающие [их] акты ума?<sup>69</sup>

---

<sup>60</sup> 'Jug-pa'i phyogs-kyi rten-can-gyi mam-rtog.

<sup>61</sup> Ldog-pa'i phyogs-kyi rten-can-gyi mam-rtogs.

<sup>62</sup> АА. V. 5. С этого стиха начинается изложение «вершины» этапа видения. В этом изложении имеются две части — изложение «того, что подлежит устранению на этапе видения» (spang-bya), и «нейтрализующих факторов» (gnyen-po). «Устраняемое» (spang-bya) излагается «кратко» (mdor-bstan) и «пространно» (rgyas-bshad). В пятом, шестом и седьмом стихах кратко излагается «устраняемое». См.: Zhal-lung. Л. 76b7–77b4.

<sup>63</sup> Mdor-bstan.

<sup>64</sup> 'Dod; так «полагается» в сутрах Праджняпарамиты.

<sup>65</sup> Sems-can rdzas(-yod-pa); скр.: sattva dravyasat.

<sup>66</sup> Btags yod-pa; скр.: prajñāptisat.

<sup>67</sup> So-so skye-bo; скр.: pṛthagjana.

<sup>68</sup> 'Phags-pa; скр.: ārya.

<sup>69</sup> АА. V. 6–7.

На основании содержания стихов можно видеть то, что умопостроений об объектах и субъектах в сумме насчитывается тридцать шесть.

Умопостроения о субъектах, которые полагаются субстанционально существующими, соотносятся с сознанием обычного человека,<sup>70</sup> человека с обыденным сознанием. Умопостроения о субъектах, существующих номинально, соотносятся с сознанием святого индивида.<sup>71</sup> Что означает выражение «субъект, существующий субстанционально»? Это выражение связано с представлением, которое имеем все мы, с представлением о том, что наше существование связано с неким «носителем счастья и несчастья», «пользователем», который существует самостоятельно и независимо.

Обычным людям присуще представление о том, что они как носители своего счастья и несчастья существуют самостоятельно и независимо, как некая «субстанция». Эти представления называются здесь «умопостроениями о субстанционально существующем субъекте». Эти представления держатся на «истинности существования» субъекта.

Представление об истинном существовании субъекта, существующего номинально, благодаря «наложенному на него имени», связано с уровнем святого индивида.

Каждому из этих двух типов умопостроений о субъектах соответствуют девять умопостроений.

В трех стихах — пятом, шестом и седьмом — умопостроения об объектах и субъектах излагаются кратко. Эти все умопостроения есть то, что подлежит устранению на этапе видения. В последующих стихах представлены перечни этих умопостроений.

Поскольку умопостроения об объектах не отражают правильно существование объектов, они являются ложными. На этом основании умопостроения об объектах подлежат устранению на этапе видения.

---

<sup>70</sup> So-so skye-bo; скр.: prthagjana.

<sup>71</sup> 'Phags-pa; скр.: āḡya.



Перечень умопостроений об объектах включает объекты вовлеченности и объекты отстраненности. Уже в кратком изложении сказано, что имеется девять объектов вовлеченности и девять объектов отстраненности.

Изложение в пятой главе того, что подлежит устранению на этапе видения — трудный предмет. Для того чтобы этот предмет показать более подробно, в основном тексте ему посвящены краткое и пространное изложения. В кратком изложении дается общая картина того, что существуют умопостроения об объектах и умопостроения о субъектах и что всего их тридцать шесть. В пространном изложении даются перечни и объяснения этих тридцати шести умопостроений.

Первыми представлены перечни умопостроений об объектах, т. е. объектах вовлеченности и объектах отстраненности. Затем следуют перечни умопостроений о субъектах.

Вначале в основном тексте дается перечень девяти умопостроений об объектах вовлеченности. Этот перечень излагается в стихах восьмом и девятом.

8–9 Установлено<sup>72</sup> девять видов умопостроений [об объектах] с опорой на вовлеченность:<sup>73</sup> [1] сущность; [2] элемент родовой принадлежности; [3] правильно осуществляемый путь;<sup>74</sup> [4] безошибочное наблюдение объекта познания;<sup>75</sup> [5] несоответствующие состояния и нейтрализующие факторы; [6] личное постижение; [7] деятель; [8] его действие; [9] результат [его] действия.<sup>76</sup>

---

<sup>72</sup> Т. е. «установлено» (bzhed) в сутрах Праджняпарамиты.

<sup>73</sup> 'Jug-pa'i phyogs-kyi rten-can-gyi nam-rtog.

<sup>74</sup> Lam ni yang dag 'grub-pa: См.: Conze Ed. 1954. P. 81: «The progress (which lead to) full attainment».

<sup>75</sup> Shes-pa'i dmigs-pa ma 'khrul-ba; скр.: jñānasyālambanābhrantau. См.: Conze Ed. 1954. P. 82.: «One is not deceived about the object of cognition».

<sup>76</sup> АА. V. 8–9. В стихах 8–16 «пространно» излагается «то, что подлежит устранению» на этапе видения.

(1) Первой в перечне объектов вовлеченности называется «сущность».<sup>77</sup> «Сущность» означает здесь, во-первых, «сущность пути махаяны»,<sup>78</sup> во-вторых, умопостроение о «сущности пути махаяны», что включает представление об «истинности существования» причины пути махаяны в виде шести совершенств, благодаря которой достигается пробуждение, и результате пути махаяны в виде наивысшего полного пробуждения.

Здесь следует заметить, что весь перечень объектов умопостроений следует понимать так: в условном смысле «сущность» как причина пути махаяны в виде шести совершенств и как результат пути махаяны в виде пробуждения существует, но в высшем смысле такая «сущность» не существует.

(2) Следующее умопостроение — об «элементе родовой принадлежности».<sup>79</sup> Второй объект вовлеченности — элемент родовой принадлежности — означает причастность к определенной «родовой принадлежности к махаяне»<sup>80</sup> в условном смысле, но «истинно» такая причастность к определенной родовой принадлежности не существует.

(3) Третий в перечне объект вовлеченности — «правильно осуществляемый путь» — означает правильное осуществление пути махаяны с уровня святого,<sup>81</sup> т. е. этапа видения.

(4) Такой объект вовлеченности, как познание «высшего»<sup>82</sup> или «безошибочное наблюдение объекта познания», означает видение объектов только как отраженных образов.<sup>83</sup>

(5) Следующее — умопостроение об «истинности существования» несоответствующих состояний в направле-

---

<sup>77</sup> Ngo-bo (-nyid); скр.: svabhāva. См.: Gser-phreng. V. Л. 15 а 2–3.

<sup>78</sup> Theg-chen-gyi ngo-bo.

<sup>79</sup> Rigs; скр.: gotra. См.: Gser-phreng. V. Л. 15 а 2–3.

<sup>80</sup> Theg-chen-gyi rigs; скр.: mahāyānagotra.

<sup>81</sup> Theg-chen-gyi 'phags-lam yang-dag-par 'grub-pa.

<sup>82</sup> Yin-lugs shes-pa.

<sup>83</sup> См.: Gser-phreng. V. Л. 15 а 6.

нии к пробуждению, об «истинности» избавления от них, т. е. об «истинности» наличия способности к порождению нейтрализующих факторов.

(6) «Личное постижение» объектов, связанных с путем махаяны, означает постижение их такими, каковы они есть на самом деле, т. е. «истинно не-существующими».

(7) «Деятель»<sup>84</sup> здесь означает «того, кто приносит благо живым существам», при этом не имея «истинного существования». Отсутствие умопостроения о «деятеле» означает безусловное устранение состояния ума уровня слушателя и т. д. «даже во сне». Это «личное постижение», благодаря которому уходит вся «грязь» (аффектов).

(8) «Его действие»<sup>85</sup> означает, что только на основании ранее сказанного осуществляется обширная деятельность на благо живых существ.

(9) Приведение всех живых существ к «результату» — достижению нирваны<sup>86</sup> — связано с устранением умопостроений и безупречной искусностью в средствах.<sup>87</sup>

В основном тексте представлен перечень объектов умопостроений. Без комментария к основному тексту невозможно выявление смысла данного и других перечней умопостроений.

Этот перечень из девяти объектов умопостроений представляет собой те объекты, при опоре на которые бодхисаттва «вовлекается» в осуществление пути бодхисаттвы. Полагать, что эти объекты «истинно существуют», бодхисаттве нельзя. Умопостроения об объектах вовлеченности следует устранить при осуществлении этапа видения пути махаяны.

Итак, перечень умопостроений об объектах вовлеченности указывает бодхисаттве на то, что следует устранить на этапе видения. «Истинное существование» объектов

---

<sup>84</sup> Sems-can-gyi don byed-pa-po. См.: Ibid. V. Л. 15 b 2.

<sup>85</sup> Don byed-pa de'i bya-ba'i las.

<sup>86</sup> Grub-pa'i bya-ba'i 'bras-bu myang-'das.

<sup>87</sup> См.: Gser-phreng. V. Л. 15 b 4.

вовлеченности является умопостроениями, которые подлежат устранению на этапе видения пути махаяны.

Таким образом, привязанность к истинности существования тех объектов, на которые бодхисаттва опирается при осуществлении этапа видения пути махаяны, представляет собой то, что бодхисаттве следует устранить на этапе видения.

Представления о таких объектах вовлеченности как об истинно существующих и есть умопостроения, и есть те «аффекты-стереотипы»,<sup>88</sup> которые бодхисаттва устраняет на этапе видения. Объекты вовлеченности в осуществление этапа видения пути махаяны не рассматриваются бодхисаттвой как истинно существующие, и формирование такого взгляда является предметом для работы по устранению аффектов на этапе видения.

Итак, уже в кратком изложении «тренировки вершины этапа видения» сказано о том, что бодхисаттве следует устранить на этапе видения. Здесь же введена классификация объектов на объекты вовлеченности и объекты отстраненности.

Объекты вовлеченности, которые не должны рассматриваться как истинно существующие, представляют то, что следует устранять на этапе видения пути бодхисаттвы. Так следует понимать перечень из девяти умопостроений об объектах вовлеченности, которые истинно не существуют и потому как умопостроения являются для бодхисаттвы тем, что подлежит устранению на этапе видения пути махаяны.

Вообще перечень из тридцати шести умопостроений, которые, согласно пятой главе, подлежат устранению для бодхисаттвы на этапе видения, излагается в первой главе «Украшения из постижений» как то, от чего избавляется бодхисаттва на этапе подготовки. Но это избавление не является окончательным. На этапе видения все тридцать шесть умопостроений об объектах и субъектах уже являются тем, что подлежит устранению из сознания «вместе с семенами». Так объясняется в комментариях.

---

<sup>88</sup> Kun-btags nyon-mongs.

Далее следует перечень умопостроений об объектах отстраненности. Перечень объектов отстраненности — это то, что бодхисаттва не принимает на своем пути, отстраняясь от этих объектов. В комментариях объясняется, что объекты отстраненности связаны с путем хинаяны, с мышлением слушателей и будд-для-себя.

Перечень умопостроений об объектах отстраненности представлен в стихах десять, одиннадцать и двенадцать.

10–12 Эти девять умопостроений, базирующиеся на [объектах] отстраненности, возникают в связи с умами слушателей и т.д.<sup>89</sup>: [1] недостаточность постижения из-за «впадения» в сансару или в нирвану;<sup>90</sup> [2] отсутствие помощи; [3] неполнота аспектов пути; [4] продвижение [по пути] в силу условий других существ;<sup>91</sup> [5] отступление от великих целей; [6] ограниченность; [7] разнообразность;<sup>92</sup> [8] заблуждение относительно остановки и движения; [9] продвижение после.<sup>93</sup>

(1) «Недостаточность постижения».<sup>94</sup> Здесь слово «недостаточность» объясняется в контексте пути бодхисаттвы. «Недостаточность» характеризует постижения хинаяны, и в этом — ключ к пониманию смысла «недостаточности». Недостаточность постижений хинаяны объясняется не сама по себе, а только в связи с постижением бодхисаттвы. Недостаточность постижений «истинно не существует», но существует как умопостроение, по-

---

<sup>89</sup> Т. е. будд-для-себя.

<sup>90</sup> Srid dang zhi-bar ltung-ba'i phyir rtogs-pa dman-pa-nyid; скр.: bhava-śānti-prapātitvān nyūnatve adhigamasya. См.: Conze E. 1954. P. 82–83: «The deficiency in (spiritual) achievement which results when one allows becoming and quietude to fall apart».

<sup>91</sup> Gzhen-gyi rkyen-gyis 'gro-ba; скр.: para-pratyaya-gāmitve. См.: Conze E. 1954. P. 83: «The fact that one goes for help (and instruction) to outsiders».

<sup>92</sup> Sna-tshogs-pa. См.: Das S. Ch. P. 764.

<sup>93</sup> AA. V. 10–12.

<sup>94</sup> Rtogs-pa dman-pa.

тому что в хинаяне существует «впадение в крайность сансары или покоя».<sup>95</sup>

(2) Следующее по перечню умпостроение — «отсутствие помощи».<sup>96</sup> Здесь выражение «помощь» означает «внутреннего и внешнего учителя».<sup>97</sup> Внутренний учитель — это единство понимания и метода. Внешний — это учитель махаяны. Отсутствие внутреннего и внешнего учителя обуславливает также и недостаточность постижения из-за «впадения» в сансару или в «покой», т. е. в нирвану хинаяны.

«Внешний учитель» — учитель махаяны — ведет своего ученика по пути, начиная со вступления на этап накопления и до достижения состояния Будды без утери какой-либо «части» всего пути.

Устойчивость единства понимания и метода, о чем было сказано ранее, является «внутренним учителем».

Именно наличие внутреннего и внешнего учителя помогает бодхисаттве, продвигающемуся по пути, создает возможность не «впасть» в крайности сансары или «покоя», нирваны слушателей. Отсутствие, как объясняется здесь, «помощи» таких «учителей» обуславливает «впадение» в крайность при прохождении пути, что происходит со слушателями и буддами-для-себя.

Архат, как пример освобождения от сансары, «впадает» в крайность «покоя». Будучи целиком избавлен от крайности сансары, архат удерживает состояние личного освобождения. Личное освобождение означает забвение о благе живых существ. Это происходит потому, что отсутствует помощь внутреннего и внешнего учителя.

(3) «Неполнота аспектов пути».<sup>98</sup> Неполнота аспектов пути для достижения пробуждения также относится к пути хинаяны и означает, что при осуществлении пути хинаяны практикующий не осуществляет ту часть пути, которая связана с устранением препятствий позна-

---

<sup>95</sup> См.: Gser-phreng. V. Л. 17 а 4.

<sup>96</sup> Yongs-su-'dzin-pa med-pa.

<sup>97</sup> См.: АА. I. 36.

<sup>98</sup> Byang-chub sgrub-pa'i lam-gyi nam-pa'i cha ma tshang-pa.

вательного характера. Следовательно, такой практикующий не имеет фактора, нейтрализующего препятствия познавательного характера. Поэтому говорится о неполноте аспектов пути, на котором осуществляется пробуждение.<sup>99</sup>

(4) «Продвижение [по пути] в силу условий других существ»<sup>100</sup> как характеристика пути хинаяны означает, что архат, т. е. святой слушатель-архат, достигает состояния освобождения от сансары, основываясь на наставлениях Пробужденного, не развивая самостоятельно свое постижение.<sup>101</sup> Поэтому говорится о продвижении по пути в силу «условий других существ».

(5) «Отступление от великих целей»<sup>102</sup> означает то, что у последователей пути хинаяны нет великих целей, которыми руководствуются бодхисаттвы, то есть нет великого устранения, великого достижения и великого сознания. Поскольку этого нет, возникает отступление от великих целей.<sup>103</sup>

(6) Далее следует умопостроение об «ограниченности» или «частичности» в устранении.<sup>104</sup> Ограниченность в устранении означает, что для последователей пути хинаяны есть только устранение препятствий аффективного характера.

(7) Умопостроение о «разнообразности» или «множественности» постижений<sup>105</sup> здесь означает, что постижения на пути хинаяны множественны, поскольку на пути хинаяны есть такие достижения, как «вошедший в поток», «возвращающийся один раз», «не-возвращающийся» и «архат». Таким образом, имеется множественность постижений в отличие от развития совершенства понимания как постижения бодхисаттв.

---

<sup>99</sup> См.: Gser-phreng. V. Л. 17 b 2–3.

<sup>100</sup> Gzhan-gyi rkyen-gyis 'gro-ba.

<sup>101</sup> См.: Gser-phreng. V. Л. 17 b 5.

<sup>102</sup> Ched-du bya-ba log-pa.

<sup>103</sup> См.: Gser-phreng. V. Л. 17 b 6–18 a 1.

<sup>104</sup> Lam-gyis spang-bya spong-ba'i nyi-tshe-ba.

<sup>105</sup> Rtogs-pa sna-tshogs-pa.

(8) «Заблуждение относительно остановки и движения»<sup>106</sup> означает, что последователь пути хинаяны до тех пор, пока не достигнет результатов, обусловленных его путем, не может «встать» на путь махаяны. В этом смысле следует понимать его «заблуждение» или «непонимание» относительно «остановки и движения».

(9) Движение «после»<sup>107</sup> означает, что результаты, которые являются конечными на пути хинаяны, допускают «плохое мастерство» в том смысле, что и после достижения этих результатов остается то, что следует пройти и чего следует достичь, то есть путь махаяны и достижение состояния Будды.

В условном смысле объекты, от которых бодхисаттва «отстраняется», действительно должны быть отстранены. Но если бодхисаттва принимает эти объекты за истинно существующие, то он искажает или теряет свой путь. Поэтому умопостроения об объектах отстранения следует знать и устранять.

Эти два «набора» по девять умопостроений составляют перечни умопостроений об объектах вовлеченности и объектах отстраненности. Эти умопостроения подлежат устранению на этапе видения пути бодхисаттвы. Это устранение происходит благодаря тренировке в совершенстве понимания на вершине этапа видения.

## Лекция 4

### **(5) Тренировки в совершенстве понимания на вершине этапа видения пути махаяны (продолжение)**

Следует еще раз сказать о месте пятой главы в сочинении «Украшение из постижений». Ранее было сказано о том, что в общем плане изложения сочинения четвертая и пятая главы составляют соответственно «причину и ре-

---

<sup>106</sup> 'Gro-ba la rmongs-pas mi shes-pa.

<sup>107</sup> Rjes-la 'gro-ba /mjug-tu 'gro-ba. См.: Gser-phreng. V. Л. 18 а 1–2.



зультат подчинения ума». Причиной для подчинения ума является овладение всеми 173 аспектами, что составляет содержание четвертой главы. Результатом подчинения ума является достижение «вершин» в процессе постижения трех типов всезнания. Это «вершины», которые описаны в пятой главе.

Итак, пятая глава соотносится с результатом подчинения ума, причиной которого является овладение всеми аспектами трех типов всезнания, изложенными в четвертой главе.

Далее, рассуждая о содержании пятой главы, повторно скажем, что речь идет о «вершинах» — кульминационных моментах, через которые проходит йогин, постигая все типы всезнания. Иначе говоря, это вершины тренировки в совершенстве понимания. Вершины соотносятся с этапом подготовки, этапом видения, этапом освоения и «уровнем-без-препятствий» или особым путем, прохождением которого достигается состояние Будды. Все вершины, начиная с вершин этапа подготовки, детально излагаются в пятой главе. На вершине уровня тепла йогин проявляет двенадцать признаков не-возвращения с пути к пробуждению. Проявлением этих признаков отличается бодхисаттва с острыми воспринимающими способностями. Вслед за вершиной уровня тепла йогин проходит вершину уровня вершины, затем — вершину уровня терпения и вершину уровня высшей мирской дхармы. Таким образом, в тексте «Украшение из постижений» предоставляется уникальная возможность получить знание того, как тщательно осваивать путь махаяны в целом и в деталях, т. е. по восьми главным предметам и по семидесяти предметам. В пятой главе показывается путь от одной вершины к другой. На сегодня мы достигли объяснения вершины этапа видения.

Таким образом, чтобы достичь этапа видения, йогин проходит через четыре вершины: вершину уровня тепла этапа подготовки, где бодхисаттва с острыми воспринимающими способностями проявляет двенадцать признаков неотвращения от сознания, обращенного к пробуждению;

вершину уровня вершины, где сознание бодхисаттвы характеризуется шестнадцатью формами возрастания добродетели. Затем, по достижении уровня терпения, сознание бодхисаттвы и его поведение характеризуются устойчивостью понимания и метода в их единстве.

Устойчивость как характеристика сознания бодхисаттвы, достигшего вершины на уровне терпения этапа подготовки, означает высшую преданность доведению до осуществления тех дхарм, которые составляют три типа всезнания, при том что бодхисаттва не отвергает работу на благо живых существ. Таким образом, возвращение понимания вплоть до устойчивости означает доведение до осуществления дхарм, соответствующих трем типам всезнания при неотвержении блага живых существ.

Достигнутая бодхисаттвой на уровне терпения устойчивость единства понимания и метода обеспечивает бодхисаттве невозможность родиться в дурных уделах. Поэтому в тексте сказано, что бодхисаттва, достигший вершины уровня терпения, не рождается более в дурных уделах.

Четвертый уровень этапа подготовки — уровень высшей мирской дхармы — это наивысший мирской уровень пути махаяны, предел мирского пути, вслед за которым идет внемирской путь (уровень святого). На уровне высшей мирской дхармы также есть вершина. Эта вершина характеризуется собранностью ума. Эта вершина достигается через «большее» по сравнению с предыдущими уровнями постижение. В сознании бодхисаттвы на уровне высшей мирской дхармы происходит качественно «большее» постижение, что далее обеспечивает переход на уровень святого, то есть на этап видения. Этот переход происходит в состоянии однонаправленного сосредоточения. Так бодхисаттва «переводит» свое сознание с вершины уровня высшей мирской дхармы на этап видения. Этот переход происходит только в медитативном сосредоточении, в отличие, например, от перехода с (высшего уровня) этапа накопления на уровень тепла этапа подготовки, где также происходит качественное изменение сознания бодхисат-

твы — достижение единства метода и понимания. Достижение такого единства дает бодхисаттве возможность перейти на первый уровень (тепла) этапа подготовки, начать новый этап пути. Но совсем необязательно то, что бодхисаттва переходит с этапа накопления на этап подготовки в медитативном сосредоточении. Переход же бодхисаттвы с вершины уровня высшей мирской дхармы на этап видения происходит только в медитативном сосредоточении.

В этом переходе на этап видения происходит то качественное изменение, что от общего (концептуального) образа пустоты бодхисаттва переходит к «прямому», непосредственному видению пустоты. В этом заключается качественное изменение в сознании бодхисаттвы, который «перешел» на этап видения. Бодхисаттва «видит» пустоту, и, таким образом, концептуальное знание о пустоте, которое он накапливал до сих пор, сменяется непосредственным йогическим восприятием пустоты.

Имеется еще один процесс, который в это время осуществляет в своем сознании бодхисаттва. Он отходит от того, что не согласуется с путем махаяны, он устраняет то, что подлежит устранению на этом этапе пути. То, что подлежит устранению в течение пути, бодхисаттва не устраняет на этапах накопления и подготовки. Бодхисаттва не устраняет на этих этапах то, что следует устранить, потому что это практически невозможно сделать. На первых двух этапах пути бодхисаттва еще не располагает тем «инструментарием», с помощью которого можно устранить то, что подлежит устранению. Но на первых двух этапах пути бодхисаттва располагает «инструментарием», с помощью которого всё, что не согласуется с путем махаяны, ослабляется. На первых двух этапах пути махаяны аффекты ослабляются, но не устраняются. Это следует понимать. Итак, на этапах накопления и подготовки ослабляется всё «не соответствующее пути»: а это то, что составляет противоположности шести совершенствам: щедрости — жадность, нравственности — испорченную нравственность, терпению — гнев, усердию — леность, сосредоточению — рассеянность,

пониманию — испорченное понимание. Не соответствующие пути махаяны качества ослабляются, и, таким образом, бодхисаттва, подходя к этапу видения, имеет эти качества очень значительно ослабленными. Устранение этих качеств вплоть до «семян, из которых они вырастают», происходит на этапе видения. Каким образом? Достигая вершины этапа видения, бодхисаттва, обретший видение пустоты, применяет это видение пустоты как фактор, нейтрализующий все не соответствующие пути качества, и устраняет то, что подлежит устранению на этапе видения, вплоть до «семян».

За этапом видения следует этап освоения, где также происходит устранение того, что следует устранить, но уже на этапе освоения. На этапе видения, на первой ступени пути бодхисаттвы, устраняется то, что устранить наиболее просто, это аффекты-стереотипы. Далее, начиная со второй ступени пути бодхисаттвы, которая соответствует началу этапа освоения, также происходит процесс устранения, но этот процесс устранения характеризуется другими объектами устранения, отличными от объектов устранения на этапе видения, и, соответственно, другими средствами устранения.

Итак, вершина этапа видения. То, что подлежит устранению на этапе видения, называется умопостроениями об объектах и умопостроениями о субъектах. Такова основная классификация того, что следует устранить на этапе видения.

В свою очередь, подлежащие устранению умопостроения об объектах подразделяются на умопостроения об объектах вовлеченности и умопостроения об объектах отстраненности. В каждом виде умопостроений имеется по девять объектов и, соответственно, по девять умопостроений.

В предыдущих лекциях были изложены перечень и описание тех восемнадцати объектов, которые, как умопостроения об объектах, подлежат устранению на этапе видения. Но если еще раз возвратиться к общей их характеристике, то умопостроения об объектах вовлеченности

следует понимать как то, что бодхисаттва, осуществляя путь, вовлекает в (свою) деятельность. Это и есть объекты вовлеченности. Вовлекая эти объекты в деятельность, бодхисаттва может иметь «сквозную» мысль: «Я осуществляю путь бодхисаттвы». Эта мысль бодхисаттвы может быть связана с умонастроением о том, что всё, необходимое для этого этапа пути, «истинно существует». Если бодхисаттва имеет также мысли и действия как истинно существующие, то это — умопостроения, и они подлежат устранению. Когда вовлеченность в деятельность по осуществлению пути имеет характер «истинного существования», необходимо устранить эти умопостроения об истинно существующих объектах вовлечения.

С другой стороны, имеются умопостроения, связанные с объектами, касающимися отстраненности. Здесь отстраненность — это отход от мышления слушателя или будды-для-себя, главной характеристикой которого является желание достижения личного освобождения, индивидуального выхода из сансары. Отстраненность для бодхисаттвы связана с тем, чтобы отойти от такого способа мышления, от того, как одному освободиться от сансары. Но и отстраненность также не должна приниматься как истинно существующая, иначе это умопостроения.

Таковы умопостроения об объектах, их по девять в каждой группе, всего восемнадцать.

Далее, устранению на этапе видения для бодхисаттвы подлежат умопостроения о субъектах. Их общая классификация была изложена в шестом стихе. Умопостроения о субъектах были классифицированы на умопостроения о субъектах, существующих субстанциально, и субъектах, существующих номинально. Таким образом, умопостроения о субъектах тоже классифицируются на две группы, а поскольку субъекты связаны с объектами, соответственно, в каждой группе тоже по девять умопостроений, что в сумме также составляет восемнадцать умопостроений. Одни из умопостроений о субъектах соответствуют сознанию обычных людей, другие — сознанию святых.

Все тридцать шесть умопостроений двух типов — умопостроения об объектах и умопостроения о субъектах — очень значительно «ослабляются» на этапе подготовки. Ослабленные на этапе подготовки умопостроения как бы не причиняют страдания сознанию бодхисаттвы, тем не менее необходимо избавиться от них до конца. Устранение всех этих умопостроений происходит на вершине этапа видения. Вершиной этапа видения по сути является то, что называется «уровне-без-препятствий этапа видения». Именно на уровне-без-препятствий этапа видения бодхисаттва непосредственно «видит» пустоту и в этот момент<sup>108</sup> устраняет эти тридцать шесть умопостроений об объектах и о субъектах. Устранение происходит в один момент, в момент «вершины», на уровне-без-препятствий этапа видения.

Здесь вновь следует обратиться к перечню умопостроений, теперь уже умопостроений о субъектах. Всего их восемнадцать. Они классифицируются на два вида: умопостроения о субъектах, субстанциально существующих, и субъектах, номинально существующих.

Первый вид умопостроений о субъектах соотносится с обычными людьми, с обыденным сознанием. Второй вид умопостроений о номинально существующих субъектах, то есть субъектах, существующих благодаря «наложенному (на них) имени», соотносится с сознанием индивида, достигшего уровня святого.

В сознании обычного человека есть ряд умопостроений, которые описываются как субстанциальное существование. Эти умопостроения означают, что обычные люди, испытывая счастье или несчастье, соотносят этот опыт с неким носителем, который отождествляется ими с телом и умом, вместе взятыми. Обычные люди не разделяют тело и ум, наоборот, соединяют в одно и отождествляют с «Я». Таким образом, мы как обычные люди не-

---

<sup>108</sup> Это первый из 16 моментов терпения и познания на этапе видения — терпение в познании дхармы — истины страдания.

вольно вкладываем в слова «Я счастлив» (или несчастлив) этот вымысел — умопостроение о субстанциальном существовании.

Следует сказать немного по поводу «носителя счастья и несчастья», с которым связано восприятие субстанциально существующего субъекта. Когда сознание обычного человека отождествляет испытываемое им счастье или несчастье с наличием некой «субстанции», то это выражается словом «Я». Следует установить, что́ есть «Я», и то, что связано с этим «Я». Здесь круг «предметов», с которыми может произойти отождествление «Я», ограничен телом, умом или чем-либо вне тела и ума. Так, установление «Я» различается в буддийских и в небуддийских школах. Буддисты, анализируя, является ли тело «Я», является ли ум «Я», не находят, «не устанавливают» того, что тело может быть «Я» или что ум может быть «Я», ибо тело, возникшее из «крови и семени» родителей, представляющее собой материальное образование, очевидно не является «Я». Ум, который невозможно ни увидеть, ни потрогать, также не является для буддистов «Я». Для буддистов установление «Я» осуществляется в общем таким вот образом. Но для небуддистов поиски «Я», ограниченные телом, умом и чем-либо вне тела и ума, заканчиваются тем, что небуддисты, например последователи школы санкхья,<sup>109</sup> признавая логическую несостоятельность отождествления «Я» с телом или с умом, отождествляют «Я» с неким образованием вне тела и ума, которое «едино, неделимо и вечно».

Здесь, конечно, также следует различать позиции обычных людей и философов. Последние в поисках того, что́ есть «Я», устанавливают пределы существования этого «Я», как это было сказано. Но сознание обычного человека, даже если он буддист, не устанавливает «Я», как это делают философы-буддисты и философы-небуддисты,

---

<sup>109</sup> См.: Индийская философия: Энциклопедия. М., 2009. С. 700–708; Шохин В. К. Школы индийской философии: Период формирования (IV в. до н. э. — II в. н. э.). М., 2007.

например, исследуя и устанавливая «Я» как некую единую, неделимую и самостоятельно существующую вне тела и ума сущность. Сознание обычного человека, даже если этот человек — буддист, не совершает таких логических или «философских» операций по установлению «Я». При этом в сознании обычного человека, в обыденном сознании, удерживается то, что философы называют «субстанциально существующим Я», т.е. человек полагает себя («Я»), носителем того, что он испытывает, — счастья или несчастья. В отличие от сознания обычного человека в сознании буддийского святого не содержится этого «взгляда», он не признает субстанциально существующее «Я», но держится «взгляда» на номинально существующее «Я», то есть взгляда на существование некой совокупности в виде тела и ума, «обозначенной (неким) именем», и в этом смысле — номинально существующего индивида.

В основном тексте отражены эти различные «взгляды» на субъект: «взгляд» на субстанциально существующего субъекта, соотносящийся с сознанием обычного человека, и «взгляд» на субъекта, номинально существующего, соотносящийся с сознанием буддийского святого. По этому поводу в буддийской традиции ведутся серьезные дебаты.

Выражение «номинально существующий индивид» соответствует представлению о «Я» в сознании святого. В сутрах такое представление о «Я» излагалось через сравнение с колесницей: существование колесницы «устанавливалось» на основе анализа всех частей колесницы, не являющихся по отдельности колесницей, но существующей с помощью «имени», обозначения, приданного собранию этих частей.<sup>110</sup> Это объяснение из сутр также приводится во «Введении в мадхьямаку»,<sup>111</sup> когда требуется описать номинально существующего индивида.

---

<sup>110</sup> См.: Вопросы Милинды (Милиндапаньха) / Пер. с пали, предисл., исслед. и коммент. А. В. Парибка. М.: Наука, 1989.

<sup>111</sup> Dbu-ma la 'jug-pa, скр.: madhyamakāvātara.



Номинально существующий индивид, то есть индивид, существование которого «устанавливается» через обозначение или имя, является единственным «ходом» в установлении существования индивида, который вывели буддисты; в любом другом случае, по их мнению, всё сводится ко взглядам небуддистов.

Буддийские философские школы в поисках того, с чем отождествить «Я», проводили самые разные изыскания. Например, некоторые школы пришли к выводу о том, что «Я» отождествляется с умом. Вообще-то «Я» не является умом, но в поисках того «Я», которое является носителем страдания или счастья, возможно представить и то, что ум является таким «носителем». Это можно увидеть в воззрениях вайбхашиков<sup>112</sup> и саутрантиков.<sup>113</sup> Эти воззрения опровергаются мадхьямиками-прасангиками.<sup>114</sup> То есть среди буддистов тоже есть расхождения по поводу того, что есть «Я».

Этот экскурс о «Я» связан с тем, что начиная с этапа видения можно знакомиться с пресечением страдания, а пресечение страдания как раз и связано с тем, что отождествляется с «Я».

Как вы помните, в развитии сознания практикующего есть такие помехи как вялость, возбуждение, лень, неверие. Эти помехи присутствуют в сознании практикующего с самого начала пути. Например, в сознании практикующего, находящегося на этапе накопления, эти помехи, присутствуя в сознании, как раз и обуславливают название «инструментария», которым они устраняются, — «пять воспринимающих способностей»<sup>115</sup>. Пять воспринимающих способностей, которыми устраняются такие помехи на пути, как, например, неверие, являются противоположными помехам состояниями. Например, вера как воспринимающая способность устраняет

---

<sup>112</sup> Bye-brag smra-ba; скр.: vaibhāṣika.

<sup>113</sup> Mdo-de-pa; скр.: sautrantika.

<sup>114</sup> Dbu-ma thal-'gyur-ba; скр.: madhyamaka-prāsaṅgika.

<sup>115</sup> Dbang-po lnga; скр.: pañcaindriya.

такую помеху, как неверие. Усердие устраняет лень и так далее.

Сейчас речь идет о том, что подлежит устранению на этапе видения, что устраняется на «вершине» этапа видения. Средством устранения здесь является нейтрализующий фактор. Нейтрализующий фактор — постижение пустоты. Постигнутая пустота устраняет все состояния, составляющие противоположность шести совершенствам: щедрости — жадность, нравственности — испорченную нравственность, усердию — лень, терпению — гнев, сосредоточению — рассеянность, пониманию — испорченное понимание. Эти противоположные совершенствам состояния устраняются на этапе видения до конца. На этапе видения они являются тем, что подлежит устранению, и они устраняются. Но начало этого устранения закладывается на этапе накопления. В потоке сознания того, кто находится на этапе накопления, присутствуют неверие, лень, возбуждение, вялость и так далее. Сознание еще очень подвижно, то есть поддается влиянию аффектов. Применение нейтрализующих факторов, в данном случае в виде пяти воспринимающих способностей (например, верой устраняя неверие), означает, что неверие можно «подвинуть». Первые «сдвиги» осуществляются на этапе накопления. Далее, на этапе подготовки, вера становится крепче, сильнее, устойчивее, а неверие сводится к его практическому отсутствию. Но «семена» неверия остаются в сознании практикующего. Эти «семена» уничтожаются на этапе видения через постижение пустоты. Но оказывается, что одного постижения пустоты недостаточно для устранения аффектов и дальнейшего развития ума.

Сознание не может преодолеть подобные аффекты через одно только постижение пустоты. Поэтому к тому моменту, когда бодхисаттва постигает пустоту, в его сознании как доминанта должна присутствовать направленность к пробуждению, его сознание должно быть «проникнуто» великим состраданием. Вот тогда, уже с такими качествами, сознание, постигающее пустоту, становится

способным устранить «вплоть до семян» все состояния, противоположные шести совершенствам.

Сейчас говорится о том, что подлежит устранению на этапе видения. Перечень этого состоит из тридцати шести умопостроений, классифицируемых на умопостроения об объектах и умопостроения о субъектах. Эти тридцать шесть умопостроений складываются из действия аффектов, которые в самой краткой классификации именуется «страсть, гнев и неведение». Именно из них вырастают все те препятствия, которые подлежат устранению на пути к пробуждению. С ними также связаны и тридцать шесть умопостроений об объектах и о субъектах. Именно они являются качествами сознания, противоположными шести совершенствам, поскольку испорченное понимание — это приверженность к пяти аффективным воззрениям и так далее. На этапе видения осуществляется устранение того, что подлежит устранению на этом этапе, и вершина этого этапа знаменует полное устранение этих аффектов. Но это устранение можно полагать устранением того, что легко устраняется. Это грубые аффективные состояния, которые связаны с грубыми стереотипами сознания. Они устраняются на «вершине» этапа видения. Итак, грубые аффекты-стереотипы сознания устраняются до конца на вершине этапа видения.

Чтобы хорошо понять эти грубые аффекты-стереотипы сознания, которые устраняются на вершине этапа видения, следует вновь обратиться к этапу накопления, который начинается с того, что практикующий впервые порождает сознание, обращенное к пробуждению, становится бодхисаттвой. Он становится бодхисаттвой и в его сознании в явном виде присутствует мысль о пробуждении, направленность к пробуждению. На высшем уровне этапа накопления в его сознании уже присутствует соединение понимания и метода. Но такой бодхисаттва еще не может владеть сознанием так, чтобы не породить аффекты. Он их даже проявляет. Поэтому бодхисаттва этапа накопления и этапа подготовки вплоть до уровня терпения еще может рождаться животным, голодным духом

или в аду, ибо он еще накапливает дурную карму на базе своего сознания, хотя это уже сознание бодхисаттвы. Все эти аффекты устраняются полностью на вершине этапа видения, когда грубые аффекты-стереотипы сознания уже отринуты до конца. Это то, что подлежит устранению, это то, что устраняется на вершине этапа видения.

Вообще, в соответствии с сутрами то, что выше говорилось о бодхисаттвах, которые на этапе накопления, обладая сознанием, обращенным к пробуждению, накапливают дурную карму вплоть до уровня терпения этапа подготовки, верно только в изложении общей позиции бодхисаттв. Но если говорить о сочинении «Украшение из постижений», которое излагается сейчас, и о последователях, которые осуществляют путь соответственно этому сочинению, следуют инструкциям этого текста, то имеются некоторые детали. Последователями «Украшения из постижений» всегда бывают бодхисаттвы с острыми воспринимающими способностями. Такие бодхисаттвы, постигнув пустоту еще до вступления на путь, не порождают, не накапливают дурной кармы на этапе накопления и далее. Здесь следует учитывать различие между бодхисаттвами вообще и бодхисаттвами — последователями «Украшения из постижений» и пути согласно «Украшению из постижений». Но главное здесь — увидеть важную закономерность прохождения пути: бодхисаттва устраняет на этапе видения грубые аффекты-стереотипы сознания через постижение пустоты, но до этого момента, на этапе накопления и этапе подготовки, подготавливает свое сознание таким образом, что эти аффекты-стереотипы, являясь сами по себе грубыми, становятся весьма и весьма ослабленными. Потому-то и становится возможным их полное устранение, «вплоть до семян», в момент кульминации, на вершине этапа видения.

Именно таким образом достигается то, что называется «пресечением», «истиной пресечения». Хотя об этом и шла уже речь в связи с четырьмя истинами, и было дано объяснение истины пресечения, но здесь, в пятой главе, истина пресечения выглядит несколько иначе.

Вновь следует вернуться к закономерностям прохождения пути. Пресечение и истина пресечения. Прежде чем вновь обратиться к объяснению пресечения и истины пресечения, следует сказать о постижении. Мы говорим об «Украшении из постижений». Постижения бодхисаттв, осуществляющих путь, связаны с путем. Путь, в свою очередь, не начинается, если нет отречения. Если есть отречение, начинается путь. Если есть отречение и при этом сознание обращено к пробуждению, тогда путь, начинающийся с отречения, есть путь махаяны. Если же при наличии отречения нет сознания, обращенного к пробуждению, тогда это путь хинаяны.

Итак, путь вообще непременно связан с отречением. Путь махаяны зависит от доминанты сознания — желания достичь пробуждения ради блага всех живых существ. Есть постижения на этом пути.

Путь также связан с методом и пониманием. Вообще, если подойти к характеристике пути начиная с этапа накопления, то здесь путь больше связан с методом, потому что бодхисаттва накапливает то, что следует накопить. Если же говорить о другом факторе, который «включается» в путь далее, то есть о нейтрализующем факторе, то нейтрализующий фактор связан уже с пониманием. Если нет нейтрализующего аффекты фактора, то аффект не может быть устранен или пресечен. Таким образом, если даже практикующий способен к сосредоточению в той или иной степени, как, в общем, способны к сосредоточению многие, если практикующий может находиться в глубоком медитативном погружении, например, сто и более калп, то это качественное сосредоточение, с уже достигнутым спокойствием ума. Но если в этом сосредоточении не применяется нейтрализующий аффекты фактор, то такое сосредоточение, даже приводя к вершине сансары, а это результат способности чрезвычайно долго пребывать в сосредоточении, заканчивается новым рождением в одной из областей сансары, когда все добродетели, благодаря которым возникла способность долго пребывать в сосредоточении,

иссякают. Как правило, это бывает рождение не в самой лучшей области сансары.

Нейтрализующий аффекты фактор связан с пониманием, только оно дает продвижение по пути к выходу из сансары и к достижению состояния пробуждения.

Если еще раз вернуться к способности человеческого сознания к глубокому медитативному погружению, к состоянию спокойствия ума, то в человеческом сознании эта способность была неоднократно реализована. Не раз в предыдущих рождениях в нашем сознании возникала и осуществлялась такая способность к глубокому медитативному погружению. Не раз мы достигали спокойствия ума. Имея за спиной много-много рождений с накопленным опытом медитативного погружения и спокойствия ума, в нынешнем состоянии, тем не менее, мы еще ничего не достигли. Это происходит только потому, что нейтрализующие аффекты факторы не были применены.

Из этого легко сделать вывод, что просто медитативное сосредоточение не приносит большой пользы.

По сравнению с действием, которое называется медитативным погружением, гораздо более полезно произнесение мантры, например ОМ МАНИ ПЭМЭ ХУМ,<sup>116</sup> ибо эта мантра закладывает в сознание благую тенденцию. Это действие ума гораздо более важно для будущего достижения пробуждения, нежели медитативное погружение без работы сознания.

С этой точки зрения, по сравнению с практикой сосредоточения гораздо более важно и полезно услышать слова сутр, слова «Украшения из постижений».

Именно люди, которые могут слышать слова сутр Праджняпарамиты, слова «Украшения из постижений», называются счастливыми, «людьми благой участи». Это так, поскольку выше слов о совершенстве понимания, выше инструкций по достижению совершенства понимания ничего нет.

---

<sup>116</sup> Om mani padme hum.

## Лекция 5

**(5) Тренировка в совершенстве понимания на вершине этапа видения пути махаяны (продолжение). (5<sub>2</sub>) Умопостроения о субъектах. (5<sub>2(1)</sub>) Девять умопостроений о субстанциально существующих субъектах. (5<sub>2(2)</sub>) Девять умопостроений о номинально существующих субъектах**

В современном мире большинство людей придерживаются какого-либо учения. Лишь немногие из нынешних людей земли вообще не придерживаются никакого учения или религии.

В общем, большинство людей, живущих в настоящее время и придерживающихся какой-либо религии или учения, воспринимают это учение как систему, к которой по традиции испытывают уважение, как было и за много лет до нынешнего поколения.

Такое учение воспринимается как одинаковая для всех система, которой каждый должен с уважением придерживаться на протяжении этой жизни.

Что же касается буддийского учения, существующего в мире среди других учений и религий, то оно не имеет характера неизменной, догматичной структуры, которую каждый должен воспринимать совершенно одинаково. Буддийское учение рассчитано на то, чтобы человек, в соответствии со своим уровнем, своим потенциалом, мог понять свое нынешнее состояние и от этого состояния, которое принадлежит именно ему, продвигаться к тому, что называется состоянием пробуждения.

В настоящее время люди религиозные воспринимаются как люди, которые отдают дань своей традиционной религии, но иногда приходят к религии каким-то другим путем. Дань традиционной религии заключается в том, что в определенный день, в определенном месте люди должны совершать определенные действия, например — пойти в церковь, поставить свечу, помолиться или обратиться со своей просьбой к священнику. По большей части причастность к религии существует в мире именно в таком виде.

В буддийском учении эти действия также признаются осуществлением религии, причастностью к религии. Но кроме такого образа действия, который означает причастность к буддийской вере, есть главный способ причастности — личный образ мысли. Личное мышление может осуществляться в беседах с другими людьми, в любом акте жизни, будь то общение, работа, которой каждый из нас занят, или обыденные житейские ситуации, с которыми каждый из нас сталкивается в жизни.

Поскольку человек может думать в любом состоянии, включая сон, еду, работу, движение и так далее, то это движение мысли, которое осуществляется в любом акте жизни, прежде чем оно будет с легкостью осуществляться во сне или в любом другом житейском действии, должно обрести какое-то русло, у мысли должны быть какие-то основания. Прежде чем такое движение мысли станет освоенным, нужно проложить для него русло, то есть нужно заложить причины легкого осуществления движения мысли, например, в соответствии с буддийским учением.

Но прежде чем закладывать причины для легкого осуществления мысли, легкого движения мысли с целью своего развития на основе буддийского учения, необходимо создать общий фон. Мы часто слышим слова — доброта, любовь, благое сознание, позитивная тенденция сознания. В эту сторону и нужно смотреть, чтобы далее создавать причины, прокладывая русло для течения мысли, осуществляя буддийское учение в соответствии со своим потенциалом, осуществляя Учение в течение жизни.

Этот общий фон, который описывается как позитивная тенденция ума, означает, что прежде всего нужно, чтобы ум признал, что есть помехи для такой позитивной тенденции. Это помехи в виде неведения, страсти или гнева. Признание того, что такие помехи имеются в уме, означает, что движение ума уже началось. Вслед за этим возможно определить, в какую сторону двигаться уму. Так движение ума уже будет связываться с определенной направленностью.



С незапамятных времен, с тех времен, которые не удерживаются в памяти, под влиянием гнева, страсти и неведения мы осуществляем действия, которыми пронизана наша жизнь. Действия, составляющие нашу жизнь, окрашенные страстью, гневом и неведением, это то, что является основанием для рождения в сансаре, для бесконечного круговорота, бесконечной цепи рождений в сансаре. Именно таким образом совершается у нас движение ума, ведомого страстью, гневом и неведением. Вот так мы с безначального времени проживаем множество жизней, образующих череду рождений, в очередном из которых мы находимся сейчас, наблюдая за собой или не наблюдая за собой, но видя, что только страсть, гнев и неведение являются мотивом, основанием для нынешнего движения нашего ума.

В настоящем рождении, когда мы видим себя в облике человека, когда мы отдаем себе отчет в том, что мы родились людьми, определение своей позиции является важнейшим актом человеческой жизни, поскольку именно через определение своей позиции человеческое рождение может быть осуществлено как подлинно человеческое. Именно поэтому в буддийском учении говорится о важности и даже уникальности человеческого рождения среди разных других типов рождений.

Таким образом, родившись человеком, каждый может осознать, что, если он хочет счастья, то у него есть выбор способа получения этого счастья. Если человек хочет избавиться от страдания, то у него есть выбор способа избавления от страдания. Это предельно широкое поле для деятельности человека и человеческого ума, движения ума, оно открыто именно в человеческом рождении. Поэтому человеческое рождение определяется в буддийских текстах как важное и уникальное.

«Движение ума». Если вновь обратиться к этому выражению, то его следует связать с разными типами рождений, о чем уже упоминалось. Мы много говорили о разных типах рождений, о существах ада, голодных духах. Это те типы рождений, которые мы, люди, не можем видеть,

пользуясь своей зрительной способностью. Но один из так называемых «дурных» типов рождения, рождение животным, постоянно находится перед нашими глазами. Глядя на животных, мы видим, как выглядит отсутствие движения ума. Глядя на животных, мы видим, что любое действие, совершаемое животным, всегда связано с невежеством, страстью или злобой. На примере рождения животным мы можем видеть, что их жизнь строится именно на этих основаниях. Таким образом, можно сделать для себя вывод о том, что представляет собой движение ума и как важно формирование в связи с этим той или иной тенденции ума, например — благой тенденции развития ума.

Невозможно сравнивать причины и следствия, например, в случае посаженного в землю зерна пшеницы, из которого может появиться только росток пшеницы, с человеческим рождением. Однако следует помнить, что, если сейчас мы обладаем человеческим рождением, мы — люди, то совсем необязательно, что и в следующем рождении мы также будем людьми.

Если развить пример с зерном и ростком, то понятно, что есть тот, кто сажает зерно в землю. Крестьяне, вне зависимости от того, к какому учению они склонны, к какой религии принадлежат, хорошо понимают закономерности того, как может быть собран хороший урожай. Это понимание закономерностей возникновения хорошего урожая, возникшее из опыта, заставляет их в ожидании осеннего урожая производить весной необходимые действия, для того чтобы через определенное время собрать на полях хороший урожай. Для того, чтобы проделать действия ради получения хорошего урожая, крестьянам требуются большие усилия и затраты, они должны продумать и осуществить все свои действия, вплоть до самых тонких деталей. Только это обеспечит им хороший урожай, а урожай даст возможность жить не только им, но и многим людям возле них.

Подобным образом и мы в человеческом рождении, высоко оценив свою настоящую позицию человеческого

рождения с полноценными органами чувств, что означает возможность использовать весь потенциал человеческого рождения, видим, как мы в этой жизни пользуемся ее благами, и можем также оценить то, из каких причин выросли блага, которыми мы пользуемся в этой жизни.

Как в примере с цветком, который мы посадили для того, чтобы он рос и расцветал, мы поливаем его и удобряем, точно так же мы должны формировать свое отношение к собственному человеческому рождению. Если, правильно оценивая причины, которые привели к человеческому рождению, мы хотим заложить такие же причины для будущей жизни, то, используя как базу настоящее рождение, настоящее сознание, мы должны его «удобрять и поливать», для того чтобы следующий «цветок» был также человеческим рождением.

При том что каждый из нас представляет собой уникальное существо, для каждого та позиция, которую он занимает сейчас, будучи человеком, определяется его личным состоянием сознания. Поэтому понятно, что каждый должен лично трудиться над закладыванием причин для будущего человеческого рождения.

Наличие у человека способности вновь «воспроизвести себя» в будущем рождении человеком, заложив для этого причины в настоящем рождении, настоящем сознании, определяется в Учении как уровень индивида малого потенциала. Будда Победоносный, наставляя в Учении подводимых этого уровня, давал доступные для них наставления, которые способствовали будущему человеческому рождению. Так следует понимать Учение вообще и учение для индивида малого потенциала, когда, осуществляя правильно эту жизнь, закладывают правильными действиями причины, обуславливающие будущее человеческое (или божеское) рождение.

Но человеческое существование, которое можно обрести в будущей жизни, закладывая определенные причины в настоящем, сопровождается рождением, старением, болезнями и смертью. Обращение к этим закономерностям человеческого существования вызывает у многих индиви-

дов желание избавиться от таких страданий. Такому внимательному отношению к закономерностям человеческого рождения, которое к тому же вызывает большое желание избавиться от страданий, соответствует учение о двенадцатизвенной цепи взаимозависимого возникновения, учение о четырех истинах. Люди, способные воспринимать Учение на таком уровне, определяются в Учении как индивиды среднего потенциала. Они воспринимают эти учения, осуществляют их понимание, т.е. понимание цепи взаимозависимого возникновения, понимание четырех истин, и проживают свое человеческое рождение соответственно этим ценностям.

Кроме этого уровня человеческого сознания есть еще уровень, когда человек видит, осознает и желает освободиться от страданий, свойственных человеческому рождению, но не желает освободиться от них в одиночку, лично для себя. Такой человек видит других живых существ тоже страдающими, желает помочь им, воспринимает их страдания так же близко, как, например, сын, который, когда видит, как его мать уносит течением бурной реки, бросается ей на помощь. Есть множество образов в буддийском учении, которые характеризуют сознание такого индивида. Есть множество людей, которые широко мыслят о закономерностях жизни и возможностях освободиться от страданий и при этом хотят увлечь к освобождению других живых существ, вытягивая их вслед за собой к освобождению. Таким образом, описание сознания этого типа показывает, что оно гораздо шире и глубже, чем предыдущие. Учение, которое соответствует этому типу сознания, называется «широкий путь», махаяна, а тип сознания определяется как «индивид большого потенциала». Махаяна — учение, которому следуют индивиды большого потенциала, включает в себя учение сутр и учение тантр. Об учении сутр мы ведем речь уже длительное время.

По поводу множества типов сознания подводимых в текстах говорится о том, что Будда изложил 84 тысячи груд учений, которые можно объединить в три типа уче-

ний, соответствующих трем типам индивидов — малого потенциала, среднего и большого.

Три типа индивидов обладают различными типами мышления. Тип мышления лежит в основе классификации на три типа индивидов. Эта классификация не связана с характеристиками тела.

В этой типологии индивидов есть и свои тонкости. К индивиду малого потенциала можно отнести любое живое существо, включая человека с направленностью сознания на благо этой жизни и совершение действий, которые обеспечат ему рождение человеком в будущем. Если говорить о термине «индивид малого потенциала» согласно сочинению Атиши «Светильник на пути пробуждения»,<sup>117</sup> то термин этот означает индивида с направленностью на будущее человеческое или божеское рождение.

Состояние сознания индивида малого потенциала вообще является фундаментом для развития сознания индивида среднего потенциала и индивида большого (или высокого) потенциала. Дело в том, что «базовые» учения, предназначенные для индивида малого потенциала, учение о важности и уникальности человеческого рождения, учение об освоении невечности и так далее, также закладывают фундамент для развития индивидов других потенциалов — среднего и большого.

Индивид среднего потенциала способен к глубокому исследованию сансары, к выявлению закономерностей сансары. Соответственно глубокому пониманию этих закономерностей такой индивид испытывает страх страданий и желание освободиться от страданий, что связано с пониманием закономерностей в виде страданий рождения, болезней, старости и смерти, принятых для себя этим индивидом. Именно на этом основании у такого индивида возникает сильное желание освободиться, но только самому, одному. Здесь характеристики индивида средне-

---

<sup>117</sup> См.: Чже Цонкапа. Большое руководство к этапам пути Пробуждения. 2-е изд. / Пер. с тиб. А. Кугявичуса. Общ. ред. А. Терентьева. СПб., 2007. Т. 2. С. 1410–1420.

го потенциала, о которых коротко было сказано, следует дополнить еще одной: состояние ума индивида среднего потенциала сопровождается нежеланием, полной отстраненностью от тех благ, которые есть в сансаре в виде чувственных удовольствий разного рода. Это состояние ума называется отречением. Отречение лежит в основе состояния сознания индивида среднего потенциала, который в одиночку стремится освободиться от тех страданий, что были им познаны в рамках сансары.

И, наконец, есть индивид, который желает повести и ведет за собой к освобождению других живых существ, включая их страдания и желания в свое сознание. Этот индивид называется индивидом высокого или большого потенциала. Совсем не обязательно такой индивид должен быть бодхисаттвой. Есть индивиды большого потенциала, у которых нет сознания, обращенного к пробуждению, но умы которых обращены к благу других живых существ.

Согласно буддийскому учению, индивид большого потенциала — это человек, сознание которого формируется по системе «тренировки ума», вплоть до порождения так называемого «особого помысла» или «особого решения». В таком сознании нет еще движения к пробуждению как доминанты, нет полного сознания, обращенного к пробуждению, тем не менее, это индивид большого потенциала.

Для индивида большого потенциала предназначено учение махаяны, включающее учение сутр и учение тантр. В рамках учения сутр мы изучаем сочинение «Украшение из постижений».

Индивид большого потенциала осуществляет путь махаяны после того, как порождает сознание, обращенное к пробуждению. Путь махаяны состоит из определенных этапов — этапа накопления, этапа подготовки, этапа видения, этапа освоения и этапа не-обучения.

Этап видения, будучи достигнутым, представляет собой особое знание святого, которое возникает на основании устранения аффектов.

Устранение — термин, который означает вытеснение из сознания аффектов. Аффекты применительно к пути махаяны можно описывать как аффекты-стереотипы и прирожденные аффекты. Из них аффекты-стереотипы устраняются легче. Прирожденные аффекты устраняются труднее. На этапе видения устранению подлежат более легко устранимые аффекты-стереотипы, которые непосредственно связаны с неведением, страстью и отрицательной реакцией.

Таким образом, мы подошли к предмету, о котором говорим уже некоторое время, к тому, что подлежит устранению на этапе видения. Выше было сказано об аффектах-стереотипах. Аффекты-стереотипы, в свою очередь, связаны с объектами и с субъектами.

Аффекты-стереотипы, связанные с восприятием объектов, были описаны в предыдущих лекциях. Их всего восемнадцать. Аффекты-стереотипы, связанные с субъектами, классифицируются на умопостроения о субъекте, субстанциально существующем, и умопостроения о субъекте, номинально существующем. Таковы два типа умопостроений о субъектах.

Так же, как в предыдущем объяснении умопостроений об объектах, умопостроения о субъектах делятся на две группы, и так же в каждой группе имеется по девять умопостроений.

В тексте пятой главы «Украшения из постижений» дается полный перечень умопостроений о субъектах. Перечень умопостроений о субъектах, субстанциально существующих, излагается в стихах 13 и 14. Умопостроения о номинально существующих субъектах излагаются в стихах 15 и 16.

13–14 Следует знать, что первые [девять умопостроений о] субъектах — это: [1] схватывание и отбрасывание; [2] внимательность; [3] связанность с тремя мирами; [4] пребывание; [5] привязанность; [6] обозначение качеств дхарм<sup>118</sup>; [7]

---

<sup>118</sup> Chos-kyi dngos-po btags-pa; скр.: prajñaptau dharmavastunaḥ. См.: Conze. 1954. P. 84.

пристрастность; [8] нейтрализующий фактор; [9] ослабление движения [туда, куда] есть желание двигаться.<sup>119</sup>

(1) Перечень умопостроений о субъектах начинается с выражения «схватывание и отбрасывание». Это выражение означает умопостроение о субъекте, который принимает достоинства и отторгает ошибки на условном уровне так, как будто достоинства и ошибки истинно существуют.

(2–3) В силу работы ума, который воспринимает дхармы как истинно существующие, второе и третье умопостроения о субъекте, опирающемся на такую работу ума, связаны с неправильным пониманием внимательности и с каким-либо уровнем из трех миров.

(4) О «пребывании» в «Украшении из постижений» сказано только само слово. В комментариях «пребывание» объясняется как умопостроение о субъекте, «пребывающем» в позиции восприятия истинно существующими «материальное и т. д.».

(5) Выражение «привязанность» здесь означает умопостроение о субъекте, который к «материальному и т. д.» как к истинно существующим уже не привязан, но привязан к пустоте как к способу познания мира.

(6) Это умопостроение о субъекте, который воспринимает мир по обозначению вещей. Этот субъект иначе как «вещно» мир не воспринимает.

(7) Субъект с «пристрастием» означает «субъекта», который не воспринимает дхармы как истинно существующие, но имеет «пристрастие» к восприятию совершенств как истинно существующих. Все совершенства, начиная с даяния, воспринимаются таким субъектом с «пристрастием», как истинный способ познания, другие варианты познания совершенств для него пока не существуют.

(8) Это умопостроение о субъекте, который, желая воспринимать дхармы как истинно не существующие, прилагает к восприятию дхарм истинно существующими определенного рода нейтрализующий фактор, но к это-

---

<sup>119</sup> АА. V. 13–14. См.: Zhal-lung. Л. 77b4.



му нейтрализующему фактору такой субъект привязан как к истинно существующему.

(9) Наконец, девятое умопостроение о субстанциально существующем субъекте — это представление о субъекте, который в силу недопонимания совершенства понимания замедляет свое развитие, желая при этом достичь пробуждения. Индивид хочет правильно двигаться по пути к пробуждению, но в силу недопонимания того, как это нужно делать, в силу отсутствия тренированности в совершенстве понимания это развитие замедлено.

Следующие девять умопостроений относятся к субъектам номинально существующим, т. е. субъектам, существующим по обозначению.

15–16 Другие<sup>120</sup> умопостроения о субъектах — это:

- [1] уход, не соответствующий [великим] целям;
- [2] выяснение, что есть путь и что не есть путь;
- [3] возникновение и пресечение; [4] наделенность «вещами» и не-наделенность; [5] пребывание; [6] разрушение родовой принадлежности; [7] отсутствие стремления; [8] отсутствие причины; [9] воспринимаемость враждебных сил.<sup>121</sup>

(1) Первое умопостроение о таком субъекте характеризуется тем, что привязанный к номинальному существованию (как к реальному) индивид не может правильно осуществить уход в соответствии с тремя великими целями.<sup>122</sup> Здесь следует вспомнить о том, что есть три великие цели. Индивиды, которые стремятся к освобождению в одиночку, слушатели или будды-для-себя,

---

<sup>120</sup> Gzhan; т. е. умопостроения о субъектах, существующих номинально. См.: Gser-phreng. V. Л. 21a1–2; Zhal-lung. Л. 78b5–79a4. Зд. завершается изложение «основной классификации» (rtsa-ba'i dbye-ba) того, что подлежит устранению на этапе видения, т. е. четырех типов умопостроений, а также «вторичной классификации» (yan-lag-gi dbye-ba), т. е. тридцати шести видов умопостроений.

<sup>121</sup> АА. V. 15–16.

<sup>122</sup> Ched bzhin nges-par mi-'byung. См.: АА. V. 15 (1).

не могут осуществить конечное пробуждение, поскольку у них не происходит уход, соответствующий трем великим целям.

Это объяснение следует понимать так: слушатели и будды-для-себя — индивиды, которые, в общем, могут двигаться по пути к пробуждению, поскольку у них есть уход от страданий (нирвана). Но этот уход не связан с великими целями, что не дает им продвижения к пробуждению в соответствии с великими целями. Поэтому говорится об отсутствии ухода, соответствующего великим целям.

Три великие цели — великое устранение, великое достижение и великое сознание — недоступны при наличии ухода, соответствующего уровню слушателей и будд-для-себя.

Великое устранение в трех великих целях понимается как устранение препятствий аффективного характера и препятствий познавательного характера вплоть до самых тонких уровней. Великое устранение означает достижение пресечения двух типов препятствий. Великое сознание означает всезнание Будды. Великим достижением называется обретение тела-сущности.<sup>123</sup>

Этап видения — это первое устранение аффектов из сознания. Это устранение аффектов-стереотипов. С момента достижения этапа видения бодхисаттва начинается процесс устранения, последовательно устраняя из сознания то, что подлежит устранению. Первое устранение происходит на первой ступени пути бодхисаттвы. Затем, переходя на вторую ступень пути, бодхисаттва устраняет то, что подлежит устранению на второй ступени, и так далее вплоть до полного устранения всех аффектов вместе со склонностями, что и называется великим устранением, потому что устраняются оба типа препятствий — препятствия аффективного характера и препятствия познавательного характера.

---

<sup>123</sup> Ngo-bo-nyid sku; скр.: svabhavika-kāya. См.: Украшение из постижений (I — III). С. 674–675; 308–320.

Начиная с этапа видения, когда бодхисаттва впервые достигает непосредственного видения пустоты, он, продвигаясь далее по пути, достигает пресечения двух типов препятствий, что сравнивается с огнем в конце мира.

(2) Принятие за путь то, что не является путем,<sup>124</sup> — это следующее умопостроение о номинально существующем субъекте.

В системе буддийских воззрений есть школы, которые не считают сутры Праджняпарамиты изложенными самим Буддой. На этом основании последователи этих школ не считают сутры Праджняпарамиты знанием, обеспечивающим правильное продвижение по пути. Таким образом, желая идти по пути пробуждения, такие субъекты принимают за путь не то, что является правильным путем.

(3) Далее, выражение «возникновение и пресечение»<sup>125</sup> следует понимать как умопостроение о субъекте, который воспринимает пресечение и возникновение только на условном уровне.

(4) Следующее выражение «наделенность “вещами” и не-наделенность»<sup>126</sup> в комментарии объясняется как умопостроение о субъекте, который воспринимает «вещное» в виде «материального и т. д.», как то, чем он наделен. Но в высшем смысле для такого индивида нет подразделения на «материальное и т. д.», поэтому есть не-наделенность. В высшем смысле есть не-наделенность, так как нет предмета, нет и классификации вещного как «материальное и т. д.».

(5) В этих девяти умопостроениях есть умопостроение о субъекте, которое обозначено в тексте словом «пребывание».<sup>127</sup> Это умопостроение о субъекте, который «пребывает» через восприятие дхарм как истинно не существующих. Дхармы истинно не существуют — так складывается его «пребывание». Этот субъект сравнива-

---

<sup>124</sup> Lam la lam min nge-'dzin. См.: AA. V. 15 (2).

<sup>125</sup> 'Gog dang bcas-pa'i skye-ba dang. См.: AA. V. 15 (3).

<sup>126</sup> Dngos-po ldan dang mi-ldan dang. См.: AA. V. 16 (1).

<sup>127</sup> Gnas dang. См.: AA. V. 16 (1).

ется с птицей, которая может «пребывать» в пространстве без какой-либо опоры. Дхармы истинно не существуют. Пребывание в этом состоянии ума возможно, как возможно пребывание птицы в небе без видимой опоры.

(6) Следующее выражение в тексте — «разрушение родовой принадлежности».<sup>128</sup> Здесь родовая принадлежность означает принадлежность к «роду» слушателей и будд-для-себя. «Разрушение родовой принадлежности» объясняется так: практикующие, основываясь на порождении сознания, обращенного к пробуждению, и на тех инструкциях, которые дают им возможность вступить на путь махаяны и продвигаться по пути махаяны, тем самым разрушают родовую принадлежность сознания к слушателям и буддам-для-себя.

(7) Словами «отсутствие стремления»<sup>129</sup> описывается умопостроение о субъекте, который на высшем уровне не стремится к достижению состояния Будды, поскольку на высшем уровне нет достижения состояния Будды.

(8) Еще одно умопостроение «отсутствие причины»<sup>130</sup> означает отсутствие «причины» в высшем смысле, поскольку в высшем смысле нет причины для пробуждения, нет учителя, нет Учения, ведущих к достижению состояния Будды.

(9) «Восприимчивость враждебных сил»<sup>131</sup> или «опора на противника» — описание последнего умопостроения о номинально существующем субъекте. Это умопостроение означает, что субъект, который не освоил факторы, нейтрализующие «жадность и т. д.», то есть не освоил совершенство понимания в силу того, что аффекты в виде «жадности и т. д.» в сознании чрезвычайно сильны, воспринимает вред с внешней стороны «реально», поскольку есть «почва» из этих аффектов. Если же индивид устраняет аффекты из своего сознания через факторы, нейтрали-

---

<sup>128</sup> Rigs ni 'jig-pa dang. См.: AA. V. 16 (1).

<sup>129</sup> Don-du gnyer [med]. См.: AA. V. 16 (2).

<sup>130</sup> Rgyu med dang. См.: AA. V. 16 (2).

<sup>131</sup> Phyir-rgol-ba ni dmigs-pa. См.: AA. V. 16 (3).

зующие «жадность и т. д.», порождает «щедрость и т. д.», тогда «опора на противника», то есть воспринимаемость вреда извне, исчезает из такого сознания, устраняется.

Всё это означает, что индивид, который не вытеснил из сознания аффекты «жадности и т. д.», способен воспринимать вред со стороны, вред «внешний», вред «истинно существующий».

В основу наших лекций положен текст «Украшение из постижений». В тексте «Украшение из постижений» в первую очередь излагается путь махаяны как система. Именно путь как система того, что подлежит устранению, вытеснению из сознания аффектов, оказывается на первом месте в этом тексте. В сутрах Праджняпарамиты система пути и, соответственно, изложение того, что подлежит устранению, скрыты, но открыто представлена система нейтрализующих факторов.

## Лекция 6

**О Трех Драгоценностях. О трех типах индивидов в буддийском учении. (5) Тренировка в совершенстве понимания на вершине этапа видения (продолжение). «Помощники» тренировки в совершенстве понимания на вершине этапа видения. Результат тренировки в совершенстве понимания на этапе видения. Отвержение позиции вайбхашиков. Утверждение позиции мадхьямиков. «Сосредоточение зевающего льва» на этапе видения**

Если еще раз обратиться к определению Учения, то можно сказать, что оно — помощник, который помогает устранять страдания, вновь и вновь возникающие в нашей жизни.

Поскольку мы с безначального времени совершаем неправильные действия, мы не можем защитить себя от страданий. Однако требуются усилия для того, чтобы

породить в своем потоке сознания Учение, которое является помощником в преодолении страданий.

Прежде чем мы сможем внести нечто в свое сознание, мы должны это услышать, узнать от кого бы то ни было. Любое учение имеет основателя, того, кто изложил определенный круг предметов, текстов в письменном или устном виде.

Связь между Учением и его основателем очевидна. Если мы пользуемся помощью для устранения страдания, то эта помощь от кого-то исходит. То есть очевидна связь между тем, что мы хотим использовать для устранения страданий, и тем, что кто-то «вручает» нам это. Таким образом, принимая Учение, мы одновременно принимаем и того, кто его изложил. Но когда мы принимаем Учение и его основателя, то очевидным становится и то, что практика, опыт применения этого Учения, использования Учения для устранения страдания, уже имеется. Следовательно, также бесспорно мы принимаем тех, кто уже принял это Учение и достиг определенных результатов в его освоении.

Здравый смысл подсказывает, что тот, кто изложил Учение, тот, кто изложил способ устранения страданий, сам испытывал эти страдания. Испытывая страдания, он узнал, что является причиной этих страданий. Таким образом, познакомившись с опытом страданий и исследовав причину этих страданий, он знает на деле, что это такое, и включает это знание в Учение, с помощью которого страдания устраняются.

Учение и тот, кто излагает это Учение, связаны опытом учителя, который излагает Учение, связаны с познанием страдания и познанием причин страдания. Дальнейший опыт связан с желанием устранить страдание. Этот новый опыт длится вплоть до того момента, когда страдание пресекается. Этот опыт есть пресечение страдания и путь, ведущий к пресечению страдания. Этот опыт связан с уже усвоенным знанием Учения, благодаря чему проходят путь, ведущий к пресечению страдания. Это всё то, что требуется для изложения Учения. Учитель и то знание, ко-

торым владеет учитель, даже если это относится к обычной жизни, необходимы для передачи знания.

Так же знание и учитель необходимы для передачи учения о четырех истинах. Знание четырех истин и умение пользоваться этим знанием необходимы для того, чтобы с благим сердцем, с благим сознанием, с состраданием помогать другим. Всё это характеризует того, кто передает Учение. Здесь можно использовать пример хорошего врача, который ставит правильный диагноз и назначает правильное лечение, с помощью которого можно вылечить даже хроническую болезнь. На этом примере можно понять, что такое Учение, что такое последовательное введение Учения в жизнь.

Чтобы на простом примере объяснить значение термина «четыре истины», можно вновь вернуться к образу тяжело страдающего от болезни человека, что являет собой истину страдания. Возникновение этой болезни являет собой истину возникновения страдания. То лекарство, которое принимает больной, чтобы вылечиться от болезни, — это истина пути. Наконец, выздоровление представляет истину пресечения страдания.

Таким образом, на простом примере видно, что тяжело больному для выздоровления нужен хороший врач, который может правильно поставить диагноз и назначить правильное лечение. Таким врачом можно представлять Будду Победоносного, который, зная причину болезни, правильно назначает лекарство. Лекарство — истина пути — приводит к выздоровлению от болезни, а это истина пресечения страданий. Те же, кто помогает больному выздороветь, способствует его выздоровлению, это Община. Эти образы врача, лекарства и помощников в лечении представляют Три Драгоценности в буддийском учении.

Три Драгоценности — это Будда, его Учение и Община. Община состоит из святых бодхисаттв, уже прошедших путь до «выздоровления». Это — Манджушри, Авалокитешвара и другие святые бодхисаттвы. Все Три Драгоценности необходимы для того, чтобы Учение

состоялось во всей полноте для любого его последователя. Все Три Драгоценности необходимы для того, чтобы достичь полного и конечного освобождения от страданий.

Выражения «Три Драгоценности» и «принятие Прибежища в Трех Драгоценностях» означают желание достичь полного и конечного освобождения. Для того же, чтобы освободиться от страданий, присущих этой жизни, достаточно, например, Прибежища в Таре, женском олицетворении пробужденного существа.

Но для достижения полного и конечного освобождения необходимость Трех Драгоценностей определяется тем, что Будда, обладая такими качествами, как любовь, знание, сила, не может избавить нас от страданий, убрав их своей рукой, не может передать нам из своих рук те постижения, которые есть в его сознании. Отсюда возникает вопрос о том, как избавиться от страданий до конца? Ответ заключается в том, что надо пройти путь, который ведет к пресечению страданий. Именно для прохождения пути, который приводит к конечному пресечению страданий, требуются Три Драгоценности и Прибежище в Трех Драгоценностях.

Потому и невозможно представить буддийское учение как набор догм или как некий комплекс упражнений, которые можно просто узнать и пользоваться ими. Это знание, которое развивается постепенно; благодаря этому знанию можно постепенно проходить путь, приводящий к пресечению страданий.

Поскольку каждое живое существо имеет свой поток сознания, свои поведенческие реакции, то восприятие знания о пути происходит на базе данного потока сознания, данного поведения. Знание, которое Будда передает каждому живому существу для того, чтобы оно освободилось от страданий, соответствует уровню или потенциалу, которым обладает данное живое существо.

По классификации, принятой в буддийском учении, есть три типа индивидов — малого потенциала, среднего и высокого. В соответствии с потенциалом ума имеются учения, которые развивают этот ум.



Учение, предназначенное для индивида малого потенциала, соответствует вообще здравому смыслу человека, соблюдающего законы и обычаи своей страны.

Здравый смысл, общепринятые нормы жизни заключаются в том, что люди, которые не убивают друг друга, не воруют, не распутничают, не лгут и так далее, могут жить спокойно и хорошо.

Таким образом, учение о десяти добродетельных поступках соответствует уму индивида малого потенциала, но при этом является фундаментом для развития любого потенциала сознания, среднего и высокого, поскольку человек, желающий развивать свое сознание, должен опираться на какую-то основу. Если, развивая свое сознание, человек будет убивать, воровать, распутничать и так далее, то никакого настоящего развития не произойдет. Поэтому учение о десяти добродетелях, соответствующее уму индивида малого потенциала, является одновременно фундаментом для развития сознания всех других типов индивидов.

Когда в рамках учения, предназначенного для индивида малого потенциала, преподается то, что совершение таких поступков, как убийство, воровство, распутство, ложь, приводит к страданию в будущих жизнях, это является основанием и для соответствующего поведения в этой жизни, поскольку результаты убийства, воровства, распутства или лжи очевидны как страдание. Общий ход жизни для человека, придерживающегося буддийского учения, — соблюдение обычных норм жизни, которые обеспечивают благополучие в этой жизни и в будущей жизни. Достижение любых высот в развитии сознания осуществляется людьми на этой основе. Соответственно, для более развитых, «продвинутых», существ, которые именуются «бодхисатвами» или «сиддхами», также является обязательным соблюдение этих норм, потому что иначе невозможно развивать сознание и достигать больших высот, а с другой стороны, достигнув высот в развитии сознания, невозможно не соблюдать общепринятые нормы. Таков общий ход жизни.

Если индивид ставит перед собой задачу, например, обретение человеческого рождения в будущей жизни, он, соответственно, закладывает причины, способные обеспечить такое рождение, это соблюдение обычных норм жизни в виде отказа от убийства, воровства и т. д., а также соблюдение щедрости и т. д. Подобные задачи и выполнение их определяют уровень индивида малого потенциала.

Если же индивид, осознавая всё, что необходимо для обретения человеческого рождения, закладывая для этого причины, дополнительно к этому понимает, что человеческое рождение приносит множество страданий, а значит, и оно не есть желаемое, а желаемым является освобождение от страданий, и соответственно желаемому накапливает причины для освобождения от страданий, то такой индивид называется индивидом среднего потенциала.

Но есть индивиды, которые, осуществляя задачи индивидов среднего потенциала, одновременно держат в сознании мысль о том, что и другие существа страдают так же, как они, соответственно и другие существа нуждаются в освобождении от страданий. Такие индивиды накапливают причины, способствующие освобождению других живых существ. Например, ни один человек не сможет спокойно стоять возле огненной ямы, в которую упала его мать, глядеть на ее страдания и ничего не предпринимать; он бросится на помощь. Такие индивиды называются индивидами высокого потенциала.

Таким образом, существуют три типа индивидов — малого, среднего и высокого потенциалов. Существуют также соответствующие этим типам индивидов учения, определенные знания, помогающие реализации потенциала. Эти знания определяются как три типа учений для трех типов индивидов.

В буддийском учении индивид высокого потенциала называется бодхисаттвой, индивид среднего потенциала называется слушателем или буддой-для-себя.

Несмотря на то, что типы индивидов и характер учений, то есть знаний, которые соответствуют этим типам

индивидов, значительно различаются, исходная точка для всех типов индивидов одна и та же. Например, если бы три петербуржца собрались поехать куда-нибудь, их отправной точкой был бы Санкт-Петербург, и это несмотря на то, что один отправился бы в Москву, другой — в Улан-Удэ, а третий доехал бы только до станции Бологое. Так же для всех типов индивидов отправной точкой является состояние индивида малого потенциала и знания, которые соответствуют этому типу индивида.

Три человека отправляются из Петербурга, но имеют разные намерения, поскольку один собирается в Улан-Удэ, второй — в Москву, а третий — в Бологое. Таким образом, ход их мысли разный, а пункт отправления — один.

Видя закономерности, объединяющие все три типа индивидов и соответствующие им учения, можно догадаться, что вне этих закономерностей не может быть связи между причиной и результатом, не может быть другого выхода за пределы этих закономерностей.

Когда в других религиозных системах делают что-либо соответственно учению, например, зажигают свечи в храме, то это связано с осуществлением того самого учения. В буддийском учении есть действия такого характера. Но кроме этого в буддийском учении есть множество действий ума, тела и речи, которых нет в других учениях.

Осуществление буддийского учения может быть связано с действиями любого рода. Оно может быть связано с передвижением, с поеданием пищи, с беседой и т. д. при условии, что в основе всех этих действий лежит благое сознание.

Вернемся к «Украшению из постижений», к учению, которое относится к индивиду высокого потенциала.

Итак, мы говорим об этапе видения и о тренировке в совершенстве понимания на вершине этапа видения. В течение этапа видения устраняется то, что подлежит устранению на этапе видения, а именно: умопостроения, которых насчитывается тридцать шесть. Все подлежащие устранению умопостроения были уже изложены.

Перейдем теперь к тому, что способствует устранению этих тридцати шести умопостроений, к тому, какие факторы нейтрализуют эти умопостроения, к тому, что является «противодействием» для этих умопостроений.

В общем русле прохождения пути работа на этапе видения заключается в том, что на этапе видения освобождаются от аффектов-стереотипов, которые здесь называются умопостроениями. Их по перечню тридцать шесть, они связаны с объектами и субъектами. Что является нейтрализующим эти умопостроения фактором? Итак, речь пойдет о нейтрализующем факторе. Нейтрализующим фактором на этапе видения является знание, в котором есть постижение пустоты. Это знание также называется «уровень-без-препятствий», и это «вершина» этапа видения. Таким образом, знание, содержащее постигнутую пустоту, является нейтрализующим перечисленные выше умопостроения фактором. Само по себе это знание относится к «собранию знания». Есть два накопления или собрания — добродетели и знания. Само по себе знание уровня-без-препятствий этапа видения является собранием знания. Достаточно ли этого знания как нейтрализующего фактора для того, чтобы на этапе видения расстаться со всеми умопостроениями? Требуется ли еще накапливание добродетелей на этапе видения? Так после перечня всех умопостроений ставится вопрос, так строится рассуждение в «Украшении из постижений».

На этапе видения требуется накапливание добродетелей — таков ответ на этот вопрос. Добродетели необходимы, поскольку только на основе добродетелей происходит передача знания буддийского учения,<sup>132</sup> а на основе передачи знания буддийского учения происходит «передача» того, как практически достичь постижений.<sup>133</sup> Таким образом, весь процесс пути связан с накоплением добродетелей. Эти связи изложены в семнадцатом стихе, где сказано:

---

<sup>132</sup> Lung-gi bstan-pa; скр.: āgamanirdeśa.

<sup>133</sup> Rtogs-pa'i bstan-pa; скр.: adhigamanirdeśa.

17 [Этап видения связан с] указанием другим на пробуждение.

[Этап видения связан с] вручением [им] причины этого [пробуждения в виде совершенства понимания]. Когда нет препятствия в обретении этого, [третья] причина — [дальнейшее развитие совершенства понимания], характеризуется изобилием добродетелей.<sup>134</sup>

Указание другим на пробуждение означает научение других способу достижения пробуждения. Научение других способу достижения пробуждения состоялось, например, когда тысячам монахов было изложено знание, которое привело к порождению в потоке их сознания этапа видения. Соответственно, после этого им было дано пророчество о достижении ими состояния пробуждения. Это и является научением других способу достижения пробуждения, это является и накоплением добродетелей.

Строка этого стиха — «вручение [им] причины этого», то есть причины достижения пробуждения, объясняется следующим образом: тысячам монахов был изложен способ достижения пробуждения, которым является совершенство понимания.

«Вручение [им] причины этого», а причиной пробуждения является совершенство понимания. Научение совершенству понимания является и накоплением добродетелей. «Вручение» соотносится с эпизодом, когда Будда «вручил» своему родственнику и ученику Ананде сутры Праджняпарамиты и сказал, что он, Ананда, которому «вручено» учение Праджняпарамиты, должен хранить учение о совершенстве понимания как зеницу ока, поскольку именно совершенство понимания является причиной достижения пробуждения. Даже единого слова нельзя утратить, утерять из учения о совершенстве понимания.

Следующие две строки этого стиха о беспрепятственности в обретении пробуждения и об изобилии добродетелей

---

<sup>134</sup> АА. V. 17. См.: Zhal-lung. Л. 79a5–79b2; Gser-phreng. V. Л. 23b2–26a1.

означают, что бодхисаттва, который продвигается по пути, осваивая совершенство понимания, достигает этапа видения, первой ступени пути бодхисаттвы. На первой ступени его практика углубленного сосредоточения на предмете совершенства понимания дает ему беспрепятственное продвижение в развитии совершенства понимания, а в «постмедитативном» периоде дает возможность излагать другим совершенство понимания. Всё это характеризуется изобилием добродетелей. То есть и в процессе постижения совершенства понимания на этапе видения, на первой ступени пути бодхисаттвы, и в «постмедитативном» периоде, когда бодхисаттва излагает другим совершенство понимания, он накапливает великое множество добродетелей. Таким образом, его «собрание знания», т. е. знания, содержащего постигнутую пустоту, и его деятельность по научению других совершенству понимания поддерживают его дальнейшее развитие через накопление добродетелей.

Перечисленные выше положения описываются как «помощники»,<sup>135</sup> способствующие прохождению бодхисаттвой вершины этапа видения. Результатом этого процесса является то, что излагается в следующем, восемнадцатом, стихе.

18 Знание об иссякании грязи [двух типов препятствий]<sup>136</sup> и о не-возникновении ее [в будущем] называется «пробуждением».

Поскольку иссякание [истинно] не существует [и] возникновение<sup>137</sup> [истинно] не существует, это следует знать соответственно.<sup>138</sup>

В качестве результата тренировки в совершенстве понимания на вершине этапа видения выступает то, что сказано в двух первых строках восемнадцатого стиха: «Знание об ис-

---

<sup>135</sup> Grog; скр.: samīti (sagata). См.: Zhal-lung. V. Л. 75 а 5.

<sup>136</sup> Sgrib-pa gnyis; скр.: divi āvaraṇa.

<sup>137</sup> Skye(-ba); скр.: utpāda; зд. «возникновение» или «порождение» относится к нейтрализующим «грязь» факторам.

<sup>138</sup> AA. V. 18. См.: Zhal-lung. Л. 79b2–6; Gser-phreng. V. Л. 25a3.

сякании грязи [двух типов препятствий] и о не-возникновении ее [в будущем] называется “пробуждением”».

«Грязь» означает препятствия двух типов: аффективного и познавательного характера. То, как «грязь» иссякает и более не возникает, составляет знание этапа видения, связанное с иссяканием «грязи» двух типов препятствий, «грязи», которая исчезает и не возникает более. Этот результат называется пробуждением.

Следующие две строки этого стиха: «Поскольку иссякание [истинно] не существует [и] возникновение [истинно] не существует, это следует знать соответственно». Эта сложная фраза означает познание «грязи» как иссякающей и познание «грязи» как истинно не существующей. «Грязь» истинно не существует, ибо, если бы «грязь» существовала истинно, если бы существовали как самостоятельные и независимые от причин и условий два типа препятствий, невозможно было бы отчистить эту «грязь», невозможно было бы эту «грязь» устранить.

То, что в сутрах Праджняпарамиты названо «пробуждением», а в комментариях — «великим пробуждением в виде знания о том, что грязь иссякла и не возникает», следует понимать так, что нет истинно существующей «грязи» и нет порождения истинно существующих нейтрализующих факторов, которые устраняют эту «грязь», то есть и «грязь», и нейтрализующие ее факторы истинно не существуют.

Начиная с этого стиха в основном тексте неявно указывается на расхождение между взглядами виджнянавадинов и мадхьямиков. Для виджнянавадинов, а также для вайбхашиков и для саутрантиков вещи и явления (дхармы) истинно существуют. Таким образом, если есть истинно существующая вещь или явление, то и «грязь» относится к вещам и явлениям истинно существующим. А истинно существующая «грязь» не может быть преодолена, не может быть устранена.

Согласно положению мадхьямиков-сватантриков, «все дхармы истинно не существуют».<sup>139</sup> Следовательно, «грязь»,

---

<sup>139</sup> Chos thams-cad bden-par med-pa.

т.е. «препятствия»,<sup>140</sup> истинно не существуют. Именно поэтому и возможно устранение того, что называется «препятствиями» или «грязью».

Нет ничего истинно существующего, нет и истинно существующей «грязи», поэтому есть иссякание «грязи». Нет истинно существующей «грязи», поэтому нет в будущем и возникновения «грязи». Нет иссякания, нет возникновения «грязи». К этому можно коротко свести смысл восемнадцатого стиха, трудного для понимания, поскольку в нем в неявном виде присутствуют положения диспута между философскими буддийскими школами.

Философские буддийские школы, которые по известной «иерархии» располагаются ниже мадхьямиков — виджнянавадины и другие, — признают вещи и явления истинно существующими. Признавая вещи и явления истинно существующими, они оказываются в сложной ситуации в связи с пониманием пути, в связи с достижением пробуждения. Ведь истинно существующая дхарма должна достичь своего пресечения, но она не может его достичь, поскольку истинное существование означает существование вне причин и условий, независимое самостоятельное существование.

Далее в подтверждение того, как мадхьямики понимают достижение пробуждения, следуют стихи 19, 20 и 21.

19 Этапом, называемым «видение», не пресекается  
подлинная природа [дхарм]. Как возникшие<sup>141</sup>  
умопостроения иссякают?  
Как их не-возникновение достигается?<sup>142</sup>

По учению мадхьямиков-сватантриков все дхармы истинно не существуют. Именно на этом основании возможно устранение всей «грязи», возможно достижение пробуждения.

Для последователей философских школ буддизма, которые утверждают, что дхармы истинно существуют, воз-

---

<sup>140</sup> Sgrib-pa; скр.: āvaraṇa.

<sup>141</sup> Rigs; скр.: jāta.

<sup>142</sup> AA. V. 19. См.: Gser-phreng. V. Л. 28b6–30a1.



никает противоречие по поводу устранения аффектов и т. д., т. е. препятствий к пробуждению. Если вещи и явления существуют «истинно», то есть существуют самостоятельно, независимо от причин и условий, то невозможно противопоставить этим препятствиям, т. е. «грязи», какой-либо нейтрализующий их фактор, противодействующее им средство. Так как же при этом — с изумлением вопрошает Майтрея — Будда Победоносный достиг устранения препятствий аффективного и познавательного характера?!

20 То, что другие говорят, что дхармы [истинно] существуют и что Учитель<sup>143</sup> довел до иссякания препятствия к познаваемому, вызывает изумление у меня!<sup>144</sup>

Далее в основном тексте продолжается утверждение позиции мадхьямиков. В стихе двадцать первом сказано:

21 В этом [взаимозависимом существовании]<sup>145</sup> нет ничего, что следовало бы удалять, и нет ни малейшей малости, что следовало бы добавлять. Подлинную природу следует видеть как она есть. Тот, кто видит [ее] такой, как она есть, освобождается.<sup>146</sup>

Подлинная природа — это взаимозависимое существование. Во взаимозависимом существовании нечего удалять. Во взаимозависимом существовании нет и ни малейшего «добавления», то есть нет никакого истинного существования в этом взаимозависимом существующем мире.

Поэтому, когда подлинную природу вещей и явлений видят правильно, видят ее, «как она есть», достигают освобождения.

---

<sup>143</sup> Зд. эпитет Будды.

<sup>144</sup> АА. V. 20. См.: Gser-phreng. V. Л. 30a1–35b4. В кратком комментарии Харибхадры на данный стих не объясняются ясно все позиции.

<sup>145</sup> См.: Zhal-lung. Л. 80a4–7.

<sup>146</sup> АА. V. 21. См.: Zhal-lung. Л. 80a4–7; Gser-phreng. V. Л. 35b4–37b1.

В этом стихе утверждается, что в йогическом непосредственном видении, непосредственном видении отсутствия самостоятельного существования «Я» индивидов и самостоятельного существования всех дхарм, достигается освобождение. Именно это происходит при достижении вершины этапа видения, при видении «прямо», непосредственно подлинной природы вещей и явлений, их пустоты от самостоятельного и независимого существования. Об этом в следующем стихе сказано:

22 [Совершенства] — даяние и т. д., которые включены в каждое [совершенство] — [даяние и т. д.], все включены в первый момент — терпение<sup>147</sup> [в познании дхармы — истины страдания]. Это является здесь этапом видения.<sup>148</sup>

Таким образом излагается сущность этапа видения, его кульминационный момент, которым являются уровень-без-препятствий и уровень освобождения. Включенные в видение пустоты все шесть совершенств, составляющие все тридцать шесть комбинаций из совершенств, представляют суть вершины этапа видения. Это сложно для понимания и требует длительной проработки.

Итак, сущностью уровня-без-препятствий этапа видения является включение шести совершенств в каждое из совершенств, что составляет тридцать шесть комбинаций всех совершенств.

Далее в основном тексте указывается, что бодхисаттва «погружается» в «сосредоточение зевающего льва».<sup>149</sup> Находясь в этом сосредоточении, бодхисаттва постигает взаимозависимое возникновение.

---

<sup>147</sup> Skad-cig-ma gcig-pa'i bzod-pa-yis bsdus-pa.

<sup>148</sup> АА. V. 22. См.: Zhal-lung. Л. 80a7–80b4; Gser-phreng. V. Л. 37b1–39a1.

<sup>149</sup> Seng-ge nam-bsgyings-pa'i ting-nge-'dzin; скр: śiṃhavijraṃbhītosamādhi.

23 Затем, после погружения в «сосредоточение зевающего льва», [бодхисаттва] проводит исследование цепи взаимозависимого возникновения в прямом и обратном порядке.<sup>150</sup>

Бодхисаттва исследует и постигает взаимозависимое существование. Исследование взаимозависимого существования здесь означает познание всех вариантов двенадцатизвенной цепи взаимозависимого существования.

Бодхисаттва находится в сосредоточении, которое в тексте называется «сосредоточение зевающего льва». Образ «зевающего льва» связан с состоянием покоя или отдыха у львов. Это состояние покоя возникает среди отдыхающих львов, к ним не смеет приблизиться никакое другое животное, боясь царя природы. На этапе видения этот образ соотносится с сосредоточением, в котором находится бодхисаттва, достигший вершины этапа видения, когда все аффекты-стереотипы устранены и «не смеют более приблизиться» к сознанию бодхисаттвы. Сознание свободно, и начинается постижение другого рода. Это постижение взаимозависимого существования.

То, что постижение двенадцатизвенной цепи взаимозависимого существования возможно в сосредоточении, описываемом как «сосредоточение зевающего льва», означает, что в это время сознанию бодхисаттвы уже не мешают все грубые состояния в виде возбуждения, лени и т. д., мешавшие более глубокому, более эффективно сосредоточению и познанию. Поскольку эти аффекты устранены из сознания, бодхисаттва может проводить более углубленное исследование. Это исследование двенадцатизвенной цепи взаимозависимого возникновения, которая начинается от звена неведения, продолжается звеном формирующих факторов и так далее, до последнего звена старости и смерти. Это исследование также можно производить через пресечение звена неведения, затем,

---

<sup>150</sup> АА. V. 23. См.: Gser-phreng. V. Л. 39a1–48a3.

на основании пресечения звена неведения, осуществлять пресечение звена формирующих факторов и так далее, до пресечения звена старости и смерти.

Итак, на вершине этапа видения устраняются грубые аффекты-стереотипы. Грубые аффекты-стереотипы включают сомнение и те аффективные воззрения, которые подлежат устранению на этапе видения, начиная с эгоцентрического воззрения и далее. Эгоцентрическое воззрение здесь означает неведение, поэтому, когда бодхисаттва приступает к глубокому исследованию двенадцатизвенной цепи взаимозависимого возникновения, то первое звено — неведение — соответствует эгоцентрическому воззрению. Когда первое звено — неведение — устраняется из сознания бодхисаттвы, становится возможным дальнейшее исследование двенадцатизвенной цепи, исследование на более глубоком уровне — как пресечение. Когда эгоцентрическое воззрение уже устранено и больше возникнуть в сознании не может, бодхисаттва способен перейти к состоянию отсутствия неведения, на базе чего познаётся и достигается отсутствие звена формирующих факторов и так далее.

Стоит еще раз повторить перечень двенадцати звеньев цепи взаимозависимого возникновения: (1) неведение; (2) формирующие факторы, (3) сознание; (4) имя-форма; (5) источники сознания; (6) контакт (или соприкосновение); (7) ощущение; (8) жажда; (9) привязанность; (10) становление; (11) рождение; (12) старость и смерть, которые составляют одно звено. Смерть не всегда происходит в связи со старостью, поэтому оба состояния включены в одно звено.

Итак, двенадцатизвенная цепь взаимозависимого существования начинается со звена неведения. Здесь неведение представляет собой эгоцентрическое воззрение, означающее, что в центре этой жизни индивида есть «Я», которое «действует», например, желая в будущем родиться человеком. Для этого человек, сознание которого организовано вокруг «Я», совершает определенные действия, например — молится о рождении в будущей жизни человеком.

Соответственно, это желание и эта молитва проявляются в поступках, например, в осуществлении десяти добродетелей. Эти поступки создают определенную тенденцию, возникает связь причин поступков и их результатов, которая представляет собой формирующие факторы. Таким образом, второе звено — формирующие факторы — возникает на основании неведения, на основании эгоцентрического воззрения человека, на основании причин его поступков и их результатов в жизни, организованной вокруг «Я».

Когда происходят такого рода действия и возникает таким образом организованное сознание, а это — сознание-причина, то это — часть третьего звена. Когда вся эта структура сознания поддерживается вновь и вновь и создается глубокая определенная тенденция сознания, в цепи взаимозависимого существования возникает звено, которое называется «жажда», это восьмое звено.

Когда эта глубокая определенная тенденция сознания усиливается, становится еще более глубокой, тогда возникает звено, которое называется «привязанность», это — девятое звено. Это привязанность к мысли, к желанию, например, родиться человеком в будущей жизни.

Такая глубокая определенная тенденция сознания далее становится закономерностью, звеном, которое называется «становление». Здесь жажда и привязанность представляют собой аффекты, а становление — закономерность, карму.

В этом процессе участвует сознание, в которое «закладывается» эта тенденция. Сознание само по себе является третьим звеном, но подразделяется на две «части»: сознание-причина и сознание-результат. Глубокая тенденция, которая закладывается через аффект жажды, усиливается аффектом привязанности и вырастает в кармическую закономерность становления, связана с сознанием-причиной. Таким образом, пять с половиной звеньев из цепи взаимозависимого возникновения — первое, второе, половина третьего звена, восьмое, девятое и десятое — относятся к прошлой жизни, к прошлому рождению.

Но в прошлой жизни сложился и потенциал «четырех великих элементов», которые образуют тело. Он постепенно иссякает, тело разрушается, наступает смерть. Когда тело разрушается и наступает смерть, сознание вновь присоединяется к «крови и семени» будущих родителей, вновь происходит «рождение». Этот момент отражается в понятии сознания-результата — второй «части» третьего звена. Сознание-результат сохраняет и реализует ту глубокую определенную тенденцию, которая сложилась в прошлой жизни как сознание-причина.

Сознание, с которым возникло и формируется новое существо, тоже развивается в силу законов эмбрионального развития в виде формирования у плода «материального и психического», то есть материального тела и других групп-скандх. Это четвертое звено. Затем формируются источники сознания — пятое звено. Вслед за этим налаживается контакт, т.е. «соприкосновение» с объектами, это шестое звено. Контакт дает возможность развития ощущения, это седьмое звено. Когда этот процесс завершается, происходит то, что в обыденном смысле называется «рождением». Это одиннадцатое звено.

Так в самом простом виде можно представить сложный предмет — двенадцатизвенную цепь взаимозависимого возникновения или/и существования.

## Лекция 7

### **О спокойствии ума. Еще раз об этапе подготовки пути махаяны**

Есть глубокий смысл в том, чтобы перед каждой лекцией излагать способ обдумывания нашего предмета, то есть пути махаяны.

При том что предметом является путь, а вступлению на путь предшествует то, что вступивший на путь уже породил в сознании понимание уникальности рождения че-

ловеком, понимание невечности, понимание связи причин поступков и их результатов, вступление на путь и движение по пути сопровождаются тем, что в потоке сознания человека имеется способность порождать новые постижения и даже целую череду постижений. «Украшение из постижений» является текстом, благодаря которому вступивший на путь бодхисаттва порождает новые постижения, на основании предыдущего постижения порождает последующее. О таких бодхисаттвах идет речь в курсе «Украшения из постижений».

Вступление на путь бодхисаттвы сопровождается большой работой ума, в которой участвуют «вера и т. д.». Эти пять качеств сознания называются воспринимающими способностями, они включают веру, усердие, памятование, сосредоточение и понимание.

Эти качества сознания на этапе накопления являются воспринимающими способностями в том смысле, что благодаря им осуществляется прохождение этапа накопления, первого этапа пути. На этапе накопления имеются и вера и ее противоположность — неверие, а также усердие и его противоположность — лень, памятование и забывчивость, сосредоточение и рассеянность, понимание и ложное понимание. Воспринимающие способности — «вера и т. д.» при прохождении бодхисаттвой этапа накопления развиваются, усиливаются. Поскольку «вера и т. д.» развиваются, на следующем этапе эти пять воспринимающих способностей становятся настолько «сильными», что уже называются «силами», хотя их перечень — «вера и т. д.» — остается прежним.

Находящийся на этапе накопления бодхисаттва пользуется «пятью воспринимающими способностями» как «инструментами», поэтому противоположные этим способностям состояния — «неверие и т. д.», — хотя и существуют в сознании бодхисаттвы, но подвергаются воздействию «веры и т. д.». Противоположные «вере и т. д.» качества существуют в сознании бодхисаттвы, потому что его рассеянность еще достаточно велика, велико отвлечение от пути — предмета, который он осваивает, при

том, что бодхисаттва уже обладает сознанием, обращенным к пробуждению, и постигнутой пустотой. Тем не менее бодхисаттва еще не имеет в своем сознании достаточно сил, нейтрализующих неверие как противоположность вере, лень как противоположность усердию, забывчивость как противоположность памятованию, рассеянность как противоположность сосредоточению и ложное понимание как противоположность пониманию. Поэтому «инструменты» — «вера и т. д.» — называются воспринимающими (путь) способностями, в отличие от следующего этапа подготовки, где сила этих качеств сознания уже велика благодаря настойчивости бодхисаттвы в нейтрализации противоположных состояний. Соответственно «инструментарий» «вера и т. д.» становятся силами.

По какому бы пути ни продвигался практикующий — по пути хинаяны или по пути махаяны, практикующий пользуется этим «инструментарием» на этапе накопления и на этапе подготовки, хотя объекты, которые он осваивает, — разные.

Противоположные «вере и т. д.» состояния — неверие, лень, забывчивость, рассеянность и ложное понимание, — вообще являются качествами сознания любого человека, что и заставляет его скитаться в сансаре.

Но качества сознания вступившего на путь отличаются от качеств сознания обычного человека, у которого неверие, лень, забывчивость, рассеянность и ложное понимание присутствуют на протяжении многих жизней.

В сознании того, кто вступил на путь, противоположные «вере и т. д.», т. е. качества, препятствующие продвижению по пути, также присутствуют, но он отмечает в своем сознании эти качества.<sup>151</sup>

Все эти качества отмечаются бодхисаттвой, поскольку практикующий бдительно «стоит на страже» своего сознания и фиксирует появление таких состояний, мгновенно признавая их и применяя к ним нейтрализующие

---

<sup>151</sup> Это может быть бодхисаттва, слушатель или будда-для-себя, находящиеся на этапе накопления.



факторы для того, чтобы противоположные «вере и т. д.» качества исчезали из сознания. Таким образом бодхисаттва осуществляет прохождение пути. В этом состоит отличие вступившего на путь от обычного человека, который не думает о появлении «похитителей» его драгоценных качеств, похищающих его «веру и т. д.»

Качества сознания, которые являются «инструментами» продвижения по пути, т. е. вера, усердие, памятование, сосредоточение и понимание, вообще являются качествами, необходимыми для порождения любого другого благого качества сознания. Эти «инструменты» необходимы не только для порождения новых благих качеств сознания при прохождении буддийского пути. Для небуддистов также свойственно порождать благие качества при помощи этих «инструментов». Например, для того чтобы породить такое качество сознания, как спокойствие ума, необходимо присутствие всех пяти качеств в развитом виде.

Спокойствие ума и его достижение есть и на буддийском пути и на не-буддийском пути. Различие здесь состоит в том, что на буддийском пути все типы святых — слушатели, будды-для-себя и бодхисаттвы — достигают состояния святости, опираясь на понимание отсутствия самосущности индивида, и поэтому способны по достижении уровня святого избавляться от аффектов вплоть до их «семян», что уже представляет собой внемирской путь. Достижение спокойствия ума в рамках небуддийского пути представляет собой мирской путь. Опираясь на мирской путь, небуддисты достигают спокойствия ума, избавляются от аффектов в их проявленном, очевидном состоянии, но «семена» остаются.

Следует знать, что достижение спокойствия ума невозможно при сознании, связанном с чувственными объектами, или, говоря иначе, невозможно для сознания, пребывающего в мире желаний. Поэтому, чтобы достичь спокойствия ума, следует перейти в «высшие миры»,<sup>152</sup> где достигается состояние спокойствия ума. Спокойствие

---

<sup>152</sup> Khams gong-ma.

ума как качество сознания не принадлежит чувственному миру, оно принадлежит высшим мирам, находящимся за пределами мира желаний.

Поэтому, чтобы достичь спокойствия ума, качества сознания, принадлежащего более высоким, чем чувственный мир, мирам, следует проделать в своем сознании работу, благодаря которой исчезает привлекательность объектов чувственного мира — зримых образов, звуков, объектов обоняния, вкуса и осязания. Желание, тяга к этим объектам, исчезает, и, более того, эти объекты воспринимаются как яд. Именно таким образом понимается всё более и более ущербность объектов чувственного мира, и это понимание доводится до того, что все чувственные объекты воспринимаются как яд. Только тогда сознание «отправляется» в более высокие, чем чувственный мир, миры. Только тогда осваиваются качества, которыми наделены высшие миры. Поскольку спокойствие ума принадлежит высшим мирам, оно осваивается таким образом.

При этом для достижения спокойствия ума осуществляется одновременная работа по полному отстранению от чувственных объектов и по возвращению веры в то, что именно состояние спокойствия ума является единственно желанным и единственно привлекательным. Мы сейчас говорим об «инструментах» — «вере и т. д.», но в первую очередь — о вере, поскольку вера является первым «инструментом» для отвержения объектов чувственного мира и удостоверения в том, что только достижение спокойствия ума является желанным и привлекательным. Вера здесь — это вера в спокойствие ума, в высоту этого качества, этого состояния. Усердие здесь состоит в его достижении; памятование означает то, что следует для этого делать; сосредоточение и понимание процесса как раз и осуществляют спокойствие ума. Конечно, и в мире желаний есть такое состояние, как однонаправленное сосредоточение, но оно качественно иное, чем сосредоточение, которое называется «спокойствие ума».

Когда говорится о том, что для достижения спокойствия ума требуется вера, необходимо вспомнить, что вообще су-

ществуют три вида веры — вера-стремление, вера-доверие и вера-ясность. В данном случае речь идет о желании достичь спокойствия ума. Это желание является верой-стремлением. Поэтому вера как «инструмент» сознания для достижения спокойствия ума — это вера-стремление.

Когда есть вера-стремление, возникает усердие. В зависимости от силы желания достичь спокойствия ума возникает и сила усердия. Усердие само по себе представляет любовь к добродетели. В данном случае такой добродетелью является спокойствие ума. В зависимости от силы желания, то есть от силы веры-стремления, возникает сила усердия, с которым осваивается «набор признаков», характеризующих спокойствие ума, т. е. всё то, что входит в содержание спокойствия ума.

В зависимости от веры появляется усердие, и оно обретает силу. В зависимости от усердия возникает памятование объекта, который осваивается, то есть постепенное, полное устранение забывчивости, связанной с деталями такого «объекта», как спокойствие ума.

В зависимости от силы памятования возникает сосредоточение. Здесь сосредоточение — это однонаправленное сосредоточение на желании достичь спокойствия ума, поскольку оно еще не достигнуто.

И наконец, в зависимости от сосредоточения возникает понимание — понимание сущности спокойствия ума, понимание способа его обретения. Таким образом все пять «инструментов» включаются в работу сознания в определенной последовательности, в зависимости один от другого.

Когда речь идет о понимании сущности спокойствия ума, подразумеваются характеристики этого состояния. Сначала это чистая нравственность, затем — полное отстранение от чувственных объектов. Явное желание чувственных объектов обрывается, исчезает. Эти и другие характеристики спокойствия ума доводятся до полного понимания и осуществления<sup>153</sup>. Если эти характери-

---

<sup>153</sup> См.: Чже Цонкапа. Большое руководство к этапам пути Пробуждения. 2-е изд. СПб., 2007. Т. 2. С. 795–930.

ки оказываются неполными, что-либо из них не осуществлено, то спокойствие ума остается недостижимым. Как подчеркивал достопочтенный Атиша в своих объяснениях способа достижения спокойствия ума, неполнота, отсутствие любой из характеристик не дает возможности достижения спокойствия ума.

Было сказано о такой характеристике, как отстраненность от чувственных объектов. Эта характеристика означает, что все чувственные объекты рассматриваются как ущербные, порождающие исключительно страдание. Поэтому ущербность чувственных объектов осваивается вплоть до порождения бесстрастия.

Размышляя о такой характеристике спокойствия ума, как бесстрастие, мы можем понять и убедиться в том, что достижение спокойствия ума не такая легкая задача, как могло показаться при прочтении книг.

На примере понимания характеристики бесстрастия можно убедиться в том, что отстраненность от чувственных объектов — нелегкое дело. Кроме этого, даже если бесстрастие достигнуто, далее еще следует пройти девять уровней сосредоточения, что тоже составляет очень непростую работу ума. Если хотя бы одна из девяти позиций не пройдена, спокойствие ума также остается недостижимым.

Когда в сознании еще нет устойчивой основы для достижения высоких качеств, то лучше сосредоточиваться на порождении веры или сострадания, поскольку объектов для порождения, например, сострадания вокруг нас достаточно. На сегодняшний день для нас порождение спокойствия ума практически невозможно. Его порождение можно сравнить с появлением рогов у зайца. Поэтому для того, чтобы сознание постепенно обретало те качества, которые когда-нибудь приведут к возможности достичь спокойствия ума, нужно проводить с сознанием большую действительную работу, например, порождать веру или сострадание.

Завершив на этом общее введение к лекции, продолжим изучение «Украшения из постижений».

Мы изучаем пятую главу. Пятой главе предшествует четвертая глава. Название четвертой главы — «Полное постижение всех аспектов». Название пятой главы — «Тренировка вершин», и это процесс, связанный с достижением вершин на этапах пути махаяны. Связь этих двух глав состоит в том, что полное постижение всех аспектов является причиной для овладения умом, а тренировка вершин является результатом этого овладения умом.

Освоение 173 аспектов трех типов всезнания придаст уму силу, создает возможность овладения и владения умом. Ум действительно достигает высот в процессе пути, который описан в пятой главе и который называется «тренировкой вершин». Это умственная йога, йога «постижения вершин» — кульминационных моментов в прохождении пути махаяны.

Первое достижение вершины на пути махаяны связано с переходом с этапа накопления на этап подготовки. Это следует понимать так, что на этапе подготовки практикующий достигает единства спокойствия ума и сверхвидения.

Кульминационные моменты, о которых идет речь в пятой главе, излагаются последовательно, начиная с этапа подготовки, на котором имеются четыре уровня. На этапе подготовки описаны четыре вершины — на уровне тепла, на уровне вершины, на уровне терпения и на уровне высшей мирской дхармы. Далее имеются кульминационные моменты на этапе видения, на этапе освоения и на уровне без-препятствий.

Достижение вершины на уровне тепла этапа подготовки описывается через двенадцать признаков не-возвращения. Двенадцать признаков не-возвращения характеризуют вершину уровня тепла этапа подготовки. Не-возвращение и двенадцать признаков не-возвращения указывают на разные состояния. Дело в том, что на уровне тепла этапа подготовки любой бодхисаттва уже является не-возвращающимся, то есть его сознание не «отворачивается» от цели достижения пробуждения. Что же касается двенадцати признаков не-возвращения, то не каждый бодхисаттва на уровне тепла

этапа подготовки являет эти признаки, а только бодхисаттва с острыми воспринимающими способностями.

Двенадцать признаков не-возвращения, которые являет бодхисаттва с острыми воспринимающими способностями на уровне тепла этапа подготовки, уже были коротко изложены. Тем не менее следует напомнить некоторые из них.

В первом стихе пятой главы «Украшения из постижений» сказано: «Даже во сне». Даже во сне все дхармы видятся такому бодхисаттве «как сон». Эта фраза, которой открывается перечень двенадцати признаков не-возвращения, означает, что бодхисаттва способен и днем видеть все дхармы «как сон», и ночью, во сне, он видит их «как сон». В силу глубокой освоенности видения дхарм подобными сну в течение дня бодхисаттва способен видеть их такими же и ночью, во сне.

В силу того, что в дневное время бодхисаттва освоил способность встречаться с Буддой и его окружением и оказывать им уважение, и во сне такой бодхисаттва встречается с Буддами и слушает Учение.

В силу того, что в течение дневного времени бодхисаттва освоил способность видеть чудеса, производимые Пробужденными, он и во сне не только видит эти чудеса, но и осознает то, что он спит и видит эти чудеса, и при этом берет на себя обязательство делать то же самое, когда достигнет пробуждения. Это является третьим признаком.

В силу того, что в течение дневного времени бодхисаттва освоил видение страданий живых существ, начиная с существ ада, он видит эти страдания и во время сна, в связи с чем порождает желание в будущем, достигнув пробуждения, в своем поле Будды избавить всех живых существ от всех страданий, страданий ада и других. Это следующий признак.

В течение дня и во сне бодхисаттва имеет способность с помощью «слова истины» погасить пожар в городе или в деревне. Слово истины это: «Если я бодхисаттва, достигший уровня не-возвращения...» Сюда же относится способность такого бодхисаттвы избавлять людей от вреда, приносимого нелюдями, с помощью слова истины.

Сейчас нет необходимости перечислять все двенадцать признаков, которые уже были перечислены в их последовательности и во всей полноте. Стоит лишь сказать о том, что эти двенадцать признаков не-возвращения, которые обретает бодхисаттва на уровне тепла в момент кульминации, мало кто может признать. Лишь тот, кто способен понимать такое поведение и такую речь, замечает, какого уровня существо находится перед ним.

Стоит вновь напомнить о том, что, во-первых, речь идет о подводимых, которые следуют «Украшению из постижений»; во-вторых, о том, что такие признаки тренировки вершины уровня тепла этапа подготовки имеют лишь бодхисаттвы с острыми воспринимающими способностями, а вовсе не все бодхисаттвы, находящиеся на уровне тепла этапа подготовки.

Бодхисаттвы со средними воспринимающими способностями проявляют признаки не-возвращения на этапе видения. Бодхисаттвы со слабыми воспринимающими способностями обретают эти признаки на восьмой ступени пути бодхисаттвы. Это говорит о том, что начиная с восьмой ступени бодхисаттвы уже не подразделяются на обладающих острыми воспринимающими способностями, средними или слабыми. На восьмой ступени все бодхисаттвы уже имеют острые воспринимающие способности.

Следующий уровень этапа подготовки называется уровнем вершины. Достижение кульминации уровня вершины проявляется в шестнадцати формах возрастания добродетели, которые такой бодхисаттва имеет уже в своем сознании.

По сравнению с добродетелями, которые имели бы все обитатели континента Джамбудвипа, подносящие Буддам цветы и т. д., бодхисаттва, изучающий совершенство понимания, имеет гораздо больший «вес» добродетелей. Именно о таком бодхисаттве идет речь при указании на шестнадцать форм возрастания добродетели при тренировке совершенства понимания на уровне вершины этапа подготовки.

Такие бодхисаттвы обладают уже высокой развитостью метода и понимания. Поддерживаемый пониманием метод и поддерживаемое методом понимание становятся единым состоянием. Это единство метода и понимания есть основание для внутреннего роста, возрастания добродетели, прогресса сознания бодхисаттвы.

Внутренний прогресс на уровне вершины этапа подготовки связан с предыдущим уровнем, с достижением двенадцати признаков не-возвращения. Так каждый из последующих уровней роста бодхисаттвы основывается на предыдущем.

Следующий уровень этапа подготовки — уровень терпения — характеризует бодхисаттву с той стороны, что все осваиваемые им дхармы он видит «истинно не существующими». Видя все дхармы «истинно не существующими», то есть пустыми от самосущности, такой бодхисаттва не испытывает страха перед видением любой дхармы. Его уровень — терпение к познанию, потому что у него есть устойчивость единства метода и понимания, которое обретает бодхисаттва на уровне терпения этапа подготовки пути махаяны.

Характеристика внутреннего прогресса бодхисаттвы в это время заключается в том, что «если бы все люди континента Джамбудвипа осуществляли бы нравственное поведение, то по сравнению даже с таким количеством добродетелей добродетели от освоения бодхисаттвой совершенства понимания на уровне терпения этапа подготовки были бы гораздо больше».

Именно эта характеристика качеств сознания бодхисаттвы является основанием для того, чтобы боги, являясь перед такими бодхисаттвами, выказывали им уважение и делали подношения. Такой бодхисаттва способен «преодолеть всякое зло», что следует понимать так, что внутренний прогресс в виде единства метода и понимания настолько высок, что появляется способность преодолевать всякое внешнее препятствие, будь то даже место, населенное врагами.

Еще одним важным признаком внутреннего прогресса этого уровня является то, что бодхисаттва своих собра-



тьев, имеющих такие же достижения, воспринимает как учителей и выказывает им почтение.

Такой бодхисаттва выделяется тем, что проявляет искусность в методе, что он накапливает два собрания — добродетелей и знания.

Такой бодхисаттва на базе двух собраний — добродетели и знания — присоединяется к пути махаяны.

Такой бодхисаттва на базе достижения единства метода и понимания преодолевает все явные противоположности «даянию и т. д.», то есть преодолевает «жадность и т. д.».

Такой бодхисаттва не привязан к «истинности» существования в восприятии «материального и т. д.».

Бодхисаттва близок к пробуждению, что здесь означает близость к достижению этапа видения.

После шестнадцати форм возрастания добродетели, которые бодхисаттва обретает на вершине уровня вершины этапа подготовки, наступает третий уровень этапа подготовки — терпения.

Бодхисаттва, который достигает уровня терпения этапа подготовки, не рождается в дурных уделах. Такой бодхисаттва не рождается в дурных существованиях, потому что причины и условия для рождения в дурных существованиях уже не имеют полноты.

В силу неполноты причин и условий бодхисаттва на уровне терпения не рождается в дурных уделах, хотя искоренение «семян», из которых «вырастают» эти причины и условия, происходит только на этапе видения. Но в силу неполноты причин и условий уже на уровне терпения этапа подготовки бодхисаттва не рождается в дурных уделах.

Бодхисаттва не рождается в дурных уделах, как дополняется в комментариях к тексту «Украшение из постижений», потому что его ум обретает устойчивость. Ум обретает устойчивость, сказано в сутрах Праджняпарамиты, и это означает, что ум сосредоточен, что ум — «внутри» и не привязан к каким бы то ни было внешним объектам. Непривязанный к внешним объектам ум обуславливает поведение такого бодхисаттвы, что означает отсутствие накапливания дурной кармы. Отсутствие накапливания

дурной кармы и составляет неполноту причин и условий для рождения в дурных уделах. Поэтому бодхисаттва этого уровня не рождается в дурных уделах.

Устойчивость ума, о которой сказано в сутрах, обусловлена тем, что единство метода и понимания устойчиво. Устойчивость единства метода и понимания, которую уже обрел бодхисаттва на этом уровне, обуславливает устойчивость его ума.

Устойчивость метода и устойчивость понимания взаимозависимы. Устойчивость метода зависит от понимания, а устойчивость понимания зависит от метода. Таким образом, взаимосвязь понимания и метода и создает возможность роста вплоть до устойчивости ума, которой и обладает на данном уровне бодхисаттва.

Взаимосвязь метода и понимания и через это — достижение устойчивости ума означают, прежде всего, что есть понимание, есть сосредоточенность на таком объекте, как пустота. При том, что бодхисаттва в действительности сосредоточен на таком объекте, как пустота, бодхисаттва не отвергает нужды живых существ. Не отвергая нужд живых существ, он сосредоточен на таком объекте, как пустота. Сосредоточенность на пустоте означает устойчивость понимания, а не-отвержение нужд живых существ означает устойчивость метода. Такая взаимосвязь и взаимообусловленность создают рост качеств и силы ума, который именно в это время достигает устойчивости.

Взаимосвязь метода и понимания можно представить на примере матери, которая, потеряв любимого сына, в течение какого-то времени, что бы она ни делала, держит в сердце страдания своего ребенка. И те мысли, что в ее уме, и те действия, которые она совершает, связаны воедино, что и может служить примером взаимосвязи метода и понимания на уровне терпения этапа подготовки.

Вообще третий уровень этапа подготовки, уровень терпения, не отличается от следующего, четвертого уровня, уровня высшей мирской дхармы. На уровне высшей мирской дхармы мирской путь бодхисаттвы завершается. Далее бодхисаттва достигает уровня святого, достигает внемирского

пути. Так, в зависимости от обретенных двенадцати признаков не-возвращения возникают шестнадцать форм внутреннего прогресса бодхисаттвы. Внутренний прогресс бодхисаттвы обуславливает возникновение устойчивости ума и невозможность бодхисаттвы родиться в дурных уделах. Благодаря устойчивости ума, которая характеризует уровень терпения, возникает то, что в сутрах называется «собранностью ума» или сосредоточением высокого уровня. Это единственное отличие между уровнем терпения и уровнем высшей мирской дхармы, как объясняется в комментариях. То есть на уровне высшей мирской дхармы бодхисаттва обретает сосредоточение в собственном смысле этого слова.

Выражение «высшая мирская дхарма», которым обозначается четвертый уровень этапа подготовки, означает, что бодхисаттва достиг высшей мирской добродетели или высшего мирского уровня в развитии сознания.

Речь идет об этапе подготовки. Объектом работы бодхисаттвы на этапе подготовки является пустота, сосредоточение осуществляется на таком объекте, как пустота. Но, сосредоточиваясь на таком объекте, как пустота, бодхисаттва не просто находится в сосредоточении на пустоте, а в этом сосредоточении работает над устранением из своего сознания всего противоположного шести совершенствам, начиная с противоположной щедрости — жадности и т. д. В этом заключается работа бодхисаттвы по (предварительному) освобождению от аффектов на этапе подготовки пути махаяны.

## Лекция 8

### **Важность и уникальность человеческого рождения. О страданиях человеческого рождения. О Прибежище в буддийском учении**

Сегодня наступил новый год. По-тибетски новый год также называется новым годом. Наступление нового года означает то, что в жизни каждого из нас год, в котором

содержится двенадцать месяцев или 360 с лишним дней, закончился и уже не возвратится.

Если считать, например, средней продолжительностью человеческой жизни 80 лет, то, достигнув сорокалетнего возраста и дожив вновь до нового года, можно считать, что 40 лет и еще 365 дней, которые можно объединить в 12 месяцев или в один год, ушли безвозвратно и никогда не вернутся.

Как говорится во «Вступлении в деяния бодхисаттвы», дни, которые составляют продолжительность нашей жизни, бегут сутками, как дни и ночи, дни и ночи, безо всякого промежутка, и проходят безвозвратно. Никакой «прибавки» к продолжительности жизни, которая отведена каждому живому существу, нет. Какой же смысл сидеть просто так, ничего не делая, ничего не предпринимая?

В этой жизни мы родились людьми, и это редкое рождение. В этом рождении к тому же мы имеем в той или иной степени возможность обладать благосостоянием. Это благосостояние — результат тех усилий, той щедрости, которую мы проявляли в прошлой жизни. Имея такие благоприятные обстоятельства, мы еще имеем здоровые и полноценные органы чувств. Это результат терпения, которое мы проявляли в прошлой жизни. Будучи в этой жизни людьми, мы понимаем, что в прошлой жизни мы соблюдали определенные правила нравственной дисциплины и, таким образом, не родились в дурных уделах — животными, голодными духами или в аду. Вот так обдумывая свою жизнь, мы говорим сегодня о важности и уникальности человеческого рождения.

Сегодня, собравшись здесь, глядя друг на друга, мы можем убедиться, что при том, что все мы — люди, мы обладаем разными результатами тех поступков, которые мы совершали в прошлых жизнях. У всех разная внешность, у всех разное благосостояние. Всё это — результат тех поступков, которые каждый из нас совершал в прошлых жизнях, а не результат какого-то акта создания, совершенного каким-то создателем, обладающим даже самой большой способностью создавать. Если бы и был такой созда-

тель и такой акт создания, то было бы, наверное, хорошо, чтобы все были созданы равными и подобными самому создателю.

Сейчас, будучи людьми, мы можем также понять, что это человеческое рождение вовсе не залог того, что и в будущем мы родимся людьми. Человеческое рождение не имеет такого свойства, каким обладает зерно пшеницы или другого злака, которое, будучи посажено в землю, дает росток того же самого злака. Если бы человеческое рождение было таковым, то каждое существо воспроизводило бы себя с неизменностью. И животные всегда рождались бы животными и т. д. Человеческое рождение трудно получить, и, как сказано у Чандракирти,<sup>154</sup> только благодаря нравственности достигается рождение в высших уделах, человеком или богом-небожителем.

В текстах сутр Праджняпарамиты и других говорится о том, что человеческое рождение исключительно редкое, исключительно трудно обретаемое, уникальное. Поэтому человеческое рождение, будучи обретенным, имеет огромное значение. В силу того, как мы проживаем свое человеческое рождение, мы испытываем ту или иную степень счастья или несчастья.

Человеческое рождение потому так высоко ценится, что только в человеческом рождении можно достичь глубокого понимания страдания, понимания того, как освободиться от страдания, и понимания подлинного счастья. Поэтому человеческое рождение так важно для всех нас.

Важность человеческого рождения состоит не в том, что мы проживаем эту жизнь так или иначе. Например, животные, занимаясь поисками пищи и поглощая найденную пищу, также проживают свою жизнь. Человеческая жизнь означает осуществление человеческого рождения. Под осуществлением человеческого рождения понимается то, что соотносится с будущими жизнями. А это значит,

---

<sup>154</sup> Zla-ba grags-pa; скр.: Candrakīrti; автор сочинения «Введение в мадхьямаку» (Dmu-ma la 'jug-pa; скр.: Mādhyamaka-avatara). См.: Toh. N. 3861.

что, если в этой жизни мы распознаем хорошее и плохое, отвергаем плохое, осуществляем хорошее, знаем различие между благом и страданием, то благодаря уже этому мы, если даже осуществляем самое малое из нравственности, защищаем себя от будущих рождений в дурных уделах. Защита от будущих рождений в дурных уделах, которая осуществляется благодаря пониманию различия между хорошим и плохим, счастьем и страданием, которая связана с Тремя Драгоценностями и пониманием закономерной связи поступков и их результатов, весь этот комплекс и является тем, что указывает на важность настоящего человеческого рождения.

Понимание закономерностей, которое приводит нас к будущей защите от дурных рождений, — вот что очень важно. Например, крестьянин, с усердием прошедший весенний сезон, осенью собирает великолепный урожай, прекрасно понимая, что именно весенние полевые работы приводят к хорошему урожаю. Поэтому на будущий год он вновь прилагает огромные усилия для того, чтобы собрать такой же или лучший урожай. Так же и мы, зная о закономерностях жизни, в этой жизни стремимся к пониманию, к различению дурного и хорошего, стремимся к тому, чтобы осуществлять нравственность, что и приводит нас к будущим «хорошим урожаям».

Человеческая жизнь отличается именно тем, что, будучи человеком, легко накапливать те причины, которые в будущем принесут урожай блага. Если мы хотим, например, родиться в Чистых областях, то именно в человеческом рождении можно легко накопить эти причины, полнота которых приведет к рождению в Чистых областях.

Если мы хотим в будущем получить человеческое рождение, то для осуществления этого достаточно, например, отказаться от убийства. Даже если мы из всех многочисленных правил нравственности осуществляем только одно, например отказ от убийства, то это уже создает причину будущего человеческого рождения, это означает защиту от рождения в дурных уделах. Но для рождения в Чистых областях осуществления одно-

го нравственного правила мало. Для этого нужно взять за основание жизни весь набор нравственных правил и к этому добавить чистую молитву, не связанную с достижениями в этой жизни, и так далее. Вот это всё при полноте причин приведет к рождению в Чистых областях, например в Сукхавати.<sup>155</sup>

Если говорить о будущих рождениях в том или ином существовании, то это всё же результат временного характера. Если же говорить о предельном результате, то именно в человеческом рождении наиболее легко породить сознание, обращенное к пробуждению, что уже является предельным результатом, «гарантией» достижения пробуждения.

Предельный результат — состояние пробуждения — прямо связан с сознанием, обращенным к пробуждению, то есть, если есть сознание, обращенное к пробуждению, то результат пробуждения достигается; если такого сознания нет, то результат пробуждения не достигается.

Сознание, обращенное к пробуждению, наиболее легко породить при человеческом сознании, именно при человеческом сознании, а не при сознании других типов живых существ, животных и так далее. Порождение сознания, обращенного к пробуждению, которое приводит к достижению пробуждения, является наиболее возможным в человеческом рождении. Причиной же порождения сознания, обращенного к пробуждению, является великое сострадание как понимание того, что как у нас, так и у всех других существ имеется страдание.

Сострадание можно породить по отношению ко всем живым существам, хорошо понимая, что в пределах сансары нет ни единого уголка, где не было бы страдания. Понимание того, что в пределах сансары нет счастья, а есть только страдание, приводит к отречению — к отходу от удовольствий, которые присущи сансаре и к которым стремятся существа сансары. Понимание ущербности сансары приводит к состраданию по отношению

---

<sup>155</sup> Bde-ba-can; скр.: sukhavati; «Чистая область» Будды Амитабхи.

к другим существам, которые так же испытывают страдания, находясь в пределах сансары.

Есть трудность достижения человеческого рождения, но есть легкость осуществления самых великих замыслов на базе человеческого рождения. При этом есть и легкость разрушения жизни, потому что момент за моментом эта жизнь исчезает, но помоментное разрушение не замечается нами. Помоментное разрушение, которое мы не замечаем, заканчивается смертью. Вот почему откладывать на любое время то, что мы можем совершить в человеческом рождении, не имеет смысла. Почему? Потому что смерть неизбежно придет, а когда она придет — неизвестно. Время смерти неопределенно. В момент смерти любое действие уже бесполезно.

Существует определенность смерти. Смерть определена в силу того, что всё рожденное с неизбежностью умирает.

Буддой сказано, что, какое бы богатство мы ни накопили в этой жизни, к моменту смерти оно становится бесполезным. Сколь высокого бы социального уровня мы ни достигли в этой жизни, к моменту смерти это становится бесполезным.

Срок жизни неизвестен ни для кого, поскольку смерть случается в разном возрасте — в младенчестве, в юности, в старости. Поэтому время смерти неопределенно. К моменту смерти всё бесполезно, всё, кроме Учения.

В момент смерти только Учение может быть полезным. Именно поэтому в течение жизни, в соответствии со своими способностями, в соответствии со своими внутренними потребностями, всё, что можно отринуть дурного, надо пытаться отринуть. Всё, что можно осуществить благого, надо пытаться осуществить.

Именно в этих взвешенных сознанием действиях, действиях устранения неблагого и осуществления благого, заключается практика Учения. Именно в течение этой жизни можно осуществлять то, что в конечном итоге, при смерти, защитит, например, от рождения в дурных уделах.



В момент смерти нет никакой другой силы, кроме череды состояний сознания, кроме благого и неблагого, совершенного нами в течение жизни. В момент смерти нет никакой возможности избежать своего будущего рождения — то ли в дурных уделах, то ли человеком или богом. А это зависит от того, как мы поступали в этой жизни.

Все зависит от поступков в этой жизни. Если даже бодхисаттвы рождаются животными, то что же говорить о простых людях, которые не имеют никакой возможности выбирать себе рождение.

Именно поэтому в этой жизни следует искать Прибежище от будущих дурных рождений. Поиски такого Прибежища являются главным в этой жизни.

Есть много способов для того, чтобы объяснить Прибежище. Но главным является то, что называется кармой, закономерной связью между поступками и их результатами.

Есть связь между поступками и их результатами. Среди людей, стремящихся осуществлять Учение, есть монахи, есть миряне-домохозяева. Но такие достижения, как постижение пустоты или достижение спокойствия ума, трудны одинаково и для тех, и для других. И в условиях монашества такие достижения чрезвычайно трудны и чрезвычайно редки. Что же говорить о мирянах, у которых гораздо больше трудностей в достижении подобных результатов. Поэтому надо взвесить свои возможности и в соответствии со своими возможностями достигать того, что мы можем действительно достичь в нашей индивидуальной жизни, в нашем индивидуальном человеческом рождении. Это означает, что, взвешивая свои возможности, мы можем, например, помогать другим, а если не можем помогать, то, по крайней мере, не должны вредить другим. Размышления в этом русле приводят к таким результатам, которые становятся основой для будущих всё больших результатов.

Если взглянуть на человеческие возможности, то для большинства людей защитой является осуществление учения о нравственности в виде отказа от неблагого, начиная с отказа от убийства и т. д. Более того, даже для счастья целого государства достаточно того, чтобы жители

этого государства осуществляли нравственную дисциплину, отказ от убийства и т. д. в масштабах государства.

Если говорить о подлинной принадлежности к Учению, то человек, который в течение жизни ведет себя честно, без лжи по отношению к кому-либо и к чему-либо, то это и есть человек, осуществляющий Учение, хотя он и не объявляет себя принадлежащим к буддизму.

Если есть люди, которые склонны читать мантры, например, мантру Тары или мантру Авалокитешвары, то это, в общем, означает принадлежность к Учению. Но если люди не склонны читать мантры, однако по своему характеру не склонны к убийству, не склонны к воровству, распутству, ко лжи, то эти люди, не обозначая свою принадлежность к тому или иному учению, по сути являются носителями Учения, буддийского учения.

Если же человек читает мантры, знает их значение, знает, кому посвящены эти мантры, Авалокитешваре или Таре, то это, конечно, великое благословение, которое проливается в душу такого последователя Учения и приносит такому человеку еще больше блага в этой и в последующих жизнях. Всё сказанное выше означает, что буддийское учение — это не бремя, не ноша, которую, однажды взвалив на себя, должно нести до конца жизни. Это означает, что каждый, в силу своего уровня, в силу своих возможностей, берет на себя то, что даст ему возможность роста, и через это достигает больших результатов.

Принадлежность к Учению многообразна. Я когда-то приехал в этот город, зная, что в этом городе нет изложения буддийского учения. Но мне была очевидна принадлежность к Учению, например, тех людей, которые в метро уступали место пожилым, больным и так далее.

Это прямо соответствует тому, что было сказано Буддой по прецеденту, а именно: почтение, выказываемое родителям, учителям, старшим дает возможность накапливать добродетели, а они и являются основой для всяческого роста.

Исходя из этого объяснения, вы тоже можете видеть, что следование буддийскому учению — это простое дей-

ствие, которое не нужно представлять себе как некую тяжелую ношу, это действие может осуществлять каждый.

Учение означает то, что в течение жизни мы прививаем себе навыки улучшать свою человеческую природу через осуществление простых действий. Это и означает принадлежность к буддийскому учению, принадлежность в том смысле, что именно эти поступки станут защитой от будущих нежелательных рождений.

Если мы говорим о достижении временных результатов, то сказанное является способом достичь таких временных результатов, но мы говорим о человеческом рождении. Мы сейчас находимся в человеческом рождении. Если говорить о достижении результатов предельного характера, тогда речь пойдет несколько в ином русле.

Мы вновь возвращаемся к человеческому рождению, которое мы имеем сегодня благодаря в основном трем причинам: щедрости, нравственности и терпению. Если мы, следуя буддийскому учению и думая о достижении предельного результата, будем размышлять о будущих рождениях, то мы будем размышлять, отталкиваясь от понимания того, что мы получили настоящее рождение благодаря этим трем основным причинам.

То, что мы представляли собой в прошлом рождении, имеет результатом наше настоящее рождение. Если вы хотите узнать, что вы будете представлять собой в будущем рождении, взгляните на свое сознание в настоящем рождении.

Одновременно сказанное означает и то, что сознание, которое мы имеем сейчас, не зависит от других сознаний, а зависит только от того, что мы делали в прошлой жизни.

Размышления такого рода приводят к пониманию связи между причиной и результатом поступков и порождает доверие к тому, что эта связь существует. А это приводит к дальнейшему исследованию такой связи. Такое размышление и требуется в нашем нынешнем состоянии, настоящем рождении.

Мы, тибетцы, не такие, как европейцы или американцы, которым требуется размышление по поводу связи между причиной и результатом поступков. Для нас

это доверие, это то, что передается от родителей к детям, из поколения в поколение, что из поколения в поколение подтверждает доверие к такой закономерности, к кармической связи. Это доверие, вера в связь причины и результата поступка, и по сию пору имеется в умах тибетцев. Когда восемьдесят тысяч тибетцев жили в тяжелейших условиях в штате Ассам в Индии, то, несмотря на все физические страдания, среди всего этого множества людей не наблюдалось никаких душевных страданий. Когда у европейцев возникал вопрос, почему это так, то всё объяснялось связью с буддийским учением.

Еще раз вернемся к тому, что человеческое рождение, которым мы обладаем сегодня, которое мы получили в основном благодаря трем причинам — щедрости, нравственности и терпению, не может автоматически повториться. В настоящем рождении мы ничем не защищены от того, чтобы вновь родиться животным, голодным духом или существом ада.

Тем не менее возможность вновь родиться человеком находится в наших руках, зависит только от нас. Будда Победоносный указал дорогу к защите от дурных рождений и к благому исходу. Но пойдет ли кто-нибудь по этой дороге, — это выбор каждого. Выбор остается за нами. И если мы сейчас понимаем, что то благо, которое было накоплено в прошлых жизнях, уже осуществилось в этом человеческом рождении, то благо будущего рождения находится в наших руках сейчас. Выберем ли мы тот путь, который указывает Будда для повторения по крайней мере человеческого рождения (а это означает накопление по крайней мере трех причин в виде щедрости, нравственности и терпения), или не выберем, — все это происходит в нашем настоящем человеческом рождении, то есть находится в наших руках.

Нравственность — это не пугало, это не то, от чего нужно отшатываться. Осуществление нравственности также зависит от способностей каждого, кто приступает к этому. Как было сказано Буддой, даже отказ от убийства уже гарантирует рождение человеком. Поэтому только сообразуясь с собственными возможностями, нужно подходить к осуществлению нравственности.

Щедрость также не должна отпугивать, поскольку щедрость — качество сознания, соответствующее тому, каково это сознание. Если вы готовы дать нищему копейку, — это щедрость; если вы не готовы дать нищему копейку, но пожалели его, — это тоже щедрость.

Освоение терпения также не является трудным, поскольку, если вы в ответ на чьи-либо слова или поведение не проявляете своей гордыни или гнева, — это уже терпение, которое можно развивать до самой высокой степени. И то, насколько наше терпение развито, мы можем узнать, глядя друг на друга.

Человеческое рождение, которое обретается и которое мы имеем сейчас, приносит счастье. Это следующий вопрос. О том, насколько человеческое рождение связано с состоянием счастья, мы размышляем в том же русле, например, думая о страдании рождения, которое чрезвычайно велико. Человек имеет свойство забывать, и страдания рождения забыты нами. Тем не менее они есть, и чрезвычайно большие.

Также все знают, что есть страдания старости, когда возникает слабость, немощь, когда то, что раньше было привлекательным — лицо, тело, — становится непривлекательным и заставляет других людей отворачиваться. Это всё составляет страдания старости, которые известны каждому человеку.

Страдание болезни настигает любого человека, поскольку это страдание, присущее человеческому рождению. Когда человек чрезвычайно сильный или богатый теряет власть или силу из-за болезни и становится немощным вплоть до полного непонимания окружающего, это страдание болезни, которое также знают все.

Наконец, есть страдание смерти, когда всё, что было в жизни, приходится оставить и «отправиться одному в доселе неведанные места».

Это всё большие страдания, которые присущи человеческому рождению, поэтому именно тогда, когда в человеческом рождении их еще нет, а есть некоторая степень свободы от них, когда можно искать Прибежище

от этих страданий, следует искать Прибежище от этих страданий.

Этот процесс поиска Прибежища сопряжен с большой работой, а именно с тем, что те, к кому мы хотим обратиться как к Прибежищу, должны быть по крайней мере уже освободившимися от страданий, ибо мы, ищущие освобождения от страданий, именно к этому и стремимся.

Такой «объект», к которому мы стремимся как к Прибежищу, должен быть освободившимся, должен быть искусным в освобождении других, которые хотят освободиться от страданий; должен равно относиться ко всем тем, кто хочет освободиться от страданий.

Мы говорим об освобождении от страданий, о поиске Прибежища и о том, что называется объектом Прибежища. Мы ищем Прибежище и, зная приметы этого объекта, видим, что Будда сам является освободившимся от страданий и знает, как подводить к этому других, искусен в подведении других к освобождению от страданий. Будда одинаково без исключения относится ко всем ищущим Прибежище. Таким образом, Будда является Прибежищем.

Будда является освободившимся от страданий, поскольку в течение длительного времени, измеряемого тремя кальпами, тремя космическими периодами, устранял аффекты с помощью нейтрализующих факторов. Благодаря методу и пониманию, соединенным вместе, Будда к каждому из аффектов применял нейтрализующие факторы. Поэтому те аффекты, которые проявлялись внешне, становились меньше; к тем, которые уменьшились, снова применялись противоядия, и так вплоть до полного устранения их вместе с семенами. Таким образом Будда освобождался от аффектов.

Аффекты, с которыми мы знакомы в той или иной степени, поддаются изменению. В каком смысле аффекты поддаются изменению? Например, страсть, которая знакома всем людям, может возрастать, а может и уменьшаться. Это важно понимать. Важно понимать, что такой аффект, как страсть, подвержен изменению, т.е. страсть может и возрастать, и уменьшаться. Из этого следует, что любой

аффект можно устранить до конца с помощью нейтрализующего его фактора.

Любой аффект, страсть, гнев и т. д., поддается изменениям. Но мы знаем, что иногда тот или иной аффект не проявляется, иногда он упрятан, его не видно. А это тоже есть признак того, что аффекты поддаются изменению. Аффект можно изменить в сторону уменьшения и последующего искоренения.

Если бы аффекты страсти, гнева и т. д. существовали бы как неизменные, существовали бы «истинно», тогда, конечно, с ними ничего нельзя было бы поделаться. Но, поскольку это не так и аффекты поддаются изменению, то, следовательно, можно избавляться от них.

Именно на этом принципе основывается путь, который Будда проходил в течение трех кальп. Именно в том смысле Будда проходил путь, применял нейтрализующие аффекты факторы, искоренял аффекты до конца.

Поэтому, когда говорится, что Будда — объект Прибежища, что Будда освободился от всех аффектов, имеется в виду именно тот способ прохождения пути, о котором мы говорим, т. е. принципиальная изменяемость аффектов и возможность сведения их на нет вплоть до полного устранения.

Избавившись от аффектов до конца, Будда Победоносный является искусным в подведении к этому же пути и других. Это следующая характеристика такого объекта Прибежища, как Будда.

Будда искусен в подведении к освобождению от страданий других живых существ, потому что для того, чтобы избавиться от всех аффектов, он в течение длительного времени, будучи бодхисаттвой, обменивал свое благо на страдания других, и поэтому знает все тонкости работы, по подведению к освобождению от аффектов других.

Будда искусен, поскольку проявлял великое сострадание в деле подведения к освобождению от страданий других существ. Великое сострадание заключалось в том, что всё, чем Будда обладал, он отдавал ради блага других живых существ. Всё, вплоть до детей, жены, собственного тела, собственной жизни, Будда отдавал на благо других.

Если, слыша об этом и сознавая искусность в средствах Будды, мы думаем, что мы настолько порочны, что уж нас-то никак не подвести к освобождению, то это не так.

Будда обладает равным отношением ко всем подводимым. Будь то дурной человек или хороший, Будда не разделяет их в отношении к освобождению от страданий.

Будда обладает такими достоинствами. Но и великие бодхисаттвы, которые, по сути, являются Пробужденными, — Манджушри, Авалокитешвара, Тара — также обладают такими достоинствами. Если мы выбираем в качестве объекта Прибежища Будду, то это будет Будда, а если мы выбираем Манджушри или Авалокитешвару, то это будут они. Таким образом, идя под защиту того или иного пробужденного существа, мы, осуществляя даже одно нравственное обязательство, например, отказ от убийства, освобождаемся, например, от рождения в дурных уделах.

Такой путь мы можем осуществлять сейчас. Такой ход жизни мы можем осуществлять сейчас собственными усилиями отказа от убийства. Более того, по ходу жизни стараясь никому не вредить, возможно еще и приносить пользу. Если же это трудно, то, по крайней мере, можно стараться никому не вредить.

Вы ожидали услышать учение по «Украшению из постижений», но это одно и то же учение.

Это одно и то же учение в том смысле, что в курсе изучения «Украшения из постижений» мы говорим о пути бодхисаттвы, о ступенях пути бодхисаттвы, то есть о пути тех существ, которые обладают острыми воспринимающими способностями. И, обладая исключительно острыми воспринимающими способностями, они к тому же следуют пути согласно «Украшению из постижений» — особому тексту, излагающему путь махаяны и его этапы. Сейчас, когда мы говорим о пути согласно тексту «Украшение из постижений», мы, вероятно, хотим достичь таких же уровней. Поэтому, начиная с отказа от убийства, можно продвигаться далее в осуществлении нравственного поведения, продвигаться к более высоким уровням. Так можно достичь вступления на путь, который излага-



ется в тексте «Украшение из постижений». В этом смысле наше желание вступить на путь и учение о пути согласно тексту «Украшение из постижений» — одно и то же.

В текст «Украшение из постижений» включены разные способы прохождения пути, о которых мы говорим и сегодня, например — тренировка ума, разная на разных этапах. Именно о тренировке ума и идет сейчас речь, поскольку именно тренировкой ума создается прохождение пути от уровней низших к уровням высшим. Если же мы просто хотим «ухватиться» за какие-то объекты пути, не зная подхода к ним, то мы оказываемся в положении, когда у нас нет почвы под ногами, и мы не можем осуществить по-настоящему эти объекты пути. Поэтому важно говорить о том, что именно через нравственную дисциплину достигаются все высокие уровни при прохождении пути, о котором идет речь в тексте «Украшение из постижений».

Говоря сегодня о страданиях человеческого рождения, о страданиях рождения, старости, болезни и смерти, мы можем понять эти страдания вплоть до страдания смерти. Этот момент понимания чрезвычайно важен сейчас, потому что понимание того, что именно сейчас, когда эти страдания не обрушились еще на нас с большой силой, у нас есть время размышлять и осуществить действия, которые называются осуществлением Прибежища.

## Лекция 9

**(5) Вершина этапа видения (продолжение). О причинах достижения пробуждения. Что такое пробуждение? 12 звеньев цепи взаимозависимого существования**

Каждую лекцию мы начинаем с небольшого введения к предмету. Сегодня начнем со стиха из «Введения в мадхьямаку»,<sup>156</sup> смысл которого заключается в том, что

---

<sup>156</sup> Dbu-ma la 'jug-pa; скр.: mādhyamakāvātara. См.: Toh. N. 3861.

в тот период, когда человек не находится под властью большого страдания, когда есть некоторого рода независимость, некоторого рода власть над ситуацией, именно в это время нужно осуществлять «смысл жизни», который человек может осуществить.

Это следует делать именно сейчас, пока есть силы, пока есть возможность осуществлять тот смысл, который человек считает для себя возможным осуществить в этой жизни. В этом случае в будущем, когда всё изменится, у человека не будет в сердце раскаяния из-за того, что прежде он не сделал того, что мог сделать.

Что же и как следует осуществлять? В то время, когда вы занимаетесь каким-либо делом, которое дает вам возможность жить, «по ходу» этого дела надо осуществлять и то, что никак не дает вам прибавления пороков и ничем не вредит другому.

Такого рода действия, которые не сочетаются с пороком, с дурным поступком, приводят к благому. Всё иное приводит только к страданию. В «Украшении мадхьямаки»<sup>157</sup> Шантаракшиты<sup>158</sup> сказано, что всё, что рождается из страсти, гнева и неведения, приводит к неблагому, а неблагое приводит к страданию.

Поэтому, даже если это благое малое, даже если это малый порок, это «малое» не должно быть поводом к отступлению от желания истребить порок и осуществить благое. Именно «малое» — порок или благое — это то, что мы можем осуществлять уже сейчас, мы можем осуществлять малое благое и устранять малое дурное.

Стремление осуществлять малое благое и устранять малое дурное приводит к великим результатам. Например, в сутрах излагается история одного человека, случившаяся при Будде Канакамуни. Один человек увидел, что фигура слона, сделанная для приветствия Будды, разрушена дождями. Он вновь соорудил из глины такого же слона

---

<sup>157</sup> Dbu-ma rgyan gyi tshig-le'ur byas-pa; скр.: mādhyamaka-alaṃkārikārika. См.: Toh. N. 3884.

<sup>158</sup> Zhi-ba 'tsho; скр.: Śāntarākṣiṭa.

и позолотил его. Этот маленький поступок, совершенный от чистого сердца, привел к тому, что в течение длительного времени, вплоть до прихода в мир Будды Шакьямуни, этот слон сопровождал все (пере)рождения человека, который заново воссоздал его из глины, и приносил ему золото. Это длилось до тех пор, пока во время пребывания Будды Шакьямуни этот человек не стал монахом и не достиг архатства.

Осуществлять малое благое и устранять малое дурное — это то, что мы можем делать в этой жизни прямо сейчас, «по ходу» любого дела, которое мы делаем в этой жизни. И это то самое реальное, что мы можем осуществлять как причину блага, то есть блага этой и будущих жизней, не ставя перед собой целей, которые в этой жизни осуществить чрезвычайно трудно, например, достижение спокойствия ума или практики учения Дзогчен. Стремление к осуществлению достижений, которые в данный момент невозможно осуществить, не дает возможности накопить и те причины, которые в виде осуществления малого благого и устранения малого дурного действительно приведут к великим результатам.

Необходимо по ходу нашей настоящей жизни устранять дурное и осуществлять благое. Мы должны размышлять об обретении человеческого рождения и о том, что человеческое рождение, которое мы имеем сейчас, мы обрели благодаря осуществлению какого-либо правила нравственности, отказа от убийства или другого. Мы должны размышлять об этом и понимать «механизмы», которые привели нас к человеческому рождению, к тому, что мы имеем некоторое благосостояние как результат прошлой щедрости; к тому, что мы имеем полноценные органы чувств, что является результатом терпения и т. д. Размышляя обо всем этом «по ходу» нашей короткой человеческой жизни, мы должны понимать, что будущее человеческое рождение даст нам возможность быть более устойчивыми в стремлении к благому и к устранению неблагого. Для монахов, которые посвящают свою жизнь Учению, также трудно достижение таких крупных результатов, как спокойствие ума и другие.

Зависимость между причинами и результатами наших поступков также должна быть понята нами в той мере, в какой мы можем ее понять в этой жизни. Например, если мы проявляем щедрость, но отказываемся от соблюдения даже одного правила нравственной дисциплины, это приводит к рождению животным или голодным духом. Рождение животным или голодным духом является результатом того, что основа нравственности не была создана.

Щедрость при несоблюдении нравственности, что приводит, например, к рождению животным, прерывает и возможность быть щедрым, поскольку, например, наги — животные, обладающие большими богатствами, не могут, как люди, проявлять щедрость.

Такой результат, как достижение спокойствия ума, чрезвычайно трудно осуществить. Я более тридцати лет жил в Индии, учился и встречался со многими очень образованными и знающими монахами, многие из которых были выдающимися учеными, но лишь однажды я услышал о человеке, который достиг спокойствия ума. Я встречался с ним. Это был один геше из монастыря Гадэн,<sup>159</sup> который провел двенадцать лет в Бутане для того, чтобы достичь спокойствия ума, и действительно достиг его. Это был, вероятнее всего, единственный человек, который в наше время достиг такого состояния, единственный из всех тех, кто действительно знает тексты и понимает, как правильно практиковать.

И я, как и сказал, повстречался с этим человеком. Это было как раз перед тем, как я должен был ехать в Россию. Этому человеку было уже 80 лет. Он, кроме того, что достиг спокойствия ума, обладал ясновидением. Многие люди спрашивали у него о многом. Мне когда-то было предсказано астрологом, что я доживу только до 65 лет. Поэтому, встретившись с этим человеком, я рассказал, что по астрологическим предсказаниям должен дожить только до 65 лет, но он ответил, что еще года два-три никаких проблем не будет.

---

<sup>159</sup> Dga'-ldan.

Другой монах из монастыря Гадэн обратился к этому ясновидящему с вопросом о том, где родилась его мать, на что тот ответил, что она родилась в области голодных духов, и дал совет сделать подношение Его Святейшеству. Монах ответил, что он уже сделал такое подношение, но ясновидящий сказал, что подношение сделано не было. Когда монах проверил (а он посылал деньги с оказией), то оказалось, что деньги не передали Его Святейшеству, подношение действительно не было сделано.

Вернемся к «Украшению из постижений». Из лекции в лекцию речь идет об очень высоких достижениях, которые представлены предметами пятой главы. Здесь вы должны понимать, что с нашей стороны понимание всего этого текста сейчас связано только с целью порождения веры. Как вы помните, вера бывает трех видов. Так вот, вера-стремление к достижению тех качеств, тех достоинств, которые обретаются на таких высоких уровнях, о которых говорится в пятой главе, — это правильный подход к тому предмету, о котором мы сейчас говорим, это правильное применение этого предмета в жизни.

Вы помните, что в четвертой главе мы изучали 173 аспекта трех типов всезнания как аспекты познания, как аспекты предмета и как нейтрализующие факторы для разрешения проблемы неведения. Именно постижение всех аспектов дает власть над умом, а власть над умом приводит к определенному результату, о котором идет речь в пятой главе. То есть, когда ум обуздан, дисциплинирован, возможно достижение на этой основе результатов работы ума в виде «вершин», в виде тренировки в совершенстве понимания на вершинах, начиная с этапа подготовки и далее.

В пятой главе имеются семь основных «вершин»: четыре вершины этапа подготовки, вершина этапа видения, вершина этапа освоения и вершина уровня-безпрепятствий.

Уже изложены четыре вершины этапа подготовки. Сейчас речь идет о вершине этапа видения.

В общем, мы уже знаем, что происходит на этапе видения. Обратимся сейчас к собственно описанию достижения пробуждения. В его описании есть две части: в одной части излагается то, что способствует пробуждению, в другой части излагается сам предмет — пробуждение. Сначала поговорим о том, что способствует пробуждению. В основном тексте это семнадцатый стих:

17 [Этап видения связан с] указанием другим на пробуждение.

[Этап видения связан с] вручением [им] причины этого [пробуждения в виде совершенства понимания]. Когда нет препятствия в обретении этого, [третья] причина — [дальнейшее развитие совершенства понимания] характеризуется изобилием добродетелей.<sup>160</sup>

Выражение «указание другим на пробуждение» означает то, что указывается путь, которым следует идти к пробуждению.

Это выражение также связано с ситуацией, когда Будда Победоносный излагал Учение тысячам монахов, и они достигли этапа видения, т. е. все стали бодхисаттвами первой ступени пути бодхисаттвы.

В следующей строке этого стиха — «вручение [им] причины этого [пробуждения]» — также говорится о ситуации, когда Будда Победоносный вручил сутры Праджняпарамиты Ананде и, таким образом, вручил ему «причину этого», т. е. вручил Ананде «причину пробуждения».

Эти две строки связаны между собой тем, что Будда давал наставления тысячам монахов о том, что в будущем монахи, достигшие первой ступени пути бодхисаттвы, достигнут пробуждения. Для того чтобы их продвижение к пробуждению было действительным, Будда вручил сутры Праджняпарамиты Ананде, наставляя при этом Ананду в том, чтобы ни одно слово из сутр Праджняпарамиты

---

<sup>160</sup> АА. V. 17. См.: Zhal-lung. Л. 79a5–79b2; Gser-phreng. V. Л. 23b2–26a1.

не было утеряно, поскольку именно это учение, именно слова сутр Праджняпарамиты являются причиной пробуждения, благодаря которой и тысячи монахов (пророчество о достижении пробуждения которым было дано самим Буддой) также достигнут пробуждения.

В этом же стихе в последней строке говорится об изобилии добродетелей. Изобилие добродетелей означает здесь то, что бодхисаттвы, которые в состоянии глубокого сосредоточения изучают и осваивают совершенство понимания, в «постмедитативном» периоде наставляют в совершенстве понимания других. Всё это и приносит изобилие добродетелей.

В предыдущей строке этого же стиха называется еще одна причина достижения великого пробуждения, а именно «беспрепятственность». Беспрепятственность в обретении пробуждения заключается в том, что изучение совершенства понимания, его освоение и дальнейшее дарование его другим является причиной для беспрепятственного достижения пробуждения. То есть отсутствие препятствий составляет определенную причину пробуждения. Определенность этой причины заключается в том, что именно совершенство понимания с определенностью приводит к достижению пробуждения.

Итак, были изложены причины, способствующие пробуждению. Далее следует изложение того, что собственно представляет собой пробуждение. Стих восемнадцатый относится к изложению собственно пробуждения.

18 Знание об иссякании грязи [двух типов препятствий]<sup>161</sup> и о не-возникновении ее [в будущем] называется «пробуждением».

Поскольку иссякание [истинно] не существует [и] возникновение<sup>162</sup> [истинно] не существует, это следует знать соответственно.<sup>163</sup>

---

<sup>161</sup> Sgrib-pa gnyis; скр.: divi āvaraṇa.

<sup>162</sup> Skye(-ba); скр.: utpāda; зд. «возникновение» или «порождение» относится к нейтрализующим «грязь» факторам.

<sup>163</sup> AA. V. 18. См.: Zhal-lung. Л. 79b2–6; Gser-phreng. V. Л. 25a3.

В изложении собственно пробуждения имеются две части. Первая — указание на «пробуждение по сути», вторая — пресечение того, что является «пробуждением по обозначению».

Выражение «пробуждение по сути» означает достижение состояния Будды, уровень Будды, и представляет взгляды мадхьямиков. Пресечение того, что является «пробуждением по обозначению», представляет взгляды виджнянавадинов и последователей других школ, т. е. взгляды, которые в данном тексте опровергаются.

Далее в основном тексте следует выражение из сутр о «великом пробуждении»: «Знание об иссякании грязи и не-возникновении ее называется „пробуждением“». <sup>164</sup>

Иссякание грязи в высшем смысле не существует, в условном смысле — существует. Именно потому, что в высшем смысле иссякание грязи не существует, но существует в условном смысле, можно говорить о том, что подлежит устранению, что есть «иссякание» или устранение аффектов, ибо под «грязью» подразумеваются аффекты.

Что же касается не-возникновения аффектов, как сказано в определении пробуждения, то в высшем смысле нет возникновения аффектов. Знание уровня святого, которое обретено в непосредственном йогическом восприятии, знание о том, что в высшем смысле нет иссякания аффектов и нет возникновения аффектов, называется пробуждением.

Это трудный предмет, поскольку в этом пассаже речь идет о различии между взглядами философов буддийских школ, а именно между взглядами мадхьямиков и виджнянавадинов вместе с теми, кто «ниже» виджнянавадинов, — саутрантиков и вайбхашиков. Здесь указывается различие философских позиций: мадхьямики ни одну дхарму не признают истинно существующей. Последователи других философских школ, начиная с виджнянавадинов, признают истинно существующим, например, путь и то, что следует устранить на пути.

---

<sup>164</sup> АА. V. 18 (1–2).



То, что в изложении предмета пробуждения было названо «пробуждением по сути», означает знание, которое «прямо», т.е. непосредственно, познаёт на «высшем уровне» отсутствие (в высшем смысле) иссякания грязи аффектов и отсутствие в высшем смысле возникновения аффектов.

Итак, в кратком исследовании предмета пробуждения можно остановиться на том, что «великое пробуждение» означает знание, которое непосредственно познаёт отсутствие иссякания аффектов в высшем смысле и отсутствие порождения аффектов в высшем смысле.

Указание на «пробуждение по сути» в первой части изложения предмета этого стиха и указание на пресечение «пробуждения по обозначению» во второй части изложения предмета этого стиха связаны с дискуссией между последователями философских буддийских школ, с опровержением взглядов на пробуждение виджнянавадинов и «ниже их стоящих» школ, а также с утверждением взглядов мадхьямиков.

В стихе девятнадцатом опровергаются взгляды виджнянавадинов и последователей «ниже их стоящих» школ.

19 Этап, называемый «видение», не пресекает подлинную природу [дхарм]. Как возникшие<sup>165</sup> умопостроения иссякают?

Как их не-возникновение достигается?<sup>166</sup>

Смысл приведенного выше стиха заключается в том, что взгляды, т.е. философская позиция, которая принимается виджнянавадинами, саутрантиками и вайбхашиками по поводу «истинно» существующих дхарм, таких как путь и то, что подлежит устранению на пути, опровергается мадхьямиками. Каким образом строится опровержение? Краткое разъяснение состоит в том, что если дхармы «истинно» существуют, то они не поддаются устранению. Такие дхармы невозможно устранить, поскольку, если дхарма «истинно существует», то есть не зависит от каких-либо причин и условий, то применение

---

<sup>165</sup> Rigs; скр.: jāta.

<sup>166</sup> АА. V. 19. См.: Gser-phreng. V. Л. 28b6–30a1.

к ней какого-либо нейтрализующего фактора не принесет результата, поскольку дхарма существует «истинно», т. е. независимо и самостоятельно.

Итак, в этом стихе говорится о том, что никакую истинно существующую дхарму невозможно устранить никаким нейтрализующим фактором, поскольку она существует независимо от причин и условий. В таком случае даже такой нейтрализующий фактор, как этап видения, не может устранить истинно существующую дхарму, поскольку ее устранить невозможно по определению.

Признание и утверждение хотя бы одной дхармы «истинно существующей» делает невозможным ее устранение, а заявление при этом некоторых<sup>167</sup> школ о том, что Учитель — Будда Шакьямуни — устранил два типа препятствий, противоречит такому утверждению. Поэтому в стихе двадцатом сказано:

20 То, что другие говорят, что дхармы [истинно] существуют и что Учитель<sup>168</sup> довел до иссякания препятствия к познаваемому, вызывает изумление у меня!<sup>169</sup>

Эти два стиха<sup>170</sup> относятся к части текста пятой главы, где опровергаются взгляды последователей школ виджнянавады и других, которые «ниже» их.

В стихе двадцать первом устанавливаются взгляды мадхьямиков.

21 В этом [взаимозависимом существовании]<sup>171</sup> нет ничего, что следовало бы удалять, и нет ни малейшей малости, что следовало бы добавлять.

---

<sup>167</sup> Т. е. виджнянавадинов и последователей школ, которые «ниже» их, согласно известной историко-философской иерархии.

<sup>168</sup> Зд. эпитет Будды.

<sup>169</sup> АА. V. 20. См.: Gser-phreng. V. Л. 30a1–35b4. В кратком комментарии Харибхадры на данный стих не объясняются ясно все позиции.

<sup>170</sup> Т. е. 19-й и 20-й стихи V главы.

<sup>171</sup> См.: Zhal-lung. Л. 80a4–7.

Подлинную природу следует видеть, как она есть.  
Тот, кто видит [ее] такой, как она есть, освобождается.<sup>172</sup>

В первой строке говорится: «В этом [взаимозависимом существовании] нет ничего, что следовало бы удалять».<sup>173</sup> Слово «это» означает подлинную природу. Оно означает также то, что «эта подлинная природа» является взаимозависимым существованием, основанным на причинах и условиях, а в нем нет ничего, что следует удалять. При этом во взаимозависимом существовании также не может быть никакого «добавления».<sup>174</sup>

Итак, в первых строках этого стиха говорится о том, что взаимозависимое существование не требует никакого «удаления» и не требует никакого «добавления». Следующие две строки завершают этот стих: «Подлинную природу следует видеть, как она есть. Тот, кто видит [ее] такой, как она есть, освобождается».<sup>175</sup>

Связь между этими четырьмя строками заключается в исследовании так называемого «самостоятельно существующего Я»,<sup>176</sup> которое не существует на самом деле. Но и то, что называется «отсутствие самостоятельно существующего Я»,<sup>177</sup> тоже «истинно» не существует. Поэтому, возвращаясь к первым строкам, не требуется никакого «удаления», ибо нечего удалять, не требуется и ни малейшего «добавления», ибо нечего добавлять. В целом это выражение означает то, что отсутствие самостоятельно существующего Я не требует никакого установления. Это — то, как вещи и явления существуют на самом деле. Поскольку самостоятельно существующего Я нет, оно не требует никакого устранения, а поскольку отсутствие

---

<sup>172</sup> АА. V. 21. См.: Zhal-lung. Л. 80a4–7; Gser-phreng. V. Л. 35b4–37b1.

<sup>173</sup> АА. V. 21 (1).

<sup>174</sup> АА. V. 21 (2).

<sup>175</sup> АА. V. 21 (3–4).

<sup>176</sup> Bdag; скр.: atman.

<sup>177</sup> Bdag med; скр.: anatman.

самостоятельно существующего Я есть, оно не требует никакого установления. Всё это и является «подлинной природой», т. е. взаимозависимым существованием, познав которое, достигают освобождения от сансары.

В следующем, двадцать втором, стихе излагается результат всех тех действий, которые проводились на этапе видения. Результатом проводимых на этапе видения действий является то, что шесть совершенств, которые осваиваются бодхисаттвой, включаются в каждое из шести совершенств. Это происходит на этапе видения, а «внутри» этапа видения — на уровне-без-препятствий. В течение одного момента на уровне-без-препятствий этапа видения практикующий «вмещает» в первый момент — момент терпения к познанию дхармы — истины страдания — все шесть совершенств в каждое из совершенств и, таким образом, оснащает себя полнотой постижения тридцати шести полноценных совершенств, потому что с этого момента каждое из шести совершенств содержит все шесть совершенств.

Так, в двадцать втором стихе излагается «вершина» этапа видения.

- 22 [Совершенства] — даяние и т. д., которые включены в каждое [совершенство] — [даяние и т. д.], все включены в первый момент — терпение<sup>178</sup> [в познании дхармы — истины страдания].  
Это является здесь этапом видения.<sup>179</sup>

Итак, на этапе видения, в первый из шестнадцати моментов — момент терпения к познанию дхармы, а дхарма здесь означает истину страдания, бодхисаттва, находясь в однонаправленном сосредоточении на пустоте, оснащает себя полнотой постижения тридцати шести совершенств. Всё это происходит в медитативном погру-

---

<sup>178</sup> Skad-cig-ma gcig-pa'i bzod-pa-yis bsdus-pa.

<sup>179</sup> АА. V. 22. См.: Zhal-lung. Л. 80a7–80b4; Gser-phreng. V. Л. 37b1–39a1.

жении. После того как бодхисаттва, оснащенный новым знанием, новым видением, «восстает» из медитативного погружения, то есть уже находится в «постмедитативном» периоде, он в действительности познаёт то, что называется «взаимозависимым существованием», то есть двенадцатизвенную цепь взаимозависимого существования. Исследование двенадцатизвенной цепи взаимозависимого существования происходит в «прямом» и в «обратном» порядке.

Для стиха, в котором излагается двенадцатизвенная цепь взаимозависимого существования, имеется соответствующий фрагмент в сутрах Пражняпарамиты.

23 Затем, после погружения в «сосредоточение зевающего льва»,<sup>180</sup> [бодхисаттва] проводит исследование цепи взаимозависимого существования в прямом и обратном порядке.<sup>181</sup>

Этот двадцать третий стих начинается со слова «затем», что относится к медитативному сосредоточению, которое называется «сосредоточение зевающего льва». Выражение «сосредоточение зевающего льва» относится здесь ко времени, проведенному практикующим на этапе видения. Этап видения состоит из двух «частей» — уровня-без-препятствий и уровня освобождения. Сравнение бодхисаттвы с «зевающим львом» указывает на то, что в однонаправленном сосредоточении на пустоте бодхисаттва устраняет до конца аффекты-стереотипы и «затем», став свободным от «цепей сансары», может познавать следующие предметы.

То, что называется двенадцатизвенной цепью взаимозависимого существования, означает в данном контексте «то, что подлежит устранению на этапе видения».<sup>182</sup> Бодхисаттва, устраняя цепь взаимозависимого существова-

---

<sup>180</sup> Seng-ge nam-bsgyings-pa'i ting-nge-'dzin; скр.: simhavijambhī-tosamādhī.

<sup>181</sup> АА. V. 23. См.: Gser-phreng. V. Л. 39a1–48a3.

<sup>182</sup> Mthong-spang nyon-mongs; скр.: darśana-heya.

ния, освобождается от аффектов-стереотипов. Далее уже святой бодхисаттва свободен от цепи взаимозависимого существования, свободен от сансары.

Взаимозависимое существование из двенадцати звеньев начинается с первого звена — неведения. Вслед за ним возникает второе звено — формирующие факторы.

Двенадцать звеньев связаны с рождением, но, если сейчас не говорить о рождении небожителем — обитателем небес или о рождении существом ада, а сосредоточиться на рождении человеком (или животным), то можно понять, что здесь эта цепь относится к типу рождения из лона.

Третье звено — сознание. Четвертое звено — имя-форма. Пятое — источники сознания. Шестое — контакт. Седьмое — ощущение, восьмое — жажда. Девятое — привязанность, десятое — становление. Одиннадцатое — рождение, двенадцатое — старость и смерть. В последнем, двенадцатом, звене объединены старость и смерть в силу того, что смерть происходит в любое время.

Существа, объединенные рождением из лона, пребывают в сансаре благодаря двенадцатизвенной цепи. Механизм их жизни и смерти заключается в этих двенадцати звеньях взаимозависимого существования. Жизнь и смерть здесь соотносятся с двумя рождениями, прошлым и будущим.

В двенадцать звеньев входит то, что относится к прошлому и к будущему рождением. Уже говорилось о том, что человек, который соблюдает нравственную дисциплину с целью будущего рождения человеком, думает: «Я хочу в будущем родиться человеком». Когда в этих мыслях присутствует «Я», то это уже означает «точку отсчета» в виде неведения.

Когда этот человек с благой мотивацией достижения в будущем человеческого рождения стремится достичь этого рождения, то включается то, что называется «формирующими факторами», и накапливается то, что называется «благой кармой».

Накопление благой кармы приводит такого человека к третьему звену — сознанию. В этом звене есть сознание-причина и сознание-результат. В данном случае формирующие факторы способствуют формированию сознания-причины.

Сознание-причина означает здесь склонность к будущему человеческому рождению, которая, начиная с «точки отсчета» в виде неведения, в виде мысли о том, что «я осуществляю», а затем на самом деле осуществляя эту мысль в виде формирующих факторов, в виде поступков, приводит к результату, к будущему рождению человеком.

Когда вновь и вновь возникает мысль: «Да обрету я человеческое рождение», будь это словесная молитва или глубокое умственное желание, то восьмое звено — жажда — продолжает формирование этого будущего рождения.

Желание родиться человеком в связи с восьмым звеном, с жаждой, является по сути жаждой, т.е. влечением к будущему человеческому рождению. Это влечение, становясь более глубоким, переходит в девятое звено — привязанность.

Если сознание-причину можно сравнить с семенем, положенным в землю, то звенья восьмое и девятое, жажда и привязанность, можно сравнить с водой, которой поливают это семя. С прорастанием из семени ростка можно сравнить десятое звено — становление.

Если на том же примере о желании вновь родиться человеком мы проследим движение этого желания по цепи взаимозависимого существования, то мы увидим, как оно «продвигается» от неведения к формирующим факторам, затем — к части третьего звена — сознания в виде сознания-причины, далее — к звеньям «жажда», «привязанность» и «становление», что в сумме составляет пять с половиной звеньев. Всё это относится к прошлому рождению, благодаря которому и мы сегодня имеем человеческое рождение.

Вне этого механизма в сансаре ничего не происходит. Именно в этот механизм, определяющий движение

от прошлого рождения к рождению будущему, к рождению человеком, входит то, о чем говорилось ранее, осуществление какого-либо правила нравственности (отказа от убийства и т. д.), то есть того, что способствует рождению человеком.

Когда, обрета человеческое рождение, мы достигаем конца этой жизни и наступает смерть, тогда в процессе агонии «великие элементы» разрушаются, и, как это описано в текстах, элемент земли «растворяется» в элементе воды; элемент воды «растворяется» в элементе огня, элемент огня «растворяется» в элементе воздуха, и, наконец, остается то, что называется «исключительно тонким сознанием». Исключительно тонкое сознание соединено с исключительно тонкой энергией. Это то, что остается от прошлого рождения.

Только исключительно тонкое сознание «выживает» в процессе агонии. Всё, что было в прошлой жизни — богатство, знаменитость, родственники, — всё исчезает, кроме того, что содержится в исключительно тонком сознании, а это знание, нравственность, терпение, щедрость и так далее. То есть остается то, что является причиной будущего рождения.

Поскольку в процессе агонии связь между телом прежнего рождения и сознанием разрывается, то когда связь окончательно разорвана и остается исключительно тонкое сознание, несущее в себе причину будущего рождения, тогда это сознание, уже не имея «базы» в виде грубого тела, не имея вообще материального тела, представляя собой исключительно тонкое сознание, называется «умственное тело».<sup>183</sup> Наступает промежуточное состояние, бардо.<sup>184</sup>

Сознание, несущее в себе причину будущего рождения, ищет и находит человеческую пару, с которой у него была ранее связь, или это может быть пара «однородного» с ним класса. Далее исключительно тонкое сознание «при-

---

<sup>183</sup> Yid-kyi lus.

<sup>184</sup> Bar-do.



соединяется» к «крови и семени» родителей, начинается новое рождение.

Поиски «существом бардо»<sup>185</sup> пары осуществляются через аффекты — неведение, страсть и гнев. Поскольку существо бардо наделено половыми признаками, то в своих поисках пары оно испытывает и влечение, и гнев, и неведение.

Поэтому, когда начинается новое рождение, в нем участвуют все аффекты — страсть, гнев и неведение. Существо бардо в поисках пары для рождения испытывает влечение и гнев и, так зарождаясь, так «присоединяясь» к «крови и семени» родителей, начинает новую жизнь с аффектов.

Момент «присоединения» существа бардо к «крови и семени» родителей, согласно Абхидхармакоше, называется «рождением».

Этот момент, называемый рождением, является сознанием-результатом в двенадцатизвенной цепи взаимозависимого существования.

«Присоединение» существа бардо к «крови и семени» родителей, новое рождение, которое есть сознание-результат, продолжается в четвертом звене — «имени-форме».

Рождение, которое по доктринальному буддийскому определению начинается с «присоединения» существа бардо к «крови и семени» родителей и продолжается в четвертом звене «имя и форма», имеет далее продолжение в пятом звене, которое называется «источники сознания». Это развитие плода. Источники сознания не формируются в течение раннего эмбрионального развития, но в пять и после пяти месяцев внутриутробного развития источники сознания — пятое звено в цепи взаимозависимого существования — уже сформированы.

Таким образом, двенадцатизвенная цепь взаимозависимого существования включает в себя два рождения. Так это и следует понимать.

---

<sup>185</sup> Bar-do-ba.

### (5) Этап видения (продолжение). 12 звеньев цепи взаимозависимого существования

Продолжаем объяснение стиха, который начинается словами «Затем, после погружения в „сосредоточение зевающего льва“». <sup>186</sup> С этих строк начинается изложение постижения и исследования цепи взаимозависимого существования.

Двенадцатизвенная цепь взаимозависимого существования, постигнутая на этапе видения в медитативном погружении, в «прямом» и в «обратном» порядке исследуется в «постмедитативном» состоянии.

Тот, кто находится на первой ступени пути бодхисатвы, то есть на этапе видения, достигает «сосредоточения зевающего льва» и в этом сосредоточении постигает, т. е. непосредственно видит, взаимозависимое существование.

В данном случае, когда говорится о «сосредоточении зевающего льва», то это выражение относится к вершине, к кульминационному моменту этапа видения, в котором есть уровень-без-препятствий и уровень освобождения.

Особенности экспозиции этапа видения в пятой главе, которая называется «Тренировка вершин», заключаются в том, что в первых трех главах и в четвертой главе «Украшения из постижений» этап видения был представлен шестнадцатью моментами терпения в познании и познания дхарм, т. е. четырех истин. Здесь, в пятой главе, этап видения представлен только одним моментом, первым моментом терпения в познании дхармы, и эта дхарма — истина страдания. Это особенность изложения этапа видения в пятой главе «Украшения из постижений».

Терпение в познании дхарм ранее представлялось в четырех моментах — как терпение в познании четырех истин. Здесь излагается только один момент — терпение в познании истины страдания.

---

<sup>186</sup> АА. V. 23 (1–2).

Образ «зевающего льва» — это образ для описания сосредоточения, в котором пребывает находящийся на этапе видения бодхисаттвы. Этот образ связан с тем, что на этапе видения бодхисаттвы устраняет ложное воззрение, воззрение о реальности «Я» и др. Ложное воззрение, как и другие аффекты-стереотипы, которые подлежат устранению на этапе видения, уже отсутствует в сознании такого бодхисаттвы на уровне-без-препятствий этапа видения, но еще не устранено. Образ «зевающего льва», льва, к которому не могут из-за страха приблизиться другие животные, как раз демонстрирует то, что бодхисаттве на этапе видения уже не мешают ни ложное воззрение, ни другие аффекты, они уже не могут «приблизиться» к его сознанию.

Бодхисаттвы, которые достигают этапа видения, согласно общему определению этапа видения, становятся святыми. Святость здесь означает, что такие бодхисаттвы «возвысились»,<sup>187</sup> стали «выше» тех, у кого еще сохраняются элементы обыденного сознания. Переход от обыденного сознания к сознанию святого заключается в том, что на этапе видения из сознания устраняется всё то, что делало сознание обыденным, и далее эти аффекты уже не возникают, поэтому бодхисаттва становится святым. То, что устраняется в этот первый и один момент терпения в познании истины страдания, есть двенадцать звеньев цепи взаимозависимого существования.

Здесь важно отметить, что, во-первых, устранение двенадцати звеньев цепи взаимозависимого существования характеризует переход от обыденного сознания к сознанию святого и для слушателей, и для будд-для-себя, и для бодхисаттв. Во-вторых, это устранение происходит в медитативном сосредоточении, но не всегда то, что происходит в медитативном сосредоточении, является тем, что приводит к святости. Можно находиться в медитативном сосредоточении очень длительное время и пребывать в сансаре. Таким примером может быть медитативное со-

---

<sup>187</sup> 'Phags-pa; букв. «возвышаться».

средоточение мира форм или медитативное сосредоточение, которое соответствует миру-без-форм, когда очень длительное время сознание пребывает в сосредоточении, но не выходит за пределы сансары. Сознание выходит за пределы сансары, а его носитель становится святым тогда, когда происходит устранение, вытеснение из сознания аффектов-стереотипов — воззрения о реальности «Я» и т. д. В данном случае речь идет также об устранении двенадцати звеньев цепи взаимозависимого существования.

Необходимо хорошо понимать сосредоточение и пребывание в сосредоточении. Пребывание в однонаправленном сосредоточении, например, в таком, которое называется спокойствием ума, означает отделенность от чувственных объектов, отделенность от мира желаний. Это неперенное условие, при котором достигается спокойствие ума. Сосредоточение в виде спокойствия ума, чрезвычайно устойчивое и длительное, характерно и для богов-небожителей — обитателей высших миров, тех, которые обитают в мире форм и в мире-без-форм, но они не покидают пределов сансары.

В сознании практикующих, которые достигли спокойствия ума, достигли устойчивости и длительности сосредоточения, нет явного гнева или влечения, хотя невозможно сказать об отсутствии в данном случае неведения. Такие практикующие<sup>188</sup> могут длительное время находиться в достигнутом на базе мира желаний состоянии спокойствия ума. Это сосредоточение может длиться чрезвычайно долгое время — двести, триста лет. Тем не менее это сансара, и качество такого сосредоточения известно из истории одного брахмана, который был небуддистом и пребывал в созерцании очень долго. За это время у него выросли длинные и густые волосы, а в них свили гнездо мыши, чего он, конечно, не замечал, находясь в глубоком сосредоточении. Выйдя из сосредоточения, этот брахман увидел, что его волосы съедены мышами, и рассердился. Этот гнев привел его к рождению в аду.

---

<sup>188</sup> Зд. это — люди.

Проблема здесь состоит в том, что многие из небуддистов полагали, что освобождение заключается в достижении спокойствия ума. Поэтому и этот брахман, достигнув спокойствия ума и находясь в сосредоточении длительное время, полагал, что он достиг освобождения. Но это достижение оказалось ложным, потому что, выйдя из сосредоточения и увидев, что его волосы съедены мышами, он рассердился. Даже устранение аффектов в их явном проявлении оказалось у него неполным. Брахман полагал, что достиг освобождения от сансары, но когда проявил гнев, рассердился на мышей, то понял, что не достиг освобождения, и оказался рожденным в аду.

Итак, предмет — двенадцать звеньев цепи взаимозависимого существования в «Украшении из постижений» излагается в строках «затем, после погружения в сосредоточение зевающего льва» и т. д. Находясь в «сосредоточении зевающего льва», бодхисаттва «проходит» первый момент этапа видения. В этом одном, первом, моменте этапа видения устраняются двенадцать звеньев цепи взаимозависимого существования. Когда после медитативного сосредоточения наступает постмедитативный период, то двенадцать звеньев цепи взаимозависимого существования, уже устраненные из сознания такого бодхисаттвы, исследуются бодхисаттвой в прямом и в обратном порядке, исследуются двенадцать звеньев «загрязненного направления»<sup>189</sup> и «очищенного направления».<sup>190</sup>

Хотя в основном тексте нет слов «загрязненное направление» и «очищенное направление», а есть только слова о прямом и об обратном порядке звеньев цепи, тем не менее, в комментариях объясняется, что бодхисаттва в постмедитативном периоде исследует четыре «варианта» цепи, состоящей из двенадцати звеньев взаимозависимого существования.

Начнем изложение двенадцати звеньев цепи взаимозависимого существования с загрязненного направления

---

<sup>189</sup> Kun(-nas) nyon-mongs (-phyogs)-kyi chos.

<sup>190</sup> Rnam-par byang-pa'i (-phyogs)-kyi chos.

прямого порядка, где в силу безначального неведения — первого звена этой цепи — возникает второе звено — формирующие факторы и т. д.

Благодаря действию формирующих факторов возникает третье звено — сознание. Четвертое звено — имя-форма — возникает на базе третьего звена — сознания. На базе четвертого звена — имени-формы, возникает пятое звено — источники сознания. На базе пятого звена — источников сознания — возникает шестое звено — контакт или соприкосновение. На базе шестого звена — контакта — возникает седьмое звено — ощущение. На базе седьмого звена — ощущения — возникает восьмое звено — жажда. На базе восьмого звена — жажды — возникает девятое звено — привязанность. Через привязанность возникает десятое звено — становление. На базе десятого звена — становления — возникает одиннадцатое звено — рождение. На базе одиннадцатого звена — рождения — возникает двенадцатое звено — старость и смерть.

Так в основном тексте и в комментариях к основному тексту представлен прямой порядок двенадцати звеньев цепи взаимозависимого существования загрязненного направления.

Обратный порядок двенадцати звеньев цепи взаимозависимого существования загрязненного направления излагается следующим образом: старость и смерть возникают благодаря одиннадцатому звену — рождению. Рождение связано с десятым звеном — становлением. Становление — десятое звено — возникает на базе девятого звена — привязанности. Девятое звено — привязанность — возникает на базе восьмого звена — жажды. Восьмое звено — жажда — возникает на базе седьмого звена — ощущения. Седьмое звено — ощущение — возникает на базе шестого звена — контакта. Шестое звено — контакт — возникает на базе пятого звена — источников сознания. Пятое звено — источники сознания — возникает на базе четвертого звена — имени-формы. Четвертое звено — имя-форма — возникает на базе третьего звена — сознания. Третье звено — сознание — возникает на базе второго звена —

формирующих факторов. Второе звено — формирующие факторы — возникает благодаря неведению, первому звену цепи взаимозависимого существования.

Итак, первое звено — неведение — является источником всех последующих звеньев.

Таково объяснение прямого порядка и обратного порядка цепи из двенадцати звеньев взаимозависимого существования загрязненного направления согласно основному тексту и комментариям.

Очищенное направление следует понимать как нейтрализующие факторы, которые приводят к достижению освобождения от сансары.

Прямой порядок двенадцати звеньев цепи взаимозависимого существования очищенного направления излагается следующим образом: пресечением неведения достигается пресечение формирующих факторов.

По достижении этапа видения святые всех трех типов достигают именно пресечения неведения, поскольку неведение является тем главным объектом, который подлежит устранению на этапе видения.

Пресечением формирующих факторов достигается «пресечение сознания».

Здесь выражение «пресечение сознания» не означает, что сознание у живого существа исчезает вообще, а означает, что «место», где закладывается склонность к формирующим факторам, к кармическим склонностям, очищается, пресекается.

Пресечением сознания достигается пресечение четвертого звена — имени-формы.

Следует помнить, что здесь, в цепи взаимозависимого существования, сознание рассматривается двояко: как сознание-причина и как сознание-результат. Сознание-причина как раз и является тем «местом», где закладываются кармические склонности. Поскольку эта часть сознания пресекается, то сознание-результат, которое приводит к возникновению четвертого звена — имени-формы, также пресекается. Соответственно пресекается и возникновение четвертого звена — имени-формы.

Поскольку не происходит соединения определенных «частей» сознания, благодаря которым возникает звено «имя-форма», то пресечение звена «имя-форма» обуславливает пресечение пятого звена — источников сознания. Пресечением источников сознания пресекается возникновение контакта. Пресечением контакта обуславливается пресечение ощущений.

В звене «ощущение» имеются приятное, неприятное и нейтральное ощущения, исходя из которых происходит переход к следующему звену. Например, если страсть как приятное ощущение пресечена, то, соответственно, не возникает следующее звено — жажда. Не возникает жажда к воспроизведению приятного ощущения.

Пресечением жажды достигается пресечение следующего звена — привязанности, то есть усиленной жажды.

Поскольку десятое звено — становление — накрепко связано с восьмым и девятым звеньями, с жадой и с привязанностью, то пресечением привязанности достигается пресечение становления.

Пресечение становления обуславливает пресечение рождения.

Пресечением рождения достигается пресечение старости и смерти.

Благодаря пресечению старости и смерти всё загрязненное, что охватывается понятием «загрязненные группы-скандхи», пресекается.

Обратный порядок цепи взаимозависимого существования очищенного направления выглядит следующим образом:

– в силу пресечения старости и смерти пресекается рождение;

– пресечением рождения обусловлено пресечение становления;

– пресечением становления обусловлено пресечение привязанности;

– пресечением привязанности обусловлено пресечение жажды;

– пресечение жажды обуславливает пресечение ощущений;



- пресечение ощущений вызывает пресечение контакта;
- пресечение контакта вызывает пресечение источников сознания;
- пресечение источников сознания вызывает пресечение четвертого звена — имени-формы;
- пресечением имени-формы обусловлено пресечение третьего звена — сознания;
- пресечением сознания обуславливается пресечение формирующих факторов;
- с пресечением формирующих факторов происходит пресечение звена «неведение».

Таким образом, пять групп-скандх, несущих страдание, пресекаются, и этим пресечением достигается освобождение от сансары.

Слово «цепь» следует рассматривать как образ, с которым связано понятие освобождения. Существование законным в цепи сансары заканчивается, когда разрывается цепь, состоящая из кармы и аффектов. Пленник освобождается. В этом состоит смысл понятия «освобождение».

Какой бы акт восприятия мы ни совершали, например, зрительный, и что бы из зримых объектов нам ни встречалось в этом поле зримого, мы порождаем мысль — «вижу». Эта мысль — «вижу» связана с неким «владельцем», «носителем» данного акта, что можно выразить словами — «Я вижу». Слова и мысль — «Я вижу» — закрепляют наше сознание на «опоре», на некоем «Я» как владельце всякого действия, всякого акта ума. Эта мысль и является тем неведением, на поводу которого мы следуем во всех актах ума, но которое исчезает на этапе видения, когда связь между «схватыванием» и «Я» как опорой этого «схватывания» исчезает, и «прямо», то есть непосредственно, видится отсутствие такого ложного, несуществующего объекта, как «Я».

Вот это и есть освоение объекта. Мы говорим сейчас об этапе видения, а вслед за ним будем говорить об этапе освоения. Освоение в самом общем смысле предполагает знакомство с «Украшением из постижений» и комментариями к «Украшению из постижений».

Говоря о постмедитативном состоянии, следует вспомнить, к чему оно относится. После этапа видения, когда непосредственно было постигнуто отсутствие такого ложного объекта, как «Я», т.е. был пресечен такой ложный объект, как «Я», в постмедитативном состоянии происходит «аналитическая медитация»,<sup>191</sup> аналитическое исследование цепи взаимозависимого существования. Это исследование уже имеет под собой очень серьезную почву.

Если мы рассмотрим двенадцать звеньев цепи взаимозависимого существования в связи с четырьмя истинами, то увидим, что эти двенадцать звеньев можно «уложить» в четыре истины.

Святым Нагарджуной указано, что первое, восьмое и девятое звенья — это аффекты, то есть аффекты — это первое звено — неведение, восьмое звено — жажда и девятое звено — привязанность. Эти три звена представляют истину возникновения страдания, вторую из четырех истин святого. В истине возникновения страдания есть два вида возникновения страдания: аффекты и карма. Аффекты являются одним из двух источников возникновения страдания.

Далее Нагарджуна объяснил, что второе и десятое звенья — это карма. Второе звено — формирующие факторы, десятое звено — становление.

Карма также относится к истине возникновения страдания. Карма является вторым из двух источников возникновения страдания, и это — второе и десятое звенья цепи взаимозависимого существования.

Оставшиеся звенья: третье — сознание, четвертое — имя-форма, пятое — источники сознания, шестое — контакт, седьмое — ощущение, одиннадцатое — рождение и двенадцатое — старость и смерть — собственно страдание. Эти звенья относятся к истине страдания.

Если мы рассмотрим двенадцать звеньев в очищенном направлении, то получим следующее: пресечение неведения приводит к пресечению формирующих факторов

---

<sup>191</sup> Dnyod sgom.

и так далее. Здесь выражение «пресечение» уже указывает на третью истину — истину пресечения страдания, поскольку именно пресечением неведения и т. д. практикующий достигает пресечения страдания. Пресечение страдания как процесс и словесное его выражение, связанное в данном случае с изложением очищенного направления цепи взаимозависимого существования, порождает мысль о способе, который приводит к пресечению страдания. Способ, приводящий к пресечению, означает истину пути.

Также по поводу двенадцатизвенной цепи взаимозависимого существования можно рассуждать способом «причина — результат», который описывается так: три звена — причины, вовлекающие (или ввергающие) в сансарическое существование, четыре с половиной звена — результаты вовлеченности.

Каковы эти три звена — причины, которые вовлекают (или ввергают) в существование в сансаре? Во-первых, это первое звено — неведение, во-вторых, второе звено — формирующие факторы и, в-третьих, — часть сознания в виде сознания-причины.

Результатами этой вовлеченности (четыре с половиной звена) являются вторая часть сознания в виде сознания-результата, четвертое звено — имя-форма, пятое — источники сознания, шестое — контакт и седьмое — ощущение.

Далее имеются действующие (или осуществляющие) причины, их три, и два соответствующих им результата.

Три действующие (или осуществляющие) причины — это восьмое звено — жажда, девятое звено — привязанность и десятое звено — становление.

Результаты действия этих причин остаются в виде двух звеньев — одиннадцатого — рождения и двенадцатого — старости и смерти.

Ввергающие причины требуют особого внимания так же, как и действующие причины и соответствующие им результаты. Если мы, даже имея мотивацию хорошего рождения, думаем о том, чтобы обрести такое рождение,

и соответственно поступаем, т. е. создаем «почву» для такого рождения в виде щедрости, нравственности, терпения и т. д., то все эти действия, связанные с неведением, с необходимостью порождают второе звено — формирующие факторы. Эти факторы в данном случае формируют благую карму, которая приводит к рождению в благих уделах.

Формирующие факторы приводят к возникновению сознания-причины, когда закладываются склонности, обусловленные какими-либо действиями, т. е. кармой или формирующими факторами. При этом познавательная способность не работает. Вот тогда эти склонности начинают действовать далее как сознание-причина.

Когда такие склонности начинают действовать, то желание, например, родиться в благих уделах, родиться человеком, уже связано с восьмым звеном — жадой. Жажда — это влечение, это сильное желание, например, родиться человеком.

Когда это влечение набирает силу, когда желание родиться человеком набирает силу, это уже девятое звено — привязанность.

Когда жадой и привязанностью создается определенность, например, будущего рождения человеком, то эта определенность является десятым звеном — становлением.

Наконец, когда человеческая жизнь подходит к концу и близка смерть, то желание, например, родиться человеком, которое мы поддерживали, которое переросло в определенность, мы удерживаем и сохраняем в момент смерти. Так через жажду, привязанность и становление мы выходим к следующему звену — рождению, которому предшествует промежуточное состояние, т. е. состояние между новым рождением и смертью, именуемое «бардо».<sup>192</sup>

Когда наступает момент смерти, агония, то в течение агонии происходит определенная последовательная смена состояний сознания, которая приводит к промежуточному состоянию (бардо) и к новому рождению. Эту последова-

---

<sup>192</sup> Bar-do.

тельность смены состояний сознания в момент смерти осваивают практикующие в традиции тантры. Вначале осваивается «этап зарождения»,<sup>193</sup> затем осваивается «этап завершения».<sup>194</sup> На этапе завершения практикующие осваивают точную последовательность смены состояний сознания, которые возникают в процессе смерти, то есть последовательность распада «великих элементов»,<sup>195</sup> которые составляли жизнь физического тела. Вначале имитируя агонию, практикующий тантру наблюдает, как элемент земли «исчезает» в элементе воды, элемент воды «исчезает» в элементе огня, элемент огня «исчезает» в элементе воздуха, элемент воздуха «исчезает» в элементе сознания. Наконец, само сознание претерпевает изменения вплоть до состояния «ясного света».<sup>196</sup> Ясный свет — это исключительно тонкое сознание. Оно соединяется с исключительно тонкой энергией и создает так называемое «иллюзорное тело».<sup>197</sup> Все эти процессы, которые постигает и осуществляет на самом деле практикующий тантру на этапе завершения, присутствуют и у обычного человека с обыденным сознанием, находящегося при смерти, но не осознаются им.

Нас интересует здесь то, что йогин на этапе завершения по собственной воле, в силу достигнутых им постижений, «разделяет» тело и сознание, «работая» отдельно с телом и отдельно с сознанием. Обычный человек с обыденным сознанием переживает эти состояния не по своей воле, он переживает их «в силу кармы и аффектов».

На этапе завершения йогин в личном опыте постигает различие тела и ума. Различие тела и ума, постигаемое йогиним при прохождении пути достижения пробуждения по традиции тантры, отличается от процесса умирания, который переживает человек с обыденным сознанием.

---

<sup>193</sup> Bskyed-rim.

<sup>194</sup> Rdzogs-rim.

<sup>195</sup> Byung-ba chen-po bzhi.

<sup>196</sup> 'Od-gsal.

<sup>197</sup> Sgyu-ma'i lus.

Обычный человек не постигает в процессе умирания различия тела и ума. Тем не менее тело и ум на определенном этапе становятся различными: тело становится трупом, а сознание следует дальше, в бардо и в новое рождение.

Здесь по поводу различия тела и ума также следует заметить, что, например, тело, при том что мы различаем в нем конечности, голову и другие составляющие тело части, является физическим телом с единой субстанцией. Что же касается ума, то ум отличен от этой субстанции. На этом основании и можно говорить о том, что, если тело претерпевает какие-то изменения, то это не означает, что и ум претерпевает эти же изменения. Например, если тело умирает и разрушается, то это не означает, что ум следует за телом, умирает и разрушается.

Признаки того, что тело и ум различны по «материалу», можно обнаружить при жизни. Пример можно найти в процессе сна, когда сознание отправляется, как сказано в текстах, «в неведомые области», а тело пребывает в известном нам месте, там, где мы легли спать.

Понимание различия «материала» тела и ума — важный момент буддийской доктрины. Если бы тело и ум были одной субстанции, тогда тело, разрушаясь, приводило бы к разрушению ума. А это означало бы, что будущего рождения не существует.

Принятие перерождения практически для всех философских школ Индии, малых и больших, было единым философским фундаментом.<sup>198</sup>

Вероятно, и сейчас на земле очень многие, если не большинство последователей философских или философско-религиозных школ, также принимают принцип перерождения.

В буддийском учении, в буддийских текстах, начиная с сутр, изложенных Буддой Победоносным, с полной уверенностью утверждается принцип перерождения и приво-

---

<sup>198</sup> Исключение представляла школа чарвака. См.: Индийская философия: Энциклопедия. М., 2009. Академический проект. Гаудеамус. С. 839–841.

дятся обоснования этого принципа. Сейчас всё это было сказано для того, чтобы перейти к изложению промежуточного существования, бардо, которое следует за смертью.

Изложение промежуточного существования, как правило, основывается на труде Васубандху «Абхидхармакоша».<sup>199</sup> В этом труде не так много слов сказано по поводу промежуточного состояния. Эти слова объяснялись тибетскими учеными, которые были предшественниками достопочтенного Цзонхавы, а затем самим достопочтенным Цзонхавой. Ученые, которые были до достопочтенного Цзонхавы, объясняли слова Васубандху о «бардова»<sup>200</sup> так, что тот облик, который существо имело в (этой) жизни, сохранялся в бардо. Достопочтенный Цзонхава не был согласен с этим, по-другому объяснял эти слова «Абхидхармакоши».

Достопочтенный Цзонхава объяснял слова Васубандху о том, что существо бардо «соответствует облику», относительно будущей жизни. Основанием этого объяснения была мысль о том, что типы существований, например, существа ада, голодные духи, животные и т. д., имеют разные облики в бардо и поэтому не может быть того, чтобы облик настоящего существования соответствовал облику, получаемому в бардо.

Существа бардо отличаются по цвету. Если предстоит рождение существом ада, то существо бардо черного цвета. Если предстоит рождение человеком, существо бардо желтого или серебристого цвета; если богом — белого цвета. Все органы чувств имеются у существа бардо. Существо бардо наделено беспрепятственностью, то есть способно двигаться беспрепятственно в пространстве, поскольку существо бардо является «умственным телом». Оно наделено чудесными качествами. Здесь подразумеваются тонкого свойства чудесные качества — способность существа бардо мгновенно оказываться в самых разных

---

<sup>199</sup> Chos mngon mdzod; скр.: abhidharmakośa. См.: Toh. N. 4089.

<sup>200</sup> Bar-do-ba.

местах и т. д. Существо бардо имеет качество «необратимости».

«Необратимость» означает, что его движение к будущему рождению является его единственным «ходом», который ничто не может «обратить» назад.

Последняя характеристика в определении существа бардо та, что оно — «гандхарва», т. е. «питающийся запахом», так обычно и называют существа бардо.

Продолжительность жизни существа бардо — семь дней. Семь дней — единица времени, которой измеряется жизнь существа бардо. Есть существа бардо, которые сразу получают рождение; есть такие, которые живут семь дней, а есть те, которые живут в состоянии бардо семь раз по семь дней, и это максимум продолжительности жизни существа бардо. Поэтому в религиозной практике тибетцев есть самые разные обычаи и ритуалы, связанные с 49 днями после смерти, и другие.

Существо бардо, стремясь к рождению, в определенный момент видит только половые органы отца и матери и, двигаясь в этом направлении, испытывает аффекты в виде гнева, страсти и неведения. Наличие этих аффектов приводит к тому, что существо бардо, как «умственное тело», как сознание, соединяется с «кровью и семенем» отца и матери и таким образом получает новое рождение. Именно этот момент определяется как рождение в буддийской доктрине, то есть присоединение к крови и семени отца и матери трактуется как рождение. Рождение уже означает наличие четвертого звена — «имени-формы».

Итак, присоединение существа бардо к «крови и семени» родителей обуславливает возникновение четвертого звена, имени-формы. Уже тогда есть физическое тело существа, но для обыденного сознания оно рождается только в будущем. Действительно, от этого момента — четвертого звена, имени-формы, до следующего звена двенадцатизвенной цепи, пятого — источников сознания, проходит длительное время, около пяти-шести месяцев, пока не сформируются все органы чувств.



Если в момент существования пятого звена — источников сознания — не останавливаться на объяснении, связанном с тантрийской практикой, тогда следующее звено — контакт — означает, что появляется возможность контакта с объектами. Контакт приводит к возникновению ощущений — приятных, неприятных и нейтральных. Такое существо уже полноценно, готово к рождению. Внутритробное развитие плода завершается, и, по общепринятому мнению, наступает рождение.

## Лекция 11

**Прибежище и три типа индивидов. Взаимозависимое существование. Искусство сосредоточения. Мир желаний. (б) Этап освоения пути махаяны. Четыре уровня сосредоточения (четыре дхьяны) мира форм. Четыре уровня медитативного погружения мира-без-форм. Погружение-пресечение**

Начнем с небольшого объяснения Прибежища, со слов досточтимого Чандракирти, который во «Введении в мадхьямаку» объяснил, что в то время, когда есть сила осуществлять что-либо, в то время, когда есть возможность без большого страдания сделать что-либо, не делать этого нелепо, поскольку, когда обрушится на голову великое страдание, сделать что-либо будет гораздо труднее, если не невозможно.

Что же нужно осуществить в то время, когда есть некоторая свобода от страдания, когда большое страдание еще не придавливает нас? Это дело для каждого существа заключается в том, чтобы устранять страдание и жить в счастье. Устранение страдания и достижение счастья находятся в руках каждого индивида в соответствии с теми возможностями, которые предоставлены ему сейчас, в человеческом рождении, вместе с возможностями понимания своего счастья, своего уровня устранения страдания.

Соответствие с уровнем означает, что есть способы, которыми достигается счастье и устраняется страдание. Их нужно знать, чтобы устранять страдание и обретать счастье. Что касается «уровня», то это типы индивидов малого, среднего и большого потенциалов.

Когда говорится об индивидах малого, среднего и большого потенциалов, то в данном случае слово «индивид» означает накопление определенного потенциала ума. Накопление силы ума, или потенциала, в будущем принесет соответствующие плоды, т. е. плоды, соответствующие достижениям в устранении страдания и в обретении счастья. Поэтому слово «индивид», которое используется в данном контексте, связано с будущим временем, а не с настоящей жизнью.

Малый потенциал — это уровень, когда до момента смерти индивид может создать причины для того, чтобы в будущей жизни не родиться в дурных существованиях (животным и т. д.). Это и есть индивид малого потенциала.

Гораздо выше уровень среднего потенциала, когда индивид понимает, что в сансаре невозможно найти счастье, поэтому стремится освободиться от сансары и ищет способ такого освобождения, учится этому способу и достигает освобождения. Это — индивид среднего потенциала.

Когда же речь идет об индивиде высокого потенциала, то это означает, что индивид понимает не только то, что в сансаре нет счастья, но понимает и глубокое равенство между собой и другими существами. Это приводит к мысли о том, что невозможно освобождаться от страдания в одиночку, что возможно и необходимо вести за собой к освобождению других. Это и есть уровень индивида высокого потенциала.

Но индивид высокого потенциала, то есть индивид, который стремится к освобождению сам и ведет за собой других существ, развиваясь, не может исключить уровень индивида малого потенциала, когда должно быть освоено понимание определенности смерти и т. д., всего того, что требуется для уровня индивида малого потенциала. Эти качества должны быть освоены всеми типами индивидов.

Это можно сравнить с людьми, которые собрались вместе в путь, и, хотя места назначения у них разные, часть пути они проводят вместе, — например, выезжая из Петербурга, доезжают вместе до Москвы. Там индивид малого потенциала останавливается, индивид среднего потенциала едет в Туву, а индивид высокого потенциала едет в Бурятию. В том, что часть пути они проводят вместе, заключается смысл указания на то, что индивид высокого потенциала обязательно проходит уровни индивидов малого и среднего потенциалов.

Высокий потенциал ума и индивид этого уровня выглядят очень привлекательно, но невозможно достичь этого уровня, не проходя последовательно тренировку для достижения малого и среднего потенциалов. Если говорить более конкретно, то для достижения сознания, обращенного к пробуждению, невозможно «пройти мимо» уровней индивидов малого потенциала и среднего потенциала. Если бы мы решили породить сознание, обращенное к пробуждению, то это было бы совершенно невозможно без отречения. Но отречение невозможно породить без понимания сути человеческого рождения, его важности и уникальности, т. е. всего содержания, которое стоит за короткими определениями уровней индивидов малого и среднего потенциалов.

На самом деле в этом коротком предисловии к лекции, которое касается Прибежища, речь идет о подводимых, о тех учениках, которые продвигаются по пути через слушание «Украшения из постижений». Это текст, который изучают и в соответствии с которым продвигаются по пути последователи махаяны, а среди них — последователи махаяны с острыми воспринимающими способностями. Речь идет о том, что последователи махаяны с острыми воспринимающими способностями не могут продвигаться по пути, не пройдя уровней развития индивидов малого и среднего потенциалов.

Ум следует развивать и тренировать. В нашем случае, когда мы уже почти «прошли» пять глав «Украшения из постижений» и практически заканчиваем пятую главу,

следует понимать, что, изучая последовательно первую, вторую, третью, четвертую и пятую главы «Украшения из постижений», мы не достигаем мгновенно этих постижений, но начинаем понимать, какими качествами обладают бодхисаттвы и Будды, какие качества необходимы для последовательного прохождения этапов пути махаяны, чтобы прийти к этим состояниям. И поскольку мы вдохновляемся, изучая эти качества, поскольку мы хотим достичь подобных качеств, мы, высоко оценивая эти качества, начинаем «подключаться» к ним собственным умом, всё более устойчиво входить в русло изучения и отчасти порождения подобия этих качеств, чтобы в будущем действительно породить такие качества.

Следующий предмет пятой главы «Украшения из постижений» — «тренировка вершины этапа освоения» — изложен в одиннадцати стихах.<sup>201</sup> Начало изложения этого (шестого) предмета относится к искусству медитативного сосредоточения, которым овладевают бодхисаттвы на этапе освоения пути махаяны.

24–25 Медитативные погружения вместе с пресечением [бодхисаттва осуществляет] на девяти [уровнях] и в двух направлениях, двигаясь [вверх] и возвращаясь [вниз], к границе, где отсутствует медитативное погружение, [где есть] сознание, принадлежащее [миру] желаний.

Что касается скачков, то, проходя в медитативном погружении первый, второй, третий, четвертый, пятый, шестой, седьмой и восьмой [уровни сосредоточения], [бодхисаттва] беспрецедентно доходит до погружения-пресечения.<sup>202</sup>

В изложении «деяти медитативных погружений»<sup>203</sup> описывается способ тренировки в сосредоточении для бод-

---

<sup>201</sup> См.: АА. V. 23–34.

<sup>202</sup> АА. V. 24–25. См.: Gser-phreng. V. Л. 48a3–54a2.

<sup>203</sup> Snyoms-'jug dgu; скр.: nava samāpatti.

хисаттв, которые «прошли» вершину этапа видения и достигли этапа освоения. Эти бодхисаттвы далее тренируются в сосредоточении, чтобы успешно «пройти» этап освоения.

Медитативное погружение — это способ для освоения разных уровней сосредоточения сознания. Есть особая форма медитативного погружения, так называемое «медитативное погружение-пресечение».<sup>204</sup> Это высокое искусство медитативного погружения, достижение высокого сосредоточения сознания. Бодхисаттвы в своей тренировке сосредоточения сознания овладевают этим способом только на шестой ступени пути бодхисаттвы.

Основой для медитативного погружения являются четыре уровня мира форм, известные под названием «четыре дхьяны»,<sup>205</sup> и четыре уровня мира-без-форм, известные под названиями «бесконечное пространство»<sup>206</sup>, «бесконечное сознание»<sup>207</sup>, уровень «ничто»<sup>208</sup> и уровень «вершины сансары»<sup>209</sup>.

На этой основе достигаются все виды медитативного погружения, все «тонкие» состояния сознания вплоть до состояния «вершины сансары».

Уровни мира форм и мира-без-форм осваиваются в полном объеме для того, чтобы сосредоточение сознания было более «тонким» (или «глубоким») и более устойчивым, а само сознание было более сильным и пластичным.

Для тренировки в сосредоточении существуют два направления, два вектора — «вверх» и «вниз». Движение «вверх» — это прохождение четырех дхьян и затем — четырех уровней мира-без-форм, до достижения «вершины сансары».

Движение «вверх» означает движение от низшего, от более грубого уровня, к более высокому, более «тонкому»

---

<sup>204</sup> 'Gog-pa'i snyoms-'jug; скр.: nirodhasamāpatti.

<sup>205</sup> Bsam-gtan bzhi; скр.: catvāri dhyāna.

<sup>206</sup> Nam-mkha' mtha'-yas; скр.: ākāśa-ananta.

<sup>207</sup> Nam-shes mtha'-yas; скр.: vijñāna-ananta.

<sup>208</sup> Ci-yang med-pa'i skye-mched; скр.: ākiñcanyāyatana.

<sup>209</sup> Srid-rtse; скр.: bhavāgra.

уровню сознания. Движение «вниз» означает, соответственно, движение от более «тонких» уровней сознания к более грубым, от «вершины сансары» до первой дхьяны. Но здесь, в контексте пятой главы, движение «вверх» и «вниз» осложнено добавлением «пресечения» при движении «вверх» и добавлением сознания мира желаний при движении «вниз».

Таким образом, движение «вверх» означает развитие сознания от грубого до тонкого, т. е. прохождение уровней сосредоточения от первой дхьяны мира форм до вершины сансары мира-без-форм с добавлением к каждому уровню «пресечения». «Пресечение» рассматривается как устранение («по частям») того содержания сознания, которое предшествовало вновь достигнутому, для того чтобы достичь более высокого, более «тонкого» уровня сознания.

Движение «вниз» означает, что сознание двигается от вершины сансары до сознания чувственного мира, т. е. от более «тонких» форм к более грубым для того, чтобы приобрести устойчивость и пластичность. Далее сознание вновь совершает движение «вверх», до уровней мира-без-форм, и вновь спускается «вниз», до сознания чувственного мира и т. д.

При изучении текста «Украшение из постижений» можно ощущать необычайное благословение, например, от данных стихов, где излагается тренировка сосредоточения для бодхисаттвы шестой ступени. Это изучение может приводить к пониманию того, что предмет, который мы изучаем, не связан со скорым осуществлением. Это предмет, изучая который мы радуемся, например, за бодхисаттв шестой ступени. Это изучение дает возможность стремиться к подобной тренировке и впоследствии достигать подобных результатов.

Далее следует сказать, что в движении «вверх» от первой дхьяны ко второй дхьяне есть большие трудности. Уровень сознания бодхисаттвы на первой дхьяне представляет собой грубый уровень относительно уровня сознания на второй дхьяне, который гораздо более «тонкий».

Содержание сознания этих уровней — разнос. Соответственно, нечто из грубого уровня сознания первой дхьяны устраняется при достижении более тонкого уровня сознания второй дхьяны. Между первой и второй дхьянами есть достижение «пресечения». Пресечение, которое является особой формой сосредоточения, «добавлением» при движении «вверх», представляет собой невероятную трудность в тренировке сосредоточения бодхисаттв. Трудность эта связана с тем, что для перехода с грубого уровня сознания первой дхьяны на уровень сознания второй дхьяны требуется устранение грубых качеств сознания, а «пресечение» означает здесь устранение «ощущения» и «различения». Поэтому переход от грубого уровня сознания к отсутствию такой «грубости» представляет собой сложную задачу.

Медитативное погружение как способ «продвижения» через различные уровни сознания представляет собой последовательную смену состояний сознания, начиная с сознания первой дхьяны. Первая дхьяна мира форм является грубым уровнем сознания по отношению ко второй дхьяне, более высокому уровню сознания. Далее следует пресечение, и оно пресекает грубые состояния «ощущения» и «различения».

Как было сказано, продвижение сознания как ход от более грубого состояния к более тонкому состоянию сознания означает устранение грубых состояний сознания. Например, для первой дхьяны содержанием сознания являются такие состояния сознания, как «установка к анализу» и «анализ». Как компоненты содержания сознания «установка к анализу» и «анализ» присутствуют на уровне первой дхьяны. Кроме того, в качестве содержания сознания этого уровня присутствуют и такие компоненты, как «радость» и «блаженство». На уровне второй дхьяны «установка к анализу» и «анализ» уже пресечены, отсутствуют. Таким образом, грубые компоненты сознания пресекаются, и на уровне второй дхьяны содержание сознания определяется уже только как радость, блаженство и само по себе сосредоточение.

Таким образом выглядит продвижение сознания «вверх», т. е. переход от первой дхьяны через пресечение ко второй дхьяне и т. д.

Итак, переход ко второй дхьяне, на более тонкий уровень сознания, представляет собой пресечение таких компонентов содержания сознания, как установка к анализу и анализ. Содержанием сознания второй дхьяны становятся радость, блаженство и сосредоточение. Далее, при переходе к третьей дхьяне, радость уже отсутствует в сознании, остается только блаженство и сосредоточение. На уровне четвертой дхьяны отсутствуют и радость, и блаженство, присутствует только сосредоточение, которое ничем не «окрашено».

Как было сказано, прохождение каждой из четырех дхьян сопровождается добавлением в виде пресечения. Пресечение приводит к «исключению» грубых состояний ощущения, различения и т. д. Смена этих состояний — первая дхьяна, затем пресечение, вторая дхьяна, снова пресечение, третья дхьяна и вновь пресечение, четвертая дхьяна и вновь пресечение — происходит не в медленном, «комфортном» порядке, а чрезвычайно быстро, через «моментные» состояния сознания. В этом также заключается трудность тренировки в сосредоточении, поскольку сознание, хотя уже и тренированное ранее другими средствами, работает чрезвычайно быстро, не задерживаясь ни на каком состоянии, проходя за один момент от одного состояния к другому, более тонкому, и далее — к еще более тонкому, и так далее.

Вся эта система тренировки, система так называемых «восьми сосредоточений и медитативных погружений»<sup>210</sup>, представляет собой быстрое движение «вверх» и/или «вниз» сознания, связанного с миром форм и с миром-безформ. Можно описать эту систему как «дхьяны и мир-безформ», т. е. восемь состояний сознания, которые состоят из четырех дхьян мира форм и четырех уровней мира-безформ. Четыре дхьяны называются порядковыми числи-

---

<sup>210</sup> Bsam-gzugs brgyad.



тельными — «первая», «вторая», «третья» и «четвертая» дхьяны. Четыре уровня мира-без-форм имеют названия: «бесконечное пространство», «бесконечное сознание», уровень «ничто» и уровень «вершины сансары». Можно познакомиться с этой системой через упомянутый термин «восемь состояний» или через термин «девять состояний медитативного погружения»<sup>211</sup>, где к вышеперечисленным восьми прибавляется состояние «погружения-пресечения», которое считается девятым.

Итак, движение «вверх» через четыре уровня сознания мира форм, через четыре дхьяны, где после каждой дхьяны прибавляется состояние пресечения, далее представляет собой движение «вверх» через состояние бесконечного пространства и пресечение, затем — достижение состояния бесконечного сознания и пресечение, затем — уровень ничто и пресечение и наконец — состояние вершины сансары и погружение-пресечение. Всего по счету этих форм сосредоточения девять. Это и есть движение «вверх», которое означает не просто движение вверх, а движение с добавлением состояния пресечения после достижения каждого из восьми уровней.

Движение «вниз» как способ тренировки бодхисаттвы на этапе освоения заключается в том, что, достигая погружения-пресечения после вершины сансары, бодхисаттва «отсылает» свое сознание от погружения-пресечения «вниз» к чувственному миру, к миру желаний и, таким образом, вновь порождает состояние сознания грубого уровня, сознание чувственного мира.

Здесь движение «вверх» (поскольку говорилось о нем) можно обозначить еще одним термином. Движение «вверх» предполагает в данном случае добавление пресечения. То есть это не просто движение от первой дхьяны вверх ко второй, далее к третьей и к четвертой, а движение с добавлением такого трудного элемента тренировки в сосредоточении, как пресечение. На этом основании эта система тренировки в сосредоточении еще называется «дви-

---

<sup>211</sup> Snyoms-'jug dgu; скр.: nava samāpatti.

жение скачками», где «скачок» означает резкую перемену состояния сознания. Термин «скачок» отражает более глубокое, более объемное понимание того, как бодхисаттва тренирует свое сознание.

Итак, достигая вершины сансары, бодхисаттва использует пресечение как элемент тренировки сознания, а после этого может породить сознание чувственного мира. Но здесь необходимо сделать примечание. После пресечения, возвращаясь к уровню сознания вершины сансары, с этого уровня бодхисаттва спускается «вниз», до сознания мира желаний, а от чувственного сознания вновь поднимается «вверх», в мир-без-форм до уровня «ничто». Затем от уровня «ничто» вновь спускается «вниз» до чувственного сознания, затем вновь поднимается «вверх», в мир-без-форм, до уровня «бесконечного сознания». От «бесконечного сознания» бодхисаттва вновь спускается «вниз» до чувственного сознания, а затем вновь поднимается «вверх» до уровня «бесконечного пространства», и так далее. Таким образом, другая часть тренировки бодхисаттвы в сосредоточении на этапе освоения заключается в том, что при движении «вниз» добавляется состояние сознания чувственного мира. Здесь особенность тренировки состоит в том, что, например, уровень сознания, определяемый как «вершина сансары», представляет собой чрезвычайно тонкий уровень сознания, даже если судить по названию. От него одномоментно перейти к сознанию чувственного мира чрезвычайно трудно, так же трудно одномоментно подняться «вверх» к состоянию «ничто» и вновь спуститься «вниз» к состоянию чувственного мира. Особенность подобной тренировки сознания заключается в особой трудности, поскольку по отношению к грубому сознанию чувственного мира сознание уровней «ничто» или «вершины сансары» представляют собой чрезвычайно тонкие уровни сознания.

Итак, имеется движение сознания «вверх» и движение «вниз». При движении «вверх» добавляется пресечение, при движении «вниз» добавляется чувственное сознание. Эти два направления движения сознания, два вида тре-

нировки в сосредоточении, называются также «прямым» и «обратным» движением сознания, или движением сознания «вверх» и «вниз». Таковы способы тренировки в сосредоточении для бодхисаттв этапа освоения пути махаяны.

Поскольку бодхисаттвы тренируются в сосредоточении разными способами, то медитативное погружение может быть медитативным погружением с пресечением и погружением без пресечения. Движение «вверх» с введением пресечения как состояния сознания, двигающегося между отдельными уровнями мира форм и мира без-форм, называют также медитативным погружением «скачками».

Система тренировки сознания, когда тонкое сознание меняется на грубое сознание, а между этими «крайними» состояниями есть еще уровни сознания, которые «проходит» бодхисаттва, приводит в результате к тому, что бодхисаттва, знакомый на собственном опыте как с самыми тонкими уровнями сознания, так и с самыми грубыми уровнями, быстро становится способным к проявлению сверхобычных способностей.

Все мы в этой жизни знаем, что такое физическая тренировка. Тренировка приводит к удивительным физическим достижениям. Регулярно тренируя свое тело, человек может прыгнуть очень далеко или очень высоко. Но для того, чтобы поддерживать такое физическое состояние, нужна регулярная работа. Более того, если физическая тренировка заброшена на какое-то время, то прежние достижения могут быть утрачены. Чтобы вернуться к прежним достижениям, необходимо приложить вновь колоссальные усилия к тому, чтобы тренировать свое тело. Что же касается тренировки ума, то ее отличие от тренировки тела состоит в том, что пределы этих видов тренировки разные. Пределы тренировки тела, хотя и увеличиваются постепенно, всё же ограничены. Пределом же тренировки сознания является всезнание, достижение состояния Будды. Есть еще одна особенность тренировки ума. Если по всем правилам тренировать свое сознание, то уже не нужно будет возвращаться к началу, начинать

всё вновь. Сознание, будучи натренированным до какого-либо уровня, затем может достигать его мгновенно, без возвращения к начальному состоянию.

Медитативное погружение как способ освоения пути махаяны для бодхисаттв надо представлять как систему перехода от грубых состояний сознания к более тонким состояниям и наоборот. С другой стороны, надо понимать то, что есть медитативное погружение «скачками», которое является особой, усиленной, тренировкой для бодхисаттв — последователей пути махаяны согласно «Украшению из постижений». Они тренируются в достижении тех или иных уровней сосредоточения, но в конечном итоге — для достижения состояния Будды. Главное здесь заключается в том, что и в общем ходе тренировки сознания в медитативном погружении с пресечением и в медитативном погружении «скачками» как особой тренировке тренировка не проходит без объекта, без особой работы ума. Наоборот, бодхисаттвы здесь испытывают исключительные нагрузки на сознание для того, чтобы сознание стало чрезвычайно гибким, подвижным и быстрым.

## Лекция 12

**«Сосредоточение зевающего льва» и этап освоения. (б) Тренировка в совершенстве понимания на вершине этапа освоения пути махаяны. (б<sub>1</sub>) Умопостроения об объектах на этапе освоения. (б<sub>1(1)</sub>) Умопостроения об объектах вовлечения. (б<sub>1(2)</sub>) Умопостроения об объектах отстранения**

Вернемся к предметам, по которым идет разъяснение текста «Украшение из постижений». Следует вернуться и к названию пятой главы, о которой сейчас идет речь. Название главы — «Тренировка вершин» или «Тренировка на вершинах». Что означает название «Тренировка вершин»? Это название означает, что после четвертой гла-

вы, где были изложены 173 аспекта трех типов всезнания и дан метод для освоения этих аспектов, освоение аспектов, осуществляемое практикующим, принесло свой результат. Результат этот заключается в обретении власти над своим умом. Обретение власти над своим умом проявляется в достижении «вершин» на пути махаяны.

Таких «вершин» в осуществлении пути махаяны насчитывается семь. Именно «вершины» обсуждаются в пятой главе. Все вершины имеют свои отличительные черты. На пути махаяны имеются вершины этапа подготовки,<sup>212</sup> вершина этапа видения, вершина этапа освоения и вершина уровня-без-препятствий.

Вершина этапа видения в основном тексте излагалась в стихе 23.

23 Затем, после погружения в «сосредоточение зевающего льва»,<sup>213</sup> [бодхисаттва] проводит исследование цепи взаимозависимого возникновения в прямом и обратном порядке.<sup>214</sup>

Смысл этапа видения, смысл действий, которые производит на этапе видения йогин, заключается в том, что в момент, когда йогин непосредственно видит пустоту, все аффекты-стереотипы устраняются из сознания йогина. Потому его состояние в медитативном погружении называется «сосредоточением зевающего льва». К такому сознанию не могут «приблизиться» аффекты, как ко льву — царю зверей — не могут приблизиться другие животные, опасаясь его. Такое сознание йогина, свободное от аффектов, готово к следующему виду работы, к тренировке в сосредоточении на этапе освоения.

---

<sup>212</sup> На этапе подготовки имеются четыре вершины, соответствующие четырем уровням этапа подготовки. В сумме с другими вершинами всего насчитывается семь вершин пути махаяны, которые рассматриваются в пятой главе.

<sup>213</sup> Sen-ge nam-bsgyings-pa'i ting-nge-'dzin; скр.: *śiṃhavijraṃbhī-tosamādhī*.

<sup>214</sup> АА. V. 23. См.: Gser-phreng. V. Л. 39a1–48a3.

К «сосредоточению зевающего льва» относятся и следующие стихи основного текста.

24–25 Медитативные погружения вместе с пресечением [бодхисаттва осуществляет] на девяти [уровнях] и в двух направлениях, двигаясь [вверх] и возвращаясь [вниз], к границе, где отсутствует медитативное погружение, [где есть] сознание, принадлежащее [миру] желаний.

Что касается скачков, то, проходя в медитативном погружении первый, второй, третий, четвертый, пятый, шестой, седьмой и восьмой [уровни сосредоточения], [бодхисаттва] беспрецедентно доходит до погружения-пресечения.<sup>215</sup>

В этих стихах речь идет об особой тренировке йогина в искусстве сосредоточения. При этом подразумевается, что йогин находится в «сосредоточении зевающего льва».

Медитативное погружение, о котором идет речь в изложении вершины этапа освоения, описывается в двух видах: погружение с пресечением и медитативное погружение «скачками».

Выражение «скачок» означает, что йогин оставляет предыдущий уровень сосредоточения и более «грубое» сознание и достигает более «тонкого» сознания и более «высокого» сосредоточения, поэтому используется термин «скачок».

Если на этапе видения йогин обрел власть над своим умом, освободился от сансары, то скачкообразное медитативное погружение означает достижение вершины этапа освоения. С вершиной этапа освоения связано крайне трудно достижимое умение скачкообразно достигать всё более высоких уровней сосредоточения, поскольку, например, скачок от уровня сосредоточения, именуемого первой дхьяной, к уровню сосредоточения, именуемого второй дхьяной, качественно меняет сознание. Содержание сознания, состоящее из пяти компонентов, которые

---

<sup>215</sup> АА. V. 24-25. См.: Gser-phreng. V. Л. 48a3–54a2.

характеризуют первую дхьяну, меняется, устраняются два компонента, и на второй дхьяне остаются три, что и означает, что сознание йогина стало более «тонким», а сосредоточение более «высоким». Так, на уровне первой дхьяны эти пять компонентов представляют собой установку на анализ (объекта), анализ, радость, блаженство и само по себе сосредоточение. После «скачка» в медитативном погружении и достижения второй дхьяны в сознании йогина уже отсутствуют установка на анализ (объекта) и анализ. Остаются последние три компонента. Далее сознание характеризуется еще более «тонким» уровнем, более высокой степенью сосредоточения. Это и называется «скачками», скачкообразным движением в медитативном погружении.

Мы ведем объяснение «Украшения из постижений» с позиции мадхьямаки-сватантрики<sup>216</sup>, и в русле этого воззрения считается, что вершина этапа освоения достигается на второй ступени пути бодхисаттвы. Это воззрение отличается от воззрения мадхьямаки-прасангики, согласно которому это состояние вершины этапа освоения достигается на шестой ступени пути бодхисаттвы.

Поэтому следует понимать, что вершина этапа видения соответствует первой ступени пути бодхисаттвы, а на второй ступени бодхисаттва достигает способности скачкообразного продвижения в сосредоточении от первой дхьяны и т. д., то есть скачкообразного движения в медитативном погружении с добавлением пресечения. Так характеризуется этап освоения, а на этапе освоения — вершина этапа освоения.

За этим кратким объяснением кроется содержательная сторона продвижения бодхисаттвы от первой ступени пути бодхисаттвы к более высоким ступеням. На первой ступени, на этапе видения, бодхисаттва избавился от грубых аффектов-стереотипов. Начиная со второй ступени, то есть на этапе освоения, бодхисаттва осуществляет со-

---

<sup>216</sup> Точнее, с позиции направления йогачара-мадхьямака-сватантрика.

держательно другую работу, избавляясь от более «тонких» аффектов. Таким образом, устранение более тонких, «прирожденных», аффектов начинается со второй ступени и происходит на этапе освоения.

От чего избавляется бодхисаттва на этапе освоения? Это «то, что подлежит устранению на этапе освоения», то есть также два типа умопостроений, которые также подразделяются на умопостроения об объектах и умопостроения о субъектах. В этих двух типах умопостроений также имеются внутренние подразделения.

Относительно объектов умопостроения подразделяются на умопостроения об объектах, которые принимают бодхисаттвой (на них направлена деятельность принятия), и умопостроения об объектах, которые отстраняются бодхисаттвой (на них направлена деятельность отторжения). Умопостроения о субъектах подразделяются на умопостроения о субъектах, существующих субстанциально, и о субъектах, существующих номинально. Таким образом, появляются четыре типа умопостроений, в каждом из которых имеются по девять видов умопостроений об объектах и о субъектах. Бодхисаттва на этапе освоения устраняет эти более тонкие аффекты, т. е. устраняются все тридцать шесть умопостроений, которые «подлежат устранению».

Четыре типа умопостроений с детальным анализом объясняются на протяжении всего текста «Украшения из постижений» и, соответственно, присутствуют и в практике изучения текста, и в практике освоения пути махаяны. В первой главе эти четыре типа умопостроений демонстрируются на этапе подготовки как явно и очевидно препятствующие аффекты, как очевидные препятствия для достижения освобождения от сансары. В четвертой главе эти четыре типа умопостроений демонстрируются как препятствия, которые мешают достижению обуздания ума, дисциплины ума. В пятой главе эти четыре типа умопостроений демонстрируются как актуальная практика достижения «вершин», как то, что бодхисаттва должен устранить, чтобы достичь результата, т. е. дальнейшего



освобождения от аффектов, соответственно, от аффектов-стереотипов на этапе видения и от прирожденных аффектов на этапе освоения.

Так же, как в предыдущем изложении четырех типов умопостроений, подлежащих устранению на этапе видения, в пятой главе основного текста излагаются в нескольких стихах тридцать шесть умопостроений, подлежащих устранению на этапе освоения. Перечень начинается с умопостроений об объектах вовлеченности, объектах, которые бодхисаттва вводит в свою практику.

Перечень умопостроений чрезвычайно краток, только последующий комментарий дает возможность приблизиться к смыслу того, что означают слова основного текста.

26–27 (1–2) Первый [тип] умопостроений об объектах [на этапе освоения] относится к сфере практики [бодхисаттвы] — [1] краткое [изложение Учения]; [2] пространное [изложение Учения]; [3] не получающие помощи от Будды; [4–6] качества [сознания] трех этапов [пути] не существуют; [7–9] три этапа пути, [приводящие к] благому.<sup>217</sup>

(1–2) Перечень начинается с выражений «краткое» и «пространное». Слово «краткое» означает, что Будда Победоносный кратко наставлял в Учении подводимых, которые обладали острыми воспринимающими способностями. Именно для них Учение излагалось кратко, к краткости в наставлении они были склонны, именно такое изложение Учения их радовало.

Пространное означает, что изложение Учения Буддой Победоносным было пространным и предназначалось для тех, кому необходимо было пространное изложение Учения.

Поэтому первое и второе умопостроения в перечне первой группы умопостроений об объектах начинаются со слов «краткое» и «пространное», что означает изложение Учения

---

<sup>217</sup> АА. V. 26–27 (1–2). См.: Zhal-lung. Л. 82a6–82b5.

для подводимых, любящих краткое изложение, и для подводимых, которым необходимо пространное изложение. Соответственно, эти подводимые обладают острыми воспринимающими способностями и не обладают таковыми.

Этот перечень умопостроений, которые бодхисаттва должен устранить на этапе освоения, как было сказано, изложен в основном тексте чрезвычайно кратко. Это слова «краткое» и «пространное» и т. д. Чтобы чуть больше представлять, откуда возник этот перечень, следует обратиться к источнику, к сутрам Праджняпарамиты. Как соответствие каждому слову и выражению основного текста в сутрах имеются свои фрагменты. В сутрах Праджняпарамиты соответственно словам «краткое» и «пространное» говорится о том, что подводимым, которые любят краткое изложение, Будда Победоносный излагал учение о практике шести совершенств кратко; тем, кто любит пространное изложение, Будда излагал это учение пространно.

(3) Третье умопостроение в перечне первых девяти умопостроений об объектах изложено так: «Не получающие помощи от Будды». Так изложено в «Украшении из постижений». По этому поводу в комментарии дается пояснение.

Смысл слов «не получающие помощи от Будды» связан с двумя предыдущими выражениями — «краткое» и «пространное». Какова эта связь? Есть подводимые, которые любят краткое изложение учения. Есть подводимые, которые любят пространное изложение. А есть люди (живые существа), которые не любят ни того, ни другого. В тот период, когда такие «живые существа» не склонны ни к краткому, ни к пространному изложению Учения, то есть вообще не склонны к восприятию Учения, Будда на время оставляет их, поскольку в данный период ничем не может им помочь.

Это выражение «оставляет и не оказывает помощи» следует понимать правильно. Существует смысловая связь между этим выражением и двумя предыдущими выражениями. Комментарий словесный заключается

в том, что Будда не помогает тем живым существам, которые в данный период не склонны ни к пространному, ни к краткому изложению Учения, не склонны к практике шести совершенств ни в каком виде. Будда оставляет их (в покое) не потому, что у Пробужденного нет любви и сострадания к живым существам. Будда одинаково страдает всем. Но те «живые существа» (бодхисаттвы), которые любят краткое или пространное изложение Учения, практикуют в том или ином виде шесть совершенств, и они представляют особое «поле» для внимания Пробужденного. Почему? Потому что они — именно то «поле», на котором «взрачиваются» бодхисаттвы, представляющие собой «целебные растения». В дальнейшем эти «целебные растения», эти бодхисаттвы, войдя в полную силу, станут избавлять от «болезней аффектов», от неведения и т. д. других живых существ. Вот почему именно этому «полю», этим живым существам, уделяется в данное время наибольшее внимание. Но при этом и другое «поле», о котором в данном случае говорится, что его Пробужденный оставляет (в покое), не помогая этим существам, — также находится под оком сострадания и любви Пробужденного. Три умопостроения перечислены.

(4–5–6) Следующие три умопостроения заключаются в одном выражении: «Качества [сознания] трех этапов [пути] не существуют». Здесь «три этапа» означают три этапа пути: этап подготовки, этап видения и этап освоения.

В тексте «Украшение из постижений» используется понятие «три времени». Мы знаем, что «три времени» — это прошедшее, настоящее и будущее. Здесь выражение «три времени» увязывается с тремя этапами пути махаяны. К прошедшему времени относится этап подготовки, к настоящему — этап видения, к будущему — этап освоения. За основу или за точку отсчета здесь взят этап видения. По отношению к этапу видения этап подготовки является прошедшим временем, сам этап видения является настоящим временем, а этап освоения по отношению к этапу видения является будущим временем.

Здесь следует рассуждать следующим образом: если принять за основу этап видения, то тогда не существуют уже качества этапа подготовки. Этап подготовки завершен, поэтому его качества уже не существуют.

Как удостовериться отсутствие качеств этапа видения? Поскольку этап видения соотносится с настоящим временем, а настоящее время не удостоверяется, невозможно удостовериться настоящее время, соответственно, этап видения — вне прошедшего и будущего. Поэтому по своей природе качества сознания, присущие этапу видения, также не существуют.

Поскольку этап освоения — это будущее время, то этап освоения и, соответственно, принадлежащие ему качества еще не порождены, поэтому качества этапа освоения не существуют. Поэтому не существуют все качества «трех времен».

(7–8–9) Следующая строка включает три последних умопостроения из девяти первых умопостроений об объектах. «Три этапа пути, [приводящие к] благу». Здесь «благо» означает нирвану. Итак, есть три этапа пути, приводящие к благу, — это пути к нирване.

Путь к благу означает достижение нирваны, в этом выражении важно понимать, что путем к благу, к предельному счастью являются три этапа достижения нирваны.

Три этапа пути достижения нирваны — это этап подготовки, этап видения и этап освоения на пути достижения конечной нирваны, состояния пробуждения.

Итак, мы говорим об умопостроениях об объектах. Первый «набор» умопостроений, которые называются «умопостроениями об объектах вовлечения», связан с тем, что бодхисаттва принимает и применяет их на своем пути, а именно: кратко излагаемое Учение, пространно излагаемое Учение; оставление без помощи подводимых, которых не влечет ни краткое, ни пространное изложение; отсутствие качеств сознания «трех времен» и «три пути» к благу, т. е. пути достижения нирваны. Таким образом, получается девять умопостроений об объектах вовлечения.

Что в данном случае означают умопостроения об объектах, которые бодхисаттва принимает для практики, для использования? Всё, что перечислено в перечне девяти умопостроений, представляет собой в целом путь. И бодхисаттва как бы говорит себе: «Я использую это, я применяю это на своем пути». Если в данном случае бодхисаттва считает используемые им объекты истинно существующими, то все эти девять объектов становятся умопостроениями, которые бодхисаттва должен устранить, отринуть. Это уже является тем, что «подлежит устранению», т. е. эти умопостроения на этапе освоения следует устранить.

Первые девять объектов связаны с принятием их к осуществлению. Если бодхисаттва считает эти объекты истинно существующими, они становятся умопостроениями, от которых бодхисаттва должен избавиться.

Вторые девять умопостроений об объектах связаны с тем, что бодхисаттва, желая пройти свой путь бодхисаттвы, некоторые объекты отторгает на своем пути. Эти объекты связаны с «низшей» колесницей, с хинаяной. Их бодхисаттва отторгает на своем пути. Если при этом бодхисаттва считает эти объекты истинно существующими, то эти девять объектов также становятся умопостроениями, которые бодхисаттва должен устранить на этапе освоения.

27 (3–4) — 29 Второй [тип] умопостроений об объектах на этапе освоения установлен в связи с объектами сознания<sup>218</sup> и факторами сознания,<sup>219</sup> что следует знать как: [1] не-порождение сознания; [2] невнимательность к сути пробуждения;<sup>220</sup> [3–4] внимательность к [двум путям] хинаяны; [5] невнимательность к полному совершенному пробуждению; [6] освоение и [7] не-освоение;

---

<sup>218</sup> Sems (gtso-bo); скр.: citta.

<sup>219</sup> Sems-byung; скр.: caitta. См.: Ум и знание. 2010. С. 196–210.

<sup>220</sup> Byang-chub-kyi snying-po; скр.: bodhimaṇḍa.

[8] противоположность этим обоим и [9] отсутствие предмета как он есть.<sup>221</sup>

Перечень второй девятки умопостроений об объектах начинается с выражения «не-порождение сознания [обращенного к пробуждению]». «Не-порождение сознания» здесь означает этапы пути хинаяны, т. е. этап накопления, этап подготовки, этап видения, этап освоения и этап не-обучения, которые проходят слушатели и будды-для-себя. Первое выражение из перечня девяти умопостроений, связанных с объектами, от которых бодхисаттва отстраняется, означает, что ни на одном из этапов пути хинаяны, ни на этапе накопления, ни на других этапах, практикующие хинаяну не порождают сознание, обращенное к пробуждению, а это соотносится в первую очередь с этапом накопления слушателей и будд-для-себя.

Первый объект для умопостроения связан с отсутствием «внешней причины», т. е. учителя махаяны, и с отсутствием «внутренней причины», т. е. «внутреннего учителя», которым по определению является единство метода и понимания. Всё это в общем связано с отсутствием веры в учение махаяны.

Отсутствие веры является причиной не-порождения сознания пробуждения на этапе накопления пути хинаяны. Почему? Для того чтобы породить сознание пробуждения, необходимы вера в Будду и сострадание к живым существам. Отсутствие веры и сострадания как причин для порождения сознания, обращенного к пробуждению, представляет собой отсутствие «внутреннего учителя». «Внешний» учитель — это учитель махаяны, который способствует порождению веры и сострадания. Таким образом, первое умопостроение в этом перечне связано с путем слушателей и с путем будд-для-себя.

(2) Второе умопостроение в этом перечне — «невнимательность к сути пробуждения<sup>222</sup>» — связано с этапом под-

---

<sup>221</sup> АА. V. 27 (3–4) — 29. См.: Zhal-lung. Л. 82b5–83a4; Gser-phreng. V. Л. 56a4–58b3.

<sup>222</sup> Byang-chub-kyi snying-po; скр.: bodhimaṇḍa.

готовки пути хинаяны, что также относится к слушателям и буддам-для-себя. Невнимательность к сути пробуждения, а сутью пробуждения здесь является Праджняпарамита, совершенство понимания, приводит к недостаточности качеств этапа накопления. В связи с незавершенностью этапа накопления и в связи с не-порождением на этапе накопления пути хинаяны сознания, обращенного к пробуждению, этап подготовки пути хинаяны также становится «недоделанным», то есть уже упускается сама суть Учения, которое приводит к пробуждению, а сутью является Праджняпарамита. Поэтому этап подготовки пути хинаяны также остается «недоделанным». Таким образом, в общих словах, в этом перечне объектов отстранения излагается всё, что отличает путь хинаяны от пути махаяны.

(3–4) Следующие два умопостроения — внимательность к [двум путям] хинаяны — означают этап подготовки для пути слушателей и этап подготовки для пути будд-для-себя.

(5) Следующее умопостроение — «невнимательность к полному совершенному пробуждению» — соотносится с этапом видения пути хинаяны.

(6–7) Следующие два умопостроения сложны для понимания. В тексте о них сказано: «Освоение и неосвоение». Одно — «освоение». Другое — «не-освоение». Умопостроение «освоение» означает вопрос: если (в освоении) практикующий осваивает невечность, страдательность и так далее, то достигает ли он всезнания? Умопостроение «не-освоение» связано с этим же вопросом: если не осваивает невечность, страдательность и так далее, — достигает ли он всезнания?

(8) В предыдущей строке было сказано об освоении и не-освоении. Следующая строка гласит: «Противоположность этим обоим». «Противоположность этим обоим» также представляет собой умопостроение в перечне умопостроений об объектах отстранения, от которых бодхисаттва должен «отойти» на этапе освоения.

(9) Наконец, последнее из этих девяти умопостроений — «отсутствие предмета как он есть». Предметом

здесь являются группы-скандхи и т.д. Группы-скандхи и т.д., воспринимаемые как истинно существующие, не имеют соответствующего правильному восприятию предмета «как он есть», и поэтому это умопостроение, такое умопостроение следует устранить на этапе освоения.

Таким образом, второй набор из девяти умопостроений об объектах отстраненности закончен.

Даже перечни умопостроений представляют собой большую трудность. На перечнях умопостроений об объектах вовлеченности и отстраненности на этапе освоения можно остановиться.

### Лекция 13

#### **(6<sub>1(2)</sub>) Девять умопостроений об объектах отстранения на этапе освоения (продолжение). (6<sub>2</sub>) Умопостроения о субъектах на этапе освоения**

Еще раз о названии и содержании четвертой и пятой глав. В четвертой главе излагаются все аспекты. По целям она представляет большое желание, большое стремление достичь с помощью знания аспектов обуздания ума, дисциплины ума, чтобы пройти путь махаяны. Глава называется «Полное постижение всех аспектов». Пятая глава представляет уже результат достижения власти над умом и называется «Тренировка вершин». Такая тренировка происходит при уже достигнутой власти над умом. Поэтому здесь так важно слово «тренировка», оно важно в том отношении, что в течение тренировки по всем аспектам (в четвертой главе) происходило знакомство с аспектами, краткое и пространное. Это было знакомство с предметом, по отношению к которому бодхисаттва осуществлял тренировку. Этим предметом были сто семьдесят три аспекта, соответствующие трем типам всезнания. Таким образом, тренировка по всем аспектам, которую осуществил бодхисаттва, создала возможность овладеть умом полно-



стью. Это овладение умом позволяет осуществлять то, что называется «тренировкой вершин». Этот пятый главный предмет «Украшения из постижений» излагается в пятой главе. Таким образом, пятая глава посвящена «тренировке вершин», а «вершины» соответствуют результатам на отдельных этапах и уровнях пути махаяны.

Тренировка вершин на отдельных этапах — это тренировка вершин на этапе подготовки, на этапе видения, на этапе освоения и на уровне-без-препятствий, который являет собой чрезвычайную близость к моменту пробуждения.

На этапе подготовки тренировка вершин относится к четырем уровням этого этапа: уровню тепла, уровню вершины, уровню терпения и уровню высшей мирской дхармы.

На этапе подготовки — четыре уровня, на каждом есть своя вершина и, соответственно, осуществляется тренировка, связанная с этой вершиной. Вершина, например, уровня тепла означает достижение двенадцати признаков не-возвращения, с них начинается изложение тренировки вершин в пятой главе. Далее, как объясняется в комментарии, бодхисаттва, наделенный острыми воспринимающими способностями, достигает признаков не-возвращения на уровне тепла этапа подготовки. Это происходит потому, что такой бодхисаттва, тренируясь на предыдущем этапе накопления, на высшем уровне этого этапа достигает соединения спокойствия ума и сверхвидения. Благодаря этому достижению он «переходит» на уровень тепла этапа подготовки. Этот уровень требует особой тренировки. Двенадцать признаков не-возвращения проявляет только бодхисаттва с острыми воспринимающими способностями.

На вершине уровня вершины этапа подготовки бодхисаттва также осуществляет тренировку в совершенстве понимания и достигает так называемых шестнадцати форм развития качеств его сознания.

На вершине уровня терпения этапа подготовки бодхисаттва достигает устойчивости в единстве метода и понимания.

Поскольку на уровне терпения бодхисаттва достигает устойчивости в единстве метода и понимания, то, в силу этого, бодхисаттва уже не находится под властью аффектов, уже не накапливает дурной кармы. Следствием этого является то, что бодхисаттва уже не рождается в дурных уделах. Это есть характеристика тренировки вершины уровня терпения этапа подготовки.

Устойчивость в единстве метода и понимания означает устойчивое соединение сострадания как метода и понимания в виде постижения пустоты. Эти два качества способствуют прогрессу друг друга, поддерживают друг друга, становятся устойчивыми, поэтому бодхисаттва, не находясь под влиянием аффектов, не накапливает дурной кармы и навсегда расстается с рождением в дурных уделах «в силу кармы и аффектов».

Эти характеристики уровня терпения относятся не только к пути бодхисаттв, но и к пути слушателей и к пути будд-для-себя, которые также на уровне терпения достигают избавления от рождений в дурных уделах.

Уровень высшей мирской дхармы — четвертый уровень этапа подготовки — характеризуется высокой степенью сосредоточения бодхисаттвы. На этом уровне бодхисаттва длительное время проводит в медитативном погружении, его способность к концентрации сознания становится очень высокой. Поэтому тренировка вершины этого уровня характеризуется «собранностью ума».

В общем, когда речь идет о том, что бодхисаттва, находящийся на этапе подготовки, постигает пустоту, это означает концептуальное постижение пустоты. По определению до достижения этапа видения бодхисаттва не обладает непосредственным видением такого объекта, как пустота. Но на уровне высшей мирской дхармы, который характеризуется высокой степенью сосредоточения сознания, «собранностью ума», бодхисаттва имеет не только концептуальное понимание пустоты. В каком же смысле концептуальное понимание пустоты характерно для этого уровня? Бодхисаттва накапливает знание о таком объекте, как пустота, и на уровне высшей мирской дхармы владе-

ет однонаправленным сосредоточением на этом объекте. Сам по себе «субъект» как мысль, постигающая объект, уже отделен от своего объекта, т. е. пустоты, только «тонким» «общим образом» пустоты, как тонким занавесом, остается «один шаг» до того, чтобы и эта завеса, разделяющая субъект и объект, исчезла.

В данном случае бодхисаттва не использует концептуальное мышление, но развитие концептуального мышления, т. е. «общего образа» пустоты, делает всё более и более тонкой «грань» между объектом и субъектом. Постепенно концептуальное мышление переходит в неконцептуальное мышление, которое на этапе видения создает возможность для бодхисаттвы «увидеть» непосредственно пустоту. Концептуальное мышление означает «общий образ» пустоты, знание о пустоте, которое бодхисаттва приобрел на этапе накопления и на этапе подготовки. Знание о пустоте становится всё более точным, все более «тонким», и «общий образ» пустоты, который, в общем, являл сходство с самим объектом, который был объектом для работы бодхисаттвы на этапе накопления и этапе подготовки, переходит в непосредственное видение объекта.

Для того чтобы «общий образ» пустоты, с которым работает бодхисаттва в рамках концептуального мышления, перешел в непосредственное видение пустоты, бодхисаттва длительное время проводит в сосредоточении над этим «общим образом» объекта. Поскольку мысль, постигающая «общий образ» пустоты, становится всё ближе к объекту, то и грань, которая отделяет мысль об объекте от самого объекта, становится всё более тонкой, пока, наконец, не происходит качественное изменение самого характера познания — из концептуального оно превращается в неконцептуальное. Это качественное изменение характера познания (в общем) происходит в течение этапа подготовки и на «границе» этапа подготовки и этапа видения, то есть на уровне высшей мирской дхармы. Сам по себе переход с этого уровня на этап видения совершается в медитативном погружении, когда сознание бодхисаттвы уже так

близко «приникает» к самому объекту, что непосредственно «видит» объект. Это непосредственное видение объекта является уже этапом видения, а на этапе видения — это уровень-без-препятствий, то есть между субъектом (постигающим знанием) и объектом (пустотой) уже нет препятствия. В этот момент, на уровне-без-препятствий этапа видения, бодхисаттва непосредственно воспринимает пустоту и становится святым, потому что устраняет аффекты-стереотипы. Так происходит этап видения и соответствующая ему работа.

Вообще всякое устранение «того, что подлежит устранению», начинается с этапа видения, поскольку до постижения пустоты нет речи об устранении каких бы то ни было аффектов, т.е. препятствий, мешающих росту качеств сознания бодхисаттвы. Устранение, начинающееся с этапа видения, имеет два типа устраняемого. Это аффекты-стереотипы, грубые препятствия, и прирожденные аффекты, т.е. склонности, из которых «вырастают» аффекты. На этапе видения бодхисаттва избавляется от аффектов-стереотипов, грубых аффектов. Последующее устранение прирожденных аффектов, более тонких и трудно устраняемых, происходит на этапе освоения.

Аффекты грубые, т.е. аффекты-стереотипы, можно свести к трем: воззрению о реальности «Я» (эгоцентрическое воззрение), т.е. к ложным взглядам, к привязанности к ложной практике обетов и ритуалов и к сомнению. Эти три вида аффектов-стереотипов грубого уровня устраняются на этапе видения вместе с «семенами».

На самом деле все этапы пути махаяны, и среди них этап видения, излагаются и в первой, и во второй, и в третьей, и в четвертой главах «Украшения из постижений». В первых четырех главах этап видения излагается через шестнадцать моментов терпения и познания. В пятой главе этап видения излагается через один момент — момент терпения в познании истины страдания.

«То, что подлежит устранению на этапе видения», — это «цепь», состоящая из двенадцати звеньев взаимозависимого существования. Именно поэтому она подробно из-

лагается в комментариях к пятой главе. Цепь, состоящая из двенадцати звеньев взаимозависимого существования, подробно здесь излагается, поскольку именно на «вершине» этапа видения появляется «сосредоточение зевающего льва» и именно в этом сосредоточении происходит устранение двенадцатизвенной цепи взаимозависимого существования. Также «сосредоточение зевающего льва», осуществляемое на вершине этапа освоения, позволяет осуществить все другие задачи этапа освоения пути махаяны.

После объяснения двенадцатизвенной цепи взаимозависимого существования согласно содержанию пятой главы, до изложения того, что следует устранить на этапе освоения, есть еще стихи,<sup>223</sup> где также излагается вершина этапа освоения, когда практикующий находится в «сосредоточении зевающего льва». Это сосредоточение является основой для дальнейшей тренировки в сосредоточении. Практикующий без всяких трудностей находится в медитативном погружении и при этом осуществляет тренировку в сосредоточении, которая связана с прохождением восьми уровней мира форм и мира-без-форм с добавлением погружения-пресечения.

О тренировке в сосредоточении с прохождением восьми уровней сосредоточения и с погружением-пресечением говорилось в предыдущей лекции.

Далее, начиная с двадцать шестого стиха,<sup>224</sup> излагается вершина этапа освоения с позиции «того, что следует устранить на этапе освоения». Это умопостроения четырех типов. Таким образом, продолжается изложение работы бодхисаттвы на вершине этапа освоения.

Четыре типа умопостроений в общем, как и ранее, представлены двумя типами — умопостроениями относительно объектов и умопостроениями относительно субъектов. Умопостроения относительно объектов подразделяются на умопостроения об объектах, в осуществление

---

<sup>223</sup> См.: АА. V. 24–25.

<sup>224</sup> См.: АА. V. 26–27 (1–2).

которых вовлекается бодхисаттва, объекты вовлеченности, и на умопостроения об объектах, от которых бодхисаттва отстраняется, объекты отстраненности, ибо они связаны с путем хинаяны. Все эти умопостроения подлежат устранению на этапе освоения.

Первые девять умопостроений об объектах вовлеченности были изложены. Следующие девять умопостроений об объектах, которые бодхисаттва не принимает к практике, от которых отстраняется, тоже могут быть восприняты как истинно существующие. Именно с этой позиции следует понимать перечень девяти умопостроений об объектах отстраненности, от которых бодхисаттва отстраняется.<sup>225</sup>

(1) Перечень начинается с выражения «не-порождение сознания». Выражение «не-порождение сознания» относится к сознанию, обращенному к пробуждению, относится к этапу накопления пути слушателей и пути будд-для-себя.

При том что не-порождение сознания, обращенного к пробуждению, относится к этапу накопления пути слушателей, слушатели могут быть разными. Есть слушатели, которые на этапе накопления могут изменить свои цели и присоединиться к пути махаяны. Здесь же речь идет о слушателях, которые не меняют свои цели. Поэтому таких слушателей следует понимать как тех, которые на базе данного рождения желают достичь архатства. Такие слушатели называются «одиночками, строящими успокоение». Исходя из этого объяснения, выражение «не-порождение сознания [обращенного к пробуждению]», означает, что слушатели — «одиночки, строящие успокоение», не могут породить сознание, обращенное к пробуждению, до тех пор, пока не осуществят свою цель, т. е. достижение архатства. Здесь важно понимать данный контекст, а не останавливаться на словах об отсутствии сознания, обращенного к пробуждению.

Для «не-порождения сознания» у «одиночки, строящего успокоение», есть основание в виде отсутствия у него

---

<sup>225</sup> См.: АА. V. 27 (3–4) — 29.

учителя махаяны и отсутствия тренировки в совершенстве понимания.

(2) Следующее выражение основного текста — «невнимательность к сути пробуждения» — объясняется также в связи с названным выше типом слушателя, то есть «одиночки, строящего успокоение».

Невнимательность к сути пробуждения связана с «сутью пробуждения», что означает тело-Дхарму. Тело-Дхарма, будучи сутью пробуждения, не входит в «поле зрения» такого слушателя, начиная с его этапа накопления, поскольку его цель — достижение архатства и не более.

Основанием для «невнимательности к сути пробуждения», к достижению тела-Дхармы, является то, что в потоке сознания такого слушателя нет достаточного накопления добродетелей, которое приводит к достижению состояния пробуждения, к достижению тела-Дхармы, ради пользы и блага всех живых существ.

Итак, первые два умопостроения об объектах из второго перечня — не-порождение сознания, обращенного к пробуждению, и невнимательность к сути пробуждения — в терминах пути соотносятся с этапом накопления для пути слушателей и для пути будд-для-себя.

(3–4) Следующие умопостроения — «внимательность к [двум путям] хинаяны» — охватывают два пункта в перечне и относятся к этапу подготовки для пути слушателей и этапу подготовки для пути будд-для-себя.

(5) Следующее выражение основного текста — «невнимательность к полному совершенному пробуждению» — являет собой еще одно умопостроение. «Невнимательность к полному совершенному пробуждению» означает (как базу) всё того же слушателя, «одиночку, строящего успокоение», который в данный период не может отойти от своей цели достижения архатства. Пока он не достигнет архатства, он «невнимателен» к полному совершенному пробуждению. Это умопостроение в терминах пути связано с этапом видения для пути слушателей и для пути будд-для-себя.

Как было сказано, на данном отрезке времени такой слушатель ничего, кроме своих целей, не осуществляет.

Невнимательно относясь к полному совершенному пробуждению, такой слушатель не может ориентироваться на полное конечное пробуждение, поскольку не тренировался в совершенстве понимания. Это и является основанием для умопостроения «невнимательность к полному совершенному пробуждению».

(6) Следующее выражение в перечне умопостроений — «освоение». Это выражение, во-первых, как термин пути относится к этапу освоения; во-вторых, соотносится с тем слушателем, который после достижения им этапа видения не достиг видения пустоты (в данном контексте), но достиг видения аспектов истины страдания — невечности, страдательности и т. д. Поэтому выражение «освоение» для данного типа слушателя означает такое освоение, которое представляет собой лишь «отражение совершенства понимания», как объясняется в комментариях. То есть выражение «освоение» здесь можно трактовать как «освоение» совершенства понимания, но не в собственном смысле, а как «отражение совершенства понимания», как освоение невечности, страдательности и т. д.

(7) Следующее выражение в перечне — «не-освоение» — означает, что у слушателей-архатов нет освоенности совершенства понимания. Почему? Потому что в данном контексте, т. е. в традиции Праджняпарамиты,<sup>226</sup> архаты не считаются постигшими пустоту, в отличие от мадхьямаки-прасангики, где архаты считаются постигшими пустоту.

(8) Следующее выражение — «противоположность этим обоим» — означает противоположное «освоению» и «не-освоению», а также отсутствие противоположного освоению и не-освоению. Эта фигура речи возводится к понятию «четырёх вариантов», к «тетралеме» и содержательно означает, что бодхисаттва, имея такое умопостроение в качестве препятствия, отделяется от восприятия как истинно не-существующего «освоения» или

---

<sup>226</sup> Т. е. в традиции мадхьямаки-сватантрики.



«не-освоения», «освоения» и «не-освоения» вместе, «не-освоения» и «не не-освоения» (четырёх построений по отношению к освоению).

(9) Последнее в перечне — «отсутствие предмета как он есть» — означает, что путь, который проходят слушатели, не принимается бодхисаттвами за конечный путь. Привязанность к этому умопостроению, привязанность к этому «объекту отстранения» как к истинно существующему тоже является препятствием для бодхисаттвы.

Следующий тип умопостроений на этапе освоения — умопостроения относительно субъектов.<sup>227</sup> Здесь они также подразделяются на два вида умопостроений о субъектах.

30–31 [В сутрах] провозглашено, что первый [тип] умопостроений о субъектах [на этапе освоения] следует знать как [1] область практики номинально [существующих] живых существ; [2] номинальное [существование] дхарм; [3] не-пустоту; [4] привязанность; [5] исследование [дхарм]; [6] делание сущим;<sup>228</sup> [7] три колесницы; [8] не [объект] чистого дара; [9] отклонения в практике.<sup>229</sup>

(1) Первый перечень умопостроений о субъектах на этапе освоения начинается с выражения «область практики номинально [существующих] живых существ». Любое живое существо на базе своих групп-скандх имеет имя и притом обозначается общим именем «живое существо». Привязанность к имени и обозначению как к истинно существующим становится умопостроением, т.е. препятствием для бодхисаттвы, и устраняется на этапе освоения.

(2) Следующее умопостроение в основном тексте формулируется как «номинальное [существование] дхарм».

---

<sup>227</sup> См.: АА. V. 30–34.

<sup>228</sup> Dngos-por byed; скр.: kṛtena vastuno. См.: Conze Ed. 1954. P. 88.

<sup>229</sup> АА. V. 30–31. См.: Zhal-lung. Л. 83a4–83b2; Gser-phreng. V. Л. 58b3–60b2.

Оно связано с первым — есть обозначаемые живые существа и есть обозначаемые дхармы. Эти два умпостроения о субъектах представляют собой изложение (предмета) пустоты для тех, кто хочет узнать о пустоте. Поскольку живое существо, обозначаемое как «живое существо», или любая обозначаемая дхарма представляют собой лишь обозначаемое, а при их анализе мы не находим их самостоятельного существования, не находим «Я» этих обозначений, то привязанность к обозначаемому является умпостроением.

(3) О следующем умпостроении сказано: «Не-пустота». Выражение «не-пустота» означает, что существующие в обыденном восприятии люди, горы, дома, дороги и т.д. не являются «пустотой» в смысле несуществования. Далее, такие дхармы, как три типа всезнания, отсутствующие в обыденном сознании, также не являются не-существующими. В этом смысле здесь используется термин «не-пустота».

Следует добавить кое-что по поводу такой дхармы, как всезнание. Всезнание не является пустым, оно не пусто, и в этом смысле оно существует. Основанием для существования всезнания является то, что всезнание достигается на основе двух истин, на пути освоения метода и понимания и с результатом в виде тела-Дхармы и тела-Формы. Также для обретения всезнания требуется соответствующая тренировка, происходящая от начала пути махаяны до достижения результата, поэтому всезнание не является не-существующим.

(4) Следующее по основному тексту умпостроение обозначено как «привязанность». Понимание этого выражения связано с тем основанием, которое представляет собой существо с обыденным сознанием, простой человек. Простой человек привязан к вещам и явлениям, к дхармам, в силу того, что незнаком с подлинным способом существования дхарм.

Поскольку простой человек «привязан» к дхармам в силу того, что не знает подлинного способа существования дхарм, и в силу того, что уровень сознания простого человека не предполагает какого-либо «устранения»

из сознания, то, не имея «устраляемого», простой человек, видя, слыша и т. д., т. е. воспринимая какую-либо вещь, какое-либо явление (дхарму), принимает всё это за истинно существующее. В этом состоит объяснение умопостроения с выражением «привязанность». Это привязанность к истинному существованию.

(5) Следующее умопостроение — «исследование [дхарм]» связано с другим основанием. Речь идет уже не о сознании простого человека, а о сознании бодхисаттвы. Бодхисаттва на том основании, что он постиг подлинный способ существования дхарм, может проводить «исследование дхарм». Но привязанность к анализу дхарм как к истинно существующему также является умопостроением, препятствием для такого бодхисаттвы.

(6) Следующее словесное выражение для умопостроения буквально можно передать как «делать сущим». Это выражение следует понимать как «приведение к следствию» или как собственно «делание сущим». Базой для понимания этого умопостроения является сознание слушателя, который, «в одиночку строя успокоение», только в этом смысле «приводит к следствию» свое сознание, делает (сознание) сущим для того, чтобы показать достижение им успокоения, т. е. нирваны.

Выражение «делает сущим» соотносится с умопостроением, поскольку такой тип слушателя «делает сущим» свое сознание для достижения личной нирваны, не действуя для достижения трех великих целей, не действуя ради пользы и блага всех живых существ.

(7) Следующее выражение в тексте — «три колесницы». В комментариях объясняют это выражение следующим образом: «три колесницы» соотносятся с «отречением».<sup>230</sup> Отречение для слушателей и для будд-для-себя означает отречение от всех качеств сансары, видение ущербности сансары и желание освободиться от сансары. Далее речь идет о бодхисаттве. Здесь бодхисаттва как последователь «Украшения из постижений» «отрекается» не толь-

---

<sup>230</sup> Nges-'byung; скр.: niḥsarana.

ко от сансары, как делают слушатель и будда-для-себя, не только от целей слушателя и целей будды-для-себя, но и от собственно «отречения» бодхисаттвы, стремясь к достижению пробуждения только ради пользы и блага всех существ. Поэтому выражение «три колесницы» означает, что бодхисаттва достигает высшего отречения, устранив все другое как умопостроение.

(8) Следующее выражение — «не [объект] чистого дара» — следует понимать так: слушатель, находящийся на этапе освоения, не является «объектом чистого дара», не потому, что слушатель на этапе освоения не является высоко «продвинутым» существом, а потому, что он не является объектом для накопления добродетелей и в этом смысле не является «чистым» (объектом) для поднесения дара. Слушатель обладает привязанностью к истинному существованию. Именно последнее означает, что слушатель не является объектом для достижения полного конечного пробуждения.

Здесь следует вспомнить правильно понимаемый термин «поле». В данном случае для разъяснения этот термин можно соотнести с обыденным понятием поля, когда на поле посеяны семена и они всходят, принося урожай. Так вот, на одном поле посев дает скромный урожай, на другом — богатый. В этом смысле слушатель, находящийся на этапе освоения, не является наилучшим «полем», на котором соберут богатый урожай пробуждения. Поэтому слушатель не является объектом или «полем» для поднесения чистого дара пробуждения.

В комментарии не утверждается, и мы, соответственно, понимаем, что слушатель не является вообще «полем» для накопления добродетелей. По определению, все святые, достигая святости, являются такими объектами, на базе которых любой другой идущий по пути может накапливать добродетели, но слушатель не является наилучшим «полем». Это следует понимать так, что слушатель не является наилучшим, по сравнению с бодхисаттвой, объектом для накопления добродетелей, приводящих к достижению пробуждения.

(9) И последнее в первом перечне умопостроений о субъектах на этапе освоения – «отклонения в практике». Здесь также речь идет о слушателе, который не может правильно осуществлять практику, в данном случае практику совершенств, поскольку привязан к их истинному существованию. В этом контексте неправильное отношение к осуществлению совершенств называется «отклонениями в практике».

Следующие девять умопостроений о субъектах на этапе освоения относятся к субъектам, существующим номинально. Сначала умопостроения излагаются кратко.

32 Есть другие девять умопостроений о субъектах — номинально [существующих] живых существах и их причине, — которые являются не соответствующей [пути махаяны] тенденцией, связанной с этапом освоения, и поэтому подлежат устранению на этапе освоения.<sup>231</sup>

В следующих стихах представлено пространное изложение второго перечня умопостроений о субъектах, устраняемых на этапе освоения.

33–34 Установлено, что последние [девять] умопостроений — это заблуждения<sup>232</sup> относительно: [1–3] трех типов всезнания, т.е. по сути — это три вида препятствий к трем типам всезнания; [4] пути успокоения; [5] соединенности и разъединенности с «такостью» и т.д.; [6] не-равенства; [7] страдания и др. [истин]; [8] природы аффектов; [9] недвойственности.<sup>233</sup>

---

<sup>231</sup> АА. V. 32. В этом стихе «кратко» (mdor-bstan) излагаются «последние» девять умопостроений о субъектах. См.: Zhal-lung. Л. 83b2–4; Gser-phreng. V. Л. 60b3–61b4.

<sup>232</sup> Kun-rmongs; скр.: моха.

<sup>233</sup> АА. V. 33–34. В этих двух стихах «пространно» излагаются «последние» девять умопостроений о субъектах. См.: Zhal-lung. Л. 83b4–84a2; Gser-phreng. V. Л. 61a6–64a2.

(1–3) Первые три умопостроения — это «заблуждения» или незнание в отношении способа достижения трех типов всезнания. Три типа всезнания связаны со всезнанием Будды, всезнанием путей и всезнанием основ.

Незнание в отношении способа достижения всезнания Будды, всезнания путей и всезнания основ здесь связано с сознанием слушателя, который не знает, каким способом устранять препятствия на пути к достижению всезнания Будды и других типов всезнания.

Слушатель не может породить в своем потоке сознания всезнание Будды, поскольку незнаком с «множественностью» дхарм и их «подлинным способом существования». То есть слушатель незнаком с условным уровнем и с высшим уровнем существования дхарм, незнаком со всеми аспектами.

Слушатель не знает, как встать на путь бодхисаттвы, поскольку не тренирован, не знаком с путями, включенными в три «колесницы».

При том что в отношении неспособности к порождению в потоке сознания всезнания Будды и всезнания путей указан слушатель этапа освоения, в отношении незнания и неспособности к порождению в потоке сознания всезнания основ в комментариях указан человек, еще не вставший на путь.

(4) Следующее, четвертое, умопостроение — «путь успокоения». Базой для этого умопостроения служит тоже человек, не вставший на путь, ибо не знает, как породить в потоке сознания «суть пути»,<sup>234</sup> приводящего к достижению пробуждения.

(5) Далее по тексту следует умопостроение о «соединенности и разъединенности с такостью и т. д.». Это умопостроение означает незнание относительно различия между условной истиной и высшей истиной. Например, горшок и невечность горшка или горшок и пустота горшка существуют нераздельно на «базе» горшка. Именно таким образом пустота каждой вещи (или явления) суще-

---

<sup>234</sup> Т. е. совершенство понимания.

ствуется нераздельно с этой вещью. Таким образом следует понимать «соединенность и разъединенность с такостью и т. д.», где «и т. д.» означает «материальное и т. д.».

Таким образом, следует знать, что постижение пустоты «вещи» всегда происходит на базе самой «вещи». Вещь, например горшок, являет собой условную истину, условный уровень существования горшка. Постигание пустоты горшка, т. е. высшего уровня существования горшка, невозможно без самого горшка, то есть без «вещи» как основы. Невозможно постичь качество (качества) «вещи», например пустоту горшка, без основы для качества «вещи» (горшка).

Если даже говорить о грубом непостоянстве, например горшок разбился, то и для того, чтобы постичь грубое непостоянство в виде разбитого горшка, нужен горшок.

Если же мы хотим постичь качество какой-либо «вещи», то прежде всего мы должны понять и освоить «основу» — саму «вещь». Если мы этого не делаем, то и постижение качеств этой «вещи» становится невозможным.

Поэтому постижение пустоты возможно лишь на базе какой-либо «основы», какой-либо «вещи». В первую очередь необходимо знакомство с этой «вещью», а уже затем постигается качество, которое относится к этой «вещи». Вот это всё относится к объяснению вышеприведенного умопостроения.

Пустота любой «вещи», будучи постигнутой, означает, что невозможно об «основе» постижения пустоты «вещи» сказать, что она не существует. Именно поэтому мы не можем сказать, что вещи и явления (дхармы) не существуют. Это и есть условная истина.

(6) Далее в основном тексте имеется выражение «неравенство». Оно означает незнание или заблуждение по отношению к «не-равенству» махаяны и хинаяны. Если мы заявляем о «не-равенстве» «малой» и «большой» колесниц, то нужны основания для такого заявления. Незнание таких оснований можно свести к привязанности к истинному существованию и т. д.

(7) Следующее выражение — «[заблуждение в отношении] страдания и др. [истин]» — здесь означает также сознание слушателя этапа освоения, который в отношении истины страдания и других истин святого не обладает полным знанием. Комментаторы объясняют, что такой слушатель не обладает знанием того, как четыре истины — страдания и др. — существуют на самом деле.

Знание предельного или высшего уровня существования страдания и других истин скрыто от такого практикующего. Поэтому указывается, что слушатель не знает страдания и других истин. Конечно, здесь подразумевается незнание грубого и тонкого уровней бессущностности дхарм. Слушатели постигают грубый уровень бессущностности дхарм, но не постигают тонкий уровень бессущностности дхарм.

В общем, тех, кто постигает грубый уровень бессущностности дхарм, можно отнести и к последователям направления мадхьямаки-сватантрики. Поэтому выражение «[заблуждение относительно] страдания и др. [истин]» соотносится здесь с последователями мадхьямаки-сватантрики.

Что касается выражения «[заблуждение относительно] страдания и др. [истин]», то оно также связано с первым поворотом колеса Учения, когда была изложена сутра о четырех истинах, относящаяся к сутрам «прямого смысла». Поэтому в отношении постижения слушателей говорится о незнании того, как страдание и другие истины святого существуют на самом деле, о предельном способе существования истин святого.

(8) Далее в перечне — «[незнание] природы аффектов» означает незнание преходящего характера этой «природы».

Относительно «природы аффектов» можно добавить, что здесь подразумевается и незнание, например, страсти или гнева, их сущности и способа их возникновения. Это тоже — «[незнание] природы аффектов».

(9) Последнее в перечне умопостроений — «[незнание] недвойственности». Недвойственность здесь пони-



мается в традиции Праджняпарамиты, как отсутствие различия между субъектом и объектом.

На этом перечень всех тридцати шести умопостроений, по девять для каждого типа, закончен. Все умопостроения — природенные аффекты, т. е. препятствия, которые практикующий устраняет на этапе освоения.

## Лекция 14

### **Что устраняет бодхисаттва на этапе освоения? О результате устранения природенных аффектов на этапе освоения**

Сегодня мы поговорим еще раз о том, от чего бодхисаттва избавляется на этапе видения и на этапе освоения.

Мы уже не один раз говорили об умопостроениях, которых всего насчитывается тридцать шесть. Умопостроения подразделяются на два типа, в каждом типе их по два вида, а в каждом виде их по девять, итого — тридцать шесть. Изложение умопостроений встречалось и в первой главе, и в последующих, вплоть до пятой главы, к концу которой мы подходим. Умопостроения в первой главе были представлены такими же типами и видами, но излагались в разделе, посвященном этапу подготовки. Умопостроения были представлены таким образом потому, что практикующий уже на этапе подготовки должен был познакомиться с умопостроениями и иметь представление о том, от чего следует избавляться на этапе подготовки. Собственно устранение происходит на этапе видения и на этапе освоения. На этих этапах пути махаяны устранение уже касается не того, как умопостроения проявляются явно, а того, как они «живут» в самом потоке сознания, вплоть до «глубин», что называется их «семенами». Умопостроения вместе с семенами устраняются на этапе видения и на этапе освоения, о котором сейчас идет речь.

Если рассматривать тридцать шесть умпостроений в отношении принадлежности к препятствиям познавательного характера или к препятствиям аффективного характера, то все они относятся к препятствиям познавательного характера.

Вернемся к этапу видения и будем рассуждать о том, что на этапе видения практикующий устраняет препятствия аффективного и познавательного характера. Препятствий аффективного характера на этапе видения всего сто двенадцать. Именно такое количество препятствий аффективного характера бодхисаттва должен устранить на этапе видения. Для того чтобы число сто двенадцать стало более понятным, проанализируем, из чего складываются эти сто двенадцать препятствий аффективного характера.

В основе числа ста двенадцати аффектов лежат четыре истины святого и три мира — мир желаний, мир форм и мир-без-форм.

С каждой из истин соотносятся десять аффективных состояний. Эти десять аффективных состояний, в свою очередь, состоят из пяти аффективных состояний, которые не являются воззрением, и из пяти, которые являются воззрением.

Поскольку, возможно, не все помнят о четырех истинах, следует напомнить, что это истина страдания, истина возникновения страдания, истина пресечения страдания и истина пути.

Подсчет сначала нужно вести в соответствии с истинами и миром желаний. По отношению к истине страдания имеются десять аффектов. По отношению к истине возникновения страдания и двум оставшимся истинам также имеются по десять аффективных состояний. Таким образом, в мире желаний по отношению к каждой из истин существуют десять аффективных состояний. Этот подсчет производится в соответствии с этапом видения.

Итак, на базе мира желаний существует сорок аффективных состояний, которые подлежат устранению на этапе видения. Аффекты складываются в связи с четырьмя ис-

тинами, по десять в отношении к каждой из истин. Десять аффективных состояний подразделяются на две пятерки: первая — аффективные состояния, не связанные с воззрением, вторая — аффекты, связанные с воззрением. Первые пять аффективных состояний, не связанные с воззрением, включают страсть, гнев, гордыню, неведение и сомнение. Во вторые пять, связанные с воззрением, входят воззрение о реальности «Я» индивида (эгоцентрическое воззрение); ложное воззрение (отрицание связи причин поступков и результатов); крайнее воззрение; воззрение, в котором свои обеты и ритуалы считаются наилучшими, и воззрение, которое считается наилучшим. Это аффективные состояния, связанные с воззрением. Так ведется счет сорока аффективным состояниям, связанным с миром желаний.

По отношению к миру форм и к миру-без-форм счет, в общем, такой же, но среди не связанных с воззрением аффективных состояний отсутствует гнев. Поэтому остается по девять аффективных состояний на каждую из истин, что составляет в мире форм тридцать шесть аффектов и в мире-без-форм тридцать шесть аффектов. Аффективные состояния мира форм и мира-без-форм составляют семьдесят два аффективных состояния, что вместе с сорока аффективными состояниями мира желаний образует сто двенадцать аффективных состояний. Все они представляют собой аффекты-стереотипы, которые легче устранить, чем другого вида аффективные состояния, представляющие собой прирожденные аффекты, которые устраняются уже на этапе освоения.

При этом следует напомнить, что этап видения связан с устранением как аффективных препятствий, так и препятствий познавательного характера.<sup>235</sup> Далее счет ведется по отношению к препятствиям познавательного характера. Их сто восемь на этапе видения.

Итак, имеется сто двенадцать аффективных препятствий и сто восемь препятствий познавательного характера.

---

<sup>235</sup> Согласно направлению мадхьямаки-сватантрики.

Умопостроения являются трудным предметом. Они представляют собой препятствия познавательного характера — тридцать шесть умопостроений рассматриваются по отношению к миру желаний, тридцать шесть — по отношению к миру форм и тридцать шесть — по отношению к миру-без-форм. Всего имеется сто восемь умопостроений, которые также являются объектом устранения для бодхисаттвы на этапе видения.

Обратимся сейчас к этапу освоения. Как ведется счет аффектов и препятствий познавательного характера на этом этапе? На этапе освоения препятствий аффективного характера насчитывается шестнадцать, а препятствий познавательного характера — сто восемь.

Этап видения, на котором устраняются грубые аффекты или аффекты-стереотипы, соотносится с первой ступенью пути бодхисаттвы. Со второй ступени пути бодхисаттвы начинается этап освоения, и, соответственно, устраняются препятствия более тонкого характера — прирожденные аффекты, их шестнадцать, а препятствий познавательного характера — сто восемь.

Счет ста восьми препятствий познавательного характера на этапе освоения ведется так же, как на этапе видения. Те же тридцать шесть умопостроений в трех мирах, но более тонкого уровня, являются объектом устранения для бодхисаттвы на этапе освоения.

Что касается шестнадцати аффектов, то они подсчитываются следующим образом. От мира желаний на этапе освоения остается шесть аффективных состояний — страсть, гнев, гордыня, аффективное неведение, воззрение о реальности «Я» индивида и «крайнее воззрение». Два последних воззрения подлежат устранению и на этапе видения и на этапе освоения, поскольку эти воззрения имеют два уровня — грубый и тонкий. Грубый уровень этих двух воззрений устраняется на этапе видения. Тонкий уровень этих воззрений устраняется на этапе освоения. Что же касается такого аффекта, как сомнение, то его уже нет в этом перечне, поскольку сомнение вообще относится к аффектам грубого уровня и устраняется на этапе видения.

ния вместе с «семенами». Таковы первые шесть аффектов, относящиеся к миру желаний и подлежащие устранению на этапе освоения.

Как уже было упомянуто, в высших мирах нет гнева, поэтому аффект гнева выпадает из списка, а оставшиеся пять аффектов относятся и к миру форм, и к миру-без-форм, всего их десять. Вместе с шестью аффектами от мира желаний они составляют шестнадцать аффективных состояний, которые устраняются на этапе освоения.

Что же касается методики устранения препятствий познавательного характера, то она состоит в том, что к «большим препятствиям», т.е. препятствиям грубого уровня, применяется «малый» нейтрализующий фактор, к «малым препятствиям», т.е. препятствиям тонкого уровня, применяется большой или сильный нейтрализующий фактор.

Устранение идет по возрастающей, т.е. сначала на этапе освоения устраняются познавательные препятствия грубого уровня, и к ним применяются «малые» нейтрализующие факторы. Грубый уровень препятствий познавательного характера, которые именуются также «большими», располагается (по вертикали) первым снизу. Затем, снизу вверх, следуют средний уровень препятствий познавательного характера и, наконец, — малый. Малый уровень препятствий познавательного характера означает наиболее трудно устранимые познавательные препятствия. Далее, первый, грубый уровень или «большой», также подразделяется на большой, средний и малый подуровни. На среднем уровне также есть большой, средний и малый подуровни. То же и на малом — большой, средний и малый подуровни. Эта схема устранения препятствий познавательного характера на этапе освоения называется «девятеричной». На последнем (самом высоком) уровне находятся «малые» — наиболее «тонкие» прирожденные препятствия познавательного характера. Они подразделяются еще на два подуровня, и всего получается одиннадцать подуровней устранения препятствий познавательного характера на этапе освоения пути махаяны.

Итак, если рассматривать этап освоения, то он начинается со второй ступени пути бодхисаттвы. На второй ступени пути бодхисаттвы для грубых, т.е. «больших», препятствий познавательного характера нейтрализующим фактором является так называемый «уровень-без-препятствий» второй ступени пути бодхисаттвы.

По той же схеме рассматриваются следующие уровни и подуровни, на которых устраняются препятствия познавательного характера. Препятствия среднего и малого подуровней большого уровня устраняются, соответственно, нейтрализующими факторами, которые представляют собой уровни-без-препятствий третьей и четвертой ступеней пути бодхисаттвы.

Применение нейтрализующего фактора в виде сосредоточения, которое называется уровнем-без-препятствий, например, второй ступени, обеспечивает переход на третью ступень пути бодхисаттвы. Устранение, происходящее в сосредоточении, которое называется уровнем-без-препятствий, обеспечивает бодхисаттве переход на следующую ступень. Соответственно, на третьей ступени бодхисаттва через нейтрализующий фактор в виде сосредоточения, которое называется уровнем-без-препятствий, производит следующее устранение и переходит на четвертую ступень. Далее, бодхисаттва, также прилагая к следующему препятствию познавательного характера нейтрализующий фактор в виде уровня-без-препятствий, переходит еще на ступень выше.

На четвертой ступени бодхисаттва полностью избавляется от «большого» уровня (в котором есть большой, средний и малый подуровни) препятствий познавательного характера. На четвертой ступени бодхисаттва завершает устранение препятствий познавательного характера большого уровня этапа освоения.<sup>236</sup>

Когда бодхисаттва переходит на пятую ступень пути бодхисаттвы, начинается новый, средний, уровень пре-

---

<sup>236</sup> Препятствия познавательного характера трех подуровней большого уровня на этапе освоения соответствуют миру желаний.

пятствий познавательного характера, который также подразделяется на большой, средний и малый подуровни. Соответственно, препятствия большого подуровня среднего уровня устраняются на пятой ступени пути бодхисаттвы.

На шестой ступени устраняются препятствия среднего подуровня среднего уровня через применение того же нейтрализующего фактора, то есть уровня-без-препятствий, но по силе который больше предыдущего.

На седьмой ступени бодхисаттва устраняет препятствия малого подуровня среднего уровня также через сосредоточение в виде уровня-без-препятствий.<sup>237</sup>

На восьмой ступени бодхисаттва приступает к устранению препятствий познавательного характера малого уровня. Так же, как и предыдущие уровни, малый уровень подразделяется на большой, средний и малый подуровни. Соответственно, на восьмой ступени бодхисаттва устраняет препятствия большого подуровня малого уровня.

На девятой ступени происходит устранение препятствий среднего подуровня малого уровня. На десятой ступени бодхисаттва устраняет познавательные препятствия малого подуровня малого уровня. Нейтрализующим фактором и здесь является сосредоточение уровня-без-препятствий десятой ступени.<sup>238</sup>

Десятая ступень пути бодхисаттвы подразделяется еще на два уровня — начальный и конечный. Начальный уровень десятой ступени пути бодхисаттвы соответствует уровню устранения препятствий познавательного характера, который определяется как малый подуровень малого уровня. Конечный уровень десятой ступени пути бодхисаттвы называется «предельным уровнем потока сознания»<sup>239</sup> живого существа. Это — конечный уровень десятой ступени пути бодхисаттвы и предел сознания живого существа.

---

<sup>237</sup> Препятствия познавательного характера трех подуровней среднего уровня на этапе освоения соответствуют миру форм.

<sup>238</sup> Препятствия познавательного характера трех подуровней малого уровня на этапе освоения соответствуют миру-без-форм.

<sup>239</sup> Rgyun-mtha'.

Когда бодхисаттва переходит с начального уровня десятой ступени, применяя нейтрализующий фактор в виде соответствующего уровня-без-препятствий, и достигает предела сознания, то о пути бодхисаттвы, о десятой ступени пути бодхисаттвы, речь уже не идет. Речь идет о «пределе потока сознания» или о последней (седьмой) «вершине» в виде последнего уровня-без-препятствий.

Следуя тексту, мы закончили стих тридцать четыре. Рассмотрим стихи тридцать пятый и тридцать шестой.

35–36 Когда иссякают все эти страшные, как пандемия, напасти, [бодхисаттва] становится подобен [человеку], к которому после долгой болезни вернулись дыхание [и жизнь].

Как реки, [стекаясь, образуют] великий океан, так все превосходные качества, создающие счастье живых существ во всех [их] формах существования и повсюду, поддерживают со всех сторон [бодхисаттву] — это великое существо, в котором таится высочайший плод [пробуждения].<sup>240</sup>

В этих стихах речь идет о «вершине» тренировки в совершенстве понимания на пределе сознания живого существа. В этих стихах содержится описание последней «вершины» в виде последнего уровня-без-препятствий, который здесь имеет и другие названия.<sup>241</sup>

Интерпретация этих двух стихов заключается в том, что начиная со слов о «страшных напастях» и далее речь идет о «вершине» как пределе потока сознания. Состояние предела сознания живого существа соотносится с примером человека, к которому после долгой болезни вернулись дыхание и жизнь. Этот пример означает, что бодхисаттва, устранивший все умопостроения, которые сравнивают-

---

<sup>240</sup> АА. V. 35–36. См.: Zhal-lung. Л. 84a2–6; Gser-phreng. V. Л. 64a3–64b3.

<sup>241</sup> Khyad-par-gyi lam; скр.: viśiṣṭa-mārga («особый путь»); rdo-rje lta-bu ting-nge-'dzin; скр.: vajra-upama-samādhi («сосредоточение, подобное ваджре»).



ся со «страшными напастями», длительное время приносящими вред, находится на последней «вершине», на последнем уровне-без-препятствий.

Выражение «это великое существо» означает бодхисаттву, достигшего предела сознания живого существа, в котором «таится высочайший плод» пробуждения. Это тот плод, которого бодхисаттва практически уже достиг путем устранения всех препятствий — аффективного и познавательного характера.

Здесь важно понимать, что бодхисаттва — «гюнтава»,<sup>242</sup> т.е. бодхисаттва, достигший предельного состояния сознания, уже не имеет этих препятствий, но еще не избавился от них, поскольку само по себе устранение происходит на уровне освобождения — тогда, когда вслед за этим наступает первый момент всезнания Будды.

Когда бодхисаттва достигает предела сознания, в его сознании уже нет препятствий ни аффективного, ни познавательного характера. Но они еще не «выброшены» из сознания. Бодхисаттва находится в состоянии сосредоточения, которое является последней «вершиной» пути махаяны. Это сосредоточение называется также «сосредоточение, подобное ваджре», то есть «несокрушимое», или обладающее качеством несокрушимости в том смысле, что бодхисаттва не «выходит» из этого сосредоточения до тех пор, пока не достигает состояния пробуждения.

Итак, состояние «сосредоточения, подобного ваджре», которое по сути является последним уровнем-без-препятствий, является также наивысшим уровнем сосредоточения всего пути махаяны в целом.

Состояние сознания бодхисаттвы, который достиг предела сознания, характеризуется также тем, что в его сознании нет ни одного фактора, противодействующего принесению пользы и блага всем живым существам. В этом сознании завершен набор всех качеств, соответствующих принесению всевозможного и полного блага всем живым существам.

---

<sup>242</sup> Rgyun-mtha'-ba.

В этом сознании нет ни одного противодействующего пользе и благу живых существ фактора. В этом сознании присутствует завершенность качеств, содействующих принесению пользы и блага всем без исключения живым существам.

Далее в стихах<sup>243</sup> есть сравнение: «Как реки, [стекаясь, образуют] великий океан...» Это сравнение относится к качествам, накопленным бодхисаттвой, которые образуют завершенность всех качеств, и эта завершенность создает бодхисаттве возможность обеспечивать пользу и благо любого живого существа.

В сравнении: «Как реки, [стекаясь, образуют] великий океан...» — слово «реки» означает «реалию» — четыре реки, так называемые «внешние реки» в соответствии с пониманием устройства мира в Древней Индии. Эти реки брали начало на великой горе Кайлаш и назывались — «великая река Павлин», «великая река Слон», «великая река Лошадь» и «великая река Лев». Эти реки, Брахмапутра и другие, считались великими реками, исток которых был на горе Кайлаш, а устье — у великого океана.

Выражение «четыре реки» может иметь также другое значение — так называемых «внутренних рек». Это значение связано с буддийским учением, поэтому «реки» здесь — «река аффектов», «река кармы», «река неведения» и «река (ложных) воззрений».

Тот, кто достигает предела сознания, уже не имеет «притока» этих «внутренних рек». Бодхисаттва на «пределе сознания» освободился от аффектов и других препятствий, опирается на все аспекты всезнания, то есть на все аспекты практики бодхисаттвы.

Поскольку здесь таким образом охарактеризовано состояние предела сознания живого существа, особое значение имеет выражение «вершина уровня-без-препятствий». «Беспрепятственность» здесь означает то, что йогин, находящийся на «вершине уровня-без-препятствий» в состоянии «сосредоточения, подобного ваджре», уже не имеет

---

<sup>243</sup> См.: АА. V. 35–36.

никакого «препятствия» в виде какой-либо дхармы между этим состоянием и достижением состояния Будды, то есть первым моментом всезнания Будды. Именно из «сосредоточения, подобного ваджре» йогин «выходит» в первый момент всезнания Будды, открывая новое состояние — пробуждение. Беспрепятственность здесь означает, что никакая дхарма не является препятствием между «несокрушимым» сосредоточением и первым моментом всезнания Будды.

Поэтому в следующих стихах, тридцать седьмом и тридцать восьмом, открывается еще одна картина, представляющая состояние такого существа.

37–38 Беспрепятственное сосредоточение длится без перерыва до [достижения] состояния Будды и всезнания всех аспектов [существующего].

В этом [сосредоточении] заключено [такое] множество добродетелей, [какое не] сравнится со всеми благими качествами от «установления» людей трех тысяч миров<sup>244</sup> в превосходных постижениях слушателей и будд-для-себя, а также в безошибочном [поведении] бодхисаттвы.<sup>245</sup>

В этих стихах излагается то, что состояние одного существа, достигшего предела сознания и не имеющего препятствия для достижения первого момента всезнания Будды, многократно богаче по накопленным добродетелям, чем состояние многих живых существ, населяющих «три тысячи [большой тысячи] миров», достигших состояния завершенности пути слушателя и пути будд-для-себя, а также «безошибочного» пути бодхисаттвы, что означает бодхисаттву, достигшего первой ступени.

В этих стихах неявно присутствует указание на то, что добродетели, которые по своей множественности несравненно больше у того, кто находится на пределе сознания

---

<sup>244</sup> Stong gsum-gyi stong chen-po'i 'jig-rten-gyi khams; скр.: tri sāhasra-mahāsāhasra-loka-dhatu.

<sup>245</sup> АА. V. 37–38. См.: Zhal-lung. Л. 84a6–84b3; Gser-phreng. V. Л. 64b3–65b6.

живого существа, в состоянии сосредоточения, подобно-го ваджре, являются плодом тех причин, которые он заложил на этапе накопления в виде причин накопления двух собраний — добродетелей и знания. Эти «два собрания» присутствуют в сознании бодхисаттвы с этапа накопления вплоть до состояния предела сознания. Эти «два собрания» уже приобрели столь значительный характер (поскольку накопление продолжалось в течение трех космических периодов, трех калъп), что превосходят своей множественностью все другие достижения. Эти «два собрания» даже несравнимы с достижениями населения «трех тысяч [большой тысячи] миров». «Плод», который достигается накоплением добродетелей и знания в течение такого длительного времени, огромен.

Плод огромен, поскольку существо, находящееся на пределе сознания, способно осуществить благо и пользу всех живых существ. В «Украшении из постижений» такое существо уже именуется «Будда», хотя до собственно состояния Будды ему остается еще «один момент». Это первый момент всезнания, когда два типа препятствий уже не только отсутствуют в потоке сознания, но и устранены, вытеснены из сознания навсегда.

Итак, мы понимаем, что такие наименования состояний сознания, как «вершина уровня-без-препятствий», последняя «вершина» из тех, о которых говорилось на протяжении изложения пятой главы, «предельное состояние сознания», «сосредоточение, подобное ваджре» — это синонимы, обозначающие одно и то же состояние сознания перед тем, как настанет первый момент всезнания Будды, состояния Будды, пробуждения.

Находящееся в таком состоянии предела сознания существо уже способно являть свои воплощения в «трех тысячах [большой тысячи] миров», что считается признаком всезнания Будды. Предмет диспута в данном случае также имеет место, и вопрос состоит в том, возможно ли вновь собрать все эти воплощения, чтобы достигнуть второго момента всезнания, и так далее.

### **(6) Вершина тренировки в совершенстве понимания на этапе освоения (окончание). (7) Вершина последнего уровня-без-препятствий пути махаяны**

Подходя к концу пятой главы, следует вновь сказать о том, что четвертая глава, где излагаются три типа всезнания в ста семидесяти трех аспектах, называется «Полное постижение всех аспектов трех типов всезнания». Полное постижение всех аспектов является причиной для того, чтобы обрести власть над умом. Четвертая глава, где излагаются причины обретения власти над умом, представляет знакомство с перечнем ста семидесяти трех аспектов трех типов знания и их проработку, практическое освоение этих аспектов. Практическое освоение аспектов и является причиной для обретения власти над умом. Следовательно, освоение ста семидесяти трех аспектов предполагает в дальнейшем результат. Результатом является то, что излагается в пятой главе под названием «Тренировка на вершинах». На этапах пути махаяны есть «вершины». Достижение вершин означает тот результат, который достигается через освоение аспектов трех типов всезнания.

Результатом освоения аспектов является достижение вершин в практике освоения совершенства понимания. Вершины как результаты соответствуют этапам пути махаяны. Поэтому содержание пятой главы включает почти весь путь — это вершины этапа подготовки, вершина этапа видения, вершина этапа освоения и вершина уровня-без-препятствий.

На этапе подготовки имеются четыре вершины, поскольку имеются четыре уровня — уровень тепла, уровень вершины, уровень терпения и уровень высшей мирской дхармы. На каждом из этих уровней имеется своя вершина. Вершиной уровня тепла этапа подготовки является достижение двенадцати признаков не-возвращения. Двенадцать признаков не-возвращения соответствуют результату тренировки в совершенстве понимания на уровне тепла

этапа подготовки, который обретают подводимые с очень острыми воспринимающими способностями. Вообще все «подводимые по “Украшению из постижений”»<sup>246</sup> считаются подводимыми с острыми воспринимающими способностями. Но и они подразделяются на имеющих более и менее острые воспринимающие способности.

Итак, на этапе подготовки бодхисаттвы с очень острыми воспринимающими способностями обретают признаки не-возвращения. Бодхисаттвы с менее острыми воспринимающими способностями обретают признаки не-возвращения на этапе видения, а со слабыми воспринимающими способностями — на восьмой ступени пути бодхисаттвы. После восьмой ступени подразделение бодхисаттв на имеющих острые и менее острые воспринимающие способности отсутствует, поскольку с восьмой ступени все бодхисаттвы одинаково обладают острыми воспринимающими способностями.

Пятая глава «Украшения из постижений» начинается с изложения двенадцати признаков не-возвращения, необратимости на пути махаяны, которые обретают на этапе подготовки бодхисаттвы с очень острыми воспринимающими способностями. Пятая глава начинается со стиха, где есть слова: «...рассматривать все дхармы как сон даже во сне...».<sup>247</sup> Частица «даже» возвращает нас к четвертой главе, к проработке ста семидесяти трех аспектов, что и является причиной обретения власти над умом. Власть над умом, дисциплина ума, заключается в единстве спокойствия ума и сверхвидения. Такое единство, достигнутое бодхисаттвой, дает возможность «даже» во сне видеть все дхармы как сновидение.

Бодхисаттвы, обладающие таким достижением, отличаются и по внешнему поведению. Но это поведение, хотя и называется «внешним», не является заметным для многих живых существ. Оно заметно только для бодхисаттв, находящихся на уровне высшей мирской дхармы

---

<sup>246</sup> Mngon-rtogs rgyan-gyi rjes-'brangs-ba.

<sup>247</sup> См.: АА. V. 1.

этапа подготовки или на уровне терпения этапа подготовки. Только для этих бодхисаттв то, что называется «особыми признаками внешнего поведения», становится явным.

Бодхисаттвы, которые обрели двенадцать признаков не-возвращения на уровне тепла этапа подготовки, переходя к следующему уровню вершины в силу множества добродетелей, которыми они обладают, являют шестнадцать форм возрастания качеств сознания. Поэтому следующий предмет — вершина уровня вершины этапа подготовки и шестнадцать форм возрастания качеств сознания бодхисаттвы.

На уровне терпения этапа подготовки вершина обозначена как устойчивость единства метода и понимания.

В силу устойчивости единства метода и понимания бодхисаттва уровня терпения уже не совершает поступков, которые приводят к рождению в дурных существованиях. Поскольку его ум не находится под властью аффектов, он не накапливает дурной кармы. Но здесь нужно обратить внимание на то, что, не накапливая дурной кармы, он не изживает еще дурную карму, не отбрасывает ее, ибо устранение аффектов происходит только на этапе видения. Однако, уже не находясь под властью аффектов, бодхисаттвы этого уровня не рождаются в дурных существованиях.

Последний уровень этапа подготовки — уровень высшей мирской дхармы — описывается как «собранность ума». Эта характеристика предполагает такой высокий уровень сосредоточения ума, что бодхисаттва этого уровня способен весьма продолжительное время оставаться сосредоточенным на таком объекте, как пустота. Эта собранность ума обеспечивает переход на следующий этап пути — этап видения. Таким образом, изложены вершины четырех уровней этапа подготовки.

Степень собранности ума, которая характеризует уровень высшей мирской дхармы, если рассматривать ум с точки зрения медитативного погружения и постмедитативного состояния, представляет собой медитативное погружение. Здесь есть особенность, которая ха-

рактирует переход сознания с уровня высшей мирской дхармы на этап видения. Во-первых, переход осуществляется из медитативного состояния в медитативное состояние. Во-вторых, этот переход, представляющий собой медитативное состояние, означает качественную перемену познавательного характера, то есть концептуальная мысль «переходит» в неконцептуальное видение объекта. Медитативное состояние, которое уже означает пребывание на этапе видения, называется «уровень-безпрепятствий».

Таким образом, совершив переход на этап видения, бодхисаттва уже видит объект (пустоту) непосредственно. Этап видения характеризуется еще и тем, что на нем происходит устранение аффективных состояний. Поэтому важность качественных изменений, происходящих на этапе видения, состоит в способности устранить из сознания грубые аффективные состояния и препятствия познавательного характера.

Вообще, считается, что аффективные состояния, которые устраняются на этапе видения, имеют грубый характер и потому легко устраняемы. Эти аффективные состояния называются аффектами-стереотипами. Аффективные препятствия и препятствия познавательного характера, более трудно устраняемые, более «тонкие», устраняются на этапе освоения. Они называются «прирожденными» аффектами.

Аффекты, подлежащие устранению на этапе видения, устраняются вместе с их «семенами». Это означает, что на этапе видения устранение аффектов предполагает также устранение того, что порождает аффекты. Сами же аффекты существуют как в скрытом, так и в явном состоянии. Для того чтобы избавиться от аффектов, находящихся в скрытом состоянии, прежде всего следует устранить аффекты, которые явно или очевидно присутствуют в потоке сознания. Это действие не считается само по себе устранением, ибо очевидные аффекты исчезают уже на этапе подготовки. На этапе подготовки, проходя через уровни тепла, вершины, терпения и высшей мирской дхармы,



бодхисаттва уже не проявляет очевидных аффектов. Тем не менее, он не устраняет их, поскольку устранение начинается только с этапа видения. Но, применяя с уровня тепла к очевидным аффективным состояниям нейтрализующие факторы в виде пяти воспринимающих способностей, а с уровня терпения — в виде пяти сил (вера, усердие, памятование, сосредоточение, понимание), бодхисаттва отходит от проявления аффективных состояний. Начиная с этапа видения, бодхисаттва уже устраняет аффекты вплоть до семян.

Для того, чтобы составить перечень аффективных состояний, от которых бодхисаттва избавляется на этапе видения, используем схему. В основе ее лежит классификация аффектов, которые определяются как пять аффектов, не связанных с воззрением, и пять аффектов, связанных с воззрением. Не связанные с воззрением аффекты — это страсть, гнев, гордыня, аффективное неведение и сомнение. Пять аффектов, связанных с воззрением, — это воззрение о реальности «Я»; ложное воззрение; воззрение о крайностях; воззрение, связанное с ложной оценкой обетов и ритуалов, и воззрение, связанное с ложной оценкой своего воззрения.

Эти десять аффективных состояний устраняются в соответствии с четырьмя истинами — истиной страдания, истиной возникновения страдания, истиной пресечения страдания и истиной пути. Итоговые сорок аффективных состояний принадлежат миру желаний. Другие аффективные состояния соответствуют миру форм и миру-без-форм. Они также описываются по схеме аффективных состояний, связанных и не связанных с воззрением. Но в высших мирах отсутствует такое аффективное состояние, как гнев. Поэтому миру форм и миру-без-форм соответствуют по тридцать шесть аффективных состояний, а сумма их по трем мирам составляет сто двенадцать аффективных состояний.

Итак, препятствия аффективного характера, которые подлежат устранению на этапе видения, составляют сто двенадцать аффективных состояний.

Поскольку изложение аффективных состояний, описанных в «Укращении из постижений» и в комментариях к этому сочинению, имеет источником сутры Праджняпарамиты, то знание схемы, по которой строится перечень аффектов, подлежащих устранению на этапе видения, и знание того, как устраняются эти аффекты, представляет собой бесценное сокровище для того, кто стремится знать и следовать этому знанию.

На этапе видения устраняются также препятствия познавательного характера, которых по перечню всего сто восемь.

То, что следует устранить на этапе видения как препятствия познавательного характера, также описывается как препятствия познавательного характера грубого уровня. Их сто восемь. Подсчитываются они по схеме счета умопостроений относительно объектов и субъектов, которые подразделяются на два вида и каждый вид которых включает по девять умопостроений, то есть имеется всего тридцать шесть умопостроений. Тридцать шесть умопостроений в мире желаний, в мире форм и в мире-без-форм составляют в сумме сто восемь умопостроений.

Все эти препятствия аффективного и познавательного характера устраняются на этапе видения. На этом этапе само устранение происходит на уровне-без-препятствий. На уровне-без-препятствий этапа видения ко всем этим аффективным состояниям применяется нейтрализующий фактор в виде актов ума, постигающих пустоту, т. е. таким образом происходит устранение.

В тексте пятой главы уровень-без-препятствий этапа видения описывается как один момент, в отличие от этапа видения, описываемого в других главах через шестнадцать моментов.

Этап видения соответствует первой ступени пути бодхисаттвы. Соответственно, со второй ступени пути бодхисаттвы начинается этап освоения. На этапе освоения также имеется своя вершина. Этап освоения имеет свои объекты устранения. Также этап освоения имеет свою структуру, отличную от структуры этапа видения. В общем, этап ос-

воения описывается как трехуровневый.<sup>248</sup> Каждый уровень сосредоточения имеет по три подуровня. Подуровни также описываются как малый, средний и большой. Аффективные состояния и т. д., которые устраняются на этапе освоения, также подразделяются на большие, средние и малые. Так, малым уровнем сосредоточения на этапе освоения устраняются «большие», т. е. грубые, аффективные состояния и т. д. Большим, т. е. высоким, уровнем сосредоточения на этапе освоения устраняются «малые», т. е. самые «тонкие» аффективные состояния, и т. д.

Почему этап освоения подразделяется на малый, средний и большой уровни? Собственно этап освоения представляет собой нейтрализующие факторы, которые требуются для постепенного устранения больших, средних и малых аффективных состояний и т. д.

Итак, мы обсуждаем то, что подлежит устранению на этапе освоения, то есть со второй ступени пути бодхисаттвы по десятую ступень, и нейтрализующие факторы, которые требуются для устранения. Можно взять пример из обыденной жизни. Для того чтобы смыть с одежды «грубую» грязь, нужно не так много моющих средств. Но чтобы очистить одежду от старой, въевшейся в ткань грязи, требуется много усилий и моющих средств.

Те аффекты, что подлежат устранению на этапе освоения, составляют шестнадцать аффективных состояний. Препятствий познавательного характера на этапе освоения столько же, сколько на этапе видения, — сто восемь.

Имеется добавление к уже описанной схеме этапа освоения, состоящего из трех уровней и девяти подуровней. Это добавление относится к десятой ступени пути бодхисаттвы. На десятой ступени для устранения самых малых,

---

<sup>248</sup> Т. е. в отношении объектов устранения и нейтрализующих их факторов этап освоения описывается тремя уровнями — большой уровень (аффектов и препятствий познавательного характера), средний уровень и малый уровень, при том что нейтрализующие факторы, т. е. сосредоточение на трех уровнях этапа освоения, выстраиваются, наоборот, от малого к среднему и к большому.

т.е. самых «тонких», аффективных состояний требуются самые сильные (или «большие») нейтрализующие факторы. Поэтому десятая ступень подразделяется на два уровня, начальный и конечный.

Вершиной этапа освоения является то, что бодхисаттва в результате своих достижений получает возможность особой тренировки в сосредоточении, становится способным осуществлять сосредоточение «скачками». Тренировка в сосредоточении, которым бодхисаттва овладевает на вершине этапа освоения, называется сосредоточением «скачками» или сосредоточением через погружение с пресечением.

В сосредоточении «скачками» осуществляется переход к состоянию сознания более «тонкого» характера. Например, в состоянии первой дхьяны сознанию еще присущи такие качества, как установка и анализ, а в состоянии второй дхьяны эти два качества сознания уже отсутствуют. Переход от грубого к более тонкому уровню сосредоточения описан как «скачок».

Наконец, бодхисаттва достигает последней вершины на пути махаяны — вершины уровня-без-препятствий. Эта вершина также имеет свои особенности. Предмет данной лекции и завершение пятой главы — это вершина уровня-без-препятствий.

Здесь то, что называется «уровень-без-препятствий», имеет прямо соответствующее названию значение. Выражение «без препятствий» здесь означает, что между сосредоточением, которое называется «уровень-без-препятствий» (оно же и вершина уровня-без-препятствий), и состоянием всезнания Будды уже нет препятствий в виде какого-либо другого состояния, «какой-либо другой дхармы».

Для этого состояния сознания есть и другие, уже известные нам названия — «сосредоточение, подобное ваджре», то есть «несокрушимое» сосредоточение; «предел сознания живого существа», «особый путь».

Здесь есть дополнение к тому, что называется «уровень-без-препятствий». Вершина уровня-без-препятствий

в данном случае — это тот момент, после которого наступает всезнание Будды, состояние пробуждения. Если привести обыденное сравнение, то это состояние подобно тому моменту, когда воры, забравшиеся в дом, уже изгнаны из дома, но дверь за ними еще не закрыта. «Воры изгнаны» — этот образ связан с тем, что в сознании бодхисаттвы, который находится в сосредоточении, подобном ваджре, уже нет двух типов препятствий со всеми склонностями, но «дверь еще не закрыта». Для того, чтобы дверь закрылась, нужно достичь следующего уровня — уровня освобождения. Дверь закрывается, когда вслед за уровнем-без-препятствий достигается уровень освобождения.

То, от чего бодхисаттва избавляется в сосредоточении, подобном ваджре, описывается в стихе,<sup>249</sup> который начинается словами: «Когда иссякают все эти страшные... напасти...». «Страшные напасти» здесь означают все умопостроения, представляющие собой препятствия познавательного характера, и препятствия аффективного характера, устраненные из сознания бодхисаттвы.

Находящийся в состоянии предела сознания живого существа бодхисаттва уже «не болеет», не имеет препятствий, они устранены. Бодхисаттва уже характеризуется завершенностью всех качеств, которые только сопутствуют его деятельности в принесении пользы и блага всем без исключения живым существам. В сознании такого бодхисаттвы всё противодействующее этой тенденции пользы и блага отсутствует.

Поэтому следующее сравнение, приведенное в тридцать шестом стихе пятой главы: «Как реки, [стекаясь, образуют] океан...»<sup>250</sup>, — подтверждает это положение. Как реки стекаются в океан, так и в сознании этого бодхисаттвы «стеклись» все достоинства, его сознание настолько обогащено достоинствами, что представляет собой «океан» достоинств, и потому, в силу завершенности

---

<sup>249</sup> См.: АА. V. 35.

<sup>250</sup> См.: АА. V. 36 (1).

всех достоинств, без каких-либо препятствий способно приносить пользу и благо всем без исключения живым существам.

Таков бодхисаттва, таково «это великое существо, в котором таится высочайший плод», т. е. пробуждение, которое называют бодхисаттвой на пределе сознания живого существа.

В следующих стихах<sup>251</sup> также в сравнительной манере описывается то, чем наделен такой достигший предела сознания бодхисаттва. Если, говорится в комментарии, три тысячи (большой тысячи) миров были бы наполнены результатами пути слушателей, которые стали архатами, и результатами пути будд-для-себя, которые стали архатами, то по сравнению с таким количеством добродетелей количество добродетелей того, кто породил сознание, обращенное к пробуждению, и достиг последней вершины уровня-без-препятствий, будет гораздо выше.

Достижения слушателей и будд-для-себя описываются в комментариях с помощью так называемых «восьми ступеней».<sup>252</sup> Восемь ступеней представляют путь к совершенству понимания для слушателей с позиции накопления добродетелей. Восемь ступеней начинаются с так называемой «ступени видения белых [дхарм]».<sup>253</sup> Эта ступень соответствует тому, что вообще в терминах пути называется этапом накопления пути хинаяны. Слово «белый» здесь означает «добродетельные дхармы».<sup>254</sup> Практикующий, который находится на этой ступени, осваивает как объект эти добродетельные дхармы и уже готов идти по своему пути вплоть до достижения своего результата. Сила его отречения и его стремление достичь своего результата уже сделали его необратимо идущим по этому пути.

---

<sup>251</sup> См.: АА. V. 37–38.

<sup>252</sup> Sa brgyad; скр.: aṣṭabhūmi.

<sup>253</sup> Dkar-po rnam-par mthong-ba'i sa; скр.: śukla-vidarśana-bhūmi.

<sup>254</sup> Dkar-po'i chos; скр.: śukla-dharma.

Эта ступень для слушателей и будд-для-себя характеризуется тем, что находящиеся на ней практикующие видят все соблазны сансары как пылающий огонь и потому порождают отречение большой силы, что способствует огромному стремлению в освобождении от сансары.

Здесь качества ума индивида, который встал на путь хинаяны и находится на этапе накопления пути слушателя, и индивида, который встал на путь махаяны и находится на этапе накопления как бодхисаттва, по силе отречения одинаковы, но «масштаб» целей у этих индивидов разный. У слушателя присутствует исключительно сильное стремление освободиться, но это стремление к освобождению в одиночку, к личному освобождению. Бодхисаттва, находясь на этапе накопления, имеет отречение и желание освободиться такой же силы, но его цель — освобождение всех без исключения живых существ. В этом состоит различие «отправных точек» бодхисаттвы и последователя пути хинаяны.

Из «восьми ступеней» пути хинаяны следующая называется «ступень родовой принадлежности».<sup>255</sup> В общих терминах пути эта ступень соответствует этапу подготовки. Находясь на этапе подготовки, слушатели уже не сходят со своего пути вплоть до достижения своего результата. Таким образом здесь проявляется «родовая принадлежность».

Третья ступень в этой классификации называется «ступенью восьмого».<sup>256</sup> Порядковое числительное «восьмой» здесь означает результат того практикующего, который в первой главе «Украшения из постижений» назывался «кандидатом на вступление в поток».<sup>257</sup> Эта ступень соответствует этапу видения, и такой слушатель «вот-вот» достигнет святости, т. е. состояния архата на пути хинаяны.

---

<sup>255</sup> Rigs-kyi sa; скр.: gotra-bhūmi.

<sup>256</sup> Brgyad-pa'i sa; скр.: aṣṭamaka-bhūmi.

<sup>257</sup> Rgyun-zhugs-kyi 'bras-bu la zhugs-pa; скр.: śrotāpatti-phala-pratipannaka.

Следующая ступень называется «ступень видения».<sup>258</sup> Эта ступень означает видение четырех истин, то есть это уже уровень святого или «результат вошедшего в поток».<sup>259</sup>

Следующая ступень здесь называется «ступень очищения».<sup>260</sup> Дело в том, что для достижения архатства еще следует избавиться от некоторого «набора» аффектов. Здесь «ступень очищения» означает избавление от трети аффектов (от общего количества того, от чего он должен избавиться).

Этому «очищению» в общих терминах пути хинаяны соответствует святой, называемый «возвращающийся единожды».<sup>261</sup>

Следующая ступень называется «ступень бесстрастия».<sup>262</sup> В общих терминах пути хинаяны это тот святой, который «более не возвращается».<sup>263</sup>

Седьмая ступень называется «ступень понимания сделанности».<sup>264</sup> Этот термин означает завершенность пути слушателя, достижение архатства.<sup>265</sup>

Далее следует «ступень будды-для-себя»,<sup>266</sup> включающая путь и результат будды-для-себя.

В стихах тридцать семь и тридцать восемь последовательно проводится сравнение по множественности добродетелей тех, кто достиг «ступеней», которые описываются как «восемь ступеней», и тех, кто достиг порождения сознания, обращенного к пробуждению. В тексте «Украшение из постижений» сказано о «безошибочном [пути бодхисаттвы]»,<sup>267</sup> что означает достижение первой сту-

---

<sup>258</sup> Mthong-ba'i sa; скр.: darśana-bhūmi.

<sup>259</sup> Rgyun-zhugs-kyi 'bras-bu; скр.: śrotāpatti-phala.

<sup>260</sup> Bsrab-pa'i sa; скр.: tanū-bhūmi.

<sup>261</sup> Lan gcig phyir 'ongs-ba; скр.: sakṛdāgāmin.

<sup>262</sup> 'Dod-chags dang bral-ba'i sa; скр.: vitarāga-bhūmi.

<sup>263</sup> Phyir mi-'ongs-ba; скр.: anāgāmin.

<sup>264</sup> Byas-pa rtogs-pa'i sa; скр.: kṛtāvi-bhūmi.

<sup>265</sup> Dgra-bcom-pa; скр.: arhat.

<sup>266</sup> Rang sangs-rgyas-kyi sa; скр.: pratyekabuddha-bhūmi.

<sup>267</sup> См.: АА. V. 37 (3).



пени пути бодхисаттвы. Далее сравнение доводится до «множественности добродетелей», которыми обладает бодхисаттва, достигший предела сознания живого существа.

В сравнении по множественности добродетелей показывается, что множественность добродетелей бодхисаттвы предела сознания столь велика, потому что даже время (три кальпы), затраченное «великим существом» на накопление добродетелей как причины пробуждения вплоть до полноты и завершенности их для достижения цели, невозможно сравнить с предыдущими уровнями достижений.

Именно в связи с целями надо говорить о результате, который появляется только при полноте и завершенности причин, потому что при полноте и завершенности причин на пути махаяны другого результата, кроме пробуждения, не появляется. Именно в этом состоит значение последней вершины, которая называется «вершиной уровня-без-препятствий». Между этим состоянием «без препятствий» и результатом в виде первого момента пробуждения уже нет никаких препятствий.<sup>268</sup>

В следующем, тридцать девятом, стихе излагаются объект, аспект и т. д. вершины уровня-без-препятствий.

39 Установлено, что объект этого [беспрепятственного сосредоточения] — не-существование [всех дхарм]; главное [условие] — памятование; аспект — состояние покоя.

Но спорщики постоянно спорят об этом.<sup>269</sup>

Выражение «объект» относится к процессу познания. Что же является объектом или условием в виде объекта в процессе познания для существа, которое находится на последней вершине уровня-без-препятствий? Этот объект — все дхармы, которые подобны сновидению,

---

<sup>268</sup> См.: АА. V. 38.

<sup>269</sup> АА. V. 39. См.: Zhal-lung. Л. 84b4–84b7; Gser-phreng. V. Л. 65b6–67a6.

они — «не-вещное», «не-сущее», они лишены истинного существования, они — пусты от истинного существования.

Именно с позиции познания, объясняется в комментариях, следует говорить об условии в виде (наблюдаемого) объекта. Что означает «условие в виде (наблюдаемого) объекта»?<sup>270</sup> Например, для человека, который видит голубой цветок, с точки зрения познания, т. е. в процессе зрительного восприятия, условием в виде (наблюдаемого) объекта является сам голубой цветок.

Этот пример с точки зрения обыденного зрительного восприятия вводится для того, чтобы разъяснить термины и познавательные ситуации, которые уже не имеют отношения к обыденному чувственному восприятию. Тем не менее, поскольку речь идет о процессе познания, используются общие термины: условие в виде объекта, аспект,<sup>271</sup> главное условие<sup>272</sup> и непосредственно предшествующее условие.<sup>273</sup> Главное условие в процессе зрительного восприятия, объектом которого является, например, голубой цветок, — это зрительная воспринимающая способность, иначе говоря, глаз.

Итак, в процессе видения голубого цветка участвуют условие в виде объекта, т. е. цветок, главное условие, т. е. глаз, и непосредственно предшествующее условие.

Непосредственно предшествующее условие — это тот кратчайший момент сознания, который предшествует видению голубого цветка, то есть осознанию того, что голубой цветок видится голубым цветком.

Что касается главного условия, т. е. главного по отношению к тому объекту, который «наблюдается» на вершине последнего уровня-без-препятствий, то в основном тексте сказано, что это «памятование»: «Главное [усло-

---

<sup>270</sup> Dmigs-pa; скр.: ālambana; тж.: dmigs-rkyen; скр.: ālambanapratyaya.

<sup>271</sup> Rnam-pa; скр.: ākāra.

<sup>272</sup> Bdag-rkyen; скр.: adhipatipratyaya.

<sup>273</sup> De ma-thag rkyen; скр.: samanantarapratyaya.

вие] — памятование».<sup>274</sup> Комментаторы разъясняют, что наличие памятования здесь означает «никогда не забываемые» объект и аспект в виде сознания, обращенного к пробуждению. На протяжении пути махаяны имеется сознание, обращенное к пробуждению. Для того чтобы породить и развивать такое сознание, необходимо наличие объекта и аспекта. Объектом являются «все живые существа». Аспектом в данном случае является то, что «на базе» освоения объекта «живые существа» развивается огромное желание достичь состояния пробуждения ради пользы и блага всех существ. Это любовь и сострадание. Объектом здесь являются все живые существа, а аспектом — пожелание им расстаться со страданием и достичь счастья. Объект — все живые существа, аспект — желание помочь им расстаться со страданием и стать счастливыми. Таким образом понимая «объект и аспект», мы возвращаемся к «главному условию», которым является памятование. Главное условие — это «никогда не забываемые» объект и аспект, связанные с порождением сознания, обращенного к пробуждению, и развитием сознания, обращенного к пробуждению, вплоть до пробуждения.

Здесь следует связать воедино условие в виде объекта и главное условие, которые являются актами познания для существа, находящегося на вершине уровня без-препятствий. Объектом надо полагать все дхармы, воспринимаемые как мираж. Все дхармы видятся как мираж. Это выражение соответствует только тому состоянию, когда постигнута пустота. Только когда пустота действительно постигнута и присутствует в сознании, можно «видеть» все дхармы как мираж, то есть лишенными истинного существования. Соответственно, и все живые существа воспринимаются как мираж, при том что аспект, в виде исключительно сильного желания достижения пробуждения, присутствует с главным условием в виде памятования объекта и аспекта вплоть до достижения результата этого желания приносить пользу и благо, т. е. до пробуждения.

---

<sup>274</sup> АА. V. 39 (2).

**(7) Вершина последнего уровня-без-препятствий пути махаяны (окончание). (8) Шестнадцать вопросов вайбхашиков, требующих разъяснения (со стороны мадхьямиков)**

Итак, речь пойдет об окончании пятой главы. В стихе тридцать девятом сказано: «Установлено, что объект этого [беспрепятственного сосредоточения] — несуществование [всех дхарм]». <sup>275</sup> Здесь слово «этого» означает вершину последнего уровня-без-препятствий. В качестве «главного условия» установлено памятование. <sup>276</sup> Здесь главным условием, т. е. памятованием, является памятование объекта вершины последнего уровня-без-препятствий — «все дхармы подобны миражу», ибо все дхармы пусты от истинного существования. В общем «памятование» как главное условие этой познавательной ситуации возникает с момента порождения сознания, обращенного к пробуждению, вместе с его объектом и его аспектом, которые развиваются, никогда не забываются и доводятся до такого «памятования», которое становится главным условием при освоении объекта вершины последнего уровня-без-препятствий. Далее в этом же стихе сказано: «Аспект — состояние покоя». <sup>277</sup>

«Состояние покоя» как аспект объекта «все дхармы подобны миражу» означает, что на вершине последнего уровня-без-препятствий нет «даже намека» на какое-либо восприятие дхарм истинно существующими. В этом состоит значение аспекта «состояние покоя».

Последняя строка этого стиха: «Но спорщики постоянно спорят об этом» <sup>278</sup> относится к тем, кто в системе школ

<sup>275</sup> АА. V. 39 (1).

<sup>276</sup> Bdag gkyen / bdag-po'i gkyen. Это — «главное условие» данной познавательной ситуации. См.: Ум и знание. 2010. С. 38, 69–73.

<sup>277</sup> АА. V. 39 (3).

<sup>278</sup> АА. V. 39 (4).

буддийской философии называется «вайбхашиками».<sup>279</sup> В общем, именно к ним обращены слова этого стиха «спорщики постоянно спорят».

Для прояснения этой строки важно добавить, что те, кто в этом стихе назван «спорщиками», не являются на деле, «по определению», вайбхашиками, т.е. последователями пути хинаяны. Эти «спорщики» являются бодхисаттвами, а доказательством тому служит то, что они принимают наличие и возможность достижения пробуждения, принимают наличие и возможность достижения вершины последнего уровня-без-препятствий. Тем не менее в силу того, что «две истины»<sup>280</sup> воспринимаются ими неправильно, противоречиво, они не могут продвигаться по пути махаяны правильно и поэтому по своим взглядам относятся к вайбхашикам. Поскольку они относятся к вайбхашикам, у них возникает спор или диспут с мадхьямиками по поводу того, что является объектом на вершине последнего уровня-без-препятствий, что является главным условием в этой познавательной ситуации, что является аспектом и сущностью вершины последнего уровня-без-препятствий. Поскольку, как объясняет Майтрея, все эти моменты принадлежат такой «высоте», как вершина последнего уровня-без-препятствий, то есть «уровню», когда уже нет «другой дхармы», препятствующей достижению всезнания Будды, эти вопросы являются трудными для понимания. Вот почему далее, в конце пятой главы, перечисляются все эти вопросы. Поскольку эти вопросы встают перед бодхисаттвами, которые неправильно, противоречиво понимают две истины, то, соответственно, им даются разъяснения. Вопросы и ответы в основном тексте представлены в форме перечня шестнадцати предметов диспута, шестнадцать ложно понимаемых «вайбхаши-

---

<sup>279</sup> *Bye-brag smra-ba*; скр.: *vaibhaśika*. См.: Индийская философия: Энциклопедия. М., 2009. С. 721–726.

<sup>280</sup> *Bden-pa gnyis*; скр.: *divi satya*, т.е. условная истина (*kun-rdzob bden-pa*; скр.: *saṃvṛti-satya*) и высшая истина (*don-dam-pa'i bden-pa*; скр.: *paramārtha-satya*).

ками» познавательных моментов и шестнадцати ответов мадхьямиков, проясняющих эти вопросы.<sup>281</sup>

Необходимо понимать позицию мадхьямиков, которая неявно демонстрируется в стихах с тридцать девятого до сорок второго, до конца пятой главы. Бодхисаттвы (а «вайбхашики» здесь — бодхисаттвы), принадлежа к махаяне, неправильно, противоречиво, понимают две истины и потому по взглядам принадлежат к вайбхашикам, то есть к хинаяне. Вспомним, например, ситуацию с Шарипутрой и Маудгальяяной, которые в текстах называются «слушателями»<sup>282</sup> и потому, «по определению», принадлежат к хинаяне, но по воззрению они являются мадхьямиками.

Поэтому, когда в последней строке тридцать девятого стиха говорится «спорщики постоянно спорят», то подразумеваются вайбхашики. Это означает, что по сути они — бодхисаттвы, а по взглядам принадлежат к вайбхашикам. Эти бодхисаттвы имеют ложное понимание двух истин, они понимают две истины противоречиво, как понимают их вайбхашики.

По воззрению мадхьямиков «две истины» имеют единую суть, но по воззрению вайбхашиков «две истины» различаются по сути.<sup>283</sup>

Здесь воззрение вайбхашиков означает, в первую очередь, воззрение, которое возникает в процессе изучения себя и мира и которое, если рассматривать «иерархию» буддийских философских школ, является по этой «иерархии» низшим, в то время как высшим является воззрение мадхьямиков.<sup>284</sup>

Но здесь же присутствует еще один момент, который можно рассматривать как пропедевтический. Например, если воззрение вайбхашиков усвоено хорошо, то на базе

---

<sup>281</sup> См.: АА. V. 40–42.

<sup>282</sup> Nyan-thos; скр.: śrāvaka.

<sup>283</sup> См.: Индийская философия: Энциклопедия. М., 2009. С. 721–726.

<sup>284</sup> См.: Там же. С. 491–494.

этого воззрения можно двигаться вверх по «иерархии» воззрений, развивая ум и достигая в конечном итоге воззрения школы мадхьямака. Именно так — от низшего к высшему и от высшего к еще более высшему продвигаются в своем обучении те, кто представляет философов в буддийском учении.

По воззрению вайбхашиков высшая истина и «вещное», т. е. предметная реальность, — одного смысла.

Именно в силу того, что по воззрению вайбхашиков высшая истина и вещное являются синонимами, они воспринимают две истины (на базе какой-либо одной дхармы) противоречиво. По воззрению мадхьямиков две истины имеют одну суть, но разные названия. Например, если рассмотреть две истины «на базе» горшка, то сам горшок представляет условную истину. Постижение же высшей истины — пустоты горшка от самостоятельного существования — возможно только «на базе» этой «дхармы», т. е. самого горшка.

Если рассуждать далее о том, «как вещи и явления существуют на самом деле», то применительно к горшку пустота горшка соотносится с высшей истиной. Но как вещи и явления существуют на самом деле применительно к горшку, то есть постижение пустоты горшка как высшей истины, невозможно без «основы», т. е. без самого горшка.

Условная истина — это, в общем, то, как воспринимаются вещи обыденным сознанием. Как сказано Нагарджуной, без принятия условной истины невозможно постижение высшей истины, без постижения высшей истины невозможно достижение нирваны, невозможен выход из страданий.

Итак, если вернуться к горшку, то в поисках того, как вещи и явления существуют на самом деле, мы исследуем горшок. Действуя с правильным достоверным познанием, мы приходим к пониманию того, что горлышко горшка, его «пузатость», донышко и т. д. сами по себе не являются горшком. Так мы не обнаруживаем горшок как таковой, т. е. обнаруживаем, что такая вещь, как горшок,

не существует «на самом деле». Поскольку в таком исследовании мы не обнаруживаем, «не находим» горшок, соответствующий восприятию его обыденным сознанием, мы устанавливаем то, что называется «высшей истиной» относительно горшка, мы устанавливаем то, как горшок существует «на самом деле».

Если мы установили, как «на самом деле» существует горшок, как горшок существует «на уровне высшей истины», то далее мы должны установить, как существует горшок «на уровне условной истины», ибо если мы и видим такой предмет, как горшок, то это еще не означает, что мы «установили» его существование «на уровне условной истины».

Когда мы говорим «на уровне условной истины», то за этим выражением стоят такие понятия, как восприятие горшка вообще и восприятие горшка обыденным сознанием.

«Восприятие» и «воспринимаемое» охватывают всё что называется «сделанными дхармами». Воспринимаемым является в том числе и то, что мы называем Буддой.

«Воспринимаемое» можно объяснить таким примером: иногда человека, который говорит что-либо или изображает что-либо жестами, мы воспринимаем как лгуна или притворщика, хотя на самом деле он таковым и не является. В тибетском языке слова «ложь»<sup>285</sup> и «воспринимаемое»<sup>286</sup> могут звучать очень похоже, и в этом смысле «ложное» и «воспринимаемое» можно понимать как одно и то же.

Это просто пример, который может помочь нам в подходе к пониманию того, что такое «воспринимаемое». Глядя на вещь, мы «схватываем», «воспринимаем» ее как нечто промежуточное между тем, как вещь существует на самом деле, и тем, как она являет нам себя, как мы ее воспринимаем. В этом акте «схватывания» или восприятия есть нечто ложное, условное, вовсе не то, как вещь су-

---

<sup>285</sup> Rdzun-ba; скр.: mithya.

<sup>286</sup> Gzung-ba; скр.: grahya.



существует на самом деле. Такую картину представляет собой «воспринимаемое» и «восприятие».

Если обратиться к образу Будды, который тоже является «воспринимаемым», то здесь, возможно, будет более понятным «воспринимаемое» и «восприятие». Будда является «воспринимаемым» потому, что мы не знаем, как Пробужденный существует на самом деле, мы не знаем, что Пробужденный не является истинно существующим. Но мы воспринимаем Пробужденного как реальный образ, то есть по тому, как образ нам «является», мы воспринимаем его как истинно существующего Будду. В этом заключаются «восприятие» и ложность (или условность) этого «восприятия», что и называется в общем «условной истиной».

Для того чтобы удостовериться существование горшка на уровне условной истины, прежде всего необходимо понять, что горшок «истинно не существует». Это означает, что необходимо понять, как горшок существует «на самом деле», понять, что горшок «истинно не существует», и затем воспринимать горшок правильно «на условном уровне». Понимание отсутствия истинного существования вещи является базой для того, чтобы установить существование вещи на уровне условной истины.

Поэтому, когда наше понимание развивается в направлении к тому, чтобы видеть то, как вещи существуют на самом деле и как они проявляют себя, как мы их воспринимаем, тогда, продвигаясь в понимании далее, мы понимаем и то, что вещи истинно не существуют, а после этого возможно «установление» вещи на уровне условной истины.

«Восприятие» или «схватывание» происходит по типу человека лгущего: он говорит одно, а делает другое. Этот пример «несогласования», «несоответствия» того, каким он себя «являет» другим людям, и тем, каков он есть на самом деле, может привести нас к пониманию «несогласования» между тем, как вещи и явления существуют на самом деле, и тем, как мы их «воспринимаем», «схватываем».

Поэтому, исследуя любую вещь или явление при помощи правильного мышления, при помощи достоверного познания, мы приходим к пониманию несогласования или несходства двух уровней — высшего уровня существования вещей и явлений и условного уровня, а затем далее продвигаемся к пониманию того, что такое «схватывание» и т. д.

Придя к пониманию того, что вещи и явления истинно не существуют, мы можем обратиться еще раз к двум выражениям — «истинно не существует» и «не существует». Здесь необходимо увидеть и понять их различие. Следует сразу сказать, что мадхьямики принимают то, что все дхармы истинно не существуют, но при этом они признают существование вещей и явлений.

Для вайбхашиков выражения «истинно не существует» и «не существует» имеют один смысл.

В этой связи, когда в сутрах Праджняпарамиты и в комментариях к ним утверждается, что объектом вершины последнего уровня-без-препятствий является не-существование (дхарм), т. е. все дхармы подобны миражу в силу того, что они пусты от истинного существования, вайбхашики утверждают, что объект вершины уровня-без-препятствий не существует вообще.

Чтобы завершить изложение предмета нашего обсуждения, следует сказать, что объект вершины последнего уровня-без-препятствий — «не-существование» — это понимание и постижение того, что все дхармы подобны миражу, не имеют истинного существования. Такой объект не существует вообще по утверждению вайбхашиков. Мадхьямики утверждают, что такой объект существует.

В стихе тридцать девятом говорится именно о том, что такой объект существует: «Объект этого [беспрепятственного сосредоточения] — не-существование...».<sup>287</sup>

В этой строке Майтрея утверждает, что объект вершины уровня-без-препятствий существует, что таким объектом является «не-существование» (дхарм), а дальнейшее рассуждение об этом предмете строится в виде ответов

---

<sup>287</sup> АА. V. 39 (1).

мадхьямиков на вопросы «спорщиков»-вайбхашиков относительно шестнадцати предметов, которые ими ложно понимаются.

40–42 [В сутрах]<sup>288</sup> по поводу ошибочного понимания спорщиками всезнания всех аспектов [существующего] установлены шестнадцать [предметов] с ответами [разъясняющими], что [1] объект приемлем;<sup>289</sup> [2] его сущность определяема; [3] знание [святого] как всезнание всех аспектов [существует]; [4] [имеются] высший предмет и условный уровень [существования]; [5] [существует] тренировка [в совершенствах]; [6–8] Три Драгоценности и [9] метод [существуют]; [10] постижение Отшельника [существует]; [11] есть и превратные взгляды; [12] путь [существует]; [13–14] [существуют] несоответствующие состояния и нейтрализующие [их] факторы; [15] [существуют] характеристики [дхарм] и [16] [существует] освоение [совершенства понимания].<sup>290</sup>

(1) В сороковом — сорок втором стихах излагаются ответы мадхьямиков. Слова основного текста «объект приемлем»<sup>291</sup> нужно понимать так, что объект вершины последнего уровня-без-препятствий существует. Если развернуть этот ответ в духе мадхьямиков, то его следует понимать так, что объект, которым являются «все подобные миру дхармы», сделанные и несделанные, является объектом вершины последнего уровня-без-препятствий, является объектом истинно не существующим, но это не означает, что объект не существует вообще, как полагают вайбхашики.

---

<sup>288</sup> Т. е. в сутрах Праджняпарамиты.

<sup>289</sup> Dmigs-pa 'thad; скр.: ālambanopapattau. См.: Conze Ed. 1954. P. 92: «The genesis of the objective support».

<sup>290</sup> АА. V. 40–42. См.: Zhal-lung. Л. 84b7–86a2; Gser-phreng. V. Л. 67a6–78b4.

<sup>291</sup> Dmigs-pa 'thad dang. См.: Gser-phreng. V. Л. 68b6–78b4.

(2) Следующий в перечне ответ — «его сущность определяема»<sup>292</sup> — означает, что эту сущность можно указать. Этот ответ означает, что сущность такого объекта, как «все подобные миражу дхармы», сделанные и несделанные, признаётся. Под «сущностью» такого объекта здесь подразумевается отсутствие у этого объекта всякой «деятельности», а «деятельность» означает всё, что связано с истинным существованием. Подобного рода «деятельность» отсутствует у такого объекта, как «все подобные миражу дхармы», сделанные и несделанные. Это второй ответ.

(3) Следующим ответом является «знание святого [как] всезнание всех аспектов».<sup>293</sup> Этот утвердительный по отношению к знанию святого ответ связан со всезнанием Будды. Всезнание Будды существует — утверждают мадхьямики.

Первые два вопроса и ответа относились к объекту (первый) и к аспекту этого объекта (второй). Третий вопрос и ответ относятся к конечному результату процесса познания. Результатом всего процесса познания пути махаяны является всезнание Будды. В данном случае вайбхашики отрицают, что всезнание Будды существует, поскольку полагают, что нет такого объекта, который является объектом всезнания Будды. Они полагают, что, если нет объекта, нет и результата познания этого объекта. Мадхьямики отвечают на этот вопрос утверждением того, что всезнание Будды существует.

Если говорить о всезнании Будды с точки зрения результата процесса познания, то, поскольку объектом всезнания Будды является всё познаваемое, вайбхашики, отрицая существование такого объекта, как всё познаваемое, соответственно, не видят и результата познания — всезнания Будды.

(4) Следующий пункт касается ложного понимания непосредственно двух истин — высшей истины и условной истины.

---

<sup>292</sup> 'Di'yi ni ngo-bo-nyid nges-bzungs-ba; скр.: vinita.

<sup>293</sup> Rnam kun mkhyen-nyid ye-shes dang. См.: АА. V. 40 (3).

Если следовать выяснению ложного понимания двух истин вайбхашиками, то здесь они заявляют, что высшая и условная истины не существуют, поскольку мадхьямики утверждают, что эти обе истины — одной сути.<sup>294</sup> Подобное ложное понимание возникает на основании такого взгляда, в котором вечное и вешное противоположны.

Мадхьямики в своем ответе утверждают, что любая вещь или явление, как бы они ни воспринимались на условном уровне, на базе этого условного уровня могут быть познаны на высшем уровне, то есть могут быть познаны так, как они существуют на самом деле. Это возможно именно потому, что две истины — одной сути. Следовательно, нет основания для утверждения о том, что две истины не существуют.

В основном тексте четвертый ответ звучит так же утвердительно, как и другие ответы, — высшая истина и условная истина имеют единую суть.

(5) Следующий ответ в основном тексте прописан одним словом — «тренировка».<sup>295</sup> Здесь это слово означает тренировку в совершенствах, начиная с даяния и т. д. Вайбхашики отрицают существование такой тренировки, заявляя, что она не существует и практика такая не существует. «Такая практика не существует, — говорят вайбхашики, обращаясь к мадхьямикам, — поскольку, согласно вашему воззрению, не существуют дающий, принимающий и объект даяния». Мадхьямики на это отвечают, что тренировка существует, а «три круга» — истинно не существуют.

(6–7–8) Следующий ответ в основном тексте включает три предмета — это Три Драгоценности.<sup>296</sup> Мадхьямики утверждают, что Три Драгоценности — Драгоценность Будды, Драгоценность Дхармы и Драгоценность Общины — существуют.

---

<sup>294</sup> См.: АА. V. 40 (4): dam-pa'i don dang kun-rdzob dang.

<sup>295</sup> АА. V. 41 (1): sbyor dang.

<sup>296</sup> Ibid.: dkon-mchog gsum-po dang.

(6) Вайбхашики отрицают это утверждение, говоря, что Драгоценность Будды не существует, поскольку объектом для сознания Пробужденного является всё познаваемое. Но поскольку всё познаваемое не существует, соответственно, нет и субъекта в виде пробужденного сознания.

(7) Драгоценность Дхармы (Учения) не существует, как утверждают вайбхашики, потому что Дхарма является только обозначением.

(8) Драгоценность Общины не существует, как утверждают вайбхашики, потому что Общину составляют существа, существующие на базе групп-скандх. Но группы-скандхи не существуют, соответственно, не существует и Драгоценность Общины.

Диспут со стороны вайбхашиков вызван непониманием различия смыслов, которые заключены в выражениях «истинно не существует» и «не существует». Мадхьямики объясняют, что «истинно существует» и «не существует» — это не одно и то же. Они утверждают существование и отрицают «истинное существование».

Если обратиться к сегодняшнему дню, то в некоторых книгах о буддийском учении можно обнаружить высказывания, что ничего не существует, всё — кажимость, со стороны последователей разных школ и направлений Учения. Подобные понятия строятся именно на уровне понимания вайбхашиков и их доказательств.

(9) Девятый ответ: «и метод»<sup>297</sup> — означает искусность в методе. Вайбхашики утверждают, что нет искусности в методе, поскольку нет практики, связанной с достижением искусности в методе, т. е. практики совершенств. Как следствие, в этой связи они полагают, что нет никакой возможности уберечь ум от малодушия, страсти и так далее.

То, что называется «поддаваться влиянию» (речь идет о сознании) таких аффектов, как страсть, гордыня, малодушие и так далее, то их невозможно устранить, утверж-

---

<sup>297</sup> АА. V. 41 (2): thabs bcas.

дают вайбхашики, поскольку нет такой практики, которая привела бы к искусности в оберегании ума от подобных аффектов. Мадхьямики возражают, утверждая, что есть искусность в методе, поскольку практика совершенств существует.

(10) Далее следует десятый ответ — «постижение Отшельника»,<sup>298</sup> где выражение «постижение» означает путь Пробужденного, путь, который приводит ко всезнанию Будды, когда вещи видятся вне «четырех альтернатив».<sup>299</sup> Это невозможно, утверждают вайбхашики, поскольку нет объектов, по отношению к которым можно породить такое сознание. Мадхьямики возражают на это, утверждая и существование таких объектов, и познание таких объектов.

(11) Следующий ответ обозначается как «превратные взгляды».<sup>300</sup> Это выражение означает ошибочное восприятие, например восприятие групп-скандх вечными, чистыми, имеющими самобытие и т. д. Это ошибочное восприятие и отсутствие ошибочного восприятия, то есть восприятие групп-скандх непостоянными, загрязненными и пустыми, не имеет различия, как утверждают вайбхашики, поскольку всё «истинно не существует», понимая выражение «истинно не существует» как «не существует».

(12) Следующий ответ мадхьямиков обозначен словом «путь».<sup>301</sup> Вайбхашики считают, что нет смысла проходить путь слушателей и другие два вида пути, поскольку плоды этих путей «истинно не существуют».

Хотя ответ «путь», согласно комментариям, включает «три пути», ответ мадхьямиков заключается в том, что для бодхисаттвы понятие «трех путей» не связано с достижением результатов путей слушателей или будд-для-себя, а связано с использованием всезнания путей для подведе-

---

<sup>298</sup> АА. V. 41 (2): thub-pa'i rtogs-pa dang.

<sup>299</sup> Т. е. «есть», «нет», «и есть, и нет», «ни есть, ни нет».

<sup>300</sup> АА. V. 41 (3): phyin-ci-log.

<sup>301</sup> Ibid.: lam.

ния к пробуждению подводимых слушателей и будд-для-себя.

(13 и 14) Следующие два ответа обсуждаются вместе. В основном тексте они обозначены как «нейтрализующий фактор и несоответствующая тенденция».<sup>302</sup> Вайбхашики говорят о том, что нет смысла применять нейтрализующие факторы, поскольку нет ничего, что требовало бы устранения, нет несоответствующей тенденции. Это высказывание следует понимать так, что «несоответствующее истинно не существует», а в сознании вайбхашиков — не существует вообще.

(15) Ответ пятнадцатый в основном тексте обозначен как «характеристика».<sup>303</sup> Нет характеристик, общих и конкретных, полагают вайбхашики, поскольку вообще нет характеристик. Нет общих и конкретных характеристик, поскольку у мадхьямиков для них нет основ в виде дхарм, вещей и явлений.

(16) Последний, шестнадцатый, ответ в основном тексте обозначен как «освоение».<sup>304</sup> Нет освоения, полагают вайбхашики, поскольку нет того, что следует осваивать. Осваиваемое, по учению вайбхашиков, не существует. Мадхьямики в ответ утверждают, что есть и освоение, и объект освоения, поскольку осваиваемое только «истинно не существует», но это не означает, что осваиваемое совершенство понимания не существует вообще.

Этими шестнадцатью вопросами вайбхашиков и ответами мадхьямиков заканчивается пятая глава, пятый главный предмет — «тренировка вершин» и восьмой предмет пятой главы о шестнадцати формах ложного понимания относительно всезнания Будды.

«Две истины» — это центральная проблема, с которой связаны эти шестнадцать вопросов и ответов.

---

<sup>302</sup> См.: АА. V. 41 (4): gnyen-po mi-mthun phyogs-dag dang.

<sup>303</sup> См.: АА. V. 42 (1): mtshan-nyid dang.

<sup>304</sup> Ibid.: sgom-pa.



**(8) Диспут между вайбхашиками и мадхьямиками (окончание). VI глава и шестой главный предмет — «последовательная тренировка» как причина устойчивости в освоении аспектов. Тринадцать предметов VI главы. VII глава и седьмой главный предмет — «одномоментная тренировка» как результат устойчивости в освоении аспектов. Четыре предмета VII главы**

В предыдущих лекциях мы говорили о том, что все дхармы пусты от истинного существования. Прежде чем перейти к шестой и седьмой главам «Украшения из постижений», следует еще раз сказать об этом.

Вернемся к концу пятой главы. Мы помним, что объектом познания для вершины последнего уровня-без-препятствий являются все дхармы, истинно не существующие, пустые от истинного существования. Далее было сказано, что главным фактором познания на вершине последнего уровня-без-препятствий является памятование и аспектом является успокоение. Здесь следует понимать, что этот «аспект» не относится к аспектам, которые рассматриваются в четвертой главе, этот аспект является способом (или формой) постижения. Благодаря этому способу (или форме) постижения все дхармы «видятся» успокоенными от любой деятельности, связанной с восприятием дхарм истинно существующими. И именно по поводу объекта и аспекта в последней строке тридцать девятого стиха сказано: «Спорщики постоянно спорят».<sup>305</sup> Под спорщиками здесь подразумеваются вайбхашики.

В последних стихах пятой главы<sup>306</sup> обсуждаются шестнадцать ложных построений вайбхашиков относительно объекта и аспекта вершины последнего уровня-без-препятствий. Здесь указаны шестнадцать ложных форм

<sup>305</sup> См.: АА. V. 39 (4).

<sup>306</sup> См.: АА. V. 40–42.

понимания объекта и аспекта этого уровня и в связи с этим — шестнадцать ответов мадхьямиков, излагающих правильное понимание объекта и аспекта на вершине последнего уровня-без-препятствий.

Рассмотрим еще раз два выражения: «не существует» и «истинно не существует». В понимании этих двух выражений расходятся вайбхашики и мадхьямики, они по-разному понимают то, что означают эти два выражения. Именно с этими выражениями связан диспут, которому посвящены последние стихи пятой главы.

В «Основах понимания»<sup>307</sup> Нагарджуны также обсуждаются эти вопросы. Дело в том, что, не понимая различия между выражениями «не существует» и «истинно не существует», вайбхашики обвиняли Нагарджуну в нигилизме.

Еще раз, простым способом подходя к этому предмету, следует сказать о «пустоте» как аспекте истины страдания. Говорится — «пустое». Что означает выражение «пустое»? Что и от чего «пустое»? Вещи и явления — пустые, но не оттого, что вещь может функционировать, может быть полезной в мирском обиходе. Вещи и явления пусты от того, что является независимым самостоятельным существованием.

Поэтому, возвращаясь к аспекту «пустоты» истины страдания, т. е. отсутствию независимого самостоятельного существования или отсутствию «Я», возвращаемся к утверждению, что вещи и явления пусты от самостоятельного и независимого существования, пусты от какой-либо независимой сущности, обеспечивающей самостоятельное существование вещей и явлений.

Вещи и явления пусты от самостоятельного существования. Почему? Потому что вещи и явления существуют зависимо. Любая вещь, возникая на основании чего-либо, т. е. на основании чего-либо другого, уже лишена независимого существования, ибо возникает и существует зависимо от причин и условий, ее порождающих.

---

<sup>307</sup> Shes-rab rtsa-ba.

Если мы согласны с этим положением, то можем прийти к пониманию четвертого аспекта истины страдания — «не-существования Я», отсутствия самостоятельного существования вещей и явлений. Поэтому говорится, что нет самостоятельно существующего «Я», нет такой независимой самостоятельной сущности, как «Я».

Любая дхарма существует, если условия и причины ее существования осуществляются во всей полноте. Если условия и причины не осуществляются во всей полноте, дхарма не существует.

Итак, еще раз вернувшись к аспекту «пустоты» истины страдания, мы уже можем понять полнее выражение «пусто от истинного существования». Вещи и явления пусты от истинного существования, поскольку «истинное существование» понимается как существование вне каких-либо условий и причин. Поскольку такое существование невозможно, следовательно, такого существования нет, и, следовательно, все вещи и явления пусты от истинного существования. Отсюда появляется высказывание от том, что все дхармы пусты от истинного существования и подобны миражу.

Итак, когда говорится, что все дхармы пусты от истинного существования и что «все дхармы по природе пусты», то здесь слова «пустой», «пустота» означают не отсутствие вообще чего бы то ни было, а тот смысл, который вкладывается в понятие аспекта «пустоты» как пустоты от истинного существования, пустоты от существования самостоятельного «Я», пустоты от независимой сущности вещей и явлений.

Поэтому, когда говорится о том, что горшок пуст от самостоятельного существования, это означает, что существование горшка обусловлено какими-то причинами и условиями, а это, в свою очередь, означает, что горшок не имеет самостоятельного существования, горшок пуст от независимой сущности, обеспечивающей самостоятельное существование.

Когда говорится, что горшок пуст от самостоятельного существования, то в это выражение вовсе не вкладывается

тот смысл, что горшок пуст от существования вообще, что горшок не существует.

Если бы горшок был «пуст от существования вообще», то мы бы его и не увидели, поскольку его просто бы не было. И тогда пустота горшка равнялась бы пустоте рогов зайца.

Но, когда говорится о том, что «горшок пуст от самостоятельного существования», и о пустоте «рогов зайца», то здесь пустота горшка и пустота рогов зайца означают совершенно разные вещи. Пустота горшка означает, что горшок пуст от самостоятельного существования, от независимого существования, то есть существует благодаря причинам и условиям. Когда же говорится о пустоте рогов зайца, то за этим выражением кроется тот смысл, что рогов зайца вообще нет, поэтому они пусты от существования вообще.

Но можно сказать, что рога зайца пусты как от существования вообще, так и от истинного существования. Поскольку невозможно удостоверить истинное существование рогов зайца, то они пусты и от истинного существования. А выражение «рога зайца пусты от существования вообще» означает, что их нет, они не существуют.

Но выражение «пустота горшка» означает именно пустоту от самостоятельного и независимого существования, вовсе не от существования вообще.

Всё это объяснение служит основанием для вывода о том, что выражение «пусто от истинного существования» неравнозначно выражению «не существует».

Именно на этом основании по поводу рогов зайцев мы не можем сказать, что они подобны миражу, поскольку их нет вообще, они не существуют.

Вайбхашики не понимали того, что стоит за выражениями «не существует истинно» и «не существует», и это выкристаллизовалось в шестнадцать «проблем», неверно понятых положений Учения, на которые были даны правильные ответы мадхьямиками. Это непонимание содержания и различия двух выражений отражено в диспуте по шестнадцати вопросам. Вообще предметом диспута

является объект познания вершины последнего уровня-без-препятствий. Вайбхашики утверждают, что раз таким объектом является «не-существование», то есть истинно несуществующий объект, то объект вершины последнего уровня-без-препятствий вообще не существует. На это мадхьямики отвечают утверждением, что существует такой объект, как «дхармы, истинно не существующие».

Если высказаться по-другому, то, с точки зрения мадхьямиков, в высшем смысле объект вершины последнего уровня-без-препятствий не существует, но в условном смысле этот объект существует. Можно и так ответить на этот вопрос вайбхашиков.

Именно поэтому, когда в воззрении мадхьямиков-сва-тантриков появляется выражение «все дхармы истинно не существуют», а вайбхашики приравнивают его к тому, что все дхармы не существуют вообще, то, если не понимать различия между этими двумя выражениями, можно прийти к нелепому выводу о том, что на уровне Будды вообще нет ничего, включая основные знаки и вторичные признаки самого Будды, поскольку они входят в состав всех дхарм!

На примере горшка и рогов зайца мы видим, что и горшок, и рога зайца лишены истинного существования; тем не менее между ними есть различие — горшок существует, а рога зайца не существуют. Исходя из этого, можно приблизиться к пониманию того, что все дхармы пусты от истинного существования и поэтому рассматриваются как мираж.

Горшок существует, утверждаем мы. Но для того чтобы утверждать, что горшок существует, также нужны основания. На каком основании мы утверждаем, что горшок существует? На основании достоверного познания.

Если на таком основании понимается и принимается существование горшка, то это происходит потому, что такое понимание не вредит ни обыденному сознанию, ни сознанию, которое пользуется и другими правильными способами познания, то есть понимание существования горшка не вредит ни познанию горшка с точки зрения

высшей истины, ни существованию горшка с точки зрения условной истины.

Если же мы принимаем, что горшок не существует, то тем самым сразу входим в противоречие с обыденным сознанием, поскольку, когда мы будем утверждать, что горшок не существует, горшок в это время будет находиться перед нашими глазами.

Поэтому принятие несуществования горшка в первую очередь вредит познанию горшка с точки зрения обыденного сознания.

Но эта точка зрения также вредит и познанию на уровне высшей истины, поскольку, приняв несуществование горшка, мы уже не сможем «на базе» горшка познать высшую истину, то есть «пустоту» или «подлинную природу» горшка.

Исходя из этого, мадхьямики утверждают, что все дхармы существуют.

После этого краткого завершения пятой главы переходим к следующему главному предмету и к шестой главе «Украшения из постижений». Глава называется «Последовательная тренировка».<sup>308</sup> Последовательность здесь нужно понимать особым образом. Поскольку это очень высокий уровень тренировки в совершенстве понимания, то здесь последовательность понимается как особого рода последовательность, которая излагается именно в данной главе. Это не последовательность вообще, последовательность любого рода.

В общем плане изложения в «Украшении из постижений» шестая и седьмая главы рассматриваются как причина и результат достижения устойчивости ума.<sup>309</sup> Шестая глава в данном случае представляет причину достижения устойчивости ума, седьмая глава представляет результат достижения устойчивости ума. В чем заключается в данном случае устойчивость ума? В освоении аспектов трех типов всезнания.

---

<sup>308</sup> Mthar-gyis-pa'i sbyor-ba; скр.: anupūrvaprayoga.

<sup>309</sup> Украшение из постижений (I–III). С. 97–98.

Термин «устойчивость» уже имел место, например, на этапе подготовки, где речь шла об устойчивости ума в отношении единства метода и понимания. Здесь, в шестой главе, следует сказать о том, какого рода устойчивость достигается на основании последовательной тренировки и какой результат устойчивости достигается (в седьмой главе) на основании одномоментной тренировки. Особая последовательность в освоении аспектов приводит к устойчивости в освоении всех аспектов трех типов всезнания.

На этом основании можно сказать, что шестая глава, которая называется «Последовательная тренировка», содержательно понимается как особая последовательность в доведении тренировки в совершенстве понимания до предела, до конца. Так следует понимать здесь особую последовательность тренировки в совершенстве понимания.

Итак, в первых трех главах сочинения были изложены по отдельности три типа всезнания со всеми их характеристиками. В четвертой главе эти же три типа всезнания были изложены другим способом — через 173 аспекта, которые охватывают все три типа всезнания. В пятой главе были показаны «вершины», т. е. результаты освоения ста семидесяти трех аспектов.

И вновь, уже в шестой главе, все аспекты представлены в последовательном доведении их освоения до конца, в процессе последовательной тренировки. Это означает также тренировку во всех аспектах, но с «переструктурированием», т. е. тренировку в совершенстве понимания, но уже с неким новым «набором» предметов. Этот новый «набор» предметов, будучи представлен в новой последовательности и освоен в новой последовательности, создает возможность довести освоение 173 аспектов трех типов всезнания до предела, до пробуждения. Эта новая последовательность в тренировке освоения аспектов и есть главный предмет шестой главы «Украшения из постижений». Единственный стих шестой главы гласит:

- 1 Установлены действия, которые являются последовательными  
[т.е. выстраиваются в определенном порядке],  
от даяния до понимания, [от] памятования Будды  
и далее, до несуществующей [самостоятельно]  
природы дхарм.<sup>310</sup>

Если еще раз посмотреть на «последовательную тренировку» с точки зрения того, как выглядит то знание, которое осваивается и которое в конечном итоге преобразуется во всезнание Будды, то увидим всё те же три типа всезнания, изложенные в первых трех главах, развернутые в сто семьдесят три аспекта в четвертой главе и представленные «вершинами» в пятой главе. В четвертой главе представлены также тот, кто может осваивать это знание, то, как должно его осваивать, и разъясняется, что освоение всех аспектов трех типов всезнания является причиной обуздания ума. Тот, кто уже обладает знанием и тренировкой аспектов, далее получает результат этой тренировки. Результат этот изложен в пятой главе в виде того, что такой дисциплинированный ум может осуществлять «тренировку вершин».

В шестой главе присутствует тот же предмет — сто семьдесят три аспекта трех типов всезнания, вновь присутствует их тренировка, но в новой последовательности, в «последовательной тренировке», последовательном доведении до конца освоения всех ста семидесяти трех аспектов.

В последовательной тренировке аспекты «переформатированы» в тринадцать предметов, в «тринадцать дхарм».<sup>311</sup> В последовательной тренировке также содержится особая «внутренняя» классификация на последовательную деятельность, последовательную тренировку и последовательное осуществление.<sup>312</sup>

Когда говорится о последовательной деятельности, о последовательной тренировке и о последовательном

---

<sup>310</sup> АА. VI. 1. См.: Zhal-lung. Л. 86a2–86b4; Gser-phreng. VI. Л. 2b3–6a1.

<sup>311</sup> Chos bcu-gsum.

<sup>312</sup> См.: Gser-phreng. VI. Л. 1–6a1.



осуществлении, то последовательная деятельность связывается с этапом накопления, где деятельность означает ознакомление с аспектами и т. д. Последовательная тренировка как собственно тренировка связывается с этапом подготовки, поскольку именно на этом этапе пути начинается и продолжается тренировка в йогическом сосредоточении, доводимая до последовательного осуществления, т. е. до достижения этапа видения и затем — этапа освоения.

Поэтому, когда в комментарии говорится об особой последовательности в тренировке доведения до конца освоения аспектов, то она «укладывается» в тринадцать предметов (дхарм). Этими тринадцатью дхармами являются те, что изложены в одном стихе шестой главы: шесть совершенств, начиная с даяния и т. д., затем — шесть видов памятования — памятование Трех Драгоценностей — Будды, Дхармы и Общины; памятование нравственной дисциплины, памятование отдачи и памятование божества. Тринадцатая дхарма также представлена в списке как предмет освоения, но в комментарии объясняется, что она «охватывает» все другие предметы, являясь «общим фоном» для тренировки и памятования предыдущих двенадцати дхарм. Что означает этот «общий фон»? «Общий фон» означает, что в памяти практикующего навсегда удерживается то, что все дхармы являются пустыми от истинного существования. Этим «общим фоном» охвачены все предыдущие двенадцать дхарм-предметов. Таким образом осуществляется последовательная тренировка в доведении до конца освоения всех аспектов существующего.

(1–6) Шесть совершенств, начиная с даяния, рассматриваются уже известным способом: практика даяния и других совершенств осуществляется благодаря субъекту (даяния), объекту (даяния) и самому действию (даяния). В случае даяния дающий, принимающий и действие даяния в текстах называются «тремя кругами»<sup>313</sup> и рассматри-

---

<sup>313</sup> 'Khor gsum.

ваются как пустые от истинного существования, что составляет суть осуществления всех совершенств.

(7) «Памятование Будды и т.д.» означает памятование достоинств Будды, начиная с основных знаков и вторичных признаков. Это памятование также является средством, ведущим по пути достижения состояния Будды. Здесь памятование Будды — это удерживание в памяти достоинств Будды.

Более того, памятованием качеств Будды «охватывается» вся практика совершенств.

(8) Памятование Учения означает, что истина пути и истина пресечения страдания составляют суть Учения Будды. Эти истины необходимо удерживать в памяти, начиная с ознакомления, продолжая порождением понимания того, что эти истины собой представляют, с развитием этого понимания в процессе пути до результата пробуждения.

(9) Памятование Общины означает памятование сообщества не-возвращающихся бодхисаттв, достигших уровня святости.

Следует также понимать, что удерживание в памяти достоинств Будды означает и то, что на высшем уровне нет достижения состояния Будды, но на условном уровне оно есть, и оно обретается.

Что касается памятования Учения, то следует помнить, что в высшем смысле нет устраняемых аффектов, нет нейтрализующих факторов, нет истины пути и нет истины пресечения страдания. Но в условном смысле есть устранение аффектов и есть средства для этого, то есть нейтрализующие факторы.

Что же касается удерживания в памяти Общины святых, которые уже обрели признаки не-возвращения с пути пробуждения, то такое памятование является способствующим пробуждению фактором, «помощником» бодхисаттвы, который стремится достичь пробуждения.

(10) Памятование нравственной дисциплины означает отход от всего противодействующего пути махаяны и обретение всего содействующего пробуждению.

(11) Памятование отдачи означает вовлеченность в благое. Это и есть удерживание в памяти отдачи, начиная с даяния и т. д.

(12) Памятование о божестве (и учителе) означает удерживание в памяти того, что имеется некий «наблюдатель». Это святой (или святые), который полностью видит практикующего, видит его темные и светлые стороны. Поэтому необходимо удерживать в памяти того, кто, способствуя достижениям, «наблюдает» за практикующим.

(13) Ко всем этим «дхармам» относится выражение — «на высшем уровне не существуют». Но «дхармы» эти существуют на условном уровне.

На этом можно закончить изложение шестой главы.

Переход к седьмой главе содержательно означает достижение результата устойчивости в освоении аспектов на основании «причины» — последовательной тренировки в доведении до конца освоения аспектов, которая приводит к «одномоментной тренировке», то есть к результату последовательного освоения всех аспектов. Главный предмет седьмой главы называется «одномоментная тренировка».

Седьмая глава включает пять стихов, соответствующих видам одномоментной тренировки.<sup>314</sup>

Причиной результата устойчивости в освоении всех аспектов является последовательная, т. е. доводящая до конца освоение аспектов, тренировка. Результатом этой причины является одномоментная тренировка.

Не следует забывать, что эти типы тренировки — последовательная тренировка и одномоментная тренировка — соответствуют тому состоянию бодхисаттвы, когда все благие качества уже имеются у него во всей полноте. Поэтому изложенные в шестой и седьмой главах последовательная тренировка и одномоментная тренировка приводят к результату в целом, то есть к достижению тела-Дхармы.<sup>315</sup>

---

<sup>314</sup> См.: АА. VII. 1–5.

<sup>315</sup> См.: АА. VIII.

В седьмой главе излагаются четыре вида одномоментной тренировки: (1) одномоментная тренировка с незрелостью; (2) одномоментная тренировка со зрелостью; (3) одномоментная тренировка с обретением беззнаковости и (4) одномоментная тренировка с обретением недвойственности.

Эта классификация, имеющая место в одномоментной тренировке, относится к сознанию бодхисаттвы, который находится на пределе сознания живого существа.<sup>316</sup> Изложение одномоментной тренировки в четырех видах является также изложением достоинств данного уровня сознания.

Не следует также забывать, что бодхисаттва, находящийся на пределе сознания живого существа, находится в глубоком медитативном погружении. Поэтому ни одна условная дхарма не является предметом рассмотрения такого бодхисаттвы. Находясь в глубоком медитативном погружении, бодхисаттва на пределе сознания живого существа, рассматривая в сфере своего сознания одну-единственную незагрязненную дхарму, способен познать и вобрать в свое сознание смысл всех незагрязненных дхарм. В слове «способен» здесь заключается особое знание, что и есть первый вид одномоментной тренировки. Этот вид одномоментной тренировки означает именно способность такого бодхисаттвы через рассмотрение одной незагрязненной дхармы объять смысл всех незагрязненных дхарм. Это — только способность, и она еще не осуществилась. В этом в данном контексте, состоит особое значение слова «способен».

Памятуя об одной-единственной незагрязненной дхарме, такой бодхисаттва способен породить в уме все незагрязненные дхармы. Здесь важно обращать внимание на слово «способен». В первом стихе седьмой главы говорится об одномоментной тренировке «с незрелостью».

---

<sup>316</sup> Rgyun-mtha'-ba.

- 1 Такое постижение Отшельника следует знать как одномоментное, потому что все незагрязненные дхармы включены в каждый [акт] — даяния и других.<sup>317</sup>

Следует также отметить выражение — «незагрязненные дхармы».<sup>318</sup> На самом деле есть много значений для выражения «незагрязненные». Здесь выражение «незагрязненные дхармы» означает полное отсутствие аффективных и др. состояний в предельном сознании бодхисаттвы как живого существа. То есть в таком предельном сознании имеются только незагрязненные дхармы. Загрязненные дхармы отсутствуют в таком предельном сознании, поэтому на базе незагрязненности актов даяния и т. д. можно «породить» все другие незагрязненные дхармы, выявить их в сознании, «актуализировать» их.

Для того чтобы объяснить одномоментное постижение, одномоментную тренировку как способность при освоении одной незагрязненной дхармы породить все незагрязненные дхармы, во втором стихе седьмой главы приводится простой пример из мирской обычной жизни.

- 2 Как человек одним толчком ноги приводит в движение поливальную машину и вся [машина] целиком приходит в движение, так же действует познание [в] одномоментном [постижении].<sup>319</sup>

Древняя поливальная машина состояла из некоторого количества сосудов, которые располагались на колесе. Такое колесо с сосудами приводилось в движение толчком ноги человека. Таким же образом, «одномоментно», будто «одним толчком ноги», йогин приводит в движение познание всех незагрязненных дхарм.

Этот простой пример дает возможность понять, как предельное сознание бодхисаттвы, удерживая и осваивая

---

<sup>317</sup> АА. VII. 1. См.: Zhal-lung. Л. 86b4–88a5; Gser-phreng. VII. Л. 67a6–78b4.

<sup>318</sup> Zag-med chos; скр.: anāsravadharma.

<sup>319</sup> АА. VII. 2. См.: Zhal-lung. Л. 87a1–4; Gser-phreng. VII. Л. 8a1.

одну незагрязненную дхарму, способно породить познание всех незагрязненных дхарм. Это происходит так же, как у человека, управляющего поливальной машиной, когда одним движением ноги человек заставляет вращаться колесо для поливки поля.

Этот пример можно рассмотреть более глубоко. На самом деле, для того чтобы такая поливальная машина работала, мало лишь одного движения ноги. Прежде необходимо потратить время и силы на то, чтобы соорудить такое колесо, правильно и надежно укрепить сосуды на колесе так, чтобы они находились в нужном положении, чтобы наполнялись водой целиком, чтобы вовремя из них выливалась вода и так далее. Точно так же, породив в уме одну незагрязненную дхарму, можно быть способным породить все незагрязненные дхармы, если сознание тренировать длительное время.

Способность породить через освоение одной незагрязненной дхармы понимание всех незагрязненных дхарм соотносится с тем, что бодхисаттва, прежде чем достичь состояния предельного сознания, в течение трех калп осваивал аспекты трех типов всезнания. Когда аспекты, будучи им действительно освоены, при этой освоенности приобрели в его уме столь устойчивый характер, что одним «движением» ума, одной дхармой, «приводятся в движение» все дхармы, возникает способность одномоментного постижения всех незагрязненных дхарм.

Здесь следует вспомнить то, что в основном тексте излагается четырехчастная классификация для одномоментной тренировки. Первая часть — так называемое «незрелое состояние», «незрелый момент» постижения подлинной природы дхарм.

Поскольку первый, «незрелый», момент постижения соотносится только со способностью к тому, чтобы благодаря одной незагрязненной дхарме постичь все незагрязненные дхармы, то второй момент одномоментной тренировки уже называется «зрелым постижением», то есть это уже «актуализация» способности одним актом ума постичь все незагрязненные дхармы.

«Зрелый момент» постижения в одномоментной тренировке означает актуализацию всех незагрязненных дхарм в одном акте познания в уме такого бодхисаттвы. Об этом говорится в третьем стихе седьмой главы.

- 3 Когда состояние зрелой подлинной природы, [состоящей из] всех «белых» дхарм, порождает совершенство понимания, тогда это одномоментное знание.<sup>320</sup>

Два следующие момента одномоментной тренировки называются постижение «беззнаковости»<sup>321</sup> и постижение «недвойственности».<sup>322</sup>

Сознание бодхисаттвы предельного уровня, в течение длительного времени тренировавшегося в даянии и в других совершенствах, способно в один момент «увидеть», что все дхармы лишены знаков. Это и есть одномоментная тренировка в беззнаковости, постижение беззнаковости.

- 4 [Бодхисаттва-йогин], пребывая во всех дхармах, подобных сновидению, благодаря практике «даяния и т.д.» в один момент постигает беззнаковость всех дхарм.<sup>323</sup>

Что касается постижения недвойственности, то здесь одномоментная тренировка, которая называется «недвойственностью», означает, что в предельном состоянии сознания бодхисаттвы субъект и объект «нераздельны». Нераздельность субъекта и объекта в познании подобна тому, как в сновидении нераздельны то, что видится во сне, и тот, кто видит сон. Такая нераздельность объекта

---

<sup>320</sup> АА. VII. 3. См.: Zhal-lung. Л. 87a4–87b1; Gser-phreng. VII. Л. 8a1–8b4. Зд. «одномоментное знание» (skad-cig gcig ye-shes) — это «знание предельного состояния сознания, постигающее все незагрязненные дхармы в один момент» (skad-cig gcig la zag-med de-dag rtogs-pa'i rgyun-mtha'i ye-shes).

<sup>321</sup> Mtshan-nyid med-pa nyid.

<sup>322</sup> Gnyis-su-med-pa.

<sup>323</sup> АА. VII. 4. См.: Zhal-lung. Л. 87b1–b3; Gser-phreng. VII. Л. 8b5–9a6.

и субъекта называется одномоментным постижением недвойственности.

Всё это изложение относится к сознанию предельного уровня. Такой бодхисаттва находится в глубоком одностороннем сосредоточении, которое само по себе не является длительным. Хотя это состояние «делится» на четыре момента или аспекта, детального изложения при этом не требуется.

Невозможно объяснить словами состояние бодхисаттвы, находящегося на пределе сознания живого существа, но еще не достигшего видения вещей и явлений одновременно на уровне высшей истины и на уровне условной истины, при том уже обладающего полностью развитой способностью к этому. Поэтому достаточно представленного выше объяснения, которым можно завершить седьмую главу.

- 5 Подобно тому, как сновидение и [акт] видения этого сновидения не видятся порознь, в двойственной манере, [бодхисаттва-йогин] в один момент видит «такость» недвойственности всех дхарм.<sup>324</sup>

Следует понимать, что слова о классификации в одномоментной тренировке на моменты незрелости постижения, зрелости постижения, беззнаковости и недвойственности постижения указывают на состояние существа, находящегося на пределе сознания и осуществляющего одномоментную тренировку. Все слова и объяснения являются условными дхармами. В самом состоянии предельности сознания в глубоком медитативном погружении нет ни одной условной дхармы. Поэтому понятно, что сочетать условные обозначения и постижения высшего уровня пути махаяны чрезвычайно трудно.

Следует лишь еще добавить то, что в сознании такого существа уже нет препятствий аффективного и познавательного характера, но они еще не устранены.

---

<sup>324</sup> АА. VII. 5. См.: Zhal-lung. Л. 87b3–88a5; Gser-phreng. VII. Л. 9a6–9b5.



Когда говорится о способности бодхисаттвы в состоянии предельности сознания и благодаря одной незагрязненной дхарме познать и проявить в уме все незагрязненные дхармы, то это означает, что для этого уже нет ни одного противодействующего фактора, а полнота причин и условий для того, чтобы проявить в сознании все незагрязненные дхармы, присутствует как способность, что и излагается как одномоментная тренировка и ее виды.

Здесь можно добавить и то, что данное медитативное погружение при однонаправленном сосредоточении на пустоте, где уже есть развитое знание непосредственно постигнутой пустоты, является особым состоянием и называется (последний) уровень-без-препятствий. Уровень-без-препятствий предельного состояния сознания живого существа означает, что оба типа препятствий уже отсутствуют в сознании такого существа, но еще не устранены. Для того чтобы их устранить, необходим следующий уровень — «уровень освобождения». Когда наступает уровень освобождения, описательные детали вообще отсутствуют, поскольку здесь уровень освобождения уже является достижением первого момента всезнания Будды.

На этом можно завершить изложение шестой и седьмой глав «Украшения из постижений».

## Источники

*Abhisamayāṅkāra-prajñāparamita-upadeśa-śāstra.*: The work of Bodhisattva Maitreya / Ed., expl. and transl. by Th. Stcherbatsky and E. Obermiller. Fasc. I. Introduction, Sanskrit text and Tibetan translation. Leningrad, 1929.

*Blo-bzang brtson-'grus.* Phar-phyin gzhung shing ngam dngul-gyi lde-mig. Pecin, 2003.

*'Bum-gyi 'grel-rkang brgya rtsa brgyad ngo-'dzin.* (Ксилограф. Частная коллекция.)

*Dge-'dun rgya-mthso.* Bstan-bcos mngon-par rtogs-pa'i rgyan 'grel dang bcas-pa'i nam-par bshad-pa legs-bshad Gser-gyi phreng-ba'i mchan-'grel lung-rig nor-bu'i do-shal. Chengdu, 2006.

*Dkon-mchog 'jigs-med dbang-po.* Mkhyen gsum-gyi nam-par brgya dang don gsum-gyi rang-bzhin yang-dag-par brjod-pa legs-bshad padma dkar-po'i 'khri-shing. (Ксилограф. Частная коллекция.)

*Dkon-mchog 'jigs-med dbang-po.* Sa-lam-gyi nam-bzhag theg gsum mdzes rgyan // Blo-rig dang sa-lam don-bdun-cu bcas bzhugs-so. Mundgod (India): Dre-Gomang Buddhist Cultural Association, 1980. P. 83–130.

*Dngul-chu thogs-med bzang-po.* Byang-chub sems-dpa'i spyod-pa la 'jug-pa'i 'grel-ba legs-par bshad-pa'i rgya-mtsho. Varanasi (India), 1988

*Kun-mkhyen 'Jam-dbyangs bzhad-pa.* Dngos-po brgyad don bdun cu'i nam-bzhag legs-par bshad-pa mi-pham bla-ma'i zhal-lung // Blo-rig dang sa-lam don-bdun-cu bcas

bzhugs-so. Mundgod (India): Dre-Gomang Buddhist Cultural Association, 1980. P. 131–197.

*Kun-mkhyen 'Jam-dbyangs bzhad-pa*. Bsam-gzugs-kyi snyoms-'jug-rnams-kyi nam-par bzhag-pa'i bstan-bcos thub-bstan mdzes-rgyan lung dang rigs-pa'i rgya-mtsho skal-bzang dga'-byed. (Ксилограф. Тибетский фонд Института восточных рукописей РАН. Инв. № В 7040/1).

*Kun-mkhyen 'Jam-dbyangs bzhad-pa*. Thos-bsam-sgom gsum-gyi nam-bzhag. (Ксилограф. Тибетский фонд Института восточных рукописей РАН. Инв. № В 7040/3).

*Mngon-rtogs rgyan dang / dbu-ma 'jug-pa / mdzod rtsa bcas*. Varanasi (India), 1990.

*Nāgārjuna*. Mūlamadhyamakakārikāḥ. Edited by J. W. de Jong. Madras: The Adyar Library and Research centre, 1977.

*Ngag-dbang nyi-ma (Mkhan zur 1907–1990)*. Bstan-bcos chen-mo mngon-rtogs rgyan-gyi sa-bcad. Gsung-'bum. V. nga. P. 474–582. Mundgod (India): Drepung Gomang Library, 2003.

*Ngag-dbang nyi-ma*. Bstan-bcos mngon-rtogs rgyan 'grel-ba dang bcas-pa'i rgya cher bshad-pa legs-bshad gser-phreng-gi skabs dang-po'i sa-bcad. Gsung-'bum. V. kha. P. 402–476.

*Ngag-dbang nyi-ma*. Gser-'phreng-gi dka'-gnad gsal-byed-kyi yid-kyi ngal-gso rtsom-'phro. Gsung-'bum. V. nga. P. 583–882.

*Ngag-dbang Dpal-ldan chos-rje*. Bstan-bcos mngon-rtogs rgyan tshig don-gyi sgo-nas bshad-pa Byams mgon zhal lung zhes-bya-ba. (Ксилограф. Частная коллекция.)

*'Phags-pa shes-rab-kyi pha-rol-tu phyin-pa brgyad stong-pa'i bshad-pa mngon-par rtogs-pa'i rgyan-gyi snang-ba zhes-bya-ba // Toh. N 3791.*

*Phar-phyin-gyi ṭika* Legs-bshad gser-gyi phreng-ba las skabs bzhi-pa'i 'grel-ba (Из «Золотых четок» — комментария [Цзонхавы] к совершенству понимания: комментарий к четвертой главе «Украшения из постижений»). Dharamsala, S. a. (Ксилограф. Частная коллекция.)

*Rgyal-tshab Dar-ma rin-chen*. Rnam-bshad snying-po'i rgyan. Varanasi: Central Institute of Higher Tibetan Studies, 1995–1996.

*Seng-ge bzang-po (Slob-dpon)*. Shes-rab-kyi pha-rol-tu phyin-pa'i man-ngag-gi bstan-bcos mngon-par rtogs-pa'i rgyan-gyi 'grel-ba don gsal. Mundgod (India): Drepung Loseling Library Society, 1990.

*Shes-rab-kyi pha-rol-tu phyin-pa'i man-ngag-gi bstan-bcos mngon-rtogs rgyan-gyi skabs bzhi-pa'i nam-bshad snying-po'i don rab-tu gsal-ba*. (Ксилограф. Частная коллекция.)

*Skabs bzhi-ba 'i bsdus-don*. (Ксилограф. Частная коллекция.)

*Tsong-kha-pa (Rje)*. Shes-rab-kyi pha-rol-tu phyin-pa'i man-ngag-gi bstan-bcos mngon-par rtogs-pa'i rgyan 'grel-ba dang bcas-pa'i rgya-cher bshad-pa'i legs-bshad Gser-'phreng. Dharamsala: Shes-rig par-khang, S. a.

*Tsong-kha-pa (Rje)*. Shes-rab-kyi pha-rol-tu phyin-pa'i man-ngag-gi bstan-bcos mngon-par rtogs-pa'i rgyan 'grel-ba dang bcas-pa'i rgya-cher bshad-pa'i legs-bshad Gser-'phreng. (Ксилограф. Тибетский фонд Института восточных рукописей РАН. Инв. № С 14626).

*Zhi-ba lha*. Byang-chub sems-dpa'i spyod-pa la 'jug-pa. Varanasi (India), 1988. P. 1–110.

## Литература

*A Catalogue of the Tohoku University Collection of Tibetan Works on Buddhism / Ed. by Yensho Kanakura, Ryujo Yamada, Tokan Tada, Hakuyu Hadano. Sendai (Japan): Published by the Seminary of Indology Tohoku University, 1953.*

*Abhisamayālaṅkāra* with Vṛtti and Ālokā. Vṛtti by Arya Vimuktisena. Ālokā by Haribhadra / Engl. transl. by Gareth Sparham. Vol. 1: First Abhisamaya. California: Jain Publishing Company, 2006.

*Abhisamayālaṅkāra* with Vṛtti and Ālokā. Vṛtti by Arya Vimuktisena. Ālokā by Haribhadra / Engl. transl. by Gareth Sparham. Vol. 3: Fourth Abhisamaya. California: Jain Publishing Company, 2009.

*Ahir D. C. Himalayan Buddhism Past and Present. Delhi: Sri Satguru Publications, 1993.*

*Anacker S. Seven Works of Vasubandhu. Delhi: Motilal Banarsidass, 1998. (Religions of Asia Series, N 4.)*

*Basham A.L. The Wonder That Was India. New York: Grove Press, Inc., 1959.*

*Bod-rgya tshig mdzod chen-mo. Vol. 1–3. Pecin, 1984.*

*Buddhism and Asian History / Ed. by J.M. Kitagawa and M.D. Cummings. New York, 1989.*

*Buddhism in practice. Ed. By Donald S. Lopez. New Delhi: Munshiram Nanoharlal Publishers Pvt. Ltd., 1998.*

*Conze Ed. Abhisamayalankara. Rome: Is. M.E.O., 1954. (Ser. Orientale Roma, VI.)*

*Conze Ed. Materials for a Dictionary of the Prajñāpāramitā Literature. Tokyo: Suzuki Research Foundation, 1967.*

*Conze Ed.* The Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines and Its Verse Summary. California: Four Seasons Foundation, 1975.

*Conze Ed.* The Large Sutra on Perfect Wisdom with the Divisions of the Abhisamayāṅkārā / Transl. by Ed. Conze. Los Angeles (California): University of California Press Berkeley, 1975.

*Conze Ed.* The Prajñāpāramitā Literature. Tokyo: The Reiyukai, 1978.

*Das S. Ch.* A Tibetan-English Dictionary. Kyoto: Compact Edition, 1983.

*Descriptive Catalogue of the Naritasan Institute of Tibetan Works.* Vol. 1. Tokyo, 1989.

*Dge-bshes chos-kyi grags-pas brtsams-pa'i brda-dag ming- tshig gsal-ba.* Pecin, 1957.

*Dhargyey, Geshe Ngawang.* Tibetan Tradition of Mental Development. Dharamsala (India): Library of Tibetan Works and Archives, 1978.

*Dreyfus Georges B.J.* Recognizing Reality: Dharmakīrti's Philosophy and Its Tibetan Interpretations. Delhi: Sri Satguru Publications, 1997.

*Essence of Superfine Gold.* A Guide on the Stages of the Path to Enlightenment. The Third Dalai Lama. Transl. from Tibetan and annotated by Dr. Chok Tenzin Monlam Peltsok. (India) Dharamsala: Library of Tibetan Works and Archives, 2012.

*Goldstein Melvyn C.* (ed.) The New Tibetan-English Dictionary of Modern Tibetan. New Delhi, 2004.

*Hopkins J.* Emptiness in the Mind-Only School of Buddhism. New Delhi, 2000.

*Hopkins J.* Emptiness Yoga. The Middle Way Consequence School. New York: Snow Lion Publications, 1987.

*Inada, K.* Nāgārjuna: A Translation of His Mūlamadhyamakakārikā. Tokyo, 1970.

*Kalupahana D.J.* Mūlamadhyamakakārikā of Nāgārjuna: The Philosophy of the Middle Way / Introduction, Sanskrit Text, English Translation and Annotation. Delhi: Motilal Banarsidass, 1991.

*Lopez Donald S.* (ed.) *Buddhism in Practice*. New Delhi, 1998.

*Makransky John J.* *Buddhahood Embodied: Sources of Controversy in India and Tibet*. Delhi: Sri Satguru Publications, 1998. (Bibliotheca Indo-Buddhica Series, N 193.)

*Monier-Williams M.* *A Sanskrit-English Dictionary*. Oxford, 1899.

*Nariman G. K.* *Literary History of Sanskrit Buddhism*. Bombay, 1923.

*Naughton A. T.* *Classic Mahāyāna Soteriology: An Annotated Translation of Chapters 1–7 of Haribhadra's Short Commentary on the Abhisamayālaṅkāra, known as Sphutārthā*. Reprinted from *Annual Memories of the Otani University Shin Buddhist Comprehensive Research Institute*. Vol. 9. 1991.

*Ngorchen Konchog Lhundrub.* *The Beautiful Ornament of The Three Visions / Transl. by Lobsang Dadra, Ngawang Samten Chopel, Jared Rhoton*. Singapore: Golden Vase Publications, 1987.

*Obermiller E.* *The Sublime Science of the Great Vehicle to Salvation, being a Manuel of the Buddhist Monism: The Work of the Ārya Maitreya with a Commentary by Āryāsanga / Translated from the Tibetan with introduction and notes // Acta Orientalia*. Vol. IX. Pt. 2–3. 1931.

*Obermiller E.* *History of Buddhism by Bu-ston*. Pt. 1–2. Heidelberg, 1931–1932.

*Obermiller E.* *The Doctrine of Prajñāpāramitā as Exposed in the Abhisamayālamkāra of Maitreya // Acta Orientalia*. Vol. XI. London, 1933.

*Obermiller E.* *A Study of the Twenty Aspects of Śūnyatā // Indian Historical Quarterly*. Vol. IX. 1933. P. 170–187.

*Obermiller E.* *Analysis of the Abhisamayālaṅkāra*. Fasc. I, II / Trans, by E. Obermiller. Luzac; London, 1933, 1936.

*Obermiller E.* *Nirvana According to the Tibetan Tradition*. Calcutta: Calcutta Orient Press, 1934.

*Obermiller E.* *The Term Śūnyatā and its Different Interpretations // Journal of the Greater India Society*. Vol. 1. 1934. P. 105–117, 123–135.

*Obermiller E. (ed.)* Prajñā-pāramitā-ratna-guna-samcaya-gāthā. Sanskrit and Tibetan Text. Reprint with a Sanskrit-Tibetan-English index by Ed. Conze. Mouton & Co. 1960.

*Onoda Shunzo.* rJe btsun pa'i Don bdun cu. — An Introduction to the Abhisamyālaṅkāra // Studia Asiatica. 1983. N 6 (Nagoya University).

*Path to the Middle: Oral Madhymika Philosophy in Tibet / Collect., transl., ed., annot. and introd. by A. C. Klein.* Delhi, 1995.

*Perdue Daniel E.* Debate in Tibetan Buddhism. Ithaca: Snow Lion, 1992.

*Prajñāpāramitā* in Tibetan Buddhism / Transl. by E. Obermiller; ed. by Harcharan Singh Sobti. Delhi: Classics India Publications, 1998.

*Ruegg D. S.* La Théorie du Tathāgatagarbha et du gotra: Etudes sur la sotériologie et la gnoséologie du bouddisme / Publ. de L'Ecole Française d'Extrême-Orient, LXX. Paris, 1969.

*Ruegg D. S.* The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India. Wiesbaden, 1981.

*Ruegg D. S.* Two Prolegomena to Madhyamaka Philosophy. Wien, 2002.

*Sangs-rgyas chos gzhung-gi tshig mdzod.* Chengdu, 1992.

*Schlagintweit E.* Buddhism in Tibet. Delhi: Book Faith India, 1999.

*Silk J. A.* The Heart Sūtra in Tibetan: A Critical Edition of the Two Recensions Contained in the Kanjur. Wien, 1994.

*Snellgrove D.* Indo-Tibetan Buddhism. Vol. 1–2. Boston, 1987.

*Stcherbatsky Th.* The Buddhist Logic. Vol. 1–2. Leningrad, 1930–1932.

*Takašaki J.* A Study on the Ratnagotravibhāga (Uttaratantra). Roma: Is. M.E.O., 1966. (Ser. Orientale Roma, XXXIII.)

*Tāranātha's* History of Buddhism in India / Transl. from Tibetan by Lama Chimpa and Alaka Chattopadhyaya; ed. by D. Chattopadhyaya. Calcutta: Bagchi & Co., 1980.

*The Ornament of Clear Realization: A Commentary on the Prajnaparamita of Maitreya by the Venerable Khabje*



Khenchen Trangu Rinpoche / Oral translation by Ken and Kattia Holmes. Final translation by Dr. Cornelia Weishaar-Günter. New Zealand: Auckland, 2004.

*Tibetan Literature: Studies in Genre* / Ed. by J. I. Cabezón and R. R. Jackson. Ithaca; New York: Snow Lion, 1996.

*Tsongkapa*. The Principal Teaching of Buddhism with a Commentary by Pabonka Rinpoche / Transl. by Geshe Lobzang Tharchin with Michael Roach. Delhi: Classic India Publications, 1990.

*Tsepak Rigzin*. Tibetan-English Dictionary of Buddhist Terminology. New Delhi: Library of Tibetan Works and Archives, 1986.

*Tucci G.* On Some Aspects of the Doctrines of Maitreya[nātha] and Asanga. Calcutta: University of Calcutta, 1930.

*Ui H., Suzuki M., Kanakura Y., Tada T.* A Complete Catalogue of the Tibetan Buddhist Canons and a Catalogue-Index of the Tibetan Buddhist Canons (bkah-hgyur and bstan-hgyur). Vol. 1–2. Sendai: Tohoku Imperial University, 1934.

*William Magee A., Napper El. S., Hopkins J.* Fluent Tibetan. New York: Snow Lion Publication, 1993.

*Williams P.* Studies in the Philosophy of the Bodhicaryāvatāra: Altruism and Reality. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 2000.

*Wood Thomas E.* Mind Only: A Philosophia and Doctrinal Analysis of the Vijñānavāda. Delhi: Motilal Banarsidass, 1999.

*Wylie T. V.* A Standart System of Tibetan Transcription // Harvard Journal of Asiatic Studies. Vol. 22. 1959. P. 261–267.

*Васубандху*. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел третий. Учение о мире / Пер. с санскр., введ., коммент. и ист.-филос. исслед. Е. П. Островской и В. И. Рудого. СПб., 1994.

*Васубандху*. Энциклопедия Абхидхармы или Абхи-дхарма-коша. Раздел I. Дхатунирдеша или учение о классах элементов. Раздел II. Индрия-нирдеша или учение о факторах доминирования в психике. Пер. с санскрита, введение, коммент. и реконструкция системы Е. П. Островской и В. И. Рудого. М.: Научно-изд. центр «Ладомир», 1998.

*Васубандху.* Энциклопедия буддийской канонической философии (Абхидхармакоша) / Сост., пер., коммент., исслед. Е. П. Островской, В. И. Рудого. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2006.

*Вопросы Милинды* (Милиндапаньха) / Пер. с пали, предисл., исслед. и коммент. А. В. Парибка. М.: Наука, 1989.

*Индийская философия:* Энциклопедия. М.: Академический проект. Гаудеамус, 2009.

*Менский М. Б.* Сознание и квантовая механика. Фрязино: Век 2, 2011.

*Обермиллер Е. Е.* Учение о Праджняпарамите в изложении «Абхисама-аламкары» Майтреи / Пер. с англ. О. Л. Волотановского под редакцией В. М. Монтлевича. СПб.: Евразия, 2009.

*Розенберг О. О.* Проблемы буддийской философии. Пг., 1918.

*Соднам Цзэмо.* Дверь, ведущая в Учение / Пер. с тибет. яз., послесл. и коммент. Р. Н. Крапивиной. СПб., 1994.

*Украшение из постижений* (I–III главы): Изучение пути махаяны в Гоман-дацане тибетского монастыря Дрэпун / Пер. с тибет. яз., предисл., введ. и коммент. Р. Н. Крапивиной. СПб.: Наука, 2010.

*Ум и знание:* Традиция изучения теории познания в Гоман-дацане тибетского монастыря Дрэпун / Сост., пер. с тибет. яз. Р. Н. Крапивиной. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2005; 2-е изд., испр. СПб., 2010.

*Философия сознания:* классика и современность. Вторые Грязновские чтения. М.: Издатель Савин С. А., 2007.

*Хадалов П. И., Ямпиров Л. Ж., Дандарон Б. Д.* Описание сочинений Гунчен-Чжамьян-Шадпа-Дорчже. 1649–1723. Улан-Удэ. 1962.

*Чже Цонкапа.* Большое руководство к этапам пути пробуждения: В 2-х т. / Пер. с тибет. яз. А. Кугявичуса; под общей ред. А. Терентьева. СПб., 2007.

*Чуковский К. И.* Искусство перевода. М.-Л.: АКАДЕМИА. 1936.

*Щербатской Ф. И.* О приписываемом Майтрее сочинении *Abhisamayālaṅkāra* // Известия Императорской Академии наук, 1907.

*Щербатской Ф. И.* Избранные труды по буддизму. М.: Наука, 1988.

## Глоссарий\*

### V глава

аффект	nyon-mongs (34)	kleśa
без перерыва	bar med (38)	anantara
безошибочное (наблюдение объектов познания)	(shes-pa'i dmigs-pa) ma-khrul (8)	abhrānti
безошибочное (поведение)	skyon-med (37)	nyāma
беспрепятственное сосредоточение	bar-chad med-pa'i ting-nge-'dzin (38)	ānantarya-samādhi
беспрепятственность	bar-chad med-pa (17)	anantara / avyavahita
беспрецедентно доходить (до)...	mi 'drar 'gro (25)	atulya-ga
благо	don (3)	artha
благо / счастье	bde(-ba) (35)	saukhya

---

\* Основная часть терминов содержится в стихах V, VI и VII глав «Украшения из постижений», остальные термины взяты из комментариев. Цифры в круглых скобках означают номера стихов V, VI и VII глав в тибетском тексте и в русском переводе.

благое	legs-pa (27)	śreyas
благое / благие качества	dge (-ba) (2, 37)	śubha
бодхисаттва	byang-chub sems-dpa' (37)	bodhisattva
Будда	sangs-rgyas (2, 27)	buddha
быть освобожденным / освободиться	mam-par grol (21)	vimucyate
великое существо	sems-dpa' chen- po (36)	mahāsattva
вершина	rtse-mo (1)	mūrdha
вещь / вещное	dngos-po (14)	vastu
взаимозависимое су- ществование / цепь взаимозависимого существования	rten-cing-'brel 'byung (23)	pratītyotpāda / pratītya- samutpāda
взятые в определенном порядке	bdag-nyid ji bzhin (33)	yathāsvarṇ
вид / виды	mam-pa (27, 35)	ākāra / prakāra
включать / включены	bsdus-pa (22)	sangr̥hīta
внимательность	yid(-la)-byed (13, 28)	manaskriyā / manaskṛti / manaskriva
во сне	rmi-lam na (1)	svapna-antara
вовлеченность	'jug-pa (5, 9)	(pra)vṛtti
возвращаться / прихо- дить	'ongs-nas (24)	āgamyā
возвращение дыхания	dbugs phyin (35)	ucchvasita

возникают в связи с умом	yid-las 'byung (12)	manobhava
возникновение / порождение	skye(-ba) (18)	utpāda
возрастание (качеств сознания)	mam-'phel (2)	vivṛddhi
восемь предметов (дхарм), характеризующих постижение вершин (пути махаяны)	rtse-mo'i sbyor-ba mtshon-byed-kyi chos brgyad (1)	aṣṭa mūrdha-prayogalakṣaṇa dharma
восприимчивость	dmigs-pa (16)	upalambha
«впадение» / «падение»	ltung-ba (10)	prapatitva
враждебные силы	phyir rgol-ba (16)	pratyarthika
вручение	yongs (-su) gtod (-pa) (17)	parīndanā
все	snyed (2)	iyat
всезнание / три типа всезнания	kun-mkhyen-nyid / kun-mkhyen-nyid gsum (3)	sarvajñatā / trisarvajñatva
всезнание всех аспектов (существующего)	mam-pa kun-mkhyen-nyid (38, 40, 42)	sarva-ākāra-jñatā
вызывать изумление / изумлять	mtshar-du brtsis (20)	vismīyate
высочайший	mchog(-gis) (36)	nikāma
высшая истина / высший предмет	dam-pa'i don (40)	paramārtha(satya)
выяснение	nges-'dzin (15)	avadhāraṇa

главное условие	bdag-po('i rkyen) (39)	adhipatipratyaya
«грязь» / аффекты	dri-ma (18)	mala
дар / дары / подноше- ние	yon (31)	daṣiṇā
даяние / совершенство даяния	sbyin-pa (22)	dāna
двенадцать признаков (тренировки на вер- шине уровня тепла этапа подготовки)	rtags mam-pa bcu-gnyis (1)	dvadaśaliṅgam
двигаться / идти	song (24)	gatvā
движение / продвиже- ние	'gro / rjes-la'gro (11, 12, 14)	gamana / anugamana / gati
девять умопостроений об объектах вовле- ченности	'jug-pa gzung- rtog dgu (5)	nava vṛttigrāhya- vikalpa
девять умопостроений об объектах вовле- ченности, подлежа- щие устранению на этапе видения	mthong-spang 'jug-pa gzung- rtog dgu (5)	nava darśana- heyavṛtti grāhyavikalpa
девять умопостроений об объектах отстра- ненности	ldog-pa gzung- rtog dgu (5)	nava nivṛttigrā- hyavikalpa
девять умопостроений об объектах отстра- ненности, подлежа- щие устранению на этапе видения	mthong-spang ldog-pa gzung-rtog dgu (5)	nava darśanaheya- nivṛtti grāhyavikalpa
действие	las (9)	kāritra
деятель	byed-pa (9)	kartṛ

Джамбудвипа / Джамбу	'dzam-bu'i gling (2)	jambudvīpa
до...	bar-du (25)	ā
добавлять	bzhag-pa (bya- ba) (21)	prakṣipati
добродетель	bsod-nams (4, 17, 38)	pūṇya
достигать / обретать	'thob(-pa) (19)	āgata
другой / другие	gzhan(-yin) (16, 17)	apara / anya
живые существа / миры живых существ	'gro-ba (35)	jagat
заблуждение	rmongs-pa (11)	moha
знание (святого) / по- знание (святого)	ye-shes (8, 18, 40)	jñāna
изобилие / множество	mang-po (17)	bāhulya
исследование (дхарм)	rab-'byed (30)	pravicya
иссякание	zad / zad-pa (18)	kṣaya
... к границе / к пре- делу	mtshams bzung (ste) (24)	avadhīkaroti
каждое (совершенство)	re-re (22)	ekaika
каждый (вид)	so-sor (5)	prati-ekam
качества / достоинства	yon-tan (27, 35)	guṇa
когда достигнута вер- шина...	rtse-mor phyin- pa (1)	mūrdha-prāpta
краткое (изложение Учения)	mdor-bsdus (27)	saṃkṣepa
куда есть желание (двигаться)	ji-ltar 'dod bzhin (14)	yathoddeśam



(личное) постижение	(rang-gis) rtogs (-pa) (9)	adhigama
ложное понимание	log-rtog-pa (42)	vipratipatti
люди	skye-bo (37)	jana
медитативное погру- жение	snyoms-'jug(- pa) (24)	samāpatti
медитативное погруже- ние скачками	thod-rgal-gyi snyoms-'jug (25)	vyakrāntaka- samāpatti
метод	thabs (41)	upāya
мир / миры	khams (13)	dhātu
мир желаний / чув- ственный мир	'dod-pa (24)	kāma
многообразные формы (благого)	gnam mang(-du) (2)	bahudhā
множество / множе- ственность	mang-po-nyid (4, 38)	bahutva
наделенность	ldan (15)	samyoga
называемый...	zhes-bya-ba (19)	ākya
называться	ces brjod (18)	ucyate
наивысшее	bla (-na) med- pa (3)	anuttara
не существует	med-pa (26)	abhāva
не такой как	ji bzhin ...min- pa (5)	ayathā
невнимательность	yid-la-mi-byed (28)	amanaskṛti / ama- naskāra
не-возникновение / не- порождение	mi-skye ba/ skye(-ba) med(-pa) (18, 19, 28)	anutpāda / anutpatti

недвойственность	gnyis-su-med (34)	advaya
недостаточность	dman-pa-nyid (10)	nyūnatva
нейтрализующий фактор	gnyen-po (8, 14, 41)	pratipakṣa
не-наделенность	mi-ldan (15)	viyoga
не-освоение	sgom(-pa) med- pa (29)	abhāvanā
не-отвержение	yongs-mi-gtong- ba (3)	aparityakta
неполнота (аспектов)	gnam-pa ma- tshang (10)	vaikalya
не-порождение сознания (обращенного к пробуждению)	sems mi-skye (28)	(bodhi-)citta- anutpāda
не-пустота	stong-min-nyid (30)	aśūnyatva
не-равенство	mi-mnyam (34)	asamatva
несоответствующее состояние / несоответствующая тенденция	mi-mthun- phyogs (8, 32, 41)	vipakṣa
не-чистота	dag-pa ma-yin (31)	aśuddhi
нирвана / покой (хиньяны)	zhi-ba (10)	nirvāna
номинально (существующие) живые существа	sems-can btags(- pa) (32)	prajñapti-sattva
номинально существующее	btags-yod-pa (6, 30, 32)	prajñaptisat

«носорог» (эпитет будд-для-себя)	bse-ru (37)	khadga
обозначение	btags-pa (14)	prajñapti
обратный порядок	lugs mi-mthun (23)	vilomam
обретение	thob-pa (17)	prāpti
общий	phan-tshun (22)	mitha
объект	yul (5)	viṣaya
объект (наблюдения в беспрепятственном сосредоточении)	dmigs-pa (39, 40)	ālambāṇa
объект / «схватываемое»	gzung-ba (5, 27)	grāhya
объект / воспринимаемый объект	gzung-don (7)	grāhya-artha
обычные люди	so-so'i skye-bo (6)	prṛthagjana
ограниченность	nyi-tshe-ba (11)	prādeśikatva / prādeśika- kāritra
один ... другой	dbye-bas (6)	bheda
определять	nges-gzung-ba (40)	avadhāraṇa
освоение	sgom(-pa) (29, 42)	bhāvanā
ослабление	nyams (14)	kṣati
остановка	gnas (11)	avasthāna / sthāna
осуществлять	sgrub (35)	sādhana / utpādana
отбрасывание	'dor-ba (13)	pratimokṣaṇa

отклонение /помеха	mam-par 'khrugs-pa (31)	vikopana
относящийся к ... / от- носительно ...	rten-can (9, 12, 42)	adhiṣṭhana
отстраненность	ldog-pa (5, 12)	nivṛtti
отступление от ...	log-pa (11)	nivartana / nivṛtti
отсутствие	med-pa (10)	abhāva
отсутствие медитатив- ного погружения	mnyam-bzhag min-pa (24)	asamāhita
отсутствие предмета (пустоты) как он есть	ji bzhin don-min (29)	ayathārtha
памятование	dran-pa (39)	smṛti / smarana
пандемия / напасти / бедствия	yams-nad (35)	
первый момент ( терпе- ния в познании дхар- мы – истины стра- дания)	skad-cig gcig-pa (22)	eka-kṣanika
плод	'bras-bu (36)	phala
погружение / медита- тивное погружение /	snyoms-zhugs (23)	samāpatti
погружение-пресече- ние	'gog (dang bcas)-pa'i snyoms-'jug / 'gog-snyoms (24)	nirodhasamāpatti
поддерживать	brten-par byed (36)	āśrayate / bhajante
подлинная природа (дхарм)	yang-dag-nyid (21)	bhūta saṃyak(ta)
подношение	mchod-pa (2)	pūjā

познаваемое	shes-bya (20)	jñeya
полагать	'dod (7)	mata
полное незнание	kun-rmongs (34)	saṃmoha
полное осуществление	yongs-su- rdzogs-pa (3)	paripūri
полное совершенное пробуждение	rdzogs-pa'i byang-chub (28)	sambodhi
помощь	yongs-su 'dzin- pa / bstang-pa (10, 27)	parigraha / sānāthya
после / потом	rjes-la (12)	prṣthatas / paścād
после долгого отсут- ствия / после долгого перерыва	yun-ring lon(- nas) (35)	cirāya
последний	tha-mar (34)	paścima
постижение	rtogs-pa (10)	adhigama
постижение вершин / постижение на вер- шинах (пути маха- яны)	rtse-mo'i mngon-rtogs / rtse-sbyor (1)	mūrdha- abhisamaya
постижение Отшель- ника	thub-pa'i rtogs- pa (41)	samaya / abhisamaya
постоянно спорить	rgyud-mar rgol (39)	jalpājalpi
правильно осуществля- емый путь	lam yang-dag 'grub-pa (8)	samudāgama- mārga
практика (буддийская)	spyod-pa (31)	caryā / pratipatti
пребывание	gnas (13, 16)	sthāna / avasthāna

превосходный	phun(-sum) tshogs(-pa) (35, 37)	sampad
превратные взгляды	phyin-ci-log (41)	viparyāsa
предмет	don (29)	artha
предметная область	spyod-yul (30)	gocara
прекращаться	zad(-pa) (35)	kṣaya
препятствие	sgrib-pa (20)	āvaraṇa
пресекать / пресечение	‘gog-pa (15, 19, 24)	nirodha
привязанность	mngon-par zhen- pa (13)	abhiniveśa
приемлемый	‘thad (40)	upapatti
признак	rtags (1)	liṅga
принадлежать / при- надлежащий	gtogs-pa (24)	āpta
принять в качестве сравнения	dper-mdzad (-nas) (4)	upamāṃ kṛtvā
природа / подлинная природа (дхарм)	rang-bzhin (19, 34)	prakṛti
пристрастность	chags-pa (14)	rāga
причина / основание	rgyu (17, 32)	hetu
пробуждение	byang-chub (17)	bodhi
проводить исследова- ние / обозревать	rtog-par byed (23)	īkṣate
провозглашено / про- возглашать	yongs-su- bsgrags-pa (4)	parikīrtita
продвижение (по пути) по условиям других	gzhan-gyi rkyen- gyis ‘gro-ba (11)	para-pratyaya- gāmitva

пространное / подробное (изложение Учения)	rgyas(-pa) (27)	vistara
противоположность / противоположное	bzlog-nyid (29)	viparyaya
проходить	brgyal (25)	vyatikrama
прямой порядок	lugs mthun (23)	anulomam
пустота	stong-pa (7)	śunya (tā)
путь	lam (10)	pratipadgata
путь / дорога	lam (15, 19, 41)	mārga
путь успокоения	zhi-lam (33)	śānti-mārga
разнообразность	sna-tshogs-nyid (11)	nānātva
разрушение	'jig-pa (16)	nāśa / vināśa
разъединенность с...	mi-ldan (33)	viyoga
разъяснять / разъясняется	mngon-par brjod (3)	abhidhīyate
результат (действия)	'bras-bu (9)	phala
река	chu-bo (36)	nadī
связанность	nyer-'brel (13)	upaśleṣa
связанный с...	(dang) 'brel-ba-yi (32)	sambandha
святые (бодхисаттвы)	'phags-pa (6)	ārya
скачок / двигаться скачками	thod-rgal (25)	avaskandha / vyakrānta
следует видеть (как она есть)	yang-dag lta (21)	draṣṭavya
следует знать	shes-par bya-ba (14, 30)	jñeya

слушатель / ученик	nyan-thos (12, 37)	śrāvaka / śiṣya
смотреть как на...	lta (1)	tkṣaṇa
со всех сторон	rnam-pa kun-du (36)	sarva-adhi-sāreṇa
сообразность ума	sems kun-tu gnas-pa (4)	citta-saṃsthiti
соединенность с...	mtshungs-par ldan (33)	saṃyoga / saṃprayoga
сознание	rnam-par shes (24)	vijñāna
сознание и вторичные факторы сознания	sems dang sems- 'byung (27)	citta-caitta
сознание, (обращенное к пробуждению)	sems (28)	(bodhi) citta
сон	rmi-lam (1)	svapna
соответственно / в ука- занном порядке	go-rim bzhin-du (18)	yathā-kramam
соответствующий (ве- ликим) целям	ched bzhin (15)	yathoddeśam
сосредоточение	ting-'dzin / ting- nge-'dzin (4, 23)	samādhi
«сосредоточение зева- ющего льва»	seng-ge rnam- bsgyings-pa'i ting-nge-'dzin (23)	siṃha-vijṛṃbhito- samādhi
состоит (из)...	bdag-nyid (6)	ātmaka
состояние Будды	sangs-rgyas-nyid (38)	buddhatva
спорщики-диспутанты	rab-tu smra- rnams (39)	pravādinām



страдание / истина страдания	sdug-bsngal (34)	duḥkha
стремление	don-du gnyer (16)	prārthana / abhilāṣa
субстанциально суще- ствующие существа	sems-can rdzas (yod-pa) (6)	dravyasat sattva
субъект / субъекты	'dzin-pa (6, 14, 16, 30)	grāhaka
суть пробуждения	byang-chub-kyi snying-po (28)	bodhi-maṇḍa
существование	ngo-bo (7)	bhāva
существование (в сан- саре) / сансара	srid-pa (10)	bhava
существовать / суще- ствование	yod(-la) (20)	sattā
сущность	ngo-bo-nyid (8)	svabhāva / svarūpata / svabhāvika
сфера (область) прак- тики	spyod-yul(-can) (27)	gocara
счесть подобным	dper-mdzad (-nas) (2)	upamāṃ kṛtvā
таить(ся) / прятать(ся)	sba-ba / sbed-pa (36)	śalin
«такость»	de-bzhin-nyid (33)	tathatā
терпение (в познании дхармы – истины страдания)	bzod-pa (22)	kṣanti(=duḥkha- dharma-jñāna- kṣanti)
то, что следует удалять	bsal-bya (21)	apaneya
толкователь / теоретик	smra-ba (42)	vādin

тот, кто видит	mthong-nas (21)	darśin
тренировка (в совершенствах)	sbyor(-ba) (27, 41)	prayoga
тренировка / йога	sbyor-ba (1)	yoga
тренировка на вершине уровня тепла (этапа подготовки)	drod-rtse-sbyor (1)	ūṣmagata-mūrdha-prayoga
тренировка на вершине уровня вершины (этапа подготовки пути махаяны)	rtse-mo'i rtse-sbyor (2)	mūrdha gata-mūrdha-prayoga
тренировка на вершине уровня высшей мирской дхармы (этапа подготовки пути махаяны)	chos-mchog rtse-sbyor (4)	laukika-agradharma mūrdha-prayoga
тренировка на вершине уровня терпения (этапа подготовки пути махаяны)	bzod-pa'i rtse-sbyor (3)	kṣānti-gata-mūrdha-prayoga
тренировка на вершине этапа видения (пути махаяны)	mthong-lam rtse-sbyor (5)	darśana-mārga mūrdha-prayoga
три «колесницы»	theg(-pa) gsum (30)	tri-yāna
три вида препятствий	sgrib-pa nam gsum (33)	triāvaraṇa
три времени	dus gsum (27)	traikālika
Три Драгоценности	dkon-mchog gsum-po (41)	tri ratna
три тысячи (миров)	stong gsum (37)	trisāhasra
удерживание	'dzin-pa (13)	grahaṇa

указание	ston-pa (17)	saṃdarśanā
умопостроение	rnam-rtog / rnam-par rtog- pa (5, 9, 12, 16, 27, 29, 34)	vikalpa
умопостроение о номи- нально существую- щем (субъекте)	btags-'dzin rtog- pa (6)	prajñaptigrāhaka- vikalpa
умопостроение о суб- станциально суще- ствующем (субъекте)	rdzas-'dzin rtog- pa (6)	dravyagrāhaka- vikalpa
умопостроение о субъ- ектах	rnam-rtog 'dzin- pa (6)	grāhaka-vikalpa
умопостроение об объ- ектах	gzung-ba'i rnam-rtog / gzung-rtog (5)	grāhyavikalpa
условная истина	kun-rdzob (bden-pa) (40)	saṃvṛti(-satya)
успокоение / (аспект) успокоения	zhi-nyid (39)	śāntatā
установить	bkod-pa (37)	pratiṣṭhāpayati
устойчивость	brtan-pa (3)	nirūḍhi
устранять / подавлять	rnam(-par) 'joms-pa (32)	vighāta
утверждать / высказы- вать	brjod-pa (20)	kathyate
уход, не соответствую- щий (пути махаяны)	nges-par mi- 'byung (15)	aniryāṇa
Учитель (эпитет Буд- ды)	ston-pa (20)	śāstr
характеристика / характеризовать(ся)	mtshan-nyid (7, 17, 42)	lakṣaṇa

хинаяна / «малая колесница»	theg-pa dman-pa (28)	hīnayāna
цель / цели / великие цели	ched-du bya-ba (11)	uddeśa / samuddeśa
четыре континента	gling bzhi (4)	catur (catvāri) dvīpaka
что не есть путь	lam-min (15)	amārga
шестнадцать предметов ложного понимания	log-rtog nam-pa bcu-drug (42)	sodaśa vipratipatti
шестнадцать форм возрастания (качеств бодхисаттвы на вершине уровня вершины этапа подготовки)	nam-'phel bcu- drug (2)	sodaśa vivṛddhi
элемент родовой принадлежности	rigs (8)	gotra
этап (называемый) видение	mthong (zhes- bya-ba'i) lam (19)	darśana-mārga
этап освоения	sgom-pa'i lam (29, 32)	bhāvanā-mārga
этап (называемый) видение	mthong (zhes- bya-ba'i) lam (19)	darśana-mārga
этап освоения	sgom-pa'i lam (29, 32)	bhāvanā-mārga

## VI глава

Будда	sangs-rgyas (1)	buddha
даяние	sbyin-pa(1)	dāna

не-существование самостоятельной природы (дхарм)	dngos-med ngo-bo- nyid (1)	abhāva-svabhāva
памятование	dran-pa / rjes-su dran-pa (1)	smṛti / anusmṛti
памятование боже- ства	lha bla-ma rjes-su dran-pa (1)	devatā-anusmṛti
памятование Будды	sangs-rgyas rjes-su dran-pa (1)	buddha-anusmṛti
памятование нрав- ственной дисци- плины	tshul-khrims rjes-su dran-pa (1)	śīla-anusmṛti
памятование Об- щины	dge-'dun rjes-su dran-pa (1)	sangha-anusmṛti
памятование отдачи (себя) / смирение	gtong-ba rjes-su dran-pa (1)	tyāga-anusmṛti
памятование Уче- ния	chos rjes-su dran- pa (1)	dharma-anusmṛti
познание не- существования самостоятельной природы всех дхарм — матери- ального и т. д.	gzugs la-sogs-pa'i chos thams-cad dngos-po med- pa'i ngo-bo-nyid khong-du chud- pa(1)	rūpādi-sarva- dharma-abhāva- svabhāva- avabodha
понимание	shes-rab (1)	prajñā
последовательная тренировка / тре- нировка в после- довательном по- стижении	mthar-gyis sbyor- ba (1)	anupūrva-prayoga
последовательное постижение	mthar-gyis-pa'i mngon-rtogs (1)	anupūrva- abhisamaya
последовательные действия	mthar-gyis-pa-yi bya-ba (1)	anupūrva-kriyā

устанавливать / установлено	bzhed(1)	mata
шесть совершенств	phar-phyin drug (1)	ṣaṭ pāramitāḥ
шесть форм памя- тования	rjes-su dran-pa drug (1)	ṣaṭ-anusmṛti
VII глава		
беззнаковость	mtshan-nyid med- pa-nyid (4)	alakṣanatva
белые дхармы	chos dkar (3)	śukla-dharma
в один момент	skad-cig gcig-gis (5)	eka-kṣaṇa
видение (сна) / акт видения (сна)	(de) mthong-nyid (5)	darśana
видеть	mthong (5)	ikṣate
видеться	mthong (5)	paśyati
все незагрязненные дхармы	zag-med chos kun (1)	anāsravasārva- dharma
даяние	sbyin-pa (1, 4)	dāna
знание (святого)	ye-shes (3)	jñāna
«зрелый» (момент)	rnam-smin (3)	vipāka
как два / в двой- ственной манере	gnyis-kyi tshul-du (5)	dvaya-yogena
момент	skad-cig-ma (4)	kṣaṇa
недвойственность	gnyis-su med-pa (5)	advaya
одновременно	gcig-car (2)	sakṛt / eka-vāram

одномоментная тренировка / тре- нировка в од- номоментном постижении-про- буждении	skad-cid-ma'i sbyor- ba (1)	eka-kṣaṇa- prayoga
одномоментная тре- нировка с «незре- лым моментом» постижения	mam-par smin-pa ma-yin-pa'i skad- cig-ma'i sbyor- ba (1)	avipāka- avasthāyām eka-kṣaṇa- abhisambodha
одномоментная тре- нировка с беззна- ковостью	mtshan-nyid med- pa'i skad-cig-ma'i sbyor-ba (4)	alakṣanatva- eka-kṣaṇa- abhisambodha
одномоментная тренировка с не- двойственностью	gnyis-su med-pa'i skad-cig ma'i sbyor-ba (5)	advaya-eka- kṣaṇa- abhisambodha
одномоментная тре- нировка со «зре- лым моментом» постижения	mam-par smin-pa'i skad-cig-ma'i sbyor-ba (3)	vipāka- avasthāyām- eka-kṣaṇa- abhisambodha
одномоментное по- стижение	skad-cig gcig-pa-yi rtogs-pa (1)	eka-kṣaṇa- avabodha
одномоментное по- стижение-про- буждение	skad-cig-ma gcig- pa'i mngon-par rdzogs-par byang- chub-pa (1)	eka-kṣaṇa- abhisambodha
Отшельник (эпитет Будды)	thub-pa (1)	mūni
подлинная природа (дхарм)	chos-nyid (3)	dharmatā
подобные сновиде- нию (дхармы)	rmi-lam 'drar (4)	svapnopama
познание	shes(-pa) (2)	jñāna

поливальная машина	zo-chun rgyud (2)	ara-ghaṭṭa
порождать / порождено	skyes (3)	jāta
постигать / открывать	rtogs (4)	vindati / jānāti
практика	sbyod-pa (4)	caryā
приходить в движение / двигаться	'gul-ba (2)	calayati
следует знать	shes-par bya (1)	jñeya
сновидение / сон	rmi-lam (5)	svapna
совершенство понимания	shes-rab pha-rol phyin(-pa) (3)	prajñāpāramitā
состояние / ситуация	gnas-skabs (3)	avasthā
сочетание / комбинация	bsdus-pa (1)	saṃgraha
так / так же	de-bzhin (2)	tathā
«такость»	de-nyid / de kho-na-nyid (5)	tattva / tathatā
толчок	rdog (2)	padika
укореняться / упрочиваться	gnas-nas (4)	sthitva
человек	skyes-bu (2)	puruṣa



# Оглавление

<b>Предисловие</b> .....	5
<b>Введение в изучение V, VI и VII глав сочинения «Украшение из постижений»</b> .....	15
<b>Глава V. Перевод и комментарии</b> .....	37
<b>Глава VI. Перевод и комментарии</b> .....	77
<b>Глава VII. Перевод и комментарии</b> .....	81
<b>«Украшение из постижений». Главы V–VII. Тибетский текст (репринт)</b> .....	87
<b>«Украшение из постижений». Главы V–VII. Лекции</b> .....	103
<b>Лекция 1. Отличительные признаки буддийского учения. (1) Двенадцать признаков тренировки в совершенстве понимания на вершине уровня тепла этапа подготовки пути махаяны</b> .....	105
<b>Лекция 2. (2) Шестнадцать форм возрастания качеств сознания бодхисаттвы, указывающие на тренировку в совершенстве понимания на вершине уровня вершины этапа подготовки пути махаяны</b> .....	122
<b>Лекция 3. (3) Тренировка в совершенстве понимания на вершине уровня терпения этапа подготовки пути махаяны. (4) Тренировка в совершенстве понимания на вершине уровня высшей мирской дхармы этапа подготовки пути махаяны. (5)</b>	

Тренировка в совершенстве понимания на вершине этапа видения. Умопостроения об объектах и о субъектах. (5 <sub>1</sub> ) Умопостроения об объектах. (5 <sub>1(1)</sub> ). Умопостроения об объектах вовлечения. (5 <sub>1(2)</sub> ) Умопостроения об объектах отстранения .....	137
<b>Лекция 4.</b> (5) Тренировка в совершенстве понимания на вершине этапа видения пути махаяны на этапе видения пути махаяны (продолжение).....	158
<b>Лекция 5.</b> (5) Тренировка в совершенстве понимания на вершине этапа видения пути махаяны (продолжение). (5 <sub>2</sub> ) Умопостроения о субъектах. (5 <sub>2(1)</sub> ) Девять умопостроений о субстанциально существующих субъектах. (5 <sub>2(2)</sub> ) Девять умопостроений о номинально существующих субъектах .....	173
<b>Лекция 6.</b> О Трех Драгоценностях. О трех типах индивидов в буддийском учении. (5) Тренировка в совершенстве понимания на вершине этапа видения (продолжение). «Помощники» тренировки в совершенстве понимания на вершине этапа видения. Результат тренировки в совершенстве понимания на этапе видения. Отвержение позиции вайбхашиков. Утверждение позиции мадхьямиков. «Сосредоточение зевающего льва» на этапе видения .....	187
<b>Лекция 7.</b> О спокойствии ума. Еще раз об этапе подготовки пути махаяны.....	204
<b>Лекция 8.</b> Важность и уникальность человеческого рождения. О страданиях человеческого рождения. О Прибежище в буддийском учении .....	217
<b>Лекция 9.</b> (5) Вершина этапа видения (продолжение). О причинах достижения пробуждения. Что такое пробуждение? 12 звеньев цепи взаимозависимого существования.....	231

- Лекция 10.** (5) Этап видения (окончание) 12 звеньев цепи взаимозависимого существования ..... 248
- Лекция 11.** Прибежище и три типа индивидов. Взаимозависимое существование. Искусство сосредоточения. Мир желаний. (6) Этап освоения пути махаяны. Четыре уровня сосредоточения (четыре дхьяны) мира форм. Четыре уровня медитативного погружения мира-без-форм. Погружение-пресечение ..... 263
- Лекция 12.** «Сосредоточение зевающего льва» и этап освоения. (6) Тренировка в совершенстве понимания на вершине этапа освоения пути махаяны. (6<sub>1</sub>) Умопостроения об объектах на этапе освоения. (6<sub>1(1)</sub>) Умопостроения об объектах вовлечения. (6<sub>1(2)</sub>) Умопостроения об объектах отстранения..... 274
- Лекция 13.** (6<sub>1(2)</sub>) Девять умопостроений об объектах отстранения на этапе освоения. (6<sub>2</sub>) Умопостроения о субъектах на этапе освоения ..... 286
- Лекция 14.** Что устраняет бодхисаттва на этапе освоения? О результате устранения прирожденных аффектов на этапе освоения..... 303
- Лекция 15.** (6) Тренировка в совершенстве понимания на вершине этапа освоения (окончание). (7) Вершина последнего уровня-без-препятствий пути махаяны ..... 315
- Лекция 16.** (7) Вершина последнего уровня-без-препятствий пути махаяны (окончание). (8) Шестнадцать вопросов вайбхашиков, требующих разъяснения со стороны мадхьямиков ..... 330
- Лекция 17.** (8) Диспут между вайбхашиками и мадхьямиками (окончание). VI глава и шестой главный предмет — «последовательная тренировка» как причина устойчивости в освоении аспектов. Тринадцать предметов VI главы. VII глава и седьмой

главный предмет — «одномоментная тренировка» как результат устойчивости в освоении аспектов. Четыре предмета VII главы .....	343
<b>Источники</b> .....	360
<b>Литература</b> .....	363
<b>Глоссарий</b> .....	370



*Научное издание*

**Украшение из постижений**

(V, VI, VII главы)

Изучение пути махаяны в Гоман-дацане  
тибетского монастыря Дрэпун

Перевод с тибетского, предисловие, введение,  
комментарий  
*Р.Н. Крапивиной*

Выпускающий редактор *М.В. Беглецова*  
Корректор *Н.В. Соболева*  
Оригинал-макет *Л.Е. Голод*

Подписано в печать 15.04.2014. Формат 84×108 <sup>1</sup>/<sub>32</sub>  
Бумага офсетная. Печать офсетная  
Усл.-печ. л. 20,8. Тираж 500 экз. Заказ № 3463

Издательство «Нестор-История»  
197110 СПб., Петрозаводская ул., д. 7  
Тел. (812)235-15-86  
e-mail: [nestor\\_historia@list.ru](mailto:nestor_historia@list.ru)  
[www.nestorbook.ru](http://www.nestorbook.ru)

Отпечатано в типографии издательства «Нестор-История»  
191119 СПб., ул. Правды, д. 15  
Тел. (812)622-01-23



