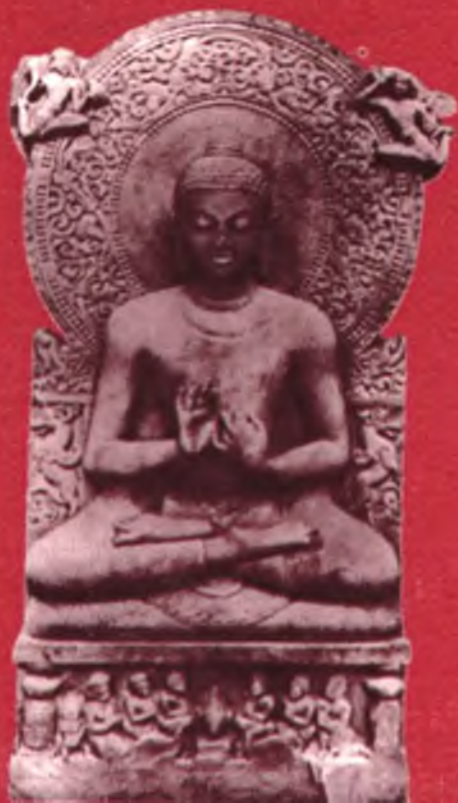


Pax Buddhica



А.М. Донец

БУДДИЙСКОЕ УЧЕНИЕ
О МЕДИТАТИВНЫХ СОСТОЯНИЯХ
В ДАЦАНСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ



Серия «*Paṭh Buddhica*»

Основана в 2007 г.

Association Sangha sur
Salève
Lieu dit sur Salève - 74160 BOSSEY
rsaleve@gmail.com
Tél. 04 50 94 28 52
Fax 04 50 94 26 86

УДК 571.54

ББК 87+86

Д 672

Ответственный редактор
канд. филос. наук *С.П. Нестеркин*

Рецензенты
д-р филос. наук, проф. *С.Ю. Лепехов*
д-р филос. наук, проф. *Л.Е. Янгутов*
канд. филос. наук *А.В. Щербина*

*Работа выполнена при поддержке Российского гуманитарного
научного фонда (проект № 06-03-00441а)*

А.М. Донец

Д 672

*Буддийское учение о медитативных состояниях в
дацанской литературе.* – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2007. –
150 с.

ISBN 978-5-7925-0192-8

Монография посвящена исследованию буддийского учения о медитативных состояниях, представленному в схоластической литературе религиозно-философских факультетов (дацанов) монастырей Центральной Азии. Она знакомит с ключевыми терминами, базовой структурой и содержанием интегральной концепции медитативных состояний в рамках буддийского учения о спасении. В приложении дается перевод с тибетского языка главы о медитации (шаматхе) из популярного руководства по практике йоги Махамудры.

Книга может оказаться полезной для тибетологов, религиоведов, философов, психологов и всех интересующихся буддизмом и проблемами трансординарных состояний сознания.

ISBN 978-5-7925-0192-8

© А. М. Донец, 2007

© ИМБТ СО РАН, 2007

© Изд-во БНЦ СО РАН, 2007

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
СИБИРСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ
ИНСТИТУТ МОНГОЛОВЕДЕНИЯ, БУДДОЛОГИИ И
ТИБЕТОЛОГИИ

А. М. Донец

**БУДДИЙСКОЕ УЧЕНИЕ
О МЕДИТАТИВНЫХ СОСТОЯНИЯХ
В ДАЦАНСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ**

Улан-Удэ

Издательство Бурятского научного центра СО РАН

2007

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	6
Источниковая база дацанского учения о медитативных состояниях	16
Определение самапатти	18
Архитектоника четырехматериковой области мира	20
Самапатти причины	21
Члены созерцания	22
Жажда и непривязанность	24
Вводное самапатти	26
Созерцание	27
Место и «опора» реализации шаматхи	28
Классификация объектов шаматхи	29
Способ пребывания тела	31
Способ пребывания ума: ясность и успокоенность	33
Покров самапатти	35
Полная очищенность	37
Два метода реализации девяти состояний ума	38
Самадхи и шаматха	42
Випашьяна	43
Классификация випашьяны	45
Семь умственных процессов вводного самапатти	47
Чистое базовое самапатти	51
Клешное базовое самапатти	56
Самапатти арупы	59
Успокоение, имеющее вид грубого, и непорочное, имеющее вид истины	62
Самапатти плода-рождения	62
Две опоры самапатти	64
Трансовое погружение – самахита	66
Самапатти прекращенности	68
Алмазоподобное самадхи	71
Заключение	73
Комментарии	74
ПРИЛОЖЕНИЕ	
«Глубокое руководство по йоге вместерожденности. Раздел "Шаматха"» (перевод с тибетского)	86
Комментарии	116

Структура учения о медитативных состояниях по Гедун Дандару	120
Тибетско-русский глоссарий	123
Литература	145

Введение

В Индии, Китае, Тибете и других регионах распространения буддизма еще с давних пор создавались и культивировались духовные учебные заведения разных типов. Основание же широко распространившейся в Монголии и Бурятии дацанской системы духовного образования было положено в начале XV-го века непосредственными учениками и последователями известного тибетского религиозного деятеля Цзонхавы (tsong kha pa, 1357-1419) – основоположника «желтошапочной» духовной традиции Гелугпа (dge lugs pa). Она оказалась настолько эффективной, что постепенно завоевала большую популярность и заняла доминирующее положение в структуре буддийского духовного образования Тибета, Монголии, Бурятии, Тывы, Калмыкии и ряда других стран, на долгие годы став важным фактором в развитии культуры народов Центральной Азии.

Эта система образования привлекает внимание феноменом своего необычайно продолжительного существования в более или менее неизменном виде (600 лет), богатством оригинальных идей, содержащихся в учебной литературе, которая создавалась знаменитыми учеными разных национальностей, и тем, что базируется на определенных философских принципах. О ее значении говорит, например, тот факт, что буддийский монастырь в Монголии и Бурятии обычно называют дацаном (grwa tshang), этим пришедшим из тибетского языка словом, которое обозначает духовное учебное заведение (chos grwa) с полным (tshang) курсом обучения, являющееся своеобразным восточным аналогом института или факультета. По своей специализации эти факультеты подразделяются на общие, или религиозно-философские (mtshan nyid), тантрийские (rgyud, sngags pa), медицинские (sman pa, gso rig), ламримовские (lam rim), астрологические (skar rtsis), или Калачакры (dus 'khor), Хэваджры (kuai rdo rje) и Ваджрабхайравы (rdo rje 'jigs byed).

Базовыми для дацанской системы образования являются религиозно-философские факультеты, на которых последовательно изучают пять основных предметов: 1) праману (tshad ma) – логику и теорию познания; 2) парамиту (phag phyin) – учение о буддийском пути совершенствования; 3) мадхьямику (dbu ma) – философскую систему мадхьямики-прасангики; 4) абхидхарму (chos mngon) – учение о мироздании; 5) винаю ('dul ba) – нравственную дисциплину. В связи с этими предметами проходят и более «второстепенные», а именно: 1) «собрание тем» (bsdus grwa) – систему базовых

философских категорий и формы ведения диспута по разным вопросам посредством особого вида умозаключения – «прасанги» (thal 'gyur); 2) теорию форм познания (blo rig); 3) теорию аргументирования (rtags rig); 4) «ступени и пути» совершенствования (sa lam); 5) теорию «нечистого ума и базового сознания» (yid dang kun gzhi); 6) «двадцать Общин» (dge 'dun nyi shu) – виды святости; 7) доктрину зависимого возникновения (rten 'brel); 8) трансовые состояния (bsam gzugs); 9) воззрения различных философских школ (grub mtha'); 10) герменевтику (drang nges kyi don mam 'byed); 11) опровержение посредством прасанги (thal bzlog) и проч.

С точки зрения роли в учебном процессе религиозно-философская литература подразделяется на основную, обязательную и дополнительную. К первой относятся «пять основ» (rtsa ba) – пять работ (po ti lnga) авторитетных индийских ученых, по которым изучают пять основных предметов. С праманой знакомятся по «Полному объяснению правильного познания» («Праманаваерттике») Дхармакирти, с парамитой – по «Украшению полного постижения» («Абхисамаяланкаре») Майтреи, с мадхьямикой – по «Введению в мадхьямику» («Мадхьямакаватаре») Чандракирти, с абхидхармой – по «Сокровищнице абхидхармы» («Абхидхармакоше») Васубандху, с винаей – по «Винная-сутре» Гунапрабхи.

Обязательную литературу составляют учебники (yig cha), которые подразделяются на базовые (rtsa tshig), очень сжато излагающие содержание предмета в стихотворной форме, и объясняющие их смысл (tshig don). Последние являются оригинальными комментариями, детально разъясняющими пять основных работ или некоторые вопросы, связанные с ними. Обязательная литература весьма обширна. Так, например, приведя в своем «Каталоге собраний сочинений учителей Кадампы и Гелугпы» названия 249 изданных на 13 ведущих религиозно-философских факультетах Тибета учебников, принадлежащих перу 48 знаменитых центральноазиатских ученых, Лондол Лама (klong rdol bla ma, род. 1719) отмечает, что им перечислены только наиболее известные книги [Лондол Лама, л. 39Б-43А]. И действительно, многие произведения в собраниях сочинений прославленных буддийских ученых Центральной Азии являются учебниками или могут быть использованы в качестве них.

К дополнительной литературе относятся тексты Ганджура (тибетского канонического свода), а также сто восемь лучших работ

индийских авторов и известных своей ученостью центральноазиатских буддистов [Туган, с. 320].

Поскольку обязательная литература написана крупными учеными, разъясняет пять основных работ, опирается на Ганджур и сочинения признанных авторитетов, то ее можно рассматривать как уникальный феномен, своеобразный концентрат большей части буддийского Учения.

Становление и развитие утонченной философской схоластики в Центральной Азии теснейшим образом было связано с процессом формирования и распространения дацанской системы образования. Это нашло свое отражение в том, что своеобразным ядром огромного массива тибетоязычной схоластической литературы оказалась дацанская обязательная литература, без детального исследования которой невозможно достичь адекватного понимания первой. Однако дацанская литература еще мало изучена буддологами, что в значительной степени обусловлено особенностями ее формы, крайне затрудняющей правильное уяснение излагаемого в ней. Ведь эта литература в той или иной мере содержит специфические термины и элементы диспута – главного метода усвоения материала в данной системе обучения. Кроме того, изложение тех или иных концепций здесь носит явно комментирующий характер, отличается фрагментарностью, неполнотой и нелинейностью. Так, например, при объяснении конкретного предмета (концепции) употребляются термины, значения которых разъясняются позже или в связи с рассмотрением других предметов (концепций).

Поэтому после того, как внимательно ознакомились с терминологией и методами ведения диспута (См., напр.: [Базаров, 1998]) и решили провести исследования конкретной концепции, необходимо подобрать тексты таким образом, чтобы, выявив на основе сравнительно-критического анализа соответствующие фрагменты и проинтегрировав их, можно было установить с приемлемой полнотой базовую структуру и содержание подобной концепции. Для этого нужно взять работы по данной концепции двух типов – «общее исследование» (*spyi don*) и «подробное исследование» (*mtha' dpyod*) – одного или, что еще лучше, двух авторов, присоединив к ним подходящие тексты по этому и другим предметам, а также соответствующие разделы сочинений дополнительной литературы (подробнее об этом см. в: [Донец, 2004]).

Поскольку основательное ознакомление с дацанской литературой не только представляет большой интерес и оказывается ценным само

по себе, но и служит своеобразным ключом, открывающим двери в мир тибетоязычной схоластической литературы, то становится насущно необходимым последовательное и систематическое прорабатывание указанным способом всех учебных предметов. При этом главной целью, определяющей специфику подхода к решению данной задачи, должно стать не традиционное «втискивание» инокультурных феноменов в «прокрустово ложе» рамок западной ментальности, которое отличается высоким уровнем интерпретативности и постепенно изживает себя в настоящий период времени, а введение в семантическое поле центральноазиатской схоластики ума, сформировавшегося при доминирующем влиянии современной западной системы образования и культуры.

Для этого, в частности, нужно будет приводить определения понятий и классификации по возможности именно в той форме, в какой они даются самими авторами, а затем раскрывать их содержание и вносить соответствующие дополнения и коррективы, исходя из интертекстового контекста и используя методы критического сравнения и интегрирования. Подобная работа требует большого напряжения и кропотливости, а восприятие ее результатов связано с серьезными затруднениями, ибо используемые в центральноазиатской схоластике семантические единицы и методы оперирования с ними значительно отличаются от их западных аналогов. Однако без проведения такой работы окажется практически недоступной нам та картина мира, которая открывается умственному взору центральноазиатского мудреца-схоласта и которая представляет собой одно из уникальных творений мировой культуры.

Интенсивное развитие науки в XX в. стимулировало интерес ученых, в частности, и к сфере иррационального, к мистическим переживаниям (см., напр., [Магический кристалл, 1992]), к исследованию измененных состояний сознания с целью обнаружения глубинных слоев и основ бытия (см., напр., [Гроф, 1994]), к разработке интегративных методик типа синергетики, на основе которых создавались самые разнообразные оригинальные концепции (см., напр., [Пригожин, Стенгерс, 2000; Федоров, 1992]). В рамках данного магистрального курса особое внимание привлекает изучение тысячелетнего опыта практики медитативных состояний на Востоке, интерес к которому, в частности, подогревается большой эффективностью применения медитативных методик для снижения

высокого уровня тревожности и беспокойства, этого бича современности [Эрикер, 2001, с.280].

В Древней Индии проявляли большой интерес к мистическим переживаниям, изменным состояниям сознания, возникающим в результате применения психофармакологических средств, дыхательных упражнений, психотехники и прочего. Осмысление накапливающегося опыта привело, в частности, к созданию концепции восьми трансординарных уровней сознания, которые последовательно достигались при практике сосредоточения ума человека и, как полагали, от рождения были присущи небожителям, занимающим соответствующие ниши в ориентированной по «вертикали» структуре стандартной четырехматериковой области мира.

Когда принц Сиддхартха Гаутама (будущий Будда Шакьямуни) ушел из дворца своих родителей и стал странствующим искателем истины, то, согласно преданию, сначала обучался у признанных мастеров созерцания (Арады Каламы и Удраки Рамапутры) и в итоге достиг самого высшего из этих уровней сознания, однако пришел к выводу, что сам по себе этот путь бесперспективен, ибо не дает конечного освобождения от круговорота феноменального существования, хотя и может привести к рождению на небесах в качестве божества, живущего в блаженстве необычайно долго. Затем он попытался найти желанное спасение на путях самого сурового аскетического подвижничества, которое, как полагали, порождало тапас – особую силу, дающую власть над миром. Но и здесь Гаутаме ждало горькое разочарование: несмотря на все труды и лишения, чаемая цель не достигалась [Будон, с.133 и далее].

Тогда он решил предаться медитативным размышлениям, стараясь постичь истину. Ведь именно познание истины, по одной из популярных в Индии версий сотериологического проекта, давало освобождение. В результате своих медитаций отшельник Гаутама постиг, что все в этом мире взаимообусловлено, поэтому здесь невозможно обнаружить никакой вечной и независимой субстанции (атмана). Именно непосредственное видение этой истины, которое, согласно махаянской традиции, было реализовано во время пребывания в медитативном трансом состоянии уровня четвертой дхьяны, Гаутама осознал как Просветление, дающее освобождение, обретение положения Будды-Пробужденного.

Осмысление пройденного пути отлилось в формулу четырех истин святого: «Страдание существует. Оно имеет причину.

Страдание может быть прекращено. Есть путь, ведущий к этому». Фундаментальной характеристикой экзистенции существ в этом мире является принципиальная неудовлетворительность, которая неотъемлема от самого факта подобного существования и может быть устранена только вместе с ним (первая истина). Это существование возникает вследствие получения рождения в той или иной форме живого существа, которое имеет своей причиной деяния-карму («отпечатки»)–васаны, оставшиеся в некотором «носителе» при совершении деяний телом, речью и умом), а условием – «мучителей»–клеши (страсть, гнев, зависть и другие факторы, вызывающие пребывание потока индивидуального сознания в состоянии перманентного волнения, неуспокоенности) (это вторая истина). Если устранить карму или клеши, то из-за «неполноты совокупности причин и условий» сознание уже не будет «заброшено» в новое рождение и индивид освободится от феноменального круговорота (сансары), стало быть, и от связанной с ним мучительности, неудовлетворительности (третья истина).

Джайнисты, следующие Махавире, полагают, что проще всего будет уничтожить причину–карму посредством интенсивной практики суровой аскезы. Однако даже в ситуации полного отсутствия кармы оставшиеся в одиночестве клеши из-за своей неугомонной природы могут спровоцировать совершение деяний и тогда индивид снова погрузится в круговорот перерождений. Поэтому подобный метод не гарантирует неизбежность достигнутого освобождения. Следовательно, более надежным должен быть признан путь устранения условия – клеш, без которых механизм феноменального существования прекращает свое функционирование (четвертая истина). Каким же образом можно избавиться от клеш, если ни аскезы, ни транс, ни философствование, как показывает опыт, сами по себе не способны покончить с ними?

Особое место среди клеш, по мнению Будды, занимает неведение (авидья), поскольку, будучи одной из них, оно в то же время служит главным условием их существования. Следовательно, если устранить неведение, то – в силу «неполноты совокупности причин и условий» – исчезнут и все другие клеши, в результате чего будет обретено и желанное освобождение.

Неведение не является простым отсутствием знания, это активный фактор, который, подобно темноте, блокирует все попытки узреть сущее в его подлинном виде. Одолеть его можно только благодаря свету мудрости (праджни), рассеивающей мрак неведения

во время непосредственного постижения истины. Но в обычном состоянии сознания имеют дело только с относительным – феноменальным, закрывающим абсолютное – подлинную истину. Хотя в подобном состоянии абсолютное и может быть постигнуто концептуально, однако победу над неведением дает только непосредственное видение истины. Поэтому необходим метод перехода от концептуального (парикальпита) к непосредственному (пратьякша) восприятию абсолютного. В качестве такого метода буддисты чаще всего используют созерцание (бхавану).

Благодаря «созерцанию устанавливающему» (стхьябхаване), осуществляемому в процессе длительного сосредоточения внимания на каком-либо объекте, можно реализовать шаматху («состояние успокоенности»), обретение которой знаменует выход из границ обычных состояний сознания в сферу самапатти («вхождения в равность») – особых медитативных трансовых состояний и соответствует первому из восьми обнаруживаемых там уровней. Главным предварительным условием достижения шаматхи считается практика чистой нравственности, ядром которой служит обуздание дурных наклонностей. Но само по себе это состояние ничего не дает ни для обретения более высоких уровней сознания, ни для перехода от концептуального понимания истины к ее прямому веданию.

Поэтому затем культивируют «созерцание исследующее» (вичарабхавану), реализуемое в процессе «прокручивания» на более тонком уровне ума тех доводов, посредством которых ранее была установлена концептуально истина, в сочетании с периодически повторяющимся «недвижимым» сосредоточением на смысле (артха) этой истины. Занятия практикой подобного созерцания представляют собой реализацию специфического фактора, который именуется випашьяной («высшим, или особым, видением»). На определенном этапе практики «созерцания исследующего» возникает «редкостная» шаматха, которая генетически связана с випашьяной и может быть специфически соединена с ней в состоянии, именуемом «самадхи («держание [ума в] равности») слитых воедино шаматхи и випашьяны». Это самадхи считается именно тем состоянием, благодаря которому становится возможным упомянутый переход от концептуального к прямому веданию истины.

В соответствии с этим выделяют три главных предмета обучения (шикша) в буддизме – нравственность (шила), созерцание (дхьяна) и мудрость (праджня), – которые реализуются в указанной последовательности. Они, очевидно, являются творчески

переработанными аналогами трех древнеиндийских путей совершенствования – аскезы, медитативного транса и философствования.

Согласно традиционной буддийской космографии, универсум (лока) представляет собой совокупность неизмеримого множества стандартных «четырехматериковых» областей мира, каждая из которых структурируется по «вертикали» на три сферы, или Мира (дхату), – Мир Желаний (камадхату), Мир Форм (рупадхату) и Мир Бесформенного (арупадхату). В двух «высших» Мирах выделяют семнадцать и четыре уровня небес, которые соответствуют восьми самапатти (уровням трансовых состояний сознания), подразделяемым на четыре самапатти дхьяны и четыре самапатти арупы. Каждое из этих восьми самапатти, в свою очередь, делится на вводное (самантака) и базовое (мулавасту).

Вводное самапатти первой дхьяны достигается в момент обретения обычной шаматхи. Если в подобном состоянии практикуют випашьяну, имеющую своим предметом ту идею, что базовое самапатти первой дхьяны обладает достоинствами, которые превосходят все присущее самым высшим из обычных состояний сознания, и в процессе этого реализуют «редкостную» шаматху, а затем и «самадхи слитых воедино шаматхи и випашьяны», то на такой основе может быть достигнуто непосредственное постижение данной идеи. Это влечет за собой обретение «непривязанности к жажде (тришна) желающей уровня Мира Желаний», то есть отсутствие привязанности к наслаждениям данного Мира. Возникновение подобной непривязанности свидетельствует о вхождении в базовое самапатти первой дхьяны. Если затем практикуют випашьяну, направленную на постижение того, что уровень второй дхьяны обладает большими достоинствами, нежели ступень первой дхьяны, то переходят во вводное самапатти второй дхьяны и, реализовав «непривязанность к жажде желающей, относящейся к уровню первой дхьяны», обретают базовое самапатти второй дхьяны. Аналогичным образом реализуются самапатти и всех последующих уровней вплоть до самого высшего, именуемого Бхавагрой («вершиной мира»). Полагают, что практика определенного самапатти служит специфической причиной инкарнации на соответствующем уровне «высшего» Мира, где подобное трансовое состояние сознания дается от рождения.

Все эти уровни могут достигаться буддистами и небуддистами, обычными индивидами и святыми. Однако буддисты, стремясь

одолеть неведение, при практике випашьяны делают акцент на постижении в той или иной форме истины несубстанциональности (анатма). Когда благодаря «самадхи слитых воедино шаматхи и випашьяны» осуществляется переход от концептуального к непосредственному видению этой истины, возникает особое трансовое состояние, которое называется непорочным самапатти или самахитой («установленностью в равности») и характеризуется полным исчезновением восприятия относительного – феноменальной явленности (прапанчи). При этом ум созерцателя входит в абсолютное – Дхармовое пространство (дхармахату). Достигшего такого состояния считают святым (арья) и полагают избавившимся от обретенных при жизни клеш (парикаल्पита). Последующее регулярное пребывание в самахите очищает от врожденных клеш (сахаджа).

Когда достаточно освоились с видением абсолютной истины, начинают постепенно смещать акцент на постижение истинной сущности вещей (татхаты) как изначально чистой, в результате чего входят в особое трансовое состояние «самапатти прекращенности–ниродхи», а затем в «алмазоподобном самадхи» реализуют третью из четырех истин святого – прекращенность существования клеш и, как следствие, освобождение от круговорота феноменального существования, Нирвану.

Для непосредственного постижения различных истин и медитативной реализации самых разнообразных достоинств больше всего подходят базовые самапатти (особенно уровня четвертой дхьяны), а для обретения самапатти прекращенности – самапатти наивысшего уровня (Бхавагры). Это обуславливает то, что трансовые состояния нередко описываются в виде концепции девяти уровней сознания (см., напр., [Позднеев, 1993; Гюнтер, 1957]). Поскольку же шаматха служит вторым из трех главных предметов обучения, а випашьяна – третьим, то их подчас рассматривают в виде отдельных концепций [Тинлей, 1995, 2000]. Кроме того, поскольку непорочное самапатти может быть обретенно на уровне вводного самапатти первой дхьяны, то излагается отдельная концепция шаматхи и випашьяны [Цзонхава, 1, 2].

Иногда, правда, можно встретить описание интегрального учения о шаматхе, випашьяне и восьми самапатти, но, как правило, оно излагается очень кратко (См., напр.: [Далай-лама, 2003, с. 113-140; Джанжа, с. 467-488]). В дацанской же литературе по предмету,

который называется «Дхьяны и арупы» (bsam gzugs), она разъясняется достаточно сжато, но с приемлемой полнотой.

В качестве основы для изучения интегрального учения о медитативных транссовых состояниях были выбраны две исследовательские работы по этой теме известного тибетского ученого Гедун Дандара (dge 'dun bstan dar, 1493-1568) – автора большинства учебников, по которым до сих пор учатся на одном из ведущих факультетов, Сэра Мэ (se ra smad). Причиной отбора именно этих текстов послужили как их доступность, так и ясность изложения, обычно присущая данному автору. В качестве дополнительной литературы использовались некоторые другие работы Гедун Дандара, ряд Сутр, а также соответствующие разделы произведений знаменитых индийских и центральноазиатских ученых философов. Следует отметить, что в учебниках по «Дхьянам и арупам» не представлены концепции «покрова» самапатти, самахиты, самапатти прекращения, алмазоподобного самадхи и проч. Поэтому для создания полноты картины они были изложены на основе других источников. Кроме того, поскольку данное учение рассматривается здесь в основном в рамках традиции Гелугпа, то представилось необходимым дать для сравнения в приложении перевод интересного описания практики шаматхи, сделанного в рамках другой тибетской традиции – Каржудпа (bka' brgyud pa).

Автор выражает свою глубокую благодарность к.филос.н. С.П. Нестеркину, Л.А. Раднаевой и Т. Легостаевой за помощь и содействие в работе.

Источниковая база дацанского учения о трансовых состояниях

Полное название этого предмета – «самапатти дхьяны и арупы» (bsam gtan gzugs med kyī snyoms 'jug), но чаще его называют сокращенно – «дхьяны и арупы» (bsam [gtan] gzugs [med]). Здесь рассматриваются медитативные трансовые состояния-самапатти (samāpatti; snyoms 'jugs), относящиеся к двум высшим Мирам – Миру Форм (дхьяны) и Миру Бесформенного (арупы). Известный буддийский ученый (пекинский хутухта) Джанжа (Icang skya, 1717–1786) называет эти самапатти мирским путем ('jig rten pa'i lam) [Джанжа, с. 467], потому что все они могут быть обретены обычными (мирскими) существами, не являющимися святыми в буддийском понимании этого слова. В качестве же немирского («ушедшего от мира») пути указываются особое трансцендентное состояние трансового погружения (самахиты) и его специфическая форма – самапатти прекращения, благодаря которым реализуется освобождение от сансары (sansāra; khog ba) – состояния существования, характеризующегося необходимостью получать все новые и новые рождения из-за кармы-деяний и клеш – факторов, вызывающих неуспокоенность потока сознания.

Основными источниками, на которые опирается объяснение этих самапатти в дацанской системе образования, являются соответствующие разделы (посвященные рассмотрению последней из четырех истин святого – истины пути) «Абхидхармакоши» Васубандху и «Абхидхармасамуччай» Асанги в истолковании основателя тибетской духовной традиции Гелугпа Цзонхавы (tsong kha pa, 1357–1419) и его последователей. Ссылаются также на некоторые Сутры («Ратнакуту» и «Сандхинирмочану»), работы Майтреи («Сутраланкару», «Абхисамааяланкару», «Мадхьянтавибхангу»), Асанги («Шравакабхуми», «Махаянасанграху»), Шантидэвы («Бодхисаттвачарья-аватару»), Камалашилы («Бхаванакраму») и ряда других индийских и тибетских авторов¹. Однако в рамках учебной программы религиозно-философских факультетов этот предмет рассматривается при изучении парамиты² в качестве комментария к следующим словам из первой главы «Абхисамааяланкары»:

*«Следует признать, что в Махаяне³
Устанавливает реализация, входящая
В дхьяны, арупы, отдачу и так далее,*

*Путь, любовь и так далее,
Обладание непредставлением,
Полное очищение трех «спутников»⁴,
Намеренность, шесть абхиджня⁵,
И способ всеведения»⁶*

[Майтрея, л.10 А].

Признаком реализации (pratiṭipatti; sgrub pa) в концептуальной системе⁷ этой работы Майтреи называют «ведение существа, которое, опираясь на порождение мысли [о достижении Просветления], с усердием занимается реализацией ради обретения великого Просветления[Будды] на благо других» [Гедун Дандар, 4, л.124 А]. С точки зрения «основы признака» (lakṣaya; mtshan gzhi), то есть того, что помимо своего специфического признака обладает и этим признаком, реализацию подразделяют на четыре вида, которые в основном соотносятся с определенными практиками на конкретных Путих, ведущих к Просветлению⁸, и ступенях святости Бодхисаттв. Так, «реализация панцыря» (samanhapratipatti; go cha'i sgrub pa) соотносится с практикой на Пути Собирания, «реализация вхождения» – с Путем Соединения, «реализация собирания» (sambharapratipatti; tshogs sgrub) – с семью первыми ступенями святости, а «реализация истинного выхода из [сансары]» (niṛyāna pratiṭipatti; nges 'byung sgrub pa) – с тремя последними ступенями⁹. При этом признаком реализации вхождения (prasthānapratipatti; 'jug pa'i sgrub pa) считается «имеющееся в потоке [сознания] индивида на махаянском Пути Соединения ведание существа, которое занимается в основном практикой любых элементов – причин и плодов Махаяны, дополненной праджняй, возникшей в результате созерцания и постигающей пустотность-шуньяту» [Там же, л. 128Б-129 А]. Это означает, что специфическим ядром и основой подобной реализации служит реализация трансовых состояний, включающая в качестве одного из своих существенных элементов медитативное развитие випашьяны-праджни, постигающей пустотность или иные предметы сосредоточения.

Изложение материала по данному предмету в учебной литературе монастырских религиозно-философских факультетов производится по определенной схеме, однако отличается нелинейностью, то есть при рассмотрении конкретного вопроса употребляются термины, которые объясняются позже или в связи с другими предметами. Поскольку такая форма подачи материала непривычна для западного читателя и затрудняет восприятие содержания теми, кто не знаком в достаточной

мере с описываемым предметом, то в данной работе более приемлемым будет не следовать очень близко стандартной схеме, одни вопросы рассматривать несколько подробнее, привлекая разные источники, а другим¹⁰ уделять меньше внимания.

Определение самапатти

Исходным в данной концепции является понятие самапатти – трансового состояния. Поскольку кроме самапатти есть и другие трансовые состояния (напр., самахита), отличные от описываемых в данной концепции, то более удобным здесь будет использовать санскритский термин. Признаком **самапатти** (*samāpatti*; *snyoms* [paɪ] 'jug [pa], букв. «равное вхождение, вхождение в равность») обычно называют сосредоточенный благой ум (*dge sems rtse gcig pa*). Поэтому самапатти можно определить как состояние ума, характеризующееся обладанием признаками «благое» и «сосредоточенность».

Благое (*kuśāla*; *dge ba*) – это то, что *«может явить приятное (yid ong) в качестве плода своего полного созревания и заслуживает быть принятым высшим существом (то есть святым)»*, а **неблагое** (*akuśāla*; *mi dge ba*) – то, что *«может явить неприятное (yid mi ong) в качестве плода своего полного созревания и заслуживает быть отвергнутым высшим существом»* [Там же, л. 121 А]. С точки зрения того, что может быть названо словом «благое» (*sgras brjod rigs kyi sgo pas*, букв. «с точки зрения рода называемого [неким] звуком (т.е. словом)»), его подразделяют на четыре вида:

1) благое абсолютное (*paramāṛthakuśāla*; *don dam pa'i dge ba*) – это, например, освобождение от сансары и обретение положения Будды;

2) благое - сущность (*svabhāvakūśāla*; *ngo bo nyid kyi dge ba*) – это благие элементы (*kuśāladharma*; *dge ba'i chos*) типа совести, стыда;

3) благое сопутствующее (*samprayuktakuśāla*; *mtshungs ldan gyi dge ba*) – сознание и психические элементы, которые сопутствуют благому-сущности;

4) благое-побудитель (*samutthānakūśāla*; *kun slong gi dge ba*) – это сознание и психические элементы, служащие побудителями благого-сущности (под «сознанием-читтой» здесь также понимается и мысль, намерение, например, бодхичитта – мысль о Просветлении).

Неблагое тоже подразделяется на четыре вида:

1) неблагое абсолютное – типа сансары, которая определяется как состояние существа, вынужденного все снова и снова рождаться из-за деяний-кармы и клеш;

2) неблагое-сущность – типа бессовестности и бесстыдства;

3) неблагое сопутствующее – сознание и психические элементы, сопутствующие неблагому-сущности;

4) неблагое - побудитель – сознание и психические элементы, служащие побудителями неблагого-сущности.

Три из четырех указанных видов благого, очевидно, называются этим термином условно, поскольку являются плодом, сопутствующим элементом или причиной подлинного благого, благого-сущности. Ведь только благое-сущность может непосредственно явить приятное в качестве **плода своего полного созревания** (*vipākaphala; rnam smin gyi 'bras bu*) – скандхи, характеризующиеся как «не являющееся покровом нейтральное».¹¹ Так, например, самапатти первой дхьяны имеет плодом своего полного созревания рождение на небесах, соответствующих уровню первой дхьяны. В определении благого стоит слово «может», а не «должно», поскольку накопленная в результате реализации благого карма легко уничтожается гневом, серьезным нарушением обетов типа «падения» и проч. [Донец, 2000], поэтому будет отсутствовать и плод полного созревания благого.

Хотя самапатти и не включено в число одиннадцати благих элементов, рассматриваемых в виджнянавадиновской концепции пятидесяти одного психического элемента, но одним из них считают «полную очищенность» (*прашрабдху*), которая является ядром шаматхи, а шаматха теснейшим образом связана с самапатти, фактически она служит главным конституирующим фактором последнего. Поэтому присутствие благого элемента – «полной очищенности» в том сложном и целостном образовании, которым представляется самапатти, придает качество благого всему целому.

Признаком **сосредоточенности ума** (*citta ekagrata; sems rtse gcig ra*) считают удерживание ума на объекте без отвлечения¹². Таким образом, **самапатти**, или самапатти высшего Мира¹³ (*gong ma'i spuoms 'jug*), – это состояние **сосредоточенности ума на объекте, которое может иметь плодом своего полного созревания приятное – рождение на небесах высшего Мира.**

Архитектоника четырехматериковой области мира

Согласно традиционным воззрениям буддистов, вселенная состоит из отдельных блоков, или комплексов миров, в каждом из которых имеется миллиард однотипных четырехматериковых¹⁴ миров (gling bzhi ba'i 'jig rten gyi khams, букв. «четырехматериковая область мира»). Основанием объединения миров в отдельный блок считают наличие у них синхронизированности фаз возникновения, пребывания, уничтожения и отсутствия. Каждый из таких четырехматериковых миров, в свою очередь, подразделяется «по вертикали» на три Мира – Мир Желаний (kamadhātu; 'dod khams), Мир Форм (rūpadhātu; gzugs khams) и Мир Бесформенного (arūpadhātu; gzugs med khams).

В Мире Желаний выделяют двадцать состояний пребывания, или местопребываний (gnas), живых существ: восемь пар холодных и горячих адов, страну претов – мир Ямараджи, состояние пребывания в качестве животных, четыре материка людей и шесть небес – страну четырех великих царей, небеса Тридцати трех богов – Траястримшадэва (gsum cu sum pa'i lha), Яяму ('thab bral), Тушиту (dga' ldan), Нирманарати ('phrul dga') и Паранирмитавашавартин (gzhan 'phrul dbang byed).

В Мире Форм указывают семнадцать местопребываний (gnas rigs), или небес: 1) Брахмакаика (tshangs ris), 2) Брахмапухита (tshangs pa'i mdun na 'don pa), 3) Махабрахма (tshangs chen), 4) Париттабха (od chung), 5) Апраманабхха (tshad med od), 6) Абхасвара (od gsal), 7) Паритташубха (dge chung), 8) Апраманашубха (tshad med dge), 9) Шубхакритсна (dge ggyas), 10) Анабхарака (sprin med), 11) Пуньяпрасава (bsod nams skyes), 12) Брихатпхала ('bras bu che ba), 13) Авриха (mi che ba), 14) Атапа (mi gdung ba), 15) Судриша (shin tu mthong ba), 16) Сударшана (gya nom snang ba), 17) Акаништха (og min). Пять последних считают местопребыванием святых и называют Шуддхавасой (gnas gtsang ma). Три первые относят к уровню первой дхьяны, следующие три – ко второй, три идущие после них – к третьей, а восемь последних – к четвертой. Выше этой сферы Акаништхи, согласно махаянским Сутрам, в Мире Форм расположена еще одна область – Махешвара (dbang phyug chen po'i gnas), в которой, как полагают, находятся Будды в виде Самбхогакаи. Нередко эту область относят к Акаништхе в качестве ее особого слоя, именуемого Гханавьюхой.

В Мире Бесформенного выделяют четыре рода (rigs) состояний, или сфер (аятан): 1) Безграничного пространства (nam mkha' mtha' yas kyi skye mched), 2) Безграничного сознания (nam shes mtha' yas kyi skye mched), 3) «Ничего нет» (ākincanūyātana; ci yang med pa'i skye mched), 4) «Ни-представлений-ни-отсутствия-представлений» ('du shes med 'du shes med min gyi skye mched), которую также называют Бхавагрой (srid rtse, букв. «вершина мира») [Джанжа, с. 364-367]. Их иногда называют четырьмя самапатти.

Самапатти причины

Мир Желаний, четыре дхьяны и четыре самапатти (или арупы) образуют **девять ступеней, или уровней, трех Миров** (khams gsum gyi sa dgu). Поскольку реализация самапатти высшего Мира, рассматриваемого как состояние сосредоточенности благого ума, может вызвать рождение в двух высших Мирах, то его называют самапатти причины. **Самапатти причины** (hetusamāpatti; rgyu'i snyoms 'jug) – это самапатти, служащее специфической причиной рождения в высших Мирах. С точки зрения того, на какой именно ступени и какого именно высшего Мира самапатти может вызвать рождение, самапатти причины подразделяют на восемь видов, которые объединяют в две группы – самапатти дхьяны и самапатти арупы.

Рассматривая самапатти дхьяны и самапатти арупы как причины получения рождения в высших Мирах, их также называют **дхьяной самапатти причины** (hetusamāpattidhyāna, karaṇasamāpattidnyāna; rgyu snyoms 'jug gi bsam gtan) и **арупой самапатти причины** (hetusamāpatti arūpa; rgyu snyoms 'jug gi gzugs med). Первое – это «самапатти дхьяны, служащее специфической причиной получения рождения в Мире Форм индивидом, имеющим [его] в своем потоке [сознания]» [Гедун Дандар, 1, л. 20Б], а второе – «это йога¹⁵, служащая специфической причиной получения рождения в Мире Бесформенного индивидом, имеющим ее в своем потоке» [Там же, л.23 А]. Различие между ними устанавливается также с точки зрения **членов созерцания** (anga; yan lag) и объектов созерцания (ālambana; dmigs pa). **Самапатти дхьяны** (dhyānasamāpatti; bsam gtan gyi snyoms 'jug) – «это самапатти высшего [Мира], характеризующиеся полагаемостью с точки зрения несходства членов [созерцания]» [Гедун Дандар, 2, л.6 Б], а **самапатти арупы** (arupasamāpatti; gzugs med gyi snyoms 'jug) – «это самапатти высшего [Мира],

характеризующиеся полагаемостью с точки зрения несходства объектов [созерцания]» [Там же, л. 24А]. Это означает, что доминирующим фактором в реализации конкретного вида самапатти из группы самапатти дхьяны является определенный набор членов созерцания, а при реализации самапатти арупы эту функцию выполняют созерцаемый объект.

Члены созерцания

Обычно говорят о восемнадцати членах созерцания, из которых пять относят к первой дхьяне, четыре – ко второй, пять – к третьей и четыре – к четвертой [Джанжа, с. 470]. Но фактически их имеется только десять:

1. **Витарка** (vitarka; rtoḡ pa). Ее признаком называют ум, «грубо (rtsing bas) входящий» в объект. Витарка – умственный процесс (ma-naskāra; yid la byed pa) установления ума на объект, связанный с «грубым» исследованием (dpyod pa). Это первичное ознакомление с объектом. Ум вступает в контакт с объектом через витарку подобно тому, как простой человек устанавливает связь с царем через друга царя.

2. **Вичара** (vicāra; dpyod pa). Ее признаком полагают ум, «детально (zhib tu) входящий» в объект. Вичара – это умственный процесс последующего детального изучения, исследования объекта. Витарку уподобляют удару в барабан, так как посредством нее ум устанавливает связь с объектом. Вичару уподобляют звуку барабана, поскольку она включается после витарки и следует за каждой деталью объекта. Она устанавливает настолько тесную связь между умом и объектом, что их уподобляют стреле на натянутой тетиве лука.

3. **Памятование** (smṛti; dran pa) – это психический элемент, обладающий тремя особенностями: а) его объект уже известен; б) оно удерживает этот объект в уме, не давая ему ускользнуть, а когда это все-таки происходит, возвращает его; в) оно делает пребывание объекта в уме устойчивым.

4. **Сознание** (samprajanya; shes bzhin pa). Его признаком является регулярное исследование состояния тела и ума. Оно опирается на памятование, а при созерцании сразу же устанавливает возникновение заторможенности, возбужденности и других недостатков самадхи. Памятование и сознание задействуются почти во всех буддийских практиках. Шантидэва уподобляет ум дому,

сознание – хозяину, памятование – стражу у дверей. Если страж уходит, то грабители-клеши врываются в дом, выгоняют хозяина и забирают самое ценное – заслуги и проч. [Шантидэва, гл.5, л. 43Б-44А].

5. **Равное отношение** (*sanskāra upekṣā*; 'du byed btang snyoms, букв. «санскара равного отношения»). Это психический элемент, относящийся к категории «соединителей» (*sanskāra*; 'du byed). Его признаком считают ум, который с равным интересом относится ко всем объектам, пребывая в бесстрастии, негневливости, отсутствии невежества, усердии (это четыре из одиннадцати благих элементов).

6. **Полная внутренняя чистота** (*adhyātmāsamprasāda*; nang rab tu dang ba). Это ясность ума, возникающая, когда в процессе сосредоточения витарка и вичара угасают. Благодаря полной чистоте находят наилучшую точку зрения на объект, и тогда он попадает точно в фокус умственного видения. Полагают, что термином «полная чистота» называются три элемента – памятование, сознание и равное отношение в период созерцания второй дхьяны. Шесть перечисленных членов объединяются в группу **членов противоядия** (*pratipakṣāṅga*; gnyen gyi yan lag).

7. **Радость** (*muditā*; dga' ba) – это приятные ощущения¹⁶, возникающие при сосредоточении в результате некоторого успокоения ума. Полагают, что она захватывает в основном сферу ментального (*manovijñāna*; yid shes) и порождает «полную очищенность» (прашрабдху), характеризующуюся специфическим ощущением легкости и бодрости.

8. **Блаженство** (*sukha*; bde ba) – это психический элемент, относящийся к категории ощущений (*vedanā*; tshor ba) и являющийся переживанием удовольствия при «вкушении» приятного объекта [Суматишилабhadра, л. 19-20]. Полагают, что при сосредоточении блаженство возникает благодаря «полной очищенности» и относится в основном к сфере телесного (*kaυovijñāna*; lus shes). Если радость – это переживание предвкушения обладания желанным объектом, то блаженство – переживание обладания этим объектом. Так, палимый зноем слон при виде озера испытывает радость, а когда погружается в него, то переживает блаженство.

9. **Индифферентность** (*vedana upekṣā*; tshor ba btang snyoms, букв. «ощущение индифферентности») – это психический элемент, относящийся к категории ощущений (*vedanā*) и являющийся переживанием, которое возникает при «вкушении» объекта нейтрального (*baḡ ma*) – не являющегося ни приятным, ни

неприятным. Три перечисленные члена объединяют в группу **членов пользы** (anusansāṅga; phan pa'i yan lag).

10. **Самадхи** (samādhi; ting nge 'dzin) – это психический элемент, входящий в группу пяти «истинных объектов» (nges pa'i yul), которые всегда сопутствуют реализации благих элементов. Оно возникает в результате созерцания, а его признаком считается полная неотвлекаемость ума от объекта. Самадхи также называют **членом пребывания** (sthanāṅga; gnas kyi yan lag).

Жажда и непривязанность

При определении восьми самапатти употребляются термины «клеша», «явное», «жажда желающая», «непривязанность». Признаком **клеши** (kleśa; nyon mongs) обычно называют полную неуспокоенность (ma zhi ba), а ее функцией – вызывание неуспокоенности потока сознания [Агван Нима, 2, с. 529]. Клеши вместе с порождаемыми ими деяниями относят ко второй из четырех истин святого – **истине возникновения всякого страдания** (samudayaśatya; kun 'byung gi bden pa). При этом деяния (карма) считаются субстанциональной причиной получения рождения, а клеши – совместно действующим условием¹⁷. Когда клеши устранены, то накопленная карма (деяния) уже не может вызвать новое рождение. В Махаяне признают 84 000 клеш, из них выделяют **шесть основных** (mūlakleśa; tsa ba'i nyon mongs) – страсть, гордость, ненависть, неведение, сомнение и ложный взгляд, которые посредством «многих дверей» вызывают неуспокоенность потока сознания, и **двадцать второстепенных** (upakleśa; nye ba'i nyon mongs), выполняющих свою функцию посредством «немногих дверей» [Гедун Дандар, 4, л. 72Б-73Б].

Клеши подразделяют на **приобретенные при жизни** в результате изучения философской системы, взгляды которой не являются истинными (parikalpita; kun btags), и **врожденные** (sahaja; lhan skyes) – имеющиеся в потоке сознания индивида «с безначальности». Указывают также клеши **явные** (pratyakṣa; mngon gyur) – функционирующие в сознании явно и воспринимаемые непосредственно, и **семенные** (bija; sa bon pa), или **потенциальные** (anusaya; bag la nyal ba), – не функционирующие в сознании явно и не воспринимаемые непосредственно, но способные породить явные. Кроме того, в каждой клеше выделяют отдельные слои, относящиеся к тем или иным из девяти уровней трех Миров. Поэтому, например,

слова «явные клеши Мира Желаний» обозначают те слои в явных клешах, которые относятся к уровню Мира Желаний.

Жаждой (tr̥ṣṇa; sred pa) в тибетской концепции двенадцати членов зависимого возникновения называют возникающее в связи с ощущениями (веданой) желание не расставаться с блаженством и отделиться от страдания. Указывают три вида жажды: **жажду желающую** (r̥gātṣṇa; 'dod sred) – желание не расставаться с блаженством, **жажду страшашуюся** (satkāyatṣṇa; 'jigs sred) – желание расстаться со страданием, **жажду существования** (bhāvatṣṇa; srid sred) – желание не расставаться с этой жизнью, а посмерти обрести новую [Суматишилабхадра, 19Б-20А]. В концепции четырех истин святого слово «жажда» употребляется как эквивалент термина «клеша», поскольку именно жажда считается главной причиной получения нового рождения. Она является главной причиной в силу своей вездесущности, так как действует во всех обстоятельствах, временах, областях и проч. Она является главной причиной, поскольку служит для порочных благих¹⁸, неблагих и нейтральных деяний **временным побудителем** (kālasamutthāna; dus kyī kun slong) – действующим на основе и вслед за главным – **причинным побудителем** (hetusamutthāna; rgyu'i kun slong) деяний, каковым считается неведение [Гедун Дандар, 4, л. 72 Б-73 А]. В концепции двенадцати членов зависимого возникновения жажду включают в группу «клеши» (наряду с неведением и привязанностью) и полагают ее функцией «вскармливание» (gso ba) оставшегося в сознании после совершения деяния **отпечатка** (vāsāna; bag chags), благодаря чему этот отпечаток становится способным породить кармический плод деяния – новое рождение и проч. [Жамьян Шадба, 2, л. 15А].

При изложении концепций трансовых состояний, двадцати видов святых и ряда других термины «клеша» и «жажда желающая» иногда употребляются как эквиваленты, однако из сказанного видно, что эти понятия не являются полностью равнозначными. Жажду желающую тоже подразделяют на явную и потенциальную, а также выделяют в ней слои, соответствующие девяти уровням трех Миров. Поэтому, например, слова «явная жажда желающая, устремленная к [Миру] Желаний» ('dod pa la 'dun pa'i 'dod sred mngon gyur) обозначают тот слой явной жажды желающей, который относится к уровню Мира Желаний.

Термин «**непривязанность**», или «**бесстрастие**» (chags bral, букв. «отделенность от желания, страсти, привязанности, симпатии,

возникновения, проявления»), здесь употребляется в связи и по отношению к клешам или жажде желающей (напр., «непривязанность к явной клеше третьей дхьяны»), и обозначает их отсутствие, уничтоженность.

Вводное самапатти

Каждое из восьми самапатти характеризуется непосредственной реализацией или реализованностью непривязанности к явной жажде желающей предшествующего, более низкого, уровня (og sa). Так, например, *«признак самапатти первой дхьяны – это самапатти дхьяны, относящееся к тому роду, который характеризуется реализацией или реализованностью непривязанности к явной жажде желающей, устремленной к [Миру] Желаний, – [предшествующего] ему [более] низкого уровня»* [Гедун Дандар, 2, л. 11Б]. С точки зрения того, является ли эта непривязанность реализуемой (chags bral byed) или уже реализованной (chags bral zin), каждое из восьми видов самапатти подразделяется на два – вводное и базовое. **Вводное самапатти** (sāmantaka; nyer bsdogs, букв. «подготовительное») – это самапатти, относящееся к тому роду, который характеризуется реализацией непривязанности к явной жажде желающей, устремленной к непосредственно предшествующему ему более низкому уровню. Поскольку это самапатти приводит к появлению базового самапатти, то его характеризуют как *«умственный процесс, присоединяющий к базовому самапатти»* [Агван Нима, 2, с. 539]. **Базовое самапатти** (mūlavastu; dngos gzhi) – это самапатти, относящееся к тому роду, который характеризуется реализованностью непривязанности к явной жажде желающей, устремленной к непосредственно предшествующему ему более низкому уровню.

В данной концепции трансовых состояний все вводные самапатти подразделяются на два вида – шаматху (состояние успокоенности) и випашьяну («высшее видение»). Это не означает, что шаматха и випашьяна не имеют никакого отношения к базовым самапатти. Не означает это и того, например, что при практике вводного самапатти третьей дхьяны может реализоваться только шаматха или только випашьяна. Просто тибетские авторы, вероятно, полагают, что при изложении концепции трансовых состояний в структурированном определенным образом виде шаматху и випашьяну удобнее всего рассматривать в связи с вводным самапатти, поскольку вводное

самапатти первой дхьяны возникает благодаря достижению шаматхи и затем его культивирование в значительной мере опирается на випашьяну, а при практике этого и последующих вводных самапатти именно реализация шаматхи и випашьяны приводит к обретению базовых самапатти.

Созерцание

Буддийское Учение, по распространенному мнению, постигается благодаря трем следующим друг за другом процессам – слушанию (изучению) объяснений Учения, обдумыванию смысла услышанного и созерцанию понятого при обдумывании, в рамках которого главным образом занимаются реализацией шаматхи и випашьяны. Указывают также, что благодаря слушанию и обдумыванию постигается в основном «Учение проповеди», а благодаря созерцанию – «Учение постижения»¹⁹.

Созерцанием (*bhāvanā*; *sgom pa*), в данном контексте, называют процесс удерживания ума на установленном путем слушания и обдумывания смысле, при котором происходит отвлечение внимания от внешнего, погружение вовнутрь и сосредоточение только на этом смысле, и начинается процесс более глубокого ознакомления (*'dris pa*) со смыслом, повторяющийся все снова и снова и делающий этот смысл привычным (*goms par byed pa*) [Агван Нима, 2, с. 88]. С точки зрения способа созерцания (*sgom tshul*) выделяют **устанавливающее созерцание** (*sthāpyabhāvanā*; *'jog sgom*) и **исследующее созерцание** (*vicārabhāvanā*; *dpyod sgom*). В первом случае установленный в результате обдумывания смысл (напр., идея пустотности-шуньяты) служит объектом, сосредоточение на котором приводит к реализации состояния успокоенности-шаматхи, а во втором – проводится исследование этого смысла на более тонком уровне состояния сознания [Там же, с. 530]²⁰. Следует отметить, что в более широком контексте объектом устанавливающего созерцания может быть не только некий смысл, но и любой предмет вообще.

В тибетоязычной литературе приводятся и другие классификации созерцания. Так, с точки зрения цели, или необходимости (*dgos*), выделяют четыре вида созерцания: 1) практикуемое ради обретения достоинств, хороших качеств и так далее (*yon tan 'thob pa'i phyir*), 2) ради объяснения Учения (*bstan pa'i phyir*), 3) ради устранения чего-то неподходящего (*bsal ba'i phyir*), 4) в качестве противоядия (*gnyen po*) [Джанжа, с. 474]. С точки зрения «опоры» (*rten*) – практикующего

индивида – указывают пять видов: 1) созерцание не ставшего на Путь, 2) находящегося на Пути Собирания, 3) Пути Соединения, 4) Пути Видения, 5) Пути Созерцания. С точки зрения объекта его подразделяют на созерцание относительного (yāvata; ji snyed pa), созерцание абсолютного (yathā; ji lta ba) и проч. [Агван Нима, 2, с. 90-91].

Место и «опора» реализации шаматхи

В связи с вопросом реализации шаматхи при изложении концепции трансовых состояний последовательно рассматриваются четыре предмета, или особенности (khyd par): место реализации, опора реализации – индивид, созерцаемый объект, ступени рождения «пребывания ума».

Место, где реализуют шаматху. Указывают пять особенностей такого места:

а) там не должно быть никаких проблем с получением еды, одежды и проч.;

б) жилище должно быть хорошо защищено от воров, разбойников, непогоды и тому подобного;

в) земля и природные условия там не должны вызывать болезни и другое неблагоприятное;

г) желательно иметь хорошего друга, который может и хочет оказывать помощь и поддержку;

д) место должно быть таким, чтобы днем не было слышно шума живых существ, а ночью – шума воды и проч.

В буддийской литературе имеются подробные описания этого предмета [См., напр., Шангидэва, гл. 8].

Опора реализации – индивид, занимающийся реализацией шаматхи. Здесь выделяют три особенности:

а) обладание совершенно чистой нравственностью, которую в буддизме полагают первым из трех главных предметов обучения (нравственность, созерцание-дхьяна, мудрость-праджня) и основой реализации второго предмета обучения – дхьяны;

б) наличие обретенного благодаря слушанию и обдумыванию понимания созерцания, самадхи, объектов сосредоточения и другого, относящегося к практике созерцания;

в) вера в пользу реализации шаматхи.

Эти особенности несколько отличаются от указываемых Цзонхавой в «Ламриме»: 1) малые желания; 2) довольствование

скудным; 3) отказ от многих дел; 4) чистая нравственность; 5) отказ от помыслов об удовлетворении желаний и проч. [Цзонхава, 1, с. 27-28].

Классификация объектов шаматхи

Выделяют четыре главных вида созерцаемых объектов шаматхи (*ālabana; dmigs pa*), которые также называют четырьмя объектами йога (*gnal 'byor pa'i dmigs pa bzhi*): 1) объект охвата, 2) полного очищения исследования, или поведения (в различных текстах по-разному), 3) объект мудреца, или знатока, и 4) объект полного очищения от клеш.

1) **Объект охвата** (*spharaṇāla-bana; khyab pa'i dmigs pa*) имеет четыре вида.

А) **Образ, наделенный концептуализацией** (*savikalpa; gnam par rtog pa dang bcas pa'i gzugs brnyan*), – это созерцаемый мысленно образ любого из трех других описываемых ниже видов объектов (полного очищения исследования и проч.), сосредоточение на котором связано с процессом его концептуального исследования.

Б) **Образ без концептуализации** (*nirvikalpa; gnam par rtog pa med pa'i gzugs brnyan*) – это созерцаемый мысленно образ любого из трех других видов объектов, сосредоточение на котором не сопровождается его концептуальным исследованием. Подразделение объектов на два эти вида производится с точки зрения способа созерцания (*sgom tshul*) – исследующего или устанавливающего.

В) **Предел вещи** (*vastvānta; dngos po'i mtha'*), или входящее в сферу вещей, – это все вещи, относящиеся к сферам относительного и абсолютного (пять скандх, восемнадцать дхату, двенадцать аятан, четыре истины святого, Нирвана и проч.) и полагаемые имеющими место с точки зрения относительной или абсолютной истины, а также их подлинная сущность, устанавливаемая верным познанием (праманой).

Г) **Полностью реализованное необходимое** (*krītyanuṣṭhāna; dgos pa yongs su grub pa*) – это объекты, полностью имеющие место благодаря практике двух способов созерцания – исследующего и устанавливающего.

Таким образом, выделение этих четырех видов объектов производится с точки зрения способа созерцания (два первых), созерцаемого (*dmigs bya*), или самого объекта созерцания (*dmigs pa'i yul*), и необходимости, или цели, ради которой занимаются практикой

созерцания. Поскольку с разных точек зрения объекты видятся (охватываются взглядом) по-разному, то эти четыре вида и называются «объектами охвата».

2) **Объект полного очищения исследования** (*vicāraśuddhāmbana*; *dpyad pa tman sbyong gi dmigs pa*), или **поведения** (*spyad pa*), – это то, исследующее созерцание чего ослабляет преобладающую наклонность, которая препятствует нормальному осуществлению исследования и обретению шаматхи. Указывают пять видов такого объекта:

А) **Неприятное, или непривлекательное** (*mi sdug pa*), – трупы разных существ, а также содержимое собственного тела, процесс его посмертного разложения и проч. Созерцание подобных объектов рекомендуется тогда, когда преобладает клеша страсть.

Б) **Любовь** (*maitri*; *byams pa*) – дружелюбное отношение к существам, имеющее форму желания, чтобы они были счастливы. Созерцание любви предлагается при доминировании клеши гнев.

В) **Зависимое возникновение** (*pratityasamutpāda*; *rtan 'brel*) – идея возникновения, наличия и установления вещей в зависимости от другого – причин и условий, частей и соотносимого фактора (типа установления длинного по отношению к короткому). Полагают, что созерцание этого объекта приводит к ослаблению клеши неведение.

Г) **Полное подразделение по дхату** (*kham s kyī rab dbye*) – мысленное подразделение себя по шести элементам-дхату, считающихся внутренними условиями зависимого возникновения и существования живых существ. Это земля (мясо, кости и так далее), вода (кровь, лимфа и проч.), огонь (тепло), воздух (в легких и полостях), пространство (полостей желудка и т.п.) и сознание. Такая медитация снижает активность клеши гордость.

Д) **Вдохи и выдохи** (*dbugs 'byung mgub*). Созерцание своего дыхания рекомендуют для ослабления процессов концептуализации, при легкомыслии, рассеянности, неусидчивости и проч.

3) **Объект мудреца, или знатока** (*pañḍitāla-bana*; *mkhas pa'i dmigs pa*), подразделяют на пять видов – скандхи, дхату, аятаны²¹, бывающее и небывающее (возможное и имеющее место или невозможное и не имеющее места), зависимое возникновение. Мудрецом, или знатоком, считается тот, кто знает, что помимо скандх нет никакого особого Я или Моего; знает причины и условия возникновения дхату; знает, что шесть внутренних аятан (глаза и др.) являются «хозяйин-условиями» шести видов сознания (сознания видимого глазом и проч.), шесть аятан-объектов (цветоформа и т.п.) –

являются их «объект-условиями», а непосредственно предшествующий момент ума – их «сразу-после-того-условием»²²; знает, что возникающее зависимо непостоянно, мучительно, лишено Я и т.д.; знает, что возникновение приятного плода от благого деяния возможно и имеет место, а возникновение от него неприятного плода невозможно и не имеет места.

4) **Объект полного очищения от клеш** (kleśavisuddhāla-bana; nyon mongs rnam sbyong gi dmigs pa). Клеши, как уже было сказано ранее, подразделяются на явные и семенные разных уровней. Созерцание, при котором сосредотачиваются на том, что чем выше уровень самапатти, тем большей успокоенностью (zhi) оно отличается, а чем ниже его уровень, тем более «грубым» (rags) оно является, приводит к реализации самапатти более высокого уровня и, соответственно, к устранению явных клеш, относящихся к более низкому уровню. Созерцание же двух видов отсутствия Я (у индивида и дхармы) или шестнадцати аспектов четырех истин святого – непостоянства, страдания и т.д. – приводит к устранению семенных клеш. Таковы два вида объектов очищения от клеш.

Хотя вообще шаматху можно реализовывать, сосредотачиваясь на любом объекте, но полагают предпочтительным выбрать его из числа четырех указанных видов, поскольку их созерцание имеет дополнительный эффект (ослабление и устранение клеш и проч.). Новичкам же рекомендуют созерцать образ Будды, так как это очищает от грехов и накапливает заслуги, а во время смерти занимавшиеся такой практикой ранее обязательно вспомнят о Будде, благодаря чему не окажутся в плохой форме жизни [Гедун Дандар, 1, л. 6А-Б]. Критерием реализованности опоры – объекта созерцания, по мнению известного бурятского философа Агван Нимы (1907–1990), является то, что образ, хотя бы и неполный, более или менее устойчиво удерживается в уме²³ [Агван Нима, 2, с. 527].

Способ пребывания тела

В связи с созерцанием этих объектов обычно рассматриваются два предмета: способ пребывания тела (lus gnas tshul) и способ пребывания (sems gnas tshul), или направленности (gtod tshul), ума. Заниматься сосредоточением рекомендуется, приняв так называемую семичленную позу Будды Вайрочаны. Поскольку в данной концепции трансвых состояний этот вопрос излагается очень кратко, то

рассмотрим его в соответствии со специальным руководством по практике шаматхи и випашьяны [Вместорожденная, л. 53 А-56Б].

1) Ноги скрещены в ваджрасане. Благодаря этому прана-энергия (rlung), называемая «двигающей вниз», входит в центральный канал – авадхути (dbu ma), утихомиривается клеша зависть, исчезают препятствия.

2) Руки сложены в дхьяна-мудру и расположены ниже пупка на четыре пальца, что вызывает вхождение праны воды в центральный канал и утихомиривает клешу ненависть.

3,4) Плечи расправлены и позвоночник выпрямлен. Благодаря этому прана земли входит в центральный канал и утихомиривается клеша неведение.

5) Голова слегка наклонена вперед, что вызывает вхождение праны огня в центральный канал и утихомиривание клеши страсть.

6,7) Глаза направлены на кончик носа или на точку, расположенную на расстоянии четырех пальцев от него, а язык касается нёба. Это вызывает вхождение праны воздуха в центральный канал, прояснение ума и утихомиривание клеши гордость.

При отклонении туловища вправо теряется ясность, создается тенденция к проявлению клеши ненависть и препятствованию со стороны духов из разряда раджа-грахов. При отклонении туловища влево уходит блаженство, возникает тенденция к проявлению клеши страсть и препятствованию со стороны нага-грахов. Наклон вперед приводит к возникновению тупости, клеши неведения и вреда грахов-«хозяев местности» (sa bdag). При наклоне назад исчезает ощущение пустотности, возникает гордость, вред от верхних грахов и проч. К этим семи элементам добавляют правильное дыхание, и тогда все они называются **восемью элементами Вайрочаны** (mam snang gi chos brgyad).

У тибетских йогов очень популярны пять элементов положения тела, установленные Учителем Шангом (zhang):

1) позвоночник прямой, как стрела, благодаря чему три канала распрямляются, узлы на них развязываются и прана сама собой входит в центральный канал;

2) согнутая как крючок шея вызывает прекращение активности праны и мыслей, возникает безмыслие;

3) вместо ваджрасаны просто скрещиваются лодыжки, что приводит к устранению помех;

4) колени охватываются специальной веревкой для созерцания, благодаря чему даже в глубоком трансе сохраняется вертикальное положение;

5) нижнее отверстие (анус) обвязывается теплой тканью, вследствие чего легко возникает блаженное тепло при соединении двух пран в центральном канале.

Основная идея здесь состоит в том, что мысль полагают теснейшим образом связанной с праной, которая движется по тонким каналам тела. Перемена позы тела приводит к изменению положения каналов, что влечет за собой иное движение пран и в итоге сказывается на степени активности и направленности мыслей. Высказывается даже мысль, что благодаря только одной практике указанного положения тела можно обрести мудрость. Так, известный тибетский йог Марпа Лхобраг (mar pa lho brag, 1012-1097) говорит: *«Это наставление о пяти элементах положения своего тела является великим, так как заключает в себе все тибетские наставления. Почему же? Благодаря реализации этих пяти элементов положения тела праны сами собой входят в авадхути. Благодаря этому сам собой разгорается у нупа [йогический огонь] чандали. Благодаря этому с макушки сами собой стекают капли «бодхичитты». Благодаря этому естественно рождается блаженство. Благодаря этому нет необходимости останавливать мысли, само собой возникает безмыслие. Благодаря этому возникает мудрость постижения»* [Цит. по: Вместерожденная, л. 56Б]. Здесь описываются элементы, которые реализуются на Стадии Завершения (rdzogs rim) Ануттара-йога-тантры.

Способ пребывания ума: ясность и успокоенность

Хотя правильное положение тела и признается очень важным для реализации шаматхи, однако не менее значимым считается и практика направленности, или пребывания, ума. Бодрственное состояние характеризуется ясностью ума и активностью мыслей. Во время сна без сновидений ясность ума отсутствует, а мысли успокоены. Трансовые состояния отличаются от этих двух тем, что сочетают ясность ума и упокоенность мыслей. Поэтому в связи с реализацией шаматхи выделяются два основных параметра, ориентируясь на которые и стараются обрести нужное состояние. Это **элемент ясности** (gsal cha) и **элемент пребывания** (gnas cha), то есть элемент успокоенности. Главными помехами обретению шаматхи считаются

заторможенность, препятствующая реализации элемента ясности, и возбужденность, подавляющая элемент пребывания.

Возбужденность (audḍhatya; rgod pa) – «это служащий препятствием шаматхе совершенно неуспокоенный ум, который относится к страсти и следует признаку приятного» [Агван Нима, 2, с. 525]. В этом определении указываются объект, вид и функция возбужденности. Объектом (dmigs pa) возбужденности считается то, чему приписывается обладание признаком привлекательности. Ее вид (nam pa) характеризуется как относящийся (char gtogs, примыкающий, присущий) к клеше страсть, вызывающей неуспокоенность ума и устремленность к внешнему объекту. Функция (byed las) возбужденности состоит в том, что она препятствует сосредоточению ума на объекте созерцания и подавляет элемент пребывания. Таким образом, возбужденность проявляется в возникновении мыслей и образов, которые вызваны страстью, имеющей своим объектом приятное. Ее подразделяют на «грубую» и «тонкую». **Грубая возбужденность** (sthūlāudḍhatya; rgod rags) обуславливает появление в уме привлекательных образов вместо объекта созерцания, а **тонкая возбужденность** (sukṣamāudḍhatya; rgod phra) дает о себе знать в мелькании мыслей о приятном при наличии объекта созерцания.

К возбужденности примыкают активность и отвлекаемость. **Активность** ('phro ba) проявляется в мыслях о нравственности, терпении и других благих объектах, а **отвлекаемость** (viksepaṅa; nam gyeng) направляет ум на приятное, неприятное и нейтральное – объекты трех «ядов» (страсти, гнева и невежества). Хотя возбужденность, активность и отвлекаемость одинаково являются препятствиями обретению шаматхи, но поскольку возбужденность, имеющая своим объектом приятное, возникает чаще, ибо есть много причин для этого, то ее выделяют как главный из факторов, подавляющих элемент пребывания – успокоенность.

Заторможенность (nimagna; bying pa) имеет своим признаком отсутствие устойчивого восприятия объекта и силы ясности. Ее тоже подразделяют на «грубую» и «тонкую». **Грубая заторможенность** (sthūlanimagna; bying rags) подавляет ясность (dvangs cha) явления объекта, а **тонкая заторможенность** (sukṣamanimagna; bying phra) – силу ясности (gsal bya'i ngar), то есть ясность его восприятия. При самадхи и «тонкой» заторможенности имеется элемент ясности явления объекта и элемент пребывания – успокоенности ума, поэтому их трудно различить. Однако в подлинном самадхи, по

мнению тибетских прасангигов, должна присутствовать и ясность восприятия объекта (сила ясности).

К заторможенности примыкает **отуманенность** (rtugs pa) – «причастная невежеству недееспособность ума, сопровождаемая всеми [основными] клешами и второстепенными клешами» [Гедун Дандар, 1, л. 7А]. Она проявляется как тяжесть в теле и затуманенность ума, сонливость, являясь причиной возникновения заторможенности. Различие между заторможенностью и отуманенностью состоит и в том, что первая не является клешей, а находящийся под ее влиянием ум характеризуется как благой или нейтральный; вторая же считается клешей, а подчиненный ей ум квалифицируется как неблагой или нейтральный. Хотя заторможенность и отуманенность одинаково считаются причинами подавления элемента ясности, но главной полагают заторможенность. Когда о возбужденности и заторможенности говорят как о причинах подавления успокоенности и ясности, то называются только главные причины этого, но при этом подразумеваются и другие – активность, отвлекаемость и отуманенность.

Покров самапатти

Покровом (āvaraṇa; sgrib pa) махаянские философы называют то, что препятствует продвижению по пяти Путям совершенствования и восьми (в Хиньяне) или десяти (в Махаяне) ступеням святости, и что уничтожается прямым противоядием. С точки зрения главного обретаемого (thob bya) «покров» подразделяют на два вида: **покров клеш** (kleśāvaraṇa; nyon mongs kyī sgrib pa) – главное препятствие обретению освобождения от сансары, и **покров познаваемого** (jñeyāvaraṇa; shes bya'i sgrib pa) – главное препятствие достижению положения Будды. С точки зрения способа препятствования (прямого или непрямого) обретению всеведения и десяти сил Будды, согласно «Уттаратантре» Майтреи, выделяют три вида: «покров клеш», «покров познаваемого» и «покров самапатти». При этом **покров самапатти** (samāpattīāvaraṇa; snyoms 'jug gi sgrib pa) – «это «покров», служащий главным препятствием произвольному обретению самапатти прекращенности-ниродхи, при котором исчезает двойственная явленность» [Жамьян Шадба, 1, л. 161А]. Самапатти ниродхи – девятый вид самапатти, который не включается в группу восьми самапатти, поскольку уже не относится к сансаре. Это **самапатти ниродхи** (nirodhasamāpatti; 'gog pa'i snyoms 'jug) является

трансowym состоянием, в котором непосредственно постигается истинная суть вещей – татхата (de bzhin nyid), что дает возможность обрести ниродху – «прекращенность существования клеш». При этом исчезает **двойственная явленность** (ubhyabhāsa; gnyis snang) – явленность сущего в качестве подразделяемого на объект и «обладателя объекта» (познание, сознание, индивида).

«Покров самапатти» делят на явный и семенной. В первый включают возбужденность, заторможенность и проч., а во второй – их семена и греховность (dayṣṭhulya; gnas ngan len) тела и ума. «Покров самапатти» нельзя отнести к «покрову познаваемого», так как он отсутствует у Архата, устранившего «покров клеш» и достигшего освобождения от сансары благодаря самапатти ниродхи, но имеющего «покров познаваемого». Нельзя причислить его и к «покрову клеш», поскольку он есть у «Архатов без украшения»²⁴, которые устранили «покров клеш» благодаря мудрости-праджне, не прибегая к самапатти ниродхи. Кроме того, «покров познаваемого» считается прямым препятствием обретению положения Будды, а два других – непрямым. В соответствии с «Уттаратантрой» Майтреи, десять сил Будды подразделяют на шесть, три и одну, полагая препятствием их обретению соответственно «покров познаваемого», «клеш» и «самапатти». На этом основании, констатирует Агван Нима, «покров самапатти» выделяют в отдельный вид [Агван Нима, 2, с. 532-533].

Имеются различные способы устранения возбужденности и заторможенности. Так, например, созерцание исследующее подавляет заторможенность, а созерцание устанавливающее – возбужденность. Особую же роль, отмечает известный тибетский ученый Гедун Дандар (1493–1568), при устранении возбужденности и заторможенности играют памятование и сознание. Поскольку памятование имеет своей функцией незабывание и неотвлечение внимания от объекта созерцания, то удерживает на нем ум, благодаря чему ослабляется возбужденность. Сознание – характеризуемая как причастная праджне активность ума – четана (sems ra), которая осуществляет постижение того, возникла или не возникла возбужденность либо заторможенность. Памятование и сознание работают парой: первое направляет и удерживает ум на объекте, а второе сразу же узнает об отвлечении внимания от него, а также о наличии возбужденности или заторможенности, благодаря чему могут быть предприняты соответствующие шаги для их устранения. При практике шаматхи полагают необходимым регулировать и

уровень старания реализовать самадхи, так как приложение слишком больших усилий создает тенденцию к возбужденности, а попытки расслабиться – к заторможенности [Гедун Дандар, 1, л. 7Б].

Полная очищенность

В процессе сосредоточения внимания на объекте созерцания может возникнуть специфическое ощущение легкости и бодрости. Тогда говорят, что обретена **полная очищенность** (*praśrabdhi; shin sbyangs*), признаком которой считается высокий уровень готовности к деятельности (*las su rung*) по реализации благого, а функцией – устранение препятствования (*sgrib pa*) этому [Там же, л. 8Б]. Еше-Лодой Ринпоче отмечает, что этот элемент характеризуется появлением легкости и прозрачности, отсутствием преград и сопротивления при деятельности, большой способностью реализовывать благое [Еше-Лодой Ринпоче, 2002, с. 266]. Ее подразделяют на относящуюся к телу и уму. **Полная очищенность тела** – это редкостная готовность тела к деятельности, благодаря которой оно может быть использовано для реализации благого так, как пожелают. Это обусловлено тем, что в результате сосредоточения происходит отделение от греховности²⁵ тела, которая препятствует его эффективному использованию для осуществления благого по собственному усмотрению. Аналогичным образом определяется и **полная очищенность ума**. «Полную очищенность» подразделяют также на «грубую» и «тонкую». Первая – это возникающая вначале «полная очищенность», которая проявляется очень интенсивно, но является несколько неустойчивой. Затем ее интенсивность снижается и она становится более тонкой и устойчивой. Таковую «полную очищенность» называют «тонкой», или редкостной.

«Полная очищенность» приводит к переживанию блаженства. При этом «грубая» «полная очищенность» вызывает обычное (*tsam pa*) блаженство, а «тонкая» – редкостное (*khyad par can*). Блаженство тоже подразделяется на относящееся к телу и уму. Первой, по мнению Гедун Дандара, возникает «полная очищенность» ума, а потом уже и тела. У блаженства же это происходит в обратном порядке. Подобное отличие связано с тем, что благодаря сосредоточению на объекте ум первым становится готовым к действию, вследствие чего потом обретают данное качество и праны, на которых он «ездит» (*bzhon pa*). Эти праны производят специфическое действие внутри тела, вызывая особое чувство его

наполненности энергией. Благодаря этому тело тоже становится готовым к действию. В результате возникает блаженство в теле, а благодаря ему постепенно становится блаженным и ум [Гедун Дандар, 1, л. 8А]. Естественно, изложенное относится только к обитателям двух низших Миров, так как в Мире Бесформенного не имеют тел. Поэтому при определении «полной очищенности» не упоминаются тело и ум. Обретение шаматхи связывают с возникновением именно редкостного блаженства «полной очищенности».

Два метода реализации девяти состояний ума

Во время практики шаматхи последовательно обретаются девять состояний ума (cittasthita; sems gnas). Описывают два метода реализации этих состояний – согласно «Мадхьянтавибханге» и «Сутраланкаре» Майтреи. Так, в первой работе сказано (4. 3-5):

«Отвержение пяти препятствий возникает

По причине опоры на восемь санскар.

Лень и наставлений забвение,

Заторможенность и возбужденность,

Бездействие и активность –

Их считают пятью препятствиями.

К тем [санскарам относятся стремление к] предмету (шаматхе)

И пребывающее [в его реализации усердие], причина (вера) и

Плод («полная очищенность»), забывание объекта,

Установление [посредством сознания наличия] заторможенности

И возбужденности, задействование отвергающего то

И вхождение в покой, когда [они] утихомирены»

[Цит. по: Гедун Дандар, 1, л. 8Б – 9А].

Хотя здесь и не называются прямо девять состояний ума, однако подразумевается, что именно они реализуются по порядку благодаря последовательному устранению пяти **препятствий** (doṣa; nyes pa) посредством восьми санскар (*du byed, букв. «соединитель»). Первым препятствием считается **лень** (kausidhya; le lo), поскольку именно из-за нее не хотят приступать к занятиям практикой созерцания. Она устраняется посредством **четырех причинно-следственных элементов усердия** (brtson 'grus rgyu 'bras bzhi). **Вера** (śraddha; dad pa) в достоинства и пользу шаматхи порождает **стремление** (chanda;

‘dun pa) обрести ее, которое вызывает проявление усердия (virya; brtson ‘grus)²⁶ и в итоге приводит к возникновению **полной очищенности**, несовместимой с ленью [Лобсан Чойжи Жалсан, л. 56 Б]. Агван Нима полагает, что здесь задействуются все три вида веры: доверяющая (yid ches pa’i dad pa) – вера в закон кармы; очищающая (dang ba’i dad pa) – вера в превосходные качества Трех Драгоценностей (Будды, Учения и Общины); признающая (mngon ‘dod kyi dad pa) – вера в четыре истины святого. Под «полной очищенностью» здесь, по его мнению, следует понимать относящуюся к телу и уму [Агван Нима, 2, с. 554].

Когда приступают к занятиям сосредоточением, главным препятствием служит **забывчивость** (sampramoṣa, muṣitasmr̥tita; brjed nges) – забывание наставлений о том, что именно следует делать. Она устраняется **памятованием**, которое не только удерживает созерцаемый объект в центре внимания, но и делает сильным его ведание-понимание. Так, например, памятование удерживает в уме созерцаемый объект – образ кувшина и делает сильным ведание отсутствия истинности существования кувшина, поскольку вспоминает установленное посредством доказательств в период обдумывания проблемы истинности наличия вещей. Когда объект и его ведание удерживаются в сознании, то помехами обретению шаматхи служат **возбужденность и заторможенность**, которые здесь рассматриваются как одно препятствие. Они устраняются благодаря **сознанию**.

Если сознание обнаружило наличие возбужденности или заторможенности, то препятствием достижению шаматхи будет являться **бездейственность** (anābhisamskāra; mngon par ‘du mi byed pa) – неприменение соответствующих методов их устранения. Поэтому от бездейственности избавляются посредством проявления **активности ума** (samskāracetana; ‘du byed pa’i sems pa).

Когда устранены все «грубые» и «тонкие» виды возбужденности и заторможенности, активность ума, осуществлявшая это, уже будет препятствием тому, чтобы трансовое состояние – самадхи стало непрерывным. Поэтому активность ума снижают благодаря элементу **бездейственности**, или **равному отношению** (upekṣā; btang snyoms), устанавливающему в покое. В результате возникает устойчивое состояние самадхи – полной и непрерывной сосредоточенности на объекте.²⁷

Второй метод практики шаматхи опирается на «Сутраланкару», где реализация девяти состояний ума благодаря девяти способам

«пребывания ума» (sems gnas kyi thabs dgu) описывается следующим образом (14. 11-14):

(1) Направив ум на объект,

(2) Не отвлекаются от потока (– процесса удерживания) его.

(3) Быстро осознав отвлечение,

Снова направляют [внимание] на него.

(4) Умный все больше и больше

Обращает ум вовнутрь.

(5) Затем, поскольку видит достоинства,

Обуздывает ум в самадхи.

(6) Поскольку видит вред отвлечения,

Утихомиривает нежелание того.

(7) Затем, усердный в обуздании,

Соответственно, утихомиривает те возникшие

Влечения, неудовлетворенность и прочее.

(8) Наделен активностью в уме.

*(9) Благодаря тренировке в том не [нуждается в]
проявлении активности»*

[Цит. по: Гедун Дандар, 1, л. 9 А-Б].

1. Установление ума вовнутрь (cittasthapana; sems nang du 'jog pa), или осуществление вхождения ('jug par byed pa). Это сосредоточение внимания на объекте созерцания без отвлечения на другое – внешнее и проч. Поскольку реализация самадхи теснейшим образом связана с памятованием, а его объектом является образ или концепт (смысл, представление), то в самом начале необходимо установление ума на такой объект – внутреннее.

2. Установление в (виде) потока (samsthapana; rgyun du 'jog pa), или полное установление (kun tu 'jog par byed pa). После установления ума на объект стараются, чтобы он удерживался в сознании непрерывно.

3. Исправление и установление (avasthapana; glan te 'jog pa). Когда сознание обнаруживает, что ум отвлекся от объекта созерцания, то снова сосредотачивают внимание на нем.

4. Установление близко (upasthapana; nye bar 'jog pa). Здесь постепенно усиливают памятование, стараясь достичь большей сосредоточенности на объекте.

5. Обуздание (damana; dul bar byed pa). Осознавая достоинства обретения самадхи, делают ум более послушным и сосредоточенным на объекте.

6. Утихомиривание (samana; zhi bar byed pa). Здесь устраняется нежелание заниматься сосредоточением благодаря осознанию вреда рассеянности и отвлечения. Утихомирив таким образом это нежелание, еще больше сосредотачиваются на объекте.

7. Полное утихомиривание (upasamana; mam par zhi bar byed pa). Когда возникают заторможенность, возбужденность, влечение к чему-то или неудовлетворенность и проч., то их отбрасывают и снова стараются сосредоточиться на объекте, благодаря чему они полностью утихомириваются.

8. Сосредоточенность (ekotikarana; rtshe gcig tu byed pa). Здесь достигается полное сосредоточение ума на объекте, которое поддерживается благодаря «грубому» старанию и усилию ('bad rtsol rags pa).

9. Установление ума в равности (samadhana; sems mnyam par 'jog pa), или реализация равного отношения (btang snyoms su byed pa). Здесь ум удерживается на объекте сам собой, не требуя приложения «грубого» усилия. Это и есть самадхи.

Девять состояний ума реализуются благодаря **шести силам** (ṣaḍ bala; stobs drug):

1. Сила слушания (śrūtabala; thos pa'i stobs) вызывает реализацию первого метода и состояния ума. Так, например, выслушав наставления об установлении ума на образе Будды, сначала только присматриваются к объекту, а затем приступают к практике.

2. Сила обдумывания (āśayabala; bsam pa'i stobs) реализует второе состояние. Так, все снова и снова размышляя над услышанным наставлением, постепенно вырабатывают способность к некоторому «поток» удерживания ума на объекте.

3. Сила памятования (smṛtibala; dran pa'i stobs) реализует третье и четвертое состояния. Когда ум отвлекается от объекта, то благодаря воспоминанию снова направляют внимание на него, а также порождают памятование и не отвлекаются.

4. Сила сознания (sa-prajanyabala; shes bzhin pa'i stobs) реализует пятое и шестое состояния, поскольку, осознав вред концептуальности и клеш, не дают им ходу.

5. Сила усердия (viriyabala; brtson 'grus kyi stobs) реализует седьмое и восьмое состояния, так как благодаря ему устраняются даже «тонкие» виды концептуальности и клеш, поэтому возбужденность и заторможенность уже не могут помешать рождению потока самадхи.

6. **Сила ознакомления** (abhyasabala; 'dris pa'i stobs) реализует девятое состояние, ибо благодаря тренировке и привыканию – все большему и большему ознакомлению с достигнутым на предшествующей ступени состоянием – самадхи удерживается без усилий.

С точки зрения наиболее характерных особенностей протекания умственных процессов на этих девяти ступенях-состояниях сознания выделяют **четыре вида умственных процессов** (catvāri manaskāra; yid byed bzhi):²⁸

1. **Умственный процесс вхождения с напряжением** (balavahana manaskāra; bsgrims te 'jug pa'i yid byed) имеет место на двух первых ступенях, поскольку в этот период «вхождение» ума в объект – сосредоточение на нем – требует большого напряжения.

2. **Умственный процесс вхождения с прерыванием** (sacchidravahana manaskāra; chad cing 'jug pa'i yid byed) протекает на пяти следующих ступенях. Хотя сосредоточение в этот период тоже требует достаточного напряжения, однако на первый план здесь выходит проблема прерываемости процесса сосредоточения из-за помех, вызываемых возбужденностью и заторможенностью.

3. **Умственный процесс непрерываемого вхождения** (nischidravahana manaskāra; chad pa med par 'jug pa'i yid byed) реализуется на восьмой ступени, ибо в этот период возбужденность и заторможенность уже не прерывают сосредоточение и объект может удерживаться непрерывно в течение довольно длительного времени.

4. **Умственный процесс вхождения, протекающий сам собой** (anabhogavahana manaskāra; lhun gyis grub par 'jug pa'i yid byed), имеет место на девятой ступени, так как в этот период поддержание сосредоточенности уже не требует никаких усилий.

Самадхи и шаматха

В результате применения первого из двух описанных методов обретается состояние равностного отношения, а посредством второго реализуется установленность ума в равности. Полагают, что равностное отношение и установленность в равности являются равнозначными понятиями, которые относятся к одной и той же дхарме. Эту дхарму называют также термином «самадхи». Когда самадхи обретено, то может сочетаться с обычным блаженством «полной очищенности» или с «редкостным». В первом случае оно

называется «подобием шаматхи» (anulomaśamatha; rjes mthun gyi zhi gnas), а во втором – «шаматхой».²⁹

Шаматха (śamatha; zhi gnas) – «это самадхи, дополненное редкостным блаженством «полной очищенности», [возникшей] из-за силы сосредоточенного и равностного установления на своем объекте» [Гедун Дандар, 2, л. 9Б]. Данное определение несколько отличается от приводимого Цзонхавой, который указывает два признака шаматхи – послушное пребывание ума на объекте и наличие совершенной податливости [Цзонхава, 1, с. 102], что, очевидно, следует понимать как самадхи и «тонкую» «полную очищенность».³⁰ Подобие шаматхи считается состоянием ума, относящимся еще к уровню Мира Желаний, а подлинная шаматха уже признается самапатти высшего Мира. Гедун Дандар отмечает, что обретение шаматхи, самапатти высшего Мира, самапатти первой дхьяны и вводного самапатти первой дхьяны происходят одновременно [Гедун Дандар, 2, л. 11Б]. С точки зрения объекта выделяют два вида шаматхи: имеющую своим объектом относительное и абсолютное. С точки зрения опоры – того, кто пребывает шаматхе, – указывают наличествующую в потоке сознания буддиста и иноверца, у ставшего на Путь и не ставшего.

Випашьяна

Вводное самапатти, как уже было отмечено ранее, подразделяют на шаматху и випашьяну. По самой своей сути випашьяна полагается мудростью-праджней, целиком и полностью раскрывающей сущность дхарм. Однако здесь подразумевается не та праджня, которая действует в обычном состоянии ума, а имеющая место при практике трансовых состояний. Эта праджня должна сочетаться с редкостным блаженством «полной очищенности». Агван Нима полагает, что из двух видов «полной очищенности» – возникающей при созерцании исследующем и созерцании устанавливающим – здесь имеется в виду первая, ибо вторая связана только с шаматхой, а практикуемая при наличии такой «полной очищенности» випашьяна будет лишь **подобием випашьяны** (anulomavipaśyana; rjes mthun gyi lhag mthong) [Агван Нима, 2, с. 564]. Однако, поскольку «полная очищенность» первого вида, как правило, не может быть обретена, пока не реализована шаматха, то опорой випашьяны обычно считается шаматха.

Полагают, что это соответствует следующим словам из Сутры «Ратнакута»:

«Пребывая в нравственности, обретают самадхи.

Обретя самадхи, реализуют созерцание праджня»

(Цит. по: [Гедун Дандар, 1, л. 10А]).

Здесь речь идет о трех главных предметах обучения в буддизме, которые, как полагают, реализуются именно в этой последовательности. Ссылаются также на Шантидэву, который говорит о том, что шаматха предшествует випашьяне:

«Следует признать, что випашьяна, полностью обладающая шаматхой,

Полностью уничтожает клеши.

Сначала надо искать шаматху. Та же [випашьяна]

Реализует полное радование непривязанности [к] миру»

[Шантидэва, гл. 8, ст. 4, л. 98А].

Хотя в этих цитатах говорится только о том, что обретение шаматхи должно предшествовать реализации випашьяны, однако тибетские авторы считают випашьяну, практикуемую в состоянии шаматхи, лишь подобием випашьяны, а подлинной признают исключительно имеющую место при наличии редкостного блаженства «полной очищенности», возникшей в процессе созерцания исследуемого.³¹ В «Источнике мудрецов» [Джанжа, с. 487] и ряде других текстов говорится о возможности обретения шаматхи на основе уже реализованной випашьяны. Здесь, по мнению Гедун Дандара, имеется в виду реализация шаматхи базового самапатти посредством випашьяны вводного самапатти, которая была достигнута благодаря предшествующему обретению шаматхи вводного самапатти [Гедун Дандар, 1, л. 10А-Б].

Изложенное делает понятным следующее определение: **випашьяна** (vipaśyana; lhag mthong, букв. «высшее видение») – это «та праджня, [которая] опирается на шаматху в качестве своей опоры и дополнена редкостным блаженством «полной очищенности», [возникшей] благодаря силе детального исследования его объекта» [Гедун Дандар, 2, л. 11Б]. Из сказанного следует, что пребывание во вводном самапатти может быть связано только с шаматхой или только с випашьяной.

Классификация випашьяны

В работах Гедун Дандара по концепции трансовых состояний указывается, что випашьяна подразделяется так же, как шаматха³² [Гедун Дандар, 1, л. 9Б; Гедун Дандар 2, л. 11Б]. В «Источнике мудрецов» Джанжа приводит без пояснений разделение випашьяны на **полностью раскрывающую** (gam par 'byed pa) и **раскрывающую целиком и полностью** (rab tu gam par 'byed pa) [Джанжа, с. 486]. Агван Нима объясняет разделение випашьяны на три, четыре и шесть видов [Агван Нима, 2, с. 565-569]. Подразделение на три вида производится в соответствии с Сутрой «Истинного объяснения мысли» («Сандхинирмочана») [Объяснение, л.43А] следующим образом:

1. **Випашьяна, возникающая благодаря особенностям** (mtshan ma las byung ba'i lhaḡ mthong), имеет своим объектом только «наделенный концептуализацией образ», обращая внимание на его особенности, но не занимаясь детальным изучением и исследованием.

2. **Випашьяна, возникающая благодаря полному поиску** (yongs su tshol ba'i lhaḡ mthong), направлена на познание еще не постигнутого.

3. **Випашьяна, возникающая благодаря постижению по отдельности** (so sor rtogs pa las byung ba'i lhaḡ mthong), занимается исследованием уже постигнутого.

Подразделение на четыре вида тоже производится в соответствии с этой Сутрой:

1. **Випашьяна, направленная на абсолютное** (ji lta ba la dmigs pa'i lhaḡ mthong), имеет своим объектом абсолютное и соответствует первому из двух указанных в «Источнике мудрецов» видов.

2. **Випашьяна, направленная на относительное** (ji snyed pa la dmigs pa'i lhaḡ mthong), имеет своим объектом относительное и соответствует второму из двух указанных в «Источнике мудрецов» видов.

3. **Випашьяна, являющая полное раскрытие грубого смысла абсолютного и относительного**, полностью задействует витарку – концептуальное изучение, познание абсолютного и относительного.

4. **Випашьяна, являющая полное раскрытие тонкого смысла абсолютного и относительного**, полностью задействует вичару – детальное концептуальное исследование абсолютного и относительного.

Таким образом, два первых вида випашьяны устанавливаются с точки зрения ее объекта, а два других – с позиции преобладающего способа познания.

Подразделение на шесть видов производится с точки зрения того, что именно ищут и стараются постичь – смысл, вещь, признак, сторону, время или доказательство:

1. **Випашьяна, направленная на поиск смысла** (artha; don), или **дхармы** (dharma; chos), занимается установлением смысла тех или иных слов.

2. **Випашьяна, направленная на поиск вещи** (vastu; dngos po), устанавливает, к какой категории относится данная вещь. Например: «Эта вещь – внутренняя, та – внешняя».

3. **Випашьяна, направленная на поиск признака** (lakṣaṇa; mtshan nyid), устанавливает признаки собственные и общие, специфические, неспецифические и т.д.

4. **Випашьяна, направленная на поиск стороны** (dis; phyogs), устанавливает достоинства и пользу относящегося к «белой стороне» – благого, а также недостатки и вред относящегося к «черной стороне» – неблагого.

5. **Випашьяна, направленная на поиск времени** (kāla; dus), устанавливает: «Так было прежде. Так происходит сейчас. Так будет в будущем».

6. **Випашьяна, направленная на поиск доказательства** (yukti; rigs pa), устанавливает доказательства четырех предметов – зависимости, осуществления действия, приемлемости и истинной природы.³³

а) При поиске **доказательства зависимости** (ltoṣ pa'i rigs pa) устанавливают, что данный предмет обладает зависимостью того или иного вида.

б) При поиске **доказательства осуществления действия** (bya ba byed pa'i rigs pa) устанавливают путем доказательства, что данный предмет обладает таким-то действием, функцией.

в) При поиске **доказательства приемлемости** ('thad pa'i rigs pa) устанавливают путем доказательства приемлемости некой идеи как не противоречащей трем видам праманы – необманывающегося верного познания (tshad ma) – непосредственной, опирающейся на аргумент и свидетельство авторитетного текста.

г) При поиске **доказательства истинной природы** (chos nyid kyī rigs pa) устанавливают путем доказательства относительную дхармату – истинную природу данной вещи (например, жаркость огня) или

абсолютную дхармату (например, отсутствие независимого от скандх Я индивида).

Описанное подразделение випашьяны полностью соответствует приведенному Цзонхавой в «Ламриме» [Цзонхава, 2, с. 302-307]. **Критерием реализованности випашьяны** (grub tshad) считается сочетание действия праджни в отношении тех или иных объектов с редкостным блаженством «полной очищенности», возникшей благодаря силе одного только созерцания исследующего. Если сначала была обретена обычная шаматха, а на ее основе – випашьяна, то затем может быть реализовано **самадхи слитых воедино шаматхи и випашьяны** (śamathavipaśyanayuganaddhasamādhi; zhi lhag zung 'brel gyi ting nge 'dzin). Полагают, что оно имеет место тогда, когда благодаря одному только созерцанию исследующему возникает шаматха, которая называется уже не «обычной» (tsam po), а «редкостной» (viśiṣṭa; khyad par can)³⁴ [Там же, с. 349-350].

Семь умственных процессов вводного самапатти

Характерной особенностью вводного самапатти считается то, что оно реализует непривязанность к явной жажде желающей, относящейся к более низкой ступени. Поэтому умственный процесс, имеющий место во вводном самапатти, **называют умственным процессом полного уничтожения клеш** (nyon mongs gam 'joms kyū yid byed) и подразделяют на семь видов, которые последовательно реализуются в каждом вводном самапатти. Явная жажда желающая, относящаяся к конкретному уровню, не является монолитным образованием. В ней можно выделить три части, которые условно носят названия «большая» (chen po), «средняя» ('bring) и «малая» (chung ngu). Эти части устраняются по отдельности в указанной последовательности, что приводит к разным кармическим результатам. Так, избавление от большой явной жажды желающей, относящейся к Миру Желаний, приводит к рождению на небесах Брахмакаика Мира Форм, уничтожение средней – в Брахмапурохите, а устранение малой – в Махабраhme. Одоление трех частей явной жажды желающей, относящейся к уровню первой дхьяны, «забрасывает» в рождение, соответственно, на небесах Париттабха, Апраманাগубха и Абхасвара. Устранение трех частей явной жажды желающей, относящейся к уровню второй дхьяны, вызывает соответствующее рождение на небесах Паритташубха, Апраманашубха и Шубхакритсна. Избавление от трех частей явной

жажды жаляющей, относящейся к уровню третьей дхьяны, обуславливает перерождение на небесах Анабхаракка, Пуньяпраасава и, соответственно, Брахатпхала.

Каждую из трех частей жажды тоже подразделяют на три – большую, среднюю и малую, которые могут быть устранены по очереди. Таким образом, явная жажда жаляющая, относящаяся к данному уровню, имеет девять видов: большая большой (chen po'i chen po), средняя большой (chen po'i 'bring), малая большой (chen po'i chung ngu), большая средней ('bring gi chen po), средняя средней ('bring gi 'bring), малая средней ('bring gi chung ngu), большая малой (chung ngu'i chen po), средняя малой (chung ngu'i 'bring) и малая малой (chung ngu'i chung ngu), которые могут быть устранены по отдельности в указанной последовательности. Три первые называют тремя видами большой (chen po skor gsum), три следующие – тремя видами средней ('bring skor gsum), три последние – тремя видами малой (chung ngu skor gsum).

Изложенное делает понятным следующее описание семи умственных процессов, которые последовательно реализуются в каждом вводном самапатти:

1. **Умственный процесс познания признаков как разных** (mtshan nyid so sor rig pa'i yid byed) реализует осознание четырех идей: а) каждая предшествующая ступень более «грубая» (rags), а каждая последующая характеризуется большим покоем (zhi ba); б) на каждой предшествующей ступени труднее обрести достоинства, в) там больше клеш и г) труднее избавляться от недостатков. Подобные рассуждения относят к двум соседним ступеням – уже реализованной и еще не достигнутой. Этот умственный процесс порождает желание обрести самапатти следующего, более высокого, уровня³⁵.

2. **Умственный процесс, возникающий благодаря убежденности** (mos pa las byung ba'i yid byed). Это возникающий на основе и в рамках шаматхи, относящейся к данному вводному самапатти, умственный процесс, который сочетается с редкостным блаженством «полной очищенности», обретенной благодаря силе детального исследования объекта созерцания. Характерной особенностью подобного умственного процесса является реализация випашьяны, которая еще не слилась с шаматхой.

3. **Умственный процесс полного уединения** (rab tu dben pa'i yid byed) – это задействование в уме относящихся к данному вводному самапатти слитых воедино шаматхи и випашьяны, являющееся противоядием от трех видов большой явной жажды жаляющей

предшествующего уровня. Термин «уединение» означает «отделение» (от жажды).

4. **Умственный процесс собирания радостного** (dga' ba sdud pa'i yid byed) – это аналогичный предшествующему процесс, служащий противоядием от трех видов средней явной жажды желающей. Благодаря уединению – отделению от трех видов большой жажды обретается малая радость и блаженство. Поэтому данный процесс и называется так.

5. **Умственный процесс исследования** (dpyod pa'i yid byed) имеет место после реализации непривязанности к трем видам средней жажды, когда исследуют, устранены ли все виды жажды низшей ступени полностью или нет, и устанавливают возможность легкого возникновения некоторых из них.

6. **Умственный процесс конечного присоединения** (sbyor ba mthar thug pa'i (или mtha'i) yid byed) – это задействование в уме относящихся к данному вводному самапатти слитых воедино шаматхи и випашьяны, являющееся противоядием от трех видов малой явной жажды низшей ступени. Он возникает, когда благодаря предшествующему умственному процессу обнаруживают, что явная жажда предшествующей ступени устранена не полностью. Поскольку благодаря этому процессу происходит окончательная реализация базового самапатти – «присоединение» к нему, – то он и называется так.

7. **Умственный процесс – плод конечного присоединения** (sbyor ba mtha'i bras bu'i yid byed) имеет место сразу по реализации полной непривязанности к явной жажде низшей ступени. Согласно «Абхидхармакоше» он относится и к вводному, и к базовому самапатти трех первых дхьян, а по «Абхидхармасамуччае» – только к базовому. В рассматриваемой здесь концепции трансовых состояний признается второе, однако условно этот процесс включают в число семи. относящихся к вводному самапатти, поскольку одним из видов условного наименования чего-то неким термином считается название плода по имени его причины.

Два первых из этих семи процессов, полагает Гедун Дандар, следует отнести к мирскому Пути Соединения – аналогу буддийского Пути Соединения, на котором реализуются шаматха и випашьяна. Третий и шестой соотносятся с мирским Беспрепятственным Путем – аналогом буддийского Беспрепятственного Пути, где обретается непривязанность к клешам. Седьмой процесс относится к мирскому Пути Полного Спасения – аналогу буддийского Пути Полного

Спасения, на котором пребывают после устранения клеш. Пятый процесс соотносится с особенным (khyad par can) путем, а четвертый – с четырехчленным (lam bzhi char). Поскольку эти Пути реализуются и иноверцами, но являются в известном отношении аналогичными буддийским Путям, то и получают такие названия [Гедун Дандар, 1, л. 12А-Б].

Кроме умственного процесса полного уничтожения клеш во вводном самапатти первой дхьяны имеется, по мнению Гедун Дандара, еще и **умственный процесс новичка** (ādikarmikamanaskāga; las dang po pa'i yid byed), который относят к начальному вводному самапатти (nyer bsdogs kyi thog ma) [Гедун Дандар, 2, л. 11 Б]. В «Источнике мудрецов» Джанжа называет три вида умственного процесса новичка:

1) **умственный процесс новичка в задействовании в уме** (yid la byed pa'i las dang po pa'i yid byed);

2) **умственный процесс простого новичка** (las dang po pa tsam gyi yid byed);

3) **умственный процесс новичка в полном очищении от клеш** (nyon mongs nam par sbyong ba'i las dang po pa'i yid byed) [Джанжа, с. 472].

Гедун Дандар цитирует «Шравакабхуми» Асанги, где говорится, что новичком в задействовании в уме является тот, кто еще не обрел задействия в уме соответствующих умственных процессов и не достиг полной сосредоточенности ума, а новичком в полном очищении от клеш – тот, кто задействует умственный процесс и реализует умственный процесс познания различия в признаках, благодаря чему у него возникает желание очистить ум от клеш. [Гедун Дандар, 1, л. 10Б].

Здесь речь идет об индивиде, который называется **новичком (в реализации) вводного самапатти первой дхьяны** (bsam gtan dang po'i nyer bsdogs las dang po pa), то есть о том, кто приступает к непосредственной реализации указанного самапатти. При этом индивид, который достиг девятого состояния ума (установленности в равности, самадхи) и приступает к непосредственной реализации подлинной шаматхи, будет «новичком в задействовании в уме» умственного процесса, относящегося к вводному самапатти первой дхьяны. Когда шаматха обретена, у этого индивида, вероятно, будет «умственный процесс простого новичка». Затем он задействует первый из семи умственных процессов вводного самапатти, благодаря которому становится «новичком в полном очищении от клеш», то

есть готовым приступить к непосредственной реализации такого очищения. Таким образом, только два из трех указанных умственных процессов новичка имеют место во вводимом самапатти первой дхьяны. Термин же «начальное вводимое самапатти», очевидно, имеет отношение только к первой дхьяне.

Чистое базовое самапатти

С точки зрения того, что может быть названо «базовым самапатти» [Там же, л. 12Б], или с точки зрения субстанции (*dravya; rdzes*) [Агван Нима, 2, с. 538], указывают три вида базового самапатти – чистое, клешиное и непорочное. **Чистое базовое самапатти** (*viśuddhimūlavastu; dngos gzhi dag pa ba*) – это базовое самапатти, относящееся к тому роду, который характеризуется только очищенностью от уз своей ступени, не находится под их влиянием. Термином **узы** (*paravasthāna; kun dkris*, букв. «полностью окутывающий»), согласно «Источнику мудрецов», **вайбхашики** называли клеши, **ватсипутрии** – обретение клеши, а **саутрантики** и **Васубандху** – семя клеши [Джанжа, с. 410]. В данной концепции трансных состояний ориентируются в основном на «Абхидхармасамуччаю», где указываются восемь видов таких уз: 1) отуманенность, 2) сонливость (*middha; gnyid*), 3) сожаление (*kaukrtya; 'gyod*), 4) возбужденность, 5) зависть (*irśya; phrag dog*), 6) жадность (*kāraṇya; ser sna*), 7) бессовестность (*āhrikyā; ngo tsa med pa*), 8) бесстыдство (*anapatrāpya; khrel med pa*) [Там же, с. 415]. Все они являются второстепенными клешами, кроме сонливости и сожаления.

Чистое базовое самапатти первой дхьяны подразделяют на обычное и редкое. **Обычное чистое базовое самапатти** (*dngos gzhi dag pa ba tsaṃ po ba*) – это «чистое базовое самапатти первой дхьяны, относящееся к тому роду, который характеризуется наличием **витарки** – члена пользы» [Гедун Дандар, 1, л. 13 А], а **редкое чистое базовое самапатти** (*viśiṣṭaviśuddhimūlavastu; dngos gzhi dag pa ba khyad par can*) – это «чистое базовое самапатти, относящееся к тому роду, который характеризуется отсутствием **витарки** – члена пользы» [Там же]. Другие чистые базовые самапатти не подразделяются на эти два вида. В обычном чистом базовом самапатти первой дхьяны имеются пять членов: два члена противоядия – **витарка** и **вичара**, два члена пользы – **радость** и **блаженство**, один член пребывания – **самадхи**. В редком же есть только четыре, так как отсутствует **витарка**.

Чистое базовое самапатти второй дхьяны обладает четырьмя членами: одним членом противоядия – полной чистотой, двумя членами пользы – радостью и блаженством, одним членом пребывания – самадхи. Радость и блаженство первой дхьяны возникают преимущественно благодаря «уединению» от явной жажды желающей, относящейся к Миру Желаний, а радость и блаженство второй дхьяны порождаются главным образом самадхи. Поэтому они несколько отличаются. В связи с самапатти четвертой дхьяны говорят о восьми недостатках, вызывающих неустойчивость (*gyo byed*). Иногда их называют восемью недостатками самадхи. В их число включают витарку и вичару, уподобляемые огню, а также радость и блаженство, уподобляемые воде. Хотя три члена противоядия – памятование, сознание и санскара равного отношения – имеют место на уровне самапатти первой дхьяны, однако из-за наличия там витарки и вичары, а также радости и блаженства – недостатков самадхи, – их не называют в числе членов. На уровне самапатти второй дхьяны нет витарки и вичары, но есть радость и блаженство. Поэтому те три члена фигурируют уже более явно, но под именем другого члена – полной чистоты. Гедун Дандар отмечает, что, согласно «Абхидхармакоше», вайбхашики считают полную чистоту верой. Однако, поскольку в данной концепции полная чистота рассматривается как наименование памятования, сознания и равного отношения, которые признаются, как и вера, отдельными видами санскар, то указанная идея неприемлема [Гедун Дандар, 2, л. 14 Б – 15 А].

С точки зрения наличия или отсутствия витарки и вичары самапатти подразделяют на три вида: **наделенное витаркой и вичарой** (*savitarka savicāra; rtog bcas dpyod bcas*), **не имеющее витарки, но наделенное вичарой** (*avitarka savicāra; rtog med dpyod bcas*), и **не имеющее витарки и вичары** (*avitarka avicāra; rtog med dpyod med*). К первому относится обычное базовое самапатти первой дхьяны, ко второму – редкостное базовое самапатти первой дхьяны, а к третьему – все остальные.

Чистое базовое самапатти третьей дхьяны имеет пять членов: три члена противоядия – памятование, сознание и санскару равного отношения, один член пользы – блаженство, один член пребывания – самадхи. Поскольку здесь отсутствует один двучленный недостаток – радость и блаженство, – то памятование, сознание и санскара равного отношения фигурируют уже под своими собственными именами. Радость и блаженство в данной концепции

рассматриваются, в соответствии с «Абхидхармасамуччай», как субстанционально однородные, поскольку сходны в качестве ощущения блаженства – спутника виджняны умственного. Термин «субстанционально однородные» здесь означает «соответствующие по роду» (rigs mthun)³⁶.

Под виджняной (vijñāna; gam shes) понимается совокупность умственных процессов или видов сознания, относящихся к разряду познания другого (т.е. не являющихся непосредственным самопознанием) и имеющих своими спутниками психические элементы (caitta; sems byung). Виджняну обычно подразделяют на шесть видов: сознание-познание видимого глазом, слышимого ухом, обоняемого носом, вкушаемого языком, ощущаемого телом и мыслимого умом. Они объединяются в два вида: сознание-познание чувственного (indriyavijñāna; dbang po'i gam shes) – пять первых, и сознание-познание умственного (yid kyī gam shes) – последняя. Для удобства будем называть их виджняной чувственного и виджняной умственного, а сознание-познание ощущаемого телом (lus kyī gam shes) – виджняной телесного.

Хотя радость и блаженство считаются однородными и сопутствующими виджняне умственного факторами, но они выполняют разные функции: первая «приносит пользу» виджняне умственного с сопутствующими ей факторами, а второе – виджняне телесного вместе с сопутствующими ей факторами. Термин «принесение пользы» (phan 'dogs) часто означает «содействие», а в данном случае – делание виджняны умственного (или просто ума) и, соответственно, виджняны телесного (или просто тела) пригодными, готовыми (las su rung ba) к реализации благого. Выше говорилось о подразделении блаженства на блаженство тела и блаженство ума. Поскольку первое познается виджняной телесного, а второе – виджняной умственного, то с определенной точки зрения их полагают приемлемым называть виджняной телесного и, соответственно, виджняной умственного. Саутрантики считают радость блаженством ума, а блаженство (как член созерцания) – блаженством тела. Но поскольку блаженство признается членом базового самапатти, а оно определяется как сосредоточенный благой ум, то должно относиться к виджняне умственного. Кроме того, виджняна телесного относится к виджняне чувственного, а та, полагает Гедун Дандар, имеет место только на уровне самапатти первой дхьяны в связи с действием витарки и вичары. Правда, это противоречит его же утверждению, что блаженство «приносит пользу» виджняне телесного даже на уровне

самапатти третьей дхьяны [Гедун Дандар, 1, л. 16 Б – 17 А], а это невозможно при отсутствии того, чему «приносится польза».³⁷

Вайбхашики считают радость блаженством, а блаженство (как член созерцания) – блаженством «полной очищенности». Но на уровне самапатти третьей дхьяны имеется блаженство «полной очищенности», а блаженство как член пользы отсутствует. Если блаженство вводного самапатти первой дхьяны и можно охарактеризовать как блаженство «полной очищенности», то блаженство базового самапатти первой дхьяны обусловливается в основном устранением соответствующих клеш, а на уровне второй дхьяны – преимущественно действием самадхи. На уровне третьей дхьяны это лишнее радости и являющееся виджняной умственного блаженство настолько отличается от блаженства второй дхьяны, что его даже называют уже не блаженством, а индрией блаженства. **Индрия блаженства** (sukhendriya; bde ba'i dbang po) – это лишнее радости и являющееся виджняной умственного блаженство, которое «приносит пользу» виджняне телесного, то есть минимизирует препятствование реализации благого со стороны тела.

Выше говорилось, что подразделение самапатти дхьяны на четыре вида производится с точки зрения того, на каком уровне Мира Форм рождаются благодаря их практике. В качестве другого основания такого деления указывают то, что каждая из четырех дхьян устраняет соответствующий вид «грубого» страдания: ощущение неблаженства ума (vedanā āmanojñā; tshor ba yid mi bde), индрию страдания (duḥkhendriya; sdug bsngal gyi dbang po), ощущение блаженства ума (vedanā manojñā; tshor ba yid bde) и индрию блаженства. На уровне первой дхьяны отсутствует неблаженство ума, на уровне второй – индрия страдания и т.д. Поскольку на уровне третьей дхьяны уже нет ощущения блаженства ума, то должна быть индрия блаженства, которая будет устранена только при обретении четвертой дхьяны [Там же, л. 4 Б].

Отличие индрии страдания от неблаженства ума состоит в большей тонкости ощущения, неблаженство ума почти не ощущается, но все-таки нечто подобное имеет место вследствие наличия греховности (dauṣṭhulya; gnas ngan len), связанной с этим неблаженством. Аналогичным образом рассматриваются ощущение блаженства ума и индрия блаженства. Последняя в качестве члена пользы именуется блаженством на том основании, что выполняет такую же функцию, как и ощущение блаженства. Хотя в Сутрах иногда и говорится, что на уровне третьей дхьяны блаженство

«вкушается» телом, но здесь, как полагают создатели данной концепции трансовых состояний, имеется в виду только «принесение пользы» виджняне телесного, так как индрия блаженства является виджняной умственного и блаженством ума. Поэтому она отличается по признакам от индрии блаженства, включенной в число двадцати двух индрий и являющейся виджняной чувственного.

Чистое базовое самапатти четвертой дхьяны имеет четыре члена: два члена противоядия – памятование и санскару равного отношения, один член пользы – ощущение индифферентности, один член пребывания – самадхи. Хотя сознание здесь и присутствует, но не называется в их числе, так как возбужденность, заторможенность и другие недостатки дхьяны уже полностью устранены и в нем нет никакой особой необходимости. Ощущение индифферентности считается «тонким» страданием, оно не устраняется на более высоких уровнях самапатти, ибо в данном случае самапатти рассматриваются с точки зрения мирского пути, на котором не избавляются от «тонкого» страдания. Наличие здесь индифферентности не означает отсутствия радости и блаженства на уровне самапатти четвертой дхьяны, поскольку в период пребывания во вводном самапатти этой и любой другой дхьяны реализуется умственный процесс собирания радости и умственный процесс, возникающий благодаря убежденности, характерной особенностью которых является обладание блаженством «полной очищенности».

Указывают **восемь недостатков, вызывающих неустойчивость** (*aṣṭa caladoṣa; gyō byed gyi skyon brgyad*), или **восемь недостатков дхьяны** (*aṣṭa dhyānadoṣa; bsaṃ gtan gyi skyon brgyad*), которые должны полностью отсутствовать у чистого базового самапатти четвертой дхьяны: 1) витарка, 2) вичара, 3) блаженство ума (*saumanasya; yid bde*), 4) неблаженство ума (*daumanasya i yid mi bde*), 5) блаженство, 6) страдание, 7) выдыхание (*praśvāsa; dbugs dbyung ba*), 8) вдыхание (*śvāsa; dbugs mgub pa*) [Джанжа, с. 471; Ригзин, 1986, с. 457-458]. Гедун Дандар называет страдание и другие ощущения порочными (*sāsrava; zag bcas*), к блаженству ума присоединяет индрию блаженства, а к блаженству – радость [Гедун Дандар, 2, л. 19 Б].

Хотя члены созерцания и описываются в связи с чистыми базовыми самапатти, но это не означает, что они совершенно отсутствуют в других видах самапатти. Чистые базовые самапатти арупы не имеют отличий в плане членов.

С точки зрения функции чистые базовые самапатти подразделяются на четыре вида:

1. **Чистое базовое самапатти, соответствующее элементу регресса** (chinnabhāgin; dngos gzhi dag pa ba nyams cha mthun), вызывает появление клешного базового самапатти сразу же после своего прекращения.

2. **Чистое базовое самапатти, соответствующее элементу пребывания** (avasthānabhāgin; dngos gzhi dag pa ba gnas cha mthun), вызывает появление сразу же после своего прекращения другого чистого базового самапатти своей ступени.

3. **Чистое базовое самапатти, соответствующее элементу отличия** (viśeṣyabhāgin; dngos gzhi dag pa ba khyad par cha mthun), вызывает сразу же после своего прекращения появление чистого базового самапатти более высокой ступени.

4. **Чистое базовое самапатти, соответствующее элементу (истинного) раскрытия истинного** (niverdhabhāgin; dngos gzhi dag pa ba nges 'byed cha mthun), вызывает появление непорочного базового самапатти сразу же после своего прекращения.

Клешное базовое самапатти

Вторым видом базового самапатти является **клешное базовое самапатти** (vikalāṣṭa; dngos gzhi nyon mongs can) – рассматриваемый вместе с сопутствующими элементами сосредоточенный нейтральный ум, являющийся субстанциональным потоком чистого базового самапатти (этого же уровня), соответствующего элементу регресса и полагаемого его субстанциональной причиной [Гедун Дандар, 2 л. 13 А]. **Субстанциональным потоком** (dravyasa-tana; rdzes rgyun) вещи обычно называют всю совокупность моментов существования вещи как субстанции, начиная со второго момента после ее возникновения [Муге Сандан, с. 249], а **субстанциональной причиной** (upadāna-kāraṇa; nyer len gyi rgyu) – то, что «осуществляет порождение вещи как субстанции, принадлежа к одному с ней субстанциональному потоку» [Агван Даши, с. 91]. Так, например, первый момент существования зрительного образа является субстанциональной причиной всех последующих его моментов – субстанционального потока, а все моменты существования деревянного столба рассматриваются как субстанциональный поток, имеющий своей субстанциональной причиной момент бревна, непосредственно предшествующий возникновению столба. Очевидно, что второй

пример больше подходит для уяснения отношения между клешным базовым самапатти и его причиной – чистым базовым самапатти, соответствующим элементу регресса. Поскольку клешное базовое самапатти определяется как сосредоточенный нейтральный ум, то оно, отмечает Гедун Дандар, не может быть подлинным самапатти – благим сосредоточенным умом, однако называется термином «самапатти» условно – по имени своей причины и для того, чтобы поняли, что *«из-за одного только возникновения в потоке [сознания] клешного самапатти еще не происходит потеря [состояния] самапатти»* [Гедун Дандар, 1, л. 13 А].

В соответствии со школой восточных вайбхашиков и «Абхидхармасамуччай» в данной концепции трансовых состояний клешное базовое самапатти подразделяют на четыре вида:

1. Клешное самапатти с преобладанием жажды (*sred pa shas che ba'i snyoms 'jug nyon mongs can*). Когда погружаются в состояние чистого базового самапатти, то из-за «вкушения» блаженства «полной очищенности» может возникнуть жажда этого блаженства. Тогда самапатти становится не благим, а нейтральным сосредоточенным умом, имеющим в качестве своего сопутствующего элемента жажду. Такое состояние и называется клешным самапатти с преобладанием жажды.

2. Клешное самапатти с преобладанием (плохого) взгляда (*lta shas che ba'i snyoms 'jug nyon mongs can*). Когда, например, пребывают в чистом базовом самапатти и благодаря реализации абхиджни воспоминания прежнего существования видят некоторые из своих прошлых жизней, то может появиться мысль: «Прежде я рождался, а впредь не буду рождаться». Эту мысль относят к категории плохого (*ngan*) взгляда, поскольку отрицается будущее перерождение. В таком случае самапатти становится нейтральным сосредоточенным умом, имеющим в качестве своего сопутствующего элемента плохой взгляд. Подобное состояние и называется клешным самапатти с преобладанием (плохого) взгляда.

3. Клешное самапатти с преобладанием гордости (*nga rgyal shas che ba'i snyoms 'jug nyon mongs can*). Во время пребывания в чистом базовом самапатти может также возникнуть гордость: «Я обрел такое самапатти, а другие не обрели». Тогда это самапатти становится нейтральным сосредоточенным умом, который вместе с сопутствующей ему гордостью и называется клешным самапатти с преобладанием гордости.

4. **Клешное самапатти с преобладанием помрачающего неведения** (rmongs pa ma rig pa shas che ba'i snyoms 'jug nyon mongs can). Во время пребывания в чистом базовом самапатти может родиться и сомнение: «Является или не является это самапатти путем освобождения?» Из-за этого самапатти становится нейтральным сосредоточенным умом, который вместе с сопутствующим ему сомнением и называют клешным самапатти с преобладанием помрачающего неведения. Хотя клеша сомнения и не является клешей неведения, но поскольку тесно примыкает (char gtogs) к неведению, помрачающее действие которого служит благодатной почвой для его возникновения, то и называется так.

Кашмирские вайбхашики признают клешным самапатти только первый из этих четырех видов. Хотя клешное самапатти и называется субстанциональным потоком, имеющим своей субстанциональной причиной чистое базовое самапатти, однако это делается в известной мере условно, поскольку они являются субстанционально отличными (первое характеризуется как нейтральное, а второе как благое). В связи с клешным самапатти выделяют три элемента: 1) «основу» – то, что становится клешным; 2) дхарму, которая делает клешным; 3) способ, посредством которого это осуществляется. «Основой» (gzhi) здесь является чистое базовое самапатти, дхармой – жажда, клеша взгляда, гордость или помрачающее неведение, а способ уже был объяснен выше.

Третьим видом базового самапатти называют **непорочное базовое самапатти** (anastavamūlavastu; dngos gzhi zag med) – базовое самапатти, непосредственно постигающее «тонкие» или «грубые» виды отсутствия Я дхармы и Я индивида или шестнадцати аспектов четырех истин святого. Такое самапатти имеется только в потоке сознания святого. Однако следует отметить, что подобное утверждение, очевидно, в основном соответствует концептуальной системе «Абхисамайланкары», поскольку, например, согласно школе прасангикив непосредственное постижение «грубых» видов указанного может иметься и у обычных существ.

С точки зрения функции выделяют три группы самапатти:

1. **Осуществляющие непривязанность к низшей ступени** (rang gi og sa la chags par bral bar byed pa). Сюда входят все вводные самапатти.

2. **Осуществляющие пребывание в блаженстве в видимой дхарме** (mthong chos la bde bar gnas byed) – обуславливающие

блаженное существование в данной жизни. Сюда относятся все чистые базовые самапатти.

3. **Осуществляющие полную реализацию достоинств** (yon tan mngon par sgrub byed). Сюда включают все непорочные базовые самапатти.

Специфической особенностью вводного самапатти первой дхьяны считают то, что во время пребывания в нем можно также реализовать и непривязанность к клешам высших ступеней. Это имеет место у святых срота-апанов и сакрита-агаминов двух видов – входящих в обретение плода и пребывающих в обладании плодом святости, а те срота-апаны, которые относятся к категории устраняющих одновременно все подлежащее отвержению (т.е. клеши), могут уничтожить сразу семена всех клеш [Гедун Дандар, 2, л. 19 А]. В связи с этим Агван Нима отмечает: *«Специфической особенностью буддийского Учения является то, что от сансары можно избавиться, опираясь на вводное самапатти, хотя бы и не обрели базового самапатти»* [Агван Нима, 2, с. 559]. Во вводных самапатти занимаются главным образом созерцанием исследуемым, поэтому шаматха и випашьяна в них не пребывают в равновесии, а в базовых самапатти, когда непривязанность уже обретена, эти два элемента находятся в состоянии уравниваемости. На этом основании более трудным полагают реализацию разных ступеней святости и освобождения во время пребывания во вводном самапатти.

Приведенное подразделение самапатти на три вида с точки зрения функции является, очевидно, несколько условным, поскольку, например, непорочное базовое самапатти выполняет все три функции, а чистое базовое самапатти может реализовывать достоинства посредством абхиджни и т.д.

Самапатти арупы

Когда благодаря обретению самапатти четырех дхьян достигается довольно высокое и тонкое состояние сознания, связанное с отсутствием порочных «грубых» ощущений, то после этого становится возможным продвижение к еще более тонким и высоким уровням, которое зависит от реализации непривязанности или отделенности (yid 'byung, букв. «уход, выход ума») от порочных «грубых» различий, или представлений (samjñā; 'du shes), полагаемых «грубым» страданием санскар. Первой из четырех истин святого – **истиной страдания** (duḥkhasatya; sdug bsngal gyi bden pa) –

называют страдание или нечистый мир «сосуда» (snod gyi 'jig rten) – неодоушевленной природы и нечистый мир «сока» (bcud gyi 'jig rten) – живых существ. Понятие страдания здесь не тождественно понятию ощущения страдания, так как, например, в Бхавагре нет ощущения страдания, но есть истина страдания.

Одним из наиболее распространенных является подразделение страдания на три вида: страдание страдания (duḥkhaduḥkhatā; sdug bsngal gyi sdug bsngal), страдание изменчивости (vipriṇāmaduḥkhatā; 'gyur ba'i sdug bsngal) и всеохватывающее страдание санскар (sa-skāraduḥkhatā; khyab pa 'du byed kyī sdug bsngal). Имеются два подхода к пониманию этих трех видов страдания. Согласно первому, страдание страдания – это ощущение страдания, возникающее при болезни, старении, умирании и т. д.; страдание изменчивости – возникающее при отделении от желанного, приятного или при ненахождении его; страдание санскар связано просто с обладанием скандхами.

Другой подход: страдание страдания – ощущение страдания, возникающее при почечной колике и проч.; страдание изменчивости – ощущение блаженства, возникающее при вкушении хорошей еды и т.д., поскольку в силу изменчивости сущего оно с неизбежностью сменится страданием. Логично было бы предположить, что страдание санскар – это ощущение индифферентности. Но не так-то все здесь и просто. Три вида страдания подразделяются на «грубые» и «тонкие». При этом два первых вида и одна часть третьего считаются «грубыми», а другая его часть – «тонким». «Грубое» постигается обычными существами, а «тонкое» – только святыми. Санскарами, в широком смысле этого слова, называют все феноменальное, характеризующееся изменчивостью, которую подразделяют на «грубую» (типа неизбежности смерти) и «тонкую» – уничтожаемость дхарм ко второму моменту своего существования. «Грубым» страданием санскар считают «грубую» изменчивость и четыре порочных «грубых» представления (см. ниже), а «тонким» – ощущение индифферентности и «тонкую» изменчивость. Полагают, что на уровне первой дхьяны отсутствует страдание страдания, на уровне третьей – страдание изменчивости, а на уровне Бхавагры – «грубое» страдание санскар [Гедун Дандар, 4, л. 70 А–Б; 1, л. 4Б, 23 Б–24 А].

Подразделение самапатти арупы на четыре вида производится, как уже было указано, с точки зрения объектов, созерцание которых устраняет четыре «грубых» представления.

1. **Самапатти арупы пространства** (*ākāśa arūpasamāpatti*; *gzugs med nam mkha'i snyoms 'jug*) имеет своим объектом безграничное пространство (*ākāśānantya*; *nam mkha' mtha' yas*), созерцание которого устраняет представление о непроницаемости внешнего материального (*phyi gzugs dang thogs pa'i 'du shes*), еще имеющееся на уровне четвертой дхьяны. Внешнее материальное постигается здесь как обладающее признаком пространства – отсутствием соприкосновения контакта, то есть проницаемостью. Оно исчезает и воспринимается только пустое пространство.

2. **Самапатти арупы сознания** (*vijñāna arūpasamāpatti*; *gzugs med nam shes kyi snyoms 'jug*) имеет своим объектом безграничное сознание (*vijñānānantya*; *nam shes mtha' yas*), созерцание которого устраняет представление о «только пространстве» (*nam mkha' tsam gyi 'du shes*), наличествующее на уровне самапатти арупы пространства. Это пространство постигается здесь как обладающее признаком сознания, являющееся по сути сознанием, оно исчезает и остается только безграничное сознание.

3. **Самапатти арупы «ничего нет»** (*aki-canya arūpasamāpatti*; *gzugs med ci yang med kyi snyoms 'jug*) имеет своим объектом аятану отсутствия какого бы то ни было «грубого» воспринимаемого (*gzung bya rags pa ci yang med*), созерцание которой устраняет присущее предшествующему уровню самапатти представление, признающее только внутреннее – сознание (*nam shes bkra 'dzin gyi 'du shes*). Здесь созерцается отсутствие внешнего (пространства и материального) и внутреннего (сознания) – «грубого» воспринимаемого.

4. **Самапатти арупы Бхавагры** (*bhāvagra arūpasamāpatti*; *gzugs med srid rtshe'i snyoms 'jug*) устраняет представление об отсутствии «грубого» воспринимаемого благодаря созерцанию аятаны отсутствия представлений и отсутствия отсутствия представлений (*'du shes med 'du shes med min gyi skye mched*). При этом «грубое» представление уже не служит объектом ума и остается только «тонкое» представление, действие которого не уясняется обычным созерцателем и не может быть им устранено. Именно поэтому, полагают, невозможно пятое самапатти арупы.

Успокоение, имеющее вид грубого, и непорочное, имеющее вид истины

С точки зрения опоры – того, кто обладает самапатти, – эти самапатти причины подразделяют на имеющиеся у обычного существа и те, которые могут быть только у святого. Первые называют **успокоением, имеющим вид грубого** (*śamasthūlākara*; *zhi rags ku'i nam pa can*; варианты перевода: «имеющее вид грубого успокоения», «имеющее вид спокойного и грубого»), поскольку обретаемое здесь успокоение является более «грубым», чем характерное для второго вида. Сюда относятся все описанные выше самапатти, кроме непорочных базовых. Второй вид именуют **непорочным, имеющим вид истины** (*anastravasatyākara*; *zag med bden pa'i nam pa can*), поскольку пребывающий в нем не имеет полностью или частично клеш и непосредственно постигает истину. Это *«самапатти в потоке [сознания] святого, который непосредственно постигает свой объект – [шестнадцать] аспектов [четырёх] истин [святого] или [два] вида отсутствия Я, опираясь на чистое самапатти, являющееся его субстанциональной причиной»* [Гедун Дандар, 1, л. 22 Б]. Это означает, что когда во время пребывания в чистом базовом самапатти созерцают указанные объекты, то в момент их непосредственного постижения переходят в непорочное самапатти, имеющее вид истины. Однако подобное явление может произойти и во вводном самапатти первой дхьяны. Поэтому такое самапатти имеет девять видов – связанное с вводным самапатти первой дхьяны и чистыми базовыми самапатти восьми ступеней двух высших Миров. Эти виды нельзя характеризовать с точки зрения непривязанности только к жажде желающей более низкой ступени, поскольку какие именно клеш отсутствуют, определяется уровнем святости созерцающего.

Самапатти плода – рождения

Кроме описанных самапатти, называющихся самапатти причины, есть и другие – самапатти плода, каковым является рождение. **Самапатти плода-рождения** (*kāryasamāpatti*; 'bras bu skye ba'i snyoms 'jug) – это порочные скандхи высшего Мира, обретаемые благодаря созерцанию соответствующего самапатти причины в другом рождении. В связи с данным самапатти рассматривают три вида плодов. **Плод полного созревания** (*vipākaphala*; *nam smin gyi 'bras*

bu) – это «возникшие от неблагих или порочных благих³⁸ деяний как своей причины скандхи, [характеризующиеся как] не являющееся «покровом» нейтральное» [Муге Сандан, с.351]. **Нейтральное** (avyākṛta; lung ma bstan) – то, что не определяется как благое или неблагое. Поэтому плодом полного созревания не может быть благое или неблагое, относящееся к скандхам. Не может им быть и не относящееся к скандхам – внешнее нейтральное, то есть горы, реки, кувшин, столб и прочее. Эти скандхи здесь называются порочными, потому что они имеют своей причиной порочное – клеши и порождаемые ими деяния. Два «покрова» не относятся к плоду полного созревания. **Плод, соответствующий причине** (niṣyandaphala; rgyu mthun gyi 'bras bu), – «это плод, сходный по роду со своей причиной» [Там же, с.362]. Так, например, второй момент потока существования кувшина является плодом, соответствующим причине – первому моменту, поскольку является его плодом и сходен с ним по роду. **Плод хозяина** (adhipatiphala; bdag po'i 'bras) – это «дхарма. [которую] ее причина порождает самостоятельно» [Там же]. Таковыми считаются все санскрита-дхармы. Однако в связи с перерождениями плодом хозяина обычно называют горы, реки и другое нейтральное, которое порождается прошлыми деяниями и не относится к скандхам (понимаемым в узком смысле).

Дхьяна плода-рождения (kāryadhyāna; bras bu skye ba'i bsam gtan) – «это порочные скандхи Мира Форм, обретаемые благодаря силе созерцания дхьяны самапатти причины в другом рождении и относящиеся к какому-либо из трех плодов – плоду полного созревания, плоду, соответствующему причине, плоду хозяина» [Гедун Дандар, 1, л. 20 Б]. Если подразделять с точки зрения плода, то получаются три вида. Так, например, плодом полного созревания является тело бога Мира Форм; плодом, соответствующим причине, будет трансное состояние базового самапатти дхьяны у обитателя Мира Форм, обретенное благодаря рождению там; плодом хозяина считаются дворцы божеств Мира Форм и т.д. Если подразделять с точки зрения причины, то получаются двенадцать уровней дхьяны самапатти плода – двенадцать небес Мира Форм, которые уже были указаны ранее вместе с причинами, вызывающими рождение там. На пяти небесах Шуддхавасы рождаются святые Шраваки благодаря так называемому «поочередному созерцанию» (spel sgom). Рождение в Шуддхавасе и других небесах высших Миров не всегда получают вследствие практики соответствующего самапатти. Так, например,

святые Бодхисаттвы воплощаются там благодаря состраданию и произнесению соответствующего пожелания.

Арупа плода-рождения (*kārua arūpa*; *bras bu skye ba'i gzugs med*) – это «порочные скандхи Мира Бесформенного, обретаемые благодаря силе созерцания арупы самапатти причины в другом рождении и относящиеся к какому-либо из двух плодов – плоду полного созревания и плоду, соответствующему причине» [Гедун Дандар, 2, л. 24 Б]. Если подразделять с точки зрения плода, то получаются два вида: являющееся плодом полного созревания и плодом, соответствующим причине. Примером первого может служить скандха «соединителей» (*санскар*) у обитателя Мира Бесформенного, а примером второго – трансовое состояние самапатти арупы, обретаемое благодаря рождению там. Плода хозяина в Мире Бесформенного нет, поскольку там отсутствует материальное – тела, дворцы и т.д. По этой же причине в данной сфере нет расположения небес по вертикали, как в Мире Форм. С точки зрения причины арупу плода подразделяют на четыре вида, названия которых были приведены ранее. В соответствии с причиной – обретением непривязанности к большой, средней и малой жажде желающей низшей ступени посредством реализации самапатти арупы причины – каждые из четырех небес Мира Бесформенного разделяются на три «уровня» – высший, средний и низший (*mtho 'bring dman*), или лучший, средний и худший (*bzang 'bring ngan*). Отличие между ними определяется с точки зрения степени постижения, числа клещ, продолжительности жизни и проч.

Самапатти плода полагают совместимым с самапатти причины. Так, например, родившись на небесах Махабраhma, могут реализовать самапатти второй дхьяны – причину рождения там. Вопрос, служит ли пребывание в конкретном самапатти, обретаемое в силу рождения на небесах, причиной рождения там же, не рассматривается в данной концепции трансовых состояний.

Две опоры самапатти

Самапатти называют опирающимся (*pratisthana*; *brten pa*), а тело и ум – его опорой, (*āśraya*; *rten*), опираясь на которую оно реализуется. Под «телом» здесь понимается не столько тело как таковое, сколько форма жизни, область и уровень местопребывания или некие особенности существа, реализующего самапатти. Полагают, что впервые самапатти может быть реализовано богами Мира Желаний и

Форм, а также людьми трех материков, из числа которых исключаются лица ряда категорий. У обитателей северного материка Уттаракуру этому препятствует «полное созревание» (*там смин гуи сгриб ра*), так как они живут в очень благоприятных условиях и не имеют сильного стимула к движению по пути совершенствования. У накопивших очень тяжелую карму в результате отвержения Учения и совершения беспросветных грехов³⁹, а также у пребывающих в трех плохих формах жизни (в аду, претами, животными) очень сильны препятствия со стороны кармы (*лас куй сгриб ра*). У кастратов и гермафродитов имеется серьезное препятствование со стороны «покрова клеш». У живущих очень долго божеств Мира Бесформенного нет стимула к практике, ибо у них самих крайне низкий уровень страдания и они, не обладая глазами и т.д., не воспринимают большую часть мучений существ, имеющих форму. Поскольку наличие у перечисленных существ описанных особенностей считается неблагоприятным для реализации самапатти впервые, то их исключают из числа «опор» самапатти.

Полагают, что у существа, пребывающего на одном из восьми уровней высших Миров, имеется возможность реализовать впервые самапатти своего уровня, более низкого или более высокого. Так, например, родившийся в Бхавагре святой анагамин может реализовать впервые самапатти арупы «ничего нет» и на его основе обрести Нирвану. Если некто благодаря практике вводного самапатти первой дхьяны стал непривязанным к трем большим жаждам желающим, относящимся к Миру Желаний, и благодаря этому родился на небесах Брахмакаики первой дхьяны, то затем он может снова заняться практикой вводного самапатти первой дхьяны и обрести непривязанность к трем средним и трем малым жаждам желающим, став таким образом реализатором этого самапатти (вернее, некоего его вида) впервые.

В качестве второй опоры реализации самапатти впервые рассматривается ум (*ситта; семс*). Если взять для примера реализацию самапатти первой дхьяны, то получается следующее. Опорой шаматхи является сосредоточенный ум уровня Мира Желаний, а сама она считается опорой первого из семи умственных процессов вводного самапатти, каждый предшествующий из которых полагают опорой каждого последующего. Базовое же самапатти обретается в момент реализации последнего из этих процессов.

Трансовое погружение – самахита

Это небольшое описание концепции трансовых состояний будет неполным, если не рассмотреть еще два предмета – трансовое погружение-самахиту и самапатти прекращенности-ниродхи, хотя обычно они не объясняются в учебниках по трансовым состояниям.⁴⁰

Трансовое погружение (*samāhita*; *mnyam bzhaḡ*) – это очень специфическое состояние, характеризующееся полным исчезновением явленности. Прасангики полагают, что имеется два вида **явленности** (*prapañca*; *spros ba*), значимых в контексте сотериологии. К первому они относят явление объекта, в связи с которым выделяют являющееся непосредственно – «являющийся объект» (*shang yul*) и то, что является – «основу явления» (*snang gzhi*), называемую также «главным являющимся объектом» (*snang yul gyi gtso bo*) и «действительным объектом».⁴¹ При этом объект всегда является как имеющий место истинно (*bden shang*), хотя в действительности он и не таков. Ко второму виду явленности относят **двойственную явленность** (*ubhyabhāsa*; *gnyis snang*) – явление сущего в качестве подразделяемого на объект и «обладателя объекта» (сознание-познание, индивид). Поскольку объект и «обладатель объекта» существуют взаимозависимо, а являются как имеющие место независимо, истинно, то эту двойственную явленность называют ошибочной (*'khrul snang*).

Подлинное познание истины полагают возможным только при отсутствии этих двух видов явленности, которое имеет место в состоянии трансового погружения-самахиты, когда познаваемый объект является именно так, как пребывает в действительности, а познающий ум «входит» в него, «как вода в воду», сливаясь неразделимо. Объектом здесь служит абсолютное, под которым понимается **шуньята** (*sūnyatā*; *stong pa nyid*) – пустотность, или лишенность вещей собственной сущности и собственного бытия, а также **дхармата** (*dharmata*; *chos nyid*) – истинная природа вещей, лишенность истинности существования (*bden stong*). Это абсолютное также именуют Дхармовым пространством (*dharmadhātu*; *chos kyi dbyings*), которое представляет собой целостное образование, состоящее из абсолютных дхармат всех дхарм. Специфическим признаком подобного пространства, или сферы, полагают нераздельность (*dbu'er med*), то есть слиянность этих дхармат.

Ум, непосредственно постигающий абсолютное, называют **мудростью трансового погружения** (*samāhitajñāna*; *mnyam gzhaḡ ye*

shes), а также **ведающим «каково»** (yathājñāna; ji lta ba mkhyen pa) – каковы вещи в действительности, с точки зрения абсолютной истины. Когда на Пути Соединения реализуют самадхи слитых воедино шаматхи и випашьяны, и на этой основе созерцают, сосредотачиваясь на концепте (don) шуньяты, то постепенно происходит утончение явленности и в конце концов она исчезает. Но данное состояние не является подлинным трансовым погружением, его называют **подобием трансового погружения** (anulomasamāhita; rjes mthun gyi tnyam gzhaḡ), поскольку ум погружается в объект еще не полностью и отсутствует настоящая непосредственность. Правда, в таком состоянии уже воспринимают абсолютное, видимое здесь подобно свету луны в новолуние. Когда же возникает подлинное трансовое погружение, то абсолютное воспринимают уже полностью непосредственно – видят подобно свету появившейся луны после новолуния и становятся святыми. Прасангики полагают, что святость обретается благодаря такому непосредственному постижению абсолютного – шуньяты во всех Колесницах, в том числе и в Хинаяне.

По выходе из трансового погружения вновь возникает явленность. Ум святого в подобном состоянии называют **мудростью послеобретения** (prṣṭālabdhājñāna; rjes thob ye shes), то есть мудростью, обретаемой после выхода из трансового погружения. Такую мудрость именуют **ведающей «сколько»** (yāvatajñāna; ji snyed pa mkhyen pa) – постигающей все относительные дхармы, сколько их имеется. При дальнейшей практике абсолютное видят все больше и больше. Это уподобляют видению света луны в первой половине месяца, когда с каждым часом она сияет все ярче и ярче. В данный период, по мнению прасангиков, имеет место процесс реализации бодхисаттвовой Дхармакаи – подобия Дхармакаи Будды. Этот процесс завершается к восьмой ступени святости Бодхисаттвы, когда Дхармака Бодхисаттвы обретается полностью. В состоянии трансового погружения исчезает вся феноменальная явленность, поэтому отсутствуют также сознание-читта и психические элементы-чайгта. Однако с точки зрения относительной истины его условно оценивают как трансовое состояние, то есть как благой ум (абсолютный ум, мудрость), сосредоточенный на абсолютном.

На основании изложенного можно дать такое определение: **трансое погружение** – это ум святого, полностью сосредоточенный на абсолютном при исчезновении явленности. Если оценивать это состояние с точки зрения познания, то трансое

погружение можно охарактеризовать как мудрость, непосредственно постигающую абсолютное.

Самапатти прекращения

Ложным (mithya; log pa) называют **объект отрицания** (pratishedhya; dgag bya) – то, что подлежит отрицанию в отношении предмета познания. Такой «объект отрицания» подразделяют на объект и «обладателя объекта». Главным объектом прасангики считают **истинность наличия** (satyasiddha; bden grub) вещей, а главным «обладателем объекта» – **признание истинности** (satyagrāha; bden 'dzin) наличия вещей. Первое полностью отсутствует, а второе имеет место. Полагают, что при непосредственном постижении абсолютной истины, дхарматы, отрицается в основном этот объект (истинность наличия), а при постижении истины прекращения (третьей из четырех истин святого) отрицается-устраняется «обладатель объекта» (признание истинности). Во втором случае предметом познания считается **татхата** – истинная сущность вещей (tathata; de bzhin nyid). Термин «татхата» часто употребляется как синоним «дхарматы», однако он имеет несколько иное значение. Татхата – это совершенная чистота вещей по природе, а значит и отсутствие признания истинности, полагаемого главным осквернителем.

Хотя при постижении абсолютной истины отрицается несуществующее – истинность наличия, а при постижении истины прекращения отрицается существующее – признание истинности наличия, однако прасангики, в отличие от других школ, полагают эти два процесса совместимыми. Так, при восприятии пустого стола одинаково может отрицаться наличие на нем существующего (например, кувшина) и несуществующего (например, заячьих рогов). Аналогичным образом, при постижении в трансовом погружении может отрицаться не только объект – истинность наличия, но и «обладатель объекта» – ее признание [Гедун Дандар, 6, л. 61 А]. Однако эти два процесса постижения являются относительно самостоятельными, поскольку трансовое погружение, в котором постигают абсолютную истину, реализуется еще на первой ступени святости Бодхисаттвы, а самапатти прекращения, постигающее истину прекращения, обретается только на шестой ступени.

Гедун Дандар называет такое самапатти **необычным самапатти прекращения** (asādhāraṇānirodhasamāpatti; thun mong ma yin pa'i

'gog snyoms) и дает следующее его определение: *«Признак необычного самапатти прекращения – это обретаемая благодаря [достижению] высшего [уровня в практике] праджня-парамиты редкостная мудрость трансового погружения в потоке святого шестой и т.д. ступеней, непосредственно постигающая шуньяту»* [Там же, л. 63 Б]. На шестой ступени святости Бодхисаттва достигает высшего уровня в практике праджня-парамиты – мудрости, непосредственно постигающей абсолютное, благодаря чему эта его мудрость становится редкостной. Очевидно, именно поэтому во время пребывания в состоянии трансового погружения он может перенести акцент с отрицания истинности наличия на отрицание признания истинности наличия, то есть на постижение истины прекращения, вследствие чего и его трансовое состояние получает другое наименование – самапатти прекращения. На шестой ступени, как отмечает известный тибетский ученый Жамьян Шадба (1648-1722), вхождение в самапатти прекращения происходит с признаком и усилием (mtshan bcas rtsol bcas). Это значит, что перед вхождением Бодхисаттва сосредотачивается на представлении о шуньяте (с признаком) и решает: «Буду созерцать шуньяту» (с усилием). На седьмой ступени он входит уже «без признака», а небольшое усилие не сказывается на скорости вхождения и выхода из самапатти – это осуществляется практически мгновенно [Жамьян Шадба, 1, л. 94 Б]. Пребывание в самапатти прекращения не обязательно имеет своим следствием реализацию прекращения. На восьмой ступени Бодхисаттва благодаря постижению истины прекращения уже избавлен от клеш, однако не реализует прекращенность – Нирвану, поскольку эта Нирвана будет хинаянской, а он дал клятву обрести Нирвану Будды.

Этому бодхисаттвовскому – необычному самапатти прекращения прасангики противопоставляют хинаянское – **обычное самапатти прекращения** (sādhāraṇanīrodhasamāpatti; thun mong gi 'gog snyoms). *«Признак обычного самапатти прекращения – это имеющаяся в потоке святого [и] относящаяся к числу девяти последовательно реализуемых самапатти випраюкта-санскара, которая характеризуется тем, что, опираясь на базовое самапатти Бхавягры как свою опору, в отношении «основы отрицания» – тонкой виджняны умственного отрицается «объект отрицания» – шесть грубых совокупностей [сознания] вместе с сопутствующими факторами»* [Гедун Дандар, 6, л. 63 Б]. В Хинаяне восемь обычных самапатти и самапатти

прекращенности называются **девятью последовательно реализуемыми самапатти** (*navānupūrvavahārasamāpatti; mthar gyis gnas pa'i snyoms 'jug dgu*). Поскольку в самапатти прекращенности отсутствует сознание-читта и психические элементы-чайтта, то его относят к классу випраюкта-санскар – элементов-«соединителей», не связанных с сознанием (*viprayukta samskāra; ldan min 'du byed*). Это самапатти считается непорочным, так как имеет место только в потоке святого. Его «телом-опорой» полагают скандхи анагамина (реализовавшего третий из четырех плодов святости в Хинаяне). Обычные существа и святые низших ступеней не могут входить в него, ибо для этого необходимо отвергнуть явные клеши и обрести состояние ума на уровне Бхавагры, но у обычных существ нет первого, а у низших святых – второго. В других махаянских школах, то есть кроме прасангики, как отмечает Агван Нима, полагают, что самапатти прекращенности обретается Бодхисаттвой на первой ступени святости, а на шестой ступени достигается лишь быстрота вхождения в него и выхода [Агван Нима, 2, с.542-543]. Это соответствует описанию в Сутре «Ратнамегха» процесса реализации самапатти прекращенности и его аналога – **полного освобождения прекращенности** (*nirodhavimokṣa; 'gog pa'i rnam thar*) [Жамьян Шадба, 1, л. 94 Б-95 Б]. «Умом-опорой» реализации подобного самапатти считается состояние ума на уровне Бхавагры, поскольку там ум очень тонок и легко может прекратить все действия психических элементов.

«Основой отрицания» (*pratiśedhavastu; dgag gzhi*, т.е. тем, в отношении чего отрицается нечто – «объект отрицания») здесь называется тонкая виджняна умственного. «Шесть собраний» (*tshogs drug*) – это шесть видов сознания: виджняна видимого, слышимого, обоняемого, вкушаемого, ощущаемого телом и умственного. Вместе с сопутствующими элементами они служат «объектом отрицания». Хотя «грубая» виджняна умственного и устраняется, но остается «тонкая». Агван Нима приводит ряд доводов в поддержку этой идеи [Агван Нима, 2, с.548-550]⁴², однако прасангики обычно отрицают наличие любого вида сознания в самапатти прекращенности. Среди сопутствующих элементов есть ощущения и представления. «Грубые» ощущения и представления (*tstor 'du rags*) считаются главными «объектами отрицания». Умственный процесс при реализации этого самапатти состоит в том, что устраняются «грубые» ощущения и представления. Жамьян Шадба описывает его следующим образом. Когда во время пребывания в самапатти

Бхавагры или его аналоге – «полном освобождении» Бхавагры – возникает мысль: «Что толку пребывать в этом состоянии?», то происходит движение ума «вверх». Двинувшись «вверх», он уясняет идею отсутствия у всех дхарм рождения и прекращения, видит все дхармы как нерождающиеся и непрекращающиеся. Ощущения воспринимает как сходные с пузырьками в воде, представления – как подобные миру. Если нет ощущений и представлений, то нет и ощущающего, нет познающего. При этом исчезают «грубые» ощущения и представления, «грубое» сознание [Жамьян Шадба, 1, л. 95 А-96 Б]. «Грубыми» здесь, вероятно, называются ощущения индифферентности и представления, обусловленные непониманием «тонкой» изменчивости.

Завершая рассмотрение самапатти ниродхи, Жамьян Шадба констатирует: *«В этой (системе прасангики) прекращенность определяется только в отношении татхаты⁴³, а в низших системах (т.е. в других буддийских школах) – в связи с прекращением «грубых» ощущений и представлений. Благодаря (постижению) татхаты будет прекращение всякой явленности, а по мнению других – нет»⁴⁴* [Там же]. Это означает, что только свое понимание самапатти прекращенности прасангики считают верным. В таком случае последователи Хинаяны могут реализовать истину прекращения и освобождения от сансары не посредством описанного выше обычного самапатти прекращенности, а только благодаря необычному. Но определение последнего дается исключительно для махаянистов. Поэтому не совсем понятно, как именно представляют себе прасангики процесс реализации истины прекращения сторонниками хинаянской традиции.

Алмазоподобное самадхи

Пребывание в самапатти прекращенности, как уже было отмечено ранее, не обязательно связано с реализацией истины прекращения. Поэтому состояние, в котором осуществляется такая реализация, выделяют в особый вид самапатти и называют **алмазоподобным самадхи** (vajropamasamādhi; rdo rje lta bu'i ting nge 'dzin). В момент обретения этого самадхи последователь Хинаяны полностью уничтожает «покров клеш», становится Архатом и со следующего момента перед ним открывается Путь Без Обучения.

Махаянист же в этом самадхи реализует положение Будды. Прасангики полагают, что это происходит следующим образом.

Со времени достижения первой ступени святости Бодхисаттва периодически погружается в непосредственное созерцание абсолютного, когда его ум (в виде мудрости) входит в Дхармовое пространство. Однако наличие «покровов» и тех пран (энергий), которые обеспечивают концептуальное мышление, не позволяет его уму остаться в этом состоянии нераздельного слияния с абсолютным навсегда. Поэтому через некоторое время Бодхисаттва снова оказывается в средоточии феноменальной явленности. На первых семи ступенях святости последовательно уничтожают «покров клеш» и, частично, «покров познаваемого». А с восьмой ступени приступают к устранению основного массива «покрова познаваемого» и действуют таким образом, что к концу пребывания на десятой ступени от него остается только небольшая часть, именуемая «очень тонким (shin tu phra ba) покровом познаваемого».

Тогда наступает стадия **конца потока** (rgyun mtha') Пути Созерцания, на которой «мудрость конца потока» за одно мгновение устраняет последние остатки «покрова познаваемого» и окончательно сливается с Дхармовым пространством, образуя Абсолютное Тело Будды – Дхармакаю (chos sku). При этом очищенная от всех «покровов» абсолютная дхармата ума становится Свабхавикакаей (ngo bo nyid sku, «телом сущности» Будды), а мудрость трансового погружения сливается с мудростью послеобретения, образуя мудрость всеведения, или Джнянадхармакаю (ye shes chos sku). Алмазное тело (rdo rje'i lus), пребывая в котором Бодхисаттва вошел в алмазоподобное самадхи, как отмечает Хайдуб Чже, превращается в Самбхогакаю (longs spyod sku) Будды, а та, в свою очередь, порождает различные Явленные Тела – Нирманакаи (sprul sku) в разных областях мира [Хайдуб Чже, 1, л.241Б]. На следующий момент после реализации алмазоподобного самадхи начинается Путь Без Обучения, завершающий процесс совершенствования. Здесь Будда пребывает в «самадхи Татхагаты», которое включает в себе недвойственно все возможные виды самадхи и самапатти.

Заключение

Буддийская теория транса, представленная в тибетоязычной дацанской литературе, опирается в основном на работы Асанги, Васубандху и Камалашилы, а также на ряд Сутр, произведения Майтреи, Шантидэвы и других известных индийских и тибетских ученых, трактуемых в духе традиции Гелугпа. Она рассматривается преимущественно в рамках учебного предмета «Дхьяны и арупы» и традиционно излагается в качестве комментария к двум четверостишиям из первой главы «Абхисамаяланкары» Майтреи. Это интегральная доктрина, органично включающая в себя три базовые теории – шаматхи, випашьяны и восьми трансординарных уровней сознания (самапатти), дополненные концепцией трансцендентных состояний (самахита, самапатти прекращенности, алмазоподобное самадхи), и представляющая собой ту версию парамитаеяновской традиции медитации, которая в Центральной Азии трактуется как «индийская линия» (Шантиракшиты и Камалашилы), ориентированная на постепенное продвижение к Нирване, и противопоставляется «китайской линии» (Махаяна Хэшана), утверждающей примат мгновенного Просветления.

Данное учение служит теоретическим основанием комплекса практик, которые рассматриваются в качестве конституирующих особый путь Сутры, или как относящиеся к определенному этапу интегрального пути Сутры и Тантры, либо органично включаются в специфические тантрийские традиции махамудринской ориентации. Ознакомление с ключевыми терминами, базовой структурой и интегральным содержанием «дацанской» репрезентации теории транса позволяет не только получить достаточно ясное представление о стержневом направлении буддийской версии сотериологического проекта, но и достигать приемлемой адекватности в понимании соответствующих мест и разделов тибетоязычных текстов центральноазиатской схоластической литературы.

Комментарии

1. Полагают, что Бодхисаттва Майтрея пребывает на небесах Тушита и должен стать следующим – пятым Буддой этого периода – кальпы, называющейся Хорошей кальпой (*bhadrakalpa*; *bskal bzang*). Его считают небесным основателем философской школы виджнянавада, а земным – Асангу (IV в.), который, по преданию, получил от Майтреи пять текстов («Абхисамаяланкару», «Сутраланкару», «Мадхьянтавибхангу», «Утгаратантру», «Дхармадхарматавибхангу»). Васубандху – брат Асанги, ставший также его последователем. Шантидэва (VII в.) – один из трех основателей школы мадхьямика-прасангика (вместе с Буддхапалитой и Чандракирти). Камалашила (740-795 гг.) – ученик и последователь основателя школы йогачара-мадхьямика-сватантрика Шантиракшита (725-788 гг.), способствовал распространению в Тибете «индийской традиции» истолкования буддийского Учения, одержав, согласно официальной тибетской версии, победу в диспуте над Махаяна Хэшаном – представителем «китайской традиции» [Таранатха; Будон].

2. По программе факультета Гоман (*sgo mang*) монастыря Брэйбун (*'bras spungs*), которой следуют в большинстве дацанов Центральной Азии, этот предмет изучается в одиннадцатом классе, называемом «парчин» (тиб. *phag phyin*, т.е. парамита), где рассматриваются семь разделов «Абхисамаяланкары» – со второго по восьмой. По различным темам этого предмета проводятся учебные диспуты: большой зимний семестр – опора тела и опора ума при самапатти дхьяны и арупы, общее рассмотрение шаматхи и випашьяны; первый весенний семестр – шаматха; большой весенний семестр – реализация шаматхи; первый и большой летний семестры – ступени состояний ума; большой осенний семестр – реализация випашьяны; затем дискутируют о сущности самапатти, членах дхьян и объектах сосредоточения [Агван Нима, 1, с. 31-32].

3. Махаяна (*theg chen*) – Великая Колесница. В буддийской литературе она фигурирует как одна из трех главных Колесниц (*yaṇa*; *theg pa*) – путей обретения Просветления. Две другие – это Колесница Слушателей-Шраваков (*śrāvakayāna*; *nyan thos kyi theg pa*) и Колесница Самопросветляющихся – Пратьекабудд (*pratyekabuddhayāna*; *rang sangs rgyas kyi theg pa*), которые объединяются в Хинаяну (*theg dman*) – Малую Колесницу. Великое Просветление обретается в Махаяне, благодаря нему достигают положения Будды. Реализуемые в Хинаяне Просветления дают обладание положением освободившегося от сансары. Махаяну

также подразделяют на Колесницу Парамит (pāramitāyāna; pha rol tu phyin pa'i tseg pa), в которой достижение цели опирается в основном на практику парамит – «ушедших (и уводящих) на другую сторону» моря сансары (т.е. в Нирвану) качеств, или достоинств (guṇa; yon tan; это отдача, нравственность, терпение, усердие, созерцание-дхьяна, мудрость-праджня, мастерство в методах, пожелания, сила, мудрость-джняна), и Алмазную Колесницу (vajrayāna; rdo rje theg pa), или Колесницу Мантры (mantrayāna; sngags theg), в которой та же цель реализуется значительно быстрее посредством особых методов – созерцанию Божеств и т.д. Парамитаяну и Ваджраяну относят к одной Колеснице потому, что они имеют общую цель – Просветление Будды и общий корень – порождение мысли (cittotpāda; sems bskyed) – «мысли [о достижении] Просветления» (bodhicitta; byang chub kyi sems) ради установления в этом же Просветлении всех существ [Данба Жамсо, л. 2Б-3А]. По мнению прасангиков, в действительности есть только одна Колесница – Колесница Будды (buddhayāna; sangs rgyas kyi theg pa), поскольку во всех Колесницах цели достигаются благодаря непосредственному постижению одного и того же абсолютного – шуньяты (śūnyatā; stong nyid, букв. «пустотность»), отсутствия истинности существования вещей (bden stong), а различие в обретаемых целях определяется использованием разных сопутствующих (samprayukta; mtshungs ldan) и содействующих (maithuna; grogs) факторов, таких как, например, порождение мысли о Просветлении ради спасения всех существ, глубина и широта концептуального познания шуньяты и т.д. [Нагарджуна, л. 189Б-190Б; Чандракирти, с. 399-400].

4. Parivāra; khor. Это три обязательных элемента любой ситуации: субъект действия, объект и само действие. Если при практике парамиты три таких элемента воспринимаются как имеющие место истинно, то говорят о парамите мирского существа, а когда они постигаются как не имеющие места истинно, тогда это будет парамита «ушедшего от мира» – святого [Чандракирти, с.30-31].

5. Абхиджня (abhiññā; mngon shes) – это «опирающееся на базовое самапатти дхьяны как свою «ум-опору» непосредственное постижение своего объекта, которое сопровождается самадхи и праджняй как своими содействующими факторами» [Гедун Дандар, 4, л. 87А]. Благодаря непосредственному постижению тех или иных объектов во время пребывания в базовом самапатти дхьяны (о значении этих терминов см. далее) происходит реализация тех или иных (называемых обычно сверхъестественными) способностей, которые тоже называются абхиджняй, но условно (именем причины – «абхиджня» называют плод –

способность). В Сутрах говорится о множестве видов абхиджня (см., напр.: [Вималакирти, гл. 1]), но часто в качестве отдельной группы выделяют пять, которые могут иметься и у небуддистов: 1) абхиджня волшебства-риддхи (*ṛddhi; rdzu 'phrul*) – способность умножать свое тело, проходить через преграды, испускать огонь и т.д.; 2) абхиджня божественных ушей (*devaya-śrotama; lha'i rna ba*) – способность слышать звуки богов, людей и других существ, очень тихие и на значительном расстоянии; 3) абхиджня узнавания мыслей других (*gzhan gyi sems shes pa*) – способность непосредственно воспринимать мысли других существ; 4) абхиджня воспоминания прежнего пребывания (*sngon gyi gnas gjes dran*) – способность вспоминать свои прошлые жизни; 5) абхиджня божественных глаз (*devyamcakṣu; lha'i mig*) – способность видеть посмертное существование живых существ – где родятся, кем и т.д. [Чандракирти, с.56-59]. Основатель тибетской духовной традиции Кадампа Атиша (982-1054) рекомендует упорно заниматься практикой шаматхи, поскольку реализуемые благодаря этому пять абхиджня значительно ускоряют процесс накопления «собраний заслуг» (*pūnyasambhāra; bsod nams kyi tshogs*), необходимого для обретения Просветления [Атиша, ст. 35-38]. Шестой называют абхиджню истощения порочного (*āstravakakṣaya; zag pa zad pa*) – клеш, оставшихся после их устранения следов в сознании, отрицательной кармы и кармических привычек. В полном объеме все это имеется только у Будды [Чандракирти, с. 393-394].

6. Всеведением (*sarvajñā; gnam mkhyen*) в Махаяне называют ведание Будды, за одно мгновение постигающее непосредственно и прямо все вместе дхармы – предметы познания [Судхипрашака, с.6].

7. Тиб. *lugs*. Это совокупность идей, которые излагаются непосредственно или полагаются подразумеваемыми в данной работе и образуют целостную систему. Тибетские прасангики считают, что система «Абхисамаяланкары» в основном соответствует школе сватантрика, но при этом подразумеваются идеи прасангики.

8. Путь каждой из трех Колесниц подразделяется на пять этапов, или Путей, которые должны последовательно проходиться желающими обретения Нирваны: 1) Путь Собирания (*sambhāramārga; tshogs lam*), 2) Путь Соединения (*prayogamārga; sbyor lam*), 3) Путь Видения (*darśanamārga; mthong lam*), 4) Путь Созерцания (*bhāvanāmārga; sgom lam*), 5) Путь Без Обучения (*aśaikṣamārga; mi slob lam*). На первом из них занимаются в основном слушанием-изучением и обдумыванием Учения, а также накоплением (благодаря реализации благого) собрания заслуг, необходимых для дальнейшего продвижения. На втором акцент делается

на созерцании, йоге обретения слияния воедино шаматхи и випашьяны. На третьем Пути достигают непосредственного постижения абсолютного, а на четвертом делают это постижение устойчивым. На последнем обучение уже не требуется, так как благодаря алмазоподобному самадхи обретается Просветление. Два первые Пути называются ступенью обычного существа, или ступенью действия с верой (*adhimuktikāryabhūmi*; *mos pas spyod pa'i sa*), поскольку абсолютное еще не постигнуто непосредственно и его истинность приходится принимать на веру. Остальные Пути именуют ступенью святого (*āryabhūmi*; *'phags pa'i sa*). Они подразделяются также на восемь (в Хиньяне) и десять (в Махаяне) ступеней святости [Жамьян Шадба-второй]. Тибетские прасангики полагают, что Путь Соединения начинается с момента реализации шаматхи.

9. Семь первых ступеней святости Бодхисаттвы называются ступенями нечистоты (*aśuddhabhūmi*; *ma dag pa'i sa*), а три последние – ступенями чистоты (*viśuddhibhūmi*; *dag sa*), поскольку на них уже избавлены от нечистого – клеш. «Реализация панциря» состоит в практике шести парамит, каждая из которых содержит в себе пять других парамит. «Реализация собирания» устраняет врожденные клеши вместе с их семенами, а «реализация истинного выхода» уничтожает «покров познаваемого» – главное препятствие обретению всеведения и положения Будды.

10. Тем, которые излагаются в основном с целью обучения ведению диспута по данной теме или не могут быть поняты без очень подробных объяснений, приводимых обычно в связи с другим учебным предметом.

11. Скандхи (*skandha*; *phung po*) – группы, на которые подразделяются элементы-дхармы, принадлежащие потоку (*santana*; *gyud*) сознания отдельного существа. У индивидов низших Миров (Мира Желаний и Форм) имеется пять скандх: 1) скандха материального (*rūpa skandha*; *gzugs kyī phung po*) – совокупность элементов материального («возможного в качестве материального», по стандартному определению); 2) скандха ощущения (*vedanā skandha*; *tshor ba'i phung po*) – совокупность психических элементов «вкушения» (*anubhava*; *myong ba*), которые «благодаря собственной силе вкушают» свой объект; 3) скандха различия (*saṃjñā skandha*; *'du shes kyī phung po*) – совокупность психических элементов различения, которые «благодаря собственной силе» воспринимают свой объект в признаках; 4) скандха «соединителей»-санскар (*samskāra skandha*; *'du byed kyī phung po*) – совокупность элементов, которые не относятся к четырем другим скандхам (их подразделяют на связанные с сознанием (*samprayukta*;

mtshungs ldan) – памятование, сознание, гнев, стыд и т.д., и не связанные с сознанием (viprayukta; ldan min) – время, рождение, обретение и т.п.); 5) скандха сознания (vijñāna skandha; rnam shes kyi phung po) – совокупность умственных процессов или видов сознания, относящихся к разряду познания другого и имеющих своими спутниками психические элементы (она подразделяется на шесть видов – сознание видимого глазом, слышимого ухом, обоняемого носом, вкушаемого языком, осязаемого телом, мыслимого умом). Материальное подразделяют на внешнее (цветоформу, звук, запах, вкус, осязаемое) и внутреннее (пять органов чувств – индрий, dbang po; это глаза, уши, нос, язык, тело). Оно отсутствует в Мире Бесформенного, а в Мире Форм имеется в неполном составе (нет запаха и вкуса с соответствующими им органами чувств). Ощущения подразделяются на блаженство (sukha; bde ba), страдание (duḥkha; sdug bsngal) и индифферентность (upekṣa; btang snyoms), каждое из которых может возникать при восприятии цветоформы, звука, запаха, вкуса, осязаемого и дхармы (объекта ума). Различение подразделяют на воспринимающее свой объект в его особенностях (mtshan mar 'dzin pa) – при конт. кте органа чувств с объектом, и воспринимающее свой объект в общем (bkra bar 'dzin pa) – при контакте ума с объектом [Агван Даши, с.106-107]. «Покровы» будут рассмотрены далее. Нейтральное (avyākṛta; lung ma 'stan) – не имеющее плодом своего полного созревания приятное или неприятное. Если накопленная при совершении деяния карма частично уничтожена другими деяниями противоположного качества, то плсд такого деяния будет только плодом деяния (karmaphala; las kyi 'bras b'i), а не плодом полного созревания деяния. В Сутрах иногда плодом польз этого созревания деяния называют тот, появления которого невозможно избежать благодаря применению тех или иных ритуалов, практик и т.д., он обязательно должен быть «вкушен».

12. Понятие сосредоточенности ума считается равнозначным понятию самадхи (samādhi; ting nge 'dzin). У них указывают два признака: полную поглощенность вниманием объектом и то, что за ними следуют благие элементы.

13. В рамках данной концепции трансовых состояний термины «самапатти» и «самапатти высшего Мира» являются синонимами, поскольку нигде не говорится о существовании самапатти низшего Мира – Мира Желаний, а самапатти прекращенности-ниродхи, в котором реализуется Нирвана, относят к немирскому – ушедшему от Мира.

14. Не все из них являются четырехматериковыми с горой Сумеру в центре. В некоторых чистых странах Будд (напр., в Сукхавати) есть

только один материк и отсутствует Сумеру [Творение Амитабхи; Донец, 2002].

15. Йога (gnal 'byor) – это естественное (rang gi ngang gis) вхождение и пребывание в самадхи слитых воедино шаматхи и випашьяны (об этом пойдет речь далее), а йог (gnal 'byor pa) – реализовавший это [Агван Нима, 2, с.523].

16. Некоторые вайбхашики относят радость не к ощущениям, а к «соединителям»-санскарам.

17. Субстанциональная причина (upadānakāraṇa; nyer len gyi rgyu) вещи – та, которая осуществляет порождение вещи как субстанции, принадлежа к одному с ней субстанциональному потоку, а совместно действующее условие (sahakaripratyaya; lhan cig byed rkyen) – то, которое осуществляет порождение вещи как субстанции, не принадлежа к одному с ней субстанциональному потоку. Так, субстанциональной причиной глиняного кувшина является глина, из которой он сделан, а совместно действующим условием – гончар, изготовивший кувшин [Агван Даши, с. 91].

18. Порочными благами (sāsravakuśala; zag bcas dge ba) называют обычно благие деяния, совершенные из-за клеш.

19. «Учением проповеди» (āgamadharmā; lung gi chos) называют проповеданное Буддой во время «вращения» трех Колес Учения (т.е. в течение трех периодов, на которые условно подразделяют время проповедования Буддой своего Учения). Оно подразделяется на три Корзины-Питаки (Сутру, Винаю и Абхидхарму), а также на двенадцать или девять разделов (yan lag). «Учением постижения» (adhigamadharmā; togs pa'i chos) именуют три предмета обучения (śikṣā; bslab pa; – нравственность, самадхи и праджня), пять Путей и истину прекращения (третью из четырех истин святого) в потоке сознания совершенствующегося [Гедун Дандар, 4, л. 24Б-27Б].

20. Указывают и другие способы созерцания: созерцание объекта (неизбежности смерти, непостоянства, четырех истин святого, шуньяты и т.д.), созерцание «обладателя объекта», т.е. познания, психического (любви, сострадания, прибегания к Трем Драгоценностям и т.п.) и проч. [Агван Нима, 2, с. 572-573].

21. Подразделение дхарм по скандхам, дхату и аятанам является одним из самых распространенных в буддизме. Так, дхармы подразделяются на 18 классов–дхату (dhātu; khams): шесть «органов» (indriya; dbang po; это глаза, уши, нос, язык, тело, ум), шесть объектов (visaya; yul; это цветоформа, звук, запах, вкус, осязаемое, дхарма) и шесть сознаний (vijñāna; nam shes) – сознание видимого глазом, слышимого

уом и т.д. При подразделении по аятанам (āyatana; skye mched) – базам сознания – выделяют шесть внешних аятан, или объектов (цветоформа, звук и проч.), и шесть внутренних, или «органов» (глаза, уши и т.п.) [Щербатской, 1988, с.188-189].

22. «Объект-условие» (ālambanapratyaya; dmigs rkyen) – это «условие, порождающее свой плод – последующее психическое как имеющее его вид» [Муге Сандан, с. 360]. Так, синее порождает свой плод – «сознание видимого глазом» (перцептивный образ) как имеющее его вид (gnam pa), то есть как синее. «Хозяин-условие» (adhipatipratyaya; bdag po'i rkyen) – это «условие, порождающее свой плод самостоятельно» [Там же, с.361]. В ситуации восприятия таким условием являются «органы»-индрии. «Сразу-после-того-условие» (samanantarapratyaya; de ma thag rkyen) – это «условие, порождающее свой плод – психическое как ясное и ведающее» [Там же]. Так, например, первый момент «сознания видимого глазом» является таким условием второго момента «сознания видимого глазом» или «сознания мыслимого умом», следующего сразу за ним и имеющего тот же объект.

23. Здесь подразумевается, что объектом при практике шаматхи является не нечто внешнее, а внутреннее – образ, идея и т.п. Многие тибетские созерцатели полагали возможным безобъектное созерцание, однако, по мнению последователей Цзонхавы, это неприемлемо, так как сознание-познание не может иметь места без объекта [Хайдуб Чже, 2, л. 268А]. Четыре указанных объекта подробно рассматриваются в Сутре «Истинного объяснения мысли» («Сандхинирмочана») [Объяснение, л. 40А-Б].

24. Тиб. dgra bcom pa rgyan med pa. Под «украшением» здесь понимаются пять абхиджня, которые обретаются благодаря реализации шаматхи.

25. Под греховностью (dauṣṭhulya; gnas ngan len, букв. «получение плохого состояния [или обладание им]») обычно понимается элемент препятствования реализации благого, обусловленный наличием клеш, оставшихся в сознании после их устранения следов, кармических привычек (обретенных в прежних существованиях) и проч. Ригзин говорит о шести видах греховности – большой, средней, малой и греховности трех описанных выше «покровов» [Ригзин, 1986, с. 231], а Цзонхава и Хайдуб Чже упоминают о трех видах – греховности тела, речи и ума, которые препятствуют реализации благого телом, речью и умом [Цзонхава, 3, л. 107Б-108А; Хайдуб Чже, 1, л. 150А-Б]. Так, например, рассказывается, что один из ближайших учеников Будды Шакьямуни – Архат Маудгальяяна искал, где переродилась его мать (она

родилась в аду, расположенном на севере области мира Маричи), однако из-за греховности ума не смог обнаружить это, хотя и обладал пятью видами абхиджни [Гедун Дандар, 5, л. 97А]. Чандракирти говорит о некой женщине, любившей вести ученые беседы в результате того, что в прошлой жизни была образованным брахманом, и о некоем Архате, которому нравилось прыгать и скакать – последствие привычки, обретенной в предшествующем рождении, когда он был обезьяной [Чандракирти, с. 393]. Хайдуб Чже полагает, что это примеры проявления греховности речи и тела [Хайдуб Чже, 1, л. 150А]. В процессе сосредоточения происходит ослабление действия греховности и отделение от ее проявлений. Поэтому возникающий при сосредоточении фактор, признаком которого в плане отрицания считается отделенность от греховности, называют «полной очищенностью» (от греховности). В русскоязычной буддийской и буддологической литературе этот фактор часто называют «подвластностью» (тела и ума) – с точки зрения его признака, определяемого в плане позитивного утверждения (готовность к действию так, как пожелают). Однако это делает затруднительным точное определение данного фактора, поскольку подвластность всегда относится к телу и уму, а в Мире Бесформенного есть этот фактор, но отсутствует тело.

26. Шантидэва указывает три вида лени, проявляющиеся как пребывание в бездеятельности в плане совершенствования, в занятиях плохим – войной, охотой и т.д., и в апатии, связанной с пренебрежительным отношением к себе. Для преодоления лени и развития усердия он рекомендует уделять особое внимание реализации гордости Бодхисаттв («Только я спасу всех существ от страдания») и радости в занятиях практикой [Шантидэва, гл. 7]. Радость возникает как предвкушение обретения желаемого в ближайшем будущем, центрирует на срединном пути, делая продвижение по нему устойчивым (подробное об этом см. в: [Донец, 2000]).

27. Геше Тинлей называет восемь санскар так: 1) вера, 2) вдохновение, 3) энтузиазм, 4) самоуспокоение ума, 5) внимательность, 6) бдительность, 7) применение противоядия, 8) релаксация ума [Тинлей, 1995, с. 99-103].

28. Тинлэй называет эти четыре процесса энергичной, нарушаемой, непрерывной и спонтанной деятельностью сознания [Тинлей, 2000, с. 179]. Они имеют место при созерцании исследующем, благодаря которому реализуется випашьяна.

29. В восьмой главе Сутры «Истинного объяснения мысли» («Сандхинирмочана»), посвященной объяснению шаматхи и випашьяны,

шаматхой называется «полная очищенность» тела и «полная очищенность» ума, а пока они не обретены, умственный процесс при сосредоточении именуется подобием шаматхи, сопровождаемым верой, что он соответствует шаматхе. Подразделение «полной очищенности» на «грубую» и «тонкую» там не производится [Объяснение, л. 41 А-Б].

30. Хайдуб Чже называет шаматхой возникающее в результате сосредоточения на каком-либо внешнем или внутреннем объекте специфическое состояние неконцептуализирующего (*mi tlog pa*) ума, обладающего силой ясности (*gsal ba'i ngar*). Под ясностью здесь понимается ясное явление объекта ума. Однако на некоторых уровнях мира Бесформенного, где нет «грубых» форм сознания и психических элементов, такая ясность, характеризуемая как «грубая», отсутствует, но имеется шаматха. Поэтому специфической особенностью шаматхи является наличие не просто ясности, а силы ясности. Чем отличается ясность от силы ясности, он не указывает [Хайдуб Чже, 2, л. 267А-Б]. Однако Агван Нима, характеризуя «тонкую» заторможенность, отмечает, что уменьшение силы ясности вызывается уменьшением «силы способа восприятия-признания созерцаемого объекта» (*dmigs pa'i 'dzin stangs ky'i shugs lhod pa*) [Агван Нима, 2, с.524]. Поэтому является объект ясно или нет, при этом сила восприятия объекта определенным образом может иметь высокий уровень, и именно это следует признать показателем наличия силы ясности. Следовательно, ясность является характеристикой явления созерцаемого объекта, а сила ясности – его восприятия. Поскольку в большинстве работ по шаматхе говорится только о ясности, то некоторые авторы употребляют термин «прозрачность» (*dvangs*) в значении «ясности», а слово «ясность» (*gsal ba*) в значении «силы ясности», под которой понимают ясность, сопровождаемую интенсивным задействованием способа восприятия объекта, то есть его веданья. Так, например, ясное видение объекта созерцания – ростка является прозрачностью, а ясное ведание отсутствия истинности существования ростка – ясность или сила ясности. Но термин «ведание» (*rig pa*) иногда употребляется здесь в двух отношениях: ведание объекта – ростка, то есть его ясное видение, и ведание его сущности – убежденность в отсутствии истинности существования ростка [См., напр., Лобсан Чойжи Жалсан, л. 58 А-Б]. Такое понимание шаматхи занимает важное место в прасангиговской концепции созерцания, является ее специфической особенностью и основанием для критики ряда тибетских традиций медитации, в которых не проводится четкого различия между ясностью и силой ясности (это, по мнению прасангигов, служит причиной бесплодности занятий практикой шаматхи, поскольку следующие

подобным традициям пребывают только в «тонкой» заторможенности, а не в самадхи, что делает невозможным достижение абхиджни и непосредственного постижения). Другая особенность опирается на идею, что желательные достоинства реализуются в основном на уровне четвертой дхьяны Мира Форм, где имеется ясное явление объекта, а в Мире Бесформенного это возможно только для очень продвинувшегося по пути совершенствования Бодхисаттвы, обладающего бодхисаттвовскими могуществами (dbang thob, т.е. властью над продолжительностью жизни и проч.). Поэтому в плане совершенствования важна только та шаматха, при которой имеется ясное явление объекта [Хайдуб Чже, 2, л. 267 Б]. На этом основании прасангики критикуют тех созерцателей, которые занимаются безобъектным созерцанием. Таким образом, согласно прасангикинской концепции, объект созерцания обязательно должен быть в наличии и иметь ясное явление, а его восприятие – обладать силой ясности и явно выраженным способом признавания объекта. Хайдуб Чже не называет, подобно ряду других авторов, блаженство признаком шаматхи, поскольку оно (как член созерцания) отсутствует в Мире Бесформенного, хотя там и имеется блаженство «полной очищенности» [Там же, л. 267А].

31. В Сутре «Истинного объяснения мысли» випашьяной называется полное выявление смысла предмета познания – объекта самадхи, его рассматривание, изучение, исследование и раскрытие вместе с особенностями и видами [Объяснение, л. 41 А], а подобием випашьяны – занятие этим, пока не обретена «полная очищенность» тела и ума [Там же, л.41 Б].

32. В Сутре «Истинного объяснения мысли» говорится и о подразделении шаматхи в соответствии с тремя описываемыми видами випашьяны, и на восемь самапатти (четыре дхьяны и четыре арупы), а также на имеющие место при созерцании четырех безмерных (равного отношения, любви, сострадания и радости) [Объяснение, л. 43А-Б].

33. Эти четыре вида доказательства используются также после слушания Учения – в период обдумывания смысла услышанного.

34. Это означает, что праджня випашьяны сочетается с самадхи шаматхи, т.е. при исследовании випашьяной ум будет полностью сосредоточен на объекте. Данная идея соответствует Сутре «Истинного объяснения мысли», где сочетанием шаматхи и випашьяны называется реализация сосредоточенности ума [Объяснение, л. 42Б].

35. Здесь подразумевается базовое самапатти этого же уровня, поскольку именно оно является подлинным самапатти этой ступени.

36. Субстанционально однородными (*ekadravyakula*; *rdzes rigs gcig pa*) обычно называют разные дхармы, которые имеют одну и ту же непосредственную субстанциональную причину. Таковы, например, два зернышка колоска пшеницы, выросшего из одного семени [Агван Даши, с. 79]. Здесь же, вероятно, имеется в виду другой вид однородности – «тождество по роду обратно тождественного, являющегося утверждением» (*sgrub par gyur pa'i ldog pa rigs gcig*), признаком которого считают возможность установления сходства между двумя дхармами (таковы, например, березовый и сосновый столбы, сострадание у Ивана и сострадание у Петра и т.д.) [Там же, с. 78].

37. Здесь, вероятно, имеется в виду просто отсутствие помех со стороны тела при созерцании.

38. Порочными благими деяниями обычно называют те благие деяния, которые имеют своей причиной клеши. Правда, последователи Цзонхавы считают порочными и благие деяния, обусловленные следом, оставшимся в сознании после устранения клеш, а условно непорочными – те, которые осуществлялись ради обретения Просветления.

39. Тиб. *mtshans med*. Это (1) убийство отца, (2) матери, (3) Архата, (4) раскол Общины, (5) пускание крови у Будды. Они называются беспросветными, так как между жизнью, в которой они были совершены, и вызываемым ими рождением в аду нет просвета – промежутка, когда рождаются в некоем другом месте.

40. Данное рассмотрение производится в соответствии со школой тибетских прасангиков цзонхавинской традиции.

41. Объектом (*viṣaya*; *yul*) обычно называют то, что ведается умом [Джанжа, с. 974], или оценивается верным познанием (праманой) [Агван Даши, с. 105]. Являющийся объект (*abhāsaviṣaya*; *snang ba'i yul*) – это то, что познается посредством его явления. Действительный объект (*grāhakaṣaya*; *'dzin stangs kyī yul*) – тот, который имеет место в действительности или так, как воспринимается.

42. В Сутре «Вопросов Пуджадатты» говорится, что во время пребывания в самапатти прекращенности сознание не расстается с телом. Если нет сознания, то пребывающего в том самапатти нельзя будет назвать живым существом – обладателем сознания (*satva*; *sems can*). Кроме того, если там отсутствует сознание – субстанциональная причина, то после выхода из этого состояния будет отсутствовать и следствие – субстанциональный поток сознания, а также не будет того, в чем хранятся клеши, их отпечатки и карма [Агван Нима, 2, с. 548-550].

43. Прекращенность определяется как прекращение порочной вещи при восприятии татхаты. Поэтому цзонхавинцы полагают истиной

прекращения два элемента – татхату и отрицание в ее отношении порочной вещи (клеш во главе с неведением). В результате отрицания остается чистое восприятие татхаты – без искажающего действия признания истинности существования и т.д. В плане отрицания ниродха – это прекращенность ложного восприятия татхаты, а в плане утверждения – это чистое, истинное восприятие татхаты [Хайдуб Чже, 1, л. 138А; Гедун Дандар, 4, л. 76Б].

44. В других махаянских школах считают несовместимыми два процесса – постижение абсолютной истины в состоянии трансового погружения при исчезновении явленности и реализацию истины прекращения при постижении татхаты в самапатти прекращенности, которое, в таком случае, будет иметь место при наличии явленности.

ПРИЛОЖЕНИЕ
Глубокое руководство по йоге вместиорожденности.
Раздел «Шаматха»

Второе. Введение в основную часть¹

[Здесь] два:

1. состояние успокоенности - шаматха;
2. высшее видение - випашьяна.

[53A] 1. Шаматха

Здесь тоже два:

- 1.1. общее [рассмотрение] шаматхи;
- 1.2. особое [рассмотрение] шаматхи.

1.1. Общее рассмотрение шаматхи

Здесь два:

- 1.1.1. элементы [положения] тела;
- 1.1.2. элементы [установления] ума.

1.1.1. Элементы положения тела

Тело принимает положение, [характеризующееся наличием] семи элементов Вайрочаны. Семь элементов [таковы]:

1) Ноги скрещены (в ваджрасане – «алмазном положении»): правая стопа помещается на левое бедро, левая голень заносится за правое колено и ее стопа располагается на правом бедре. Такое скрещение ног символизирует единство метода и мудрости-праджни).

2) Руки в жесте-мудре созерцания-самапати (одна ладонью вверх располагается на ладони другой так, что кончики больших пальцев чуть-чуть соприкасаются) помещены на четыре пальца ниже пупка, [легко касаясь его,] локти держат прямо, не отклоняя [вперед или назад]. (Если в занятиях акцент делается на методе, то правая рука располагается на левой, а если на праджне, то наоборот).

3) Плечи расправлены, как крылья орла, (но не слишком. Не высоко и не низко).

4) Шея согнута, как крючок, подбородок [слегка] давит на кадык. (От подбородка до основания шеи должно быть четыре пальца).

5) Позвоночник прямой, как стрела, (и не отклоняется назад, вперед или в стороны).

6) (Полуприкрытые) глаза направлены (на кончик носа или) в [точку] пространства, [находящуюся на расстоянии] четырех пальцев от кончика носа.

7) Губы слегка соединены, зубы чуть сжаты. (Верх кончика) языка прикасается к небу.

(Все это) выполняют, сидя на удобном сидении, (которое обычно представляет собой охапку травы дурва, куша и т.д., положенную на нарисованный белым ваджарный крест-вишваваджар или левостороннюю свастику. На траву кладется мягкая подстилка так, чтобы сзади было немного выше).

В «Тантре алмазных четок»² [об этом] говорится так:

«Реализатор сидит на удобном сидении.

Установив глаза на кончик носа,

Взять видение носа мерилом смотрения.

Плечи расправлены, язык касается нёба.

Зубы и губы установлены удобно.

Релаксировав дыхательные движения»³, [53Б]

Пребывает должным образом в ваджрасане

С соответствующей мудрой,

Лишенный даже самого малого напряжения».

[Там же] сказано:

«Избавиться от трех недостатков.

Характеристики положения тела, [образованного из] четырех первоэлементов-махабхути⁴, [таковы]:

Удобно, просторно, ненапряженно – три».

[О] необходимости этого в «Хеваджре»⁵ говорится [так]:

«В теле пребывает великая мудрость,

Истинно отвергающая все дискурсивное,

Охватывающая все вещи.

Пребывает в теле, вне тела не рождается».

И Владыка, Ведающий Три Времени,⁶ говорит:

«Если видишь ту гору, укажи через эту гору.

Если желаешь [постичь] пустотность-шуньяту, разберись с явленностью.

Если желаешь [достичь должного] состояния ума, свяжи тело янтрой⁷...»

Поэтому когда опора–тело связана янтрой, то в опирающемся–уме не мелькают мысли, все мелькания приходят к самопрекращению. Так, например, если в дверях дома–опоры поместить железо, то человеку–опирающемся нет места для прохода. Аналогично, когда ум входит в безмыслие, будет обретено и высшее видение вместиорожденной мудрости. Для реализации этого видения необходимо [должное] состояние ума. Для реализации этого состояния ума необходимо связать тело янтрой.

Поскольку сторонники Колесницы Философии не ставят во главу угла [реализацию] вместиорожденной мудрости, то занимаются практикой долгое время, не [могут] обрести [положение] Будды за одну жизнь в одном теле. [В связи с этим] в «Сампуче»⁸ говорится: [54А]

«Совокупность восьмидесяти четырех тысяч

Разделов Учения.

Все они бесполезны, когда не понимают

Истинную суть тела».

В «Проповеди Винаи»⁹ тоже рассказывается, как некий Пратьекабудда¹⁰ Донби Брэу научил пятьсот иноверческих риши¹¹ [этим] элементам [положения] тела, благодаря чему [все они] обрели пять абхиджня¹² и достигли самопросветления¹³. Во многих наставлениях [указывается, что] благодаря прямизне тела выпрямляются каналы, благодаря прямизне каналов выпрямляются [движения] пран. Благодаря правильному положению каналов [и движению] пран реализуется [должное состояние] ума. Если созерцают, согнув тело, то, как бы ни старались, [должное состояние] ума не придет. Прана является конем мысли. Благодаря соответствующему движению праны реализуется [должное состояние] ума.

Вообще есть наставления великого брахмана [Сарахи] и Наропы о двух [методах: методе обретения контроля над] праной посредством реализации [должного состояния] ума и [методе реализации должного состояния] ума посредством реализации [контроля над] праной. Первый состоит в том, что благодаря установлению ума в естественном [состоянии] все мелькания мыслей приходят к самоуспокоению, и при этом благодаря реализации [должного состояния] ума [обретается полный контроль над] праной. Второй состоит в том, что созерцают Учителя на макушке и просят: «Молю благословить на рождение у меня самадхи». [54Б] После этого созерцают, что он входит в самого [реализатора]. Удаляя через ноздри

все плохие остатки воздуха (праны), созерцают, что с выдыхаемым воздухом наружу выходят все болезни, грахи¹⁴ и мысли. Верхняя прана постепенно накапливается, а нижняя прана успокаивается. Внимание направлено вперед и перестает блуждать. При этом [должное состояние] ума реализуется благодаря [контролю над] праной. Эта взаимосвязь [мысли и праны] выражена в идее: «Благодаря принятию телом должного положения возникает постижение [истины]».

[Закончено] подробное [объяснение] двадцатого раздела Дхармы и девятнадцатого созерцания. При сокращенном варианте [объяснения и практики] они не нужны.

А также, необходимость принятия телом определенного положения состоит в следующем:

1) Благодаря скрещиванию ног прана, удаляющая экскременты, входит в центральный канал, утихомиривается клеша зависть, не препятствуют помехи.

2) Благодаря помещению [сложенных в] мудру рук на четыре пальца ниже пупка прана воды входит в центральный канал, утихомиривается клеша ненависть.

3) Благодаря прямому как стрела позвоночнику и расправленным как крылья орла плечам прана земли входит в центральный канал, утихомиривается невежество. [55A]

4) Благодаря небольшому наклону шеи к груди прана огня входит в центральный канал и утихомиривается страсть.

5) Благодаря смотрению немигающих глаз в точку на расстоянии четырех пальцев от кончика носа и прикосновению языка к нёбу прана воздуха входит в центральный канал, утихомиривается гордость, проясняется ум.¹⁵ А также, поскольку ум связан с праной, прана – с каналами, а каналы – с глазами, то очень важно, чтобы взгляд не блуждал.

Итак, когда тело принимает [положение, соответствующее] пяти элементам дхьяны или семи [элементам позы Вайрочаны], то пять «ядов» утихомириваются, а читта-праны¹⁶ сами собой входят в авадхути, благодаря чему все мысли сами собой прекращаются, появляется мягкость и чистота, быстро возникает постижение. Поэтому положение тела [является] очень важным [элементом практики].

Если тело не приняло правильное положение – опирается спиной, искривлено и т.д., то мысли активизируются, из-за чего не реализуется [должное состояние] ума. [При этом наблюдается следующее:]

1) Если янтра наклонена вправо, то сначала теряется ясность. Затем сама собой возникает ненависть и препятствование [со стороны] раджа-граха и т.д.

2) При наклоне влево сначала теряется блаженство, а затем возникает сильная страсть и вред [со стороны] нага-граха, «мо» и т.д.

3) При наклоне вперед сначала без усилия рождается безмыслие, а затем возникает невежество и вред [со стороны] граха – «хозяина местности» и т.д. В частности, если видишь, что два человека и т.д. держат совет, то думаешь: «Эти двое говорят обо мне», и печалишься. Возникает и много вреда от неправильного движения праны – «держательницы жизни». [55Б]

4) При наклоне тела назад сначала происходит ослабление [ощущения] пустотности (шуньяты). Затем возникает гордость и другие клеши, вред от верхних грахов. В частности, ум не пребывает [в должном состоянии], мысли активизируются. Синее и сохнет тело, вытекает сперма и возникает другой вред.¹⁷

Итак, поскольку при правильном положении тела не возникает ничего плохого и реализуются все достоинства, то безошибочное выполнение янтры [является] очень важным.

Пять элементов дхьяны по Учителю Шангу (zhang) [таковы]:

«В положении тела - пять [элементов]:

(1) Прямой как стрела [позвоночник],

(2) Согнутая как крючок [шея],

(3) Соединенные как клеточки на шахматной доске [лодыжки],

(4) Связанные как цепью [колени]

(5) Скрученное как «лири» [нижнее отверстие]».

1) «Прямой как стрела»: позвоночник прямой, как стрела, но не жестко. Необходимость этого: три [главных] канала располагаются на своих местах, и поскольку авадхути идет прямо, то узлы на каналах развязываются и прана легко входит в авадхути. [56А]

2) «Согнутая как крючок»: шея наклонена удобно, как бы слегка опустившись сама собой. Необходимость этого: из-за того, что два канала – правый и левый – подобны рыбе, открывшей рот, прекращается активность праны и мыслей, вследствие чего рождается безмыслие.

3) «Соединены как клеточки на шахматной доске»: лодыжки ног соединены. Необходимость этого: поскольку [эта поза] является эквивалентом ваджрасаны, то не препятствуют помехи.

4) «Связаны как цепью»: колени крепко охвачены «ваджарным узлом» или веревкой, [используемой при] созерцании, [чтобы не

упасть]. Необходимость этого: тело не отклоняется [от вертикального положения].

5) «Скрученное как «лири»»: при отсутствии [подходящей ткани] взять верхнюю одежду и крепко обвязать нижнее отверстие.¹⁸ Необходимость этого: вызывает быстрое рождение блаженного тепла в результате соединения в центральном канале пран [из] двух [боковых каналов]. [56Б]

Достопочтенный господин Марпа Лхобраг¹⁹ говорит об этих пяти элементах положения тела [следующим образом]: «*Это наставление о пяти элементах положения своего тела является великим, так как воплотило в себе все тибетские наставления. Почему же? Благодаря реализации этих пяти элементов положения своего тела праны сами собой входят в авадхути. Благодаря этому у пупа сам собой разгорается [йогический огонь] чандали. Благодаря этому с макушки сами собой стекают капли «бодхичитты». Благодаря этому естественно рождается блаженство. Благодаря этому нет нужды останавливать мысли, само собой возникает безмыслие. Благодаря этому возникает мудрость постижения.*»²⁰

Поэтому очень важно с самого начала [применять] метод принятия телом правильного положения. Благодаря продолжительной тренировке в этом первоэлементы внутри [тела] придут в гармонию, жизнь удлинится, имевшиеся прежде болезни исчезнут и не будут возникать впоследствии, а каналы, праны и соки станут сильными, вследствие чего верхняя тяжесть не вредит внизу. И поскольку каналы, праны и бинду образуют единую систему, то хотя бы и пребывали [в этой позе] в течение года, месяца, не будет дискомфорта. И поскольку соки полностью зрелые, то сознание проясняется само собой и без усилий рождается постижение.

[Закончено объяснение] двадцать первого раздела Дхармы.

1.1.2. Элементы установления ума

Не уничтожать следы прошлого, не встречать будущее, прояснять сознание теперешнего и равно устанавливаться в [самапатти на] сфере безмыслия. [57А]

Поскольку прошлое прекращено, уничтожено и ушло, то нет смысла думать о нем. Поскольку будущее не пришло, не реализовалось, не существует в качестве объекта, то нет необходимости думать о нем. Если исследуем теперешнее, то видим только множество предшествующих и последующих моментов,

поэтому его признание неприемлемо, в действительности оно не существует. Поэтому, уйдя от объектов ума, без мысленного говорения, не влезая в грязь восприятия признаков – «является, не является, есть, нет, хорошее, плохое» и т. д., следует установиться в сфере ясности, пустоты, невосприятия (или «нецепляния»).

Хотя сущность Махамудры²¹ и не зависит от прекращения [или] непрекращения активности ума в отношении содержимого мироздания в трех временах, однако, если новичок при вхождении в созерцание не прервет поток мыслей в отношении трех времен, самадхи у него не родится. Поэтому при практике очень важно руководствоваться этим методом.

[Завершено объяснение] двадцать второго раздела Дхармы и двадцатого [метода] созерцания.

Поскольку из-за желания обладать «пребыванием ума» у занимающегося практикой может быть излишек напряженности, который явится причиной активности [мыслей], то только в начале можно подумать: «Реализую самапатти», но в основной период не следует после того, как добились оставления желания созерцать, задействовать мысль: «Созерцаю», надо просто пребывать в сфере свободного невосприятия, непрерывного взглядывания. [57Б]

Натренировавшись в этом, следует и во время четырех «путей деяния»²² не выходить из той сферы ясности и пустоты, «нехватания». Сначала [это состояние] следует удерживать в течение времени, необходимого для того, чтобы съесть кусочек пищи, или выпить глоток чая, или прочесть мани,²³ или пройти три пары шагов. Натренировавшись в этом, следует без выхода пребывать в этой сфере ясности, пустоты и «нехватания» в течение любого времени при благоприятных и неблагоприятных условиях.

Владыка Гампопа²⁴ говорит в связи с этим следующее. Когда говорят, что не надо думать о чем-то после того, как оно уже прошло, то это означает, что наш ум не следует за прошлыми дискурсивностями.²⁵ Когда говорят, что не следует встречать нечто перед тем, как оно пришло, то это означает, что наш ум не встречает будущую дискурсивность прежде [времени ее наступления]. Когда говорят, что нужно истинно установить ум теперешний, то говорят о ненаправлении ума на что бы то ни было теперешнее. [58А] Если ум естественен, то ясен. Если вода не взбаламучена, то является чистой. Поэтому следует естественно установиться в сфере естественности. Если установиться так, то в ясности нет представлений и т.д. Нужно созерцать, не считая продолжительное созерцание достоинством, а

короткое – недостатком. Когда после этого возникает некоторая мысль, то надо релаксироваться²⁶ и снова установиться. Если ум, связанный привязанностью к миру, релаксируется, то, вне всяких сомнений, освобождаются. Поскольку есть деяния, то есть и релаксация. Когда релаксируются таким образом и созерцают, то все дольше и дольше будет [длиться] безмыслие в ясности, и тогда постепенно проникают в глубины своей сущности. Так говорится о той практике самадхи «потока реки».

Домби Херука²⁷ говорит об установлении в этом состоянии без отвлечений на всех путях деятельности в любое время. Владыка Годсанпа говорит:

«Релаксируясь, устанавливайтесь в сфере несуществования.

Устанавливайтесь в исчезновении, непрерывности, невосприятии».

[58Б] Ум таков: если ищешь – не находишь, если смотришь – не видишь, если изучаешь – не улавливается, если хватаешь – выскальзывает, если отпускаешь – не уходит, если помещаешь [где-то] – не пребывает [там], если соединяешь – не соединяется, если отделяешь – не отделяется, если разделяешь – не разделяется, если рассматриваешь – не постигается, когда объясняешь – не познается, примерами тоже не демонстрируется...

Как же практиковать то [пребывание ума]? Ни для чего не действовать. Ни для чего не собирать. Не устанавливаться в индифферентности. Не предаваться размышлениям. Не увлекаться возникающими ощущениями. Не заниматься исследованиями. Не воспринимать несуществующие, пустые внешние объекты как реальные. Не смотреть на несуществующее и пустое Я как на находящееся внутри. Не воспринимать исчезновение мелькания мыслей как недостаток. Не брать сторону [только] восприятия явлений или [только] восприятия пустотности-шуньяты. Не возвращаться [к прошедшему] после [того, как оно] прошло. Не забегать вперед, встречая будущее. Не воспринимать теперешнее как реальное, держать ум в равности и бездействии.[59А]

Как говорит Сараха:

*«Если этот связанный мирскими узами ум
Релаксировать, то, вне всяких сомнений, освободятся».*

И:

«Установитесь в естественном, новом-свежем уме.

*Благодаря искусственному-неестественному уму не обретете
путь святого».*

Когда ум устанавливается в своем естественном бытии, то прекращается грубая дискурсивность, рождается переживание ясности и пустотности.

Вспомнить доброту Учителя. Почувствовать свое счастье. Отвернуться от сансары. Это и называется шаматхой-шинеем²⁸. «Ши» – успокоение клеш. «Ней» – пребывание в том. Самадхи тоже является таковым. «Сама» – не двигаться, «дхи» – не предаваться.

Жемед Шанг²⁹ говорит: *«[Это] является прекращением активности в отношении трех времен. Не задействовать в уме прошедшее. Не задействовать в уме будущее. Не задействовать в уме и теперешнее. Ум естественно устанавливается в своем собственном бытии при релаксации, снятии напряженности. Если не ведать релаксации, то ум не приходит к успокоению и не возникает желанность. Например, у посаженного под замок человека есть желание убежать. [59Б]. Если не посажен, то нет и желания убежать. Так и этот ум: если воспринимает,³⁰ то имеется активность, а если не воспринимает, то активность невозможна, поэтому ум устанавливается в релаксированности. Во время релаксированности ум пребывает в ясности, пристально вглядывается, беспрепятственный, непрекращающийся, пустой, чистый, непроявленный, несуществующий».*

Короче, не надо думать о предшествующем, не надо думать о последующем. Задаться вопросом: «Какие сейчас у меня мелькают мысли?» Пристально вглядевшись в это самое мгновение в теперешнее содержание ума, прервать возбужденные блуждающие движения ума и не отвлекаться. Тогда мысли не приходят. Когда же отвлекаетесь и мысли идут чередой, надо как бы подняться над возникающими в уме желаниями и пристально вглядеться в них. Тогда ум освобождается в свое естественное состояние и спокойно приходит к безмыслию. Таким образом, надо становится над желаниями и пристально вглядываться.

[Жемед Шанг также говорит:] *«Махамудру не созерцают на удобном сидении в ваджрасане и т.д. Соответственно, не занимаются созерцанием ради [реализации] нерожденности, неактивности, отсутствия обычного ума, беспризнаковости, безобъектности, объекта, признака и т.д. [60А] Как же тогда заниматься? Тело не склонять. Глазами не моргать. Не заниматься прошедшим. Не встречать будущее. Внимательно опознавать теперешнюю дискурсивность в тот самый момент, [когда она появляется]. Это – элементы [правильного пребывания ума]. В тот*

самый момент, когда пристально взглядываешься в свою теперешнюю дискурсивность, связанные со временем и причинностью признаки освобождаются в свое собственное состояние.³¹ Это и есть дхармата.³² Взматриваясь таким образом снова и снова в возникающую дискурсивность, за одну «стражу» можно постепенно покончить с проявлениями дискурсивности, и в тот же миг обретается освобождение. То самое мгновение, когда кончают с познающим субъектом, и называется «постижением Махамудры», называется «рождением в уме самадхи», называется «возникновением созерцания». В тот самый момент, когда кончают с проявлениями дискурсивности, одерживают победу и очищаются от всех грехов, накопленных в сансаре с безначальности».

Также говорится:

«Глупец подобен пастуху.

Йог любое [содержание] ума принимает радостно.

Устанавливает отсутствие стремлений, как

[в отношении] трупа собаки.

Устанавливает отсутствие желаний, как

[в отношении] прокаженного.

Йог, установись в релаксированности ума.

Установись в невосприятии, как труп человека.

Установись в беспамятстве, как сумасшедший. [60Б]

Установись в беспрепятственности, как пространство.

Установись в ясности, как хрустальное яйцо.

Установись в естественности, как малый ребенок.

Пребывай в свободе».

[Так] объясняется метод установления ума. Таким образом, пребывание ума во время установления таково: пребывают так, чтобы из-за субъекта ничего не двигалось в теле и уме. Когда это имеет место, то признается реализованность ума. Возникает ощущение, что прежняя дискурсивность куда-то ушла.

Сначала то пребывание ума созерцают таким образом, в основном, только непродолжительное время. Затем созерцают, продлевая [этот] период все больше и больше. Потом, натренировавшись, приходят к пребыванию [в созерцании столько времени], сколько [захотят]. Нет отличия [в созерцании] и при четырех видах деятельности [– лежании, сидении, стоянии и хождении].

Признаки [обретения состояния] пребывания ума [таковы]. Во время рождения мысли, как только направят на нее ум, сразу возникает ее успокоенность. Сами собой приходят радость и

удовлетворенность, ощущение счастья. Ум очень блаженный, совершенно не хочется заниматься никакими делами. Хочется созерцать снова и снова. Ум очень ясный. Снова и снова возникает радость. Хочется уединения. Рождается понимание наставлений. [61А] Снова и снова возникает благоговение к Учителю. Рождается неудовлетворенность сансарой. Приходит мысль, что созерцание необходимо. Все бесполезное отмирает. Возникает мысль, что встреча с таким Учителем является счастьем, [результатом] накопления заслуг. Появляется это и другое неисчислимо. Это называется «покорением шаматхи», «реализацией ума», а также «пребыванием ума» или «отсутствием движения к объекту».

Великий йог Падмасамбхава³³ говорит, что практика Махамудры является основной частью [практики] очищения от нечистоты преходящей³⁴. Поэтому во время завершения пути имеется исчезновение объекта, называемогося «преходящей нечистотой». Поскольку обращаются с просьбами ознакомить с наставлениями по Махамудре, подобными этому, то об этом нет отдельных наставлений. В шести учениях Тилопы³⁵ говорится, что эта практика является необходимой [для реализации] структурирования³⁶ ваджарного тела. Поскольку просят ознакомить с наставлениями о практике того, то излагаю наставление о том.

Сказано: *«Не вспоминать, не рефлексировать, не заботиться,³⁷ не созерцать, не исследовать, устанавливать в собственном бытии ума»*. [61Б]

1) «Не вспоминать». [Это значит не думать] о бывшем прежде. Если гоняются за прошедшим, то имеется действие субъект-объектной дискурсивности³⁸. Поскольку практика не зависит от бывшего прежде, то [«не вспоминать»] – значит «не гоняться за бывшим прежде».

2) «Не рефлексировать». [Это значит не думать] о теперешнем. Если [стараяются] заниматься переделкой³⁹ теперешнего, то это будет ошибочной основой того, как следует практиковать. Поскольку [это] подобно вхождению находящегося снаружи человека вовнутрь, то [«не рефлексировать»] – значит «не иметь своим побудителем стремление переделать [что-то]».

3) «Не заботиться». [Это значит] не встречать будущее прежде его прихода. Если устремлены к еще не пришедшему, то из-за погони за ним не наступает час основной практики. Поэтому [«не заботиться»] – значит «не гоняться за врагом».

4) «Не созерцать». Это относится к пустотности (шуньяте). Если созерцают этот мир «сосуда» и «сока»⁴⁰ как пустую сферу, подобную

кувшину, лишенному воды, то не постигается смысл существующего. Поэтому [«не созерцать»] – значит «оставить это явленное [в покое] на его месте».

5) «Не исследовать». Это относится к объекту созерцания⁴¹. Если исследуют объект созерцания, то не уходят от вопросов, насколько он хорош и совершенен, а также от признаков или дхарм ума. [62А] Поэтому [«не исследовать»] – значит «не исследовать как объект антипатии или влечения»⁴².

6) «Оставить ум на его месте». Это относится к особенностям природы. Если из желания хорошего занимаются переделкой и улучшением, то что бы и как бы ни делали, пропадает впустую. Поэтому природа ума – ясность, сосредоточенность, открытость, сияющая чистота, чистая ясность, непрерывность, неопикуемость, непротиворечие всем наименованиям, запределность объектам речи, дхармата. Устанавливаются блаженно в сфере веданья себя, собственной ясности самого⁴³, и никоим образом не противятся [этому]. Таково значение этого.

К этим шести элементам сводятся все методы культивирования Махамудры. Если реализуются такие элементы, то, говорят, не приходит пребывание в преходящей нечистоте.

Сказано: *«О методе поиска пребывания ума»⁴⁴. Сначала главными являются только вера и благоговение к Учителю. Затем очень важно принятие телом соответствующей позы и правильное установление взгляда. [62Б] Кроме того, требуется установление ума согласно этому методу осуществления. Нужно пребывать недвижимо, непоколебимо, постигать лично».*

Если думают, что нужно без отвлечений удерживать [свое внимание только на] уме, то эта мысль станет причиной активизации [ума]. Поэтому не опираются ни на какую мысль, релаксируются, [пребывают] в сфере [релаксированности] без отклонений, не стараясь созерцать или переделать [что-либо], устанавливаются при периодически повторяющихся релаксациях. В сфере отсутствия надежд, опасений и расчетов уподобляются обширному пространству. В этой сфере не гоняются за прошлым, не рвутся к будущему, устанавливаются в теперешнем без попыток переделать его, без надежд и опасений.

Прекратив всякую внешнюю деятельность, погружаются вовнутрь ума. Если, наконец, родилось созерцание, то радуются. А если еще не родилось и при этом [63А] возникает мысль: «Могу», то эта мысль будет причиной активизации ума. Поэтому, оставив мысли о процессе

созерцания и том, что следует созерцать, устанавливаются в периодическом взглядывании в блуждания своего ума, благодаря чему и пребывают в изначальной природе ума.

Сараха говорит:

«Если этот связанный мирскими узами ум

Релаксировать, то, вне всяких сомнений, освободятся».

Поэтому такое прерывание активности в отношении трех времен и установление в естественности является высшим [методом] поиска пребывания ума. При отсутствии этого [ум] в основном подвластен антипатиям и влечениям, даже кратковременные занятия созерцанием того, что следует созерцать, вызывают возбужденность, а принятие телом должного положения и правильная фиксация взгляда не имеют никакого эффекта. Если не обуздать ум силой веры и благоговения [к Учителю], то хотя бы и пребывали [в попытках созерцать] очень долго, но сам ум не желает пребывать [в созерцании себя]. Если держаться за признаки самого ума, то не реализуется [должное состояние ума]. Если [их] оставляют, то будет отсутствовать возможность его деятельности. Если в результате контакта с системой существующих признаков, [связанных с] надеждами и опасениями, ум не ведает релаксации, то созерцание не приходит.

Тилопа говорит: *«Деятельность тела полностью заторможена, пребываешь в покое успокоения. Отсутствие говорения – [восприятие звуков речи как] подобных эху. О чем бы ни думал, смотри на то, как на Луну. [63Б] Отсутствие сущности подобно ростку. Подобно пространству ум ушел от объекта мысли. Установитесь релаксированно в той сфере, не [опираясь на] оправдания [своей деятельности]».*

[Об этом также говорится:]

«Не действующий в уме, лишенный антипатий и симпатий,

Самовозникший, самоуспокоившийся, подобен чаше с водой.

Если не отходишь от непребивания, непредставления, то

Не отходишь от обета, являешься подобным светильнику.

Если не пребываешь в крайностях, лишен всякой антипатии и симпатии,

Узришь все Учения Канона.

Если входишь в это, то освобождаешься из темницы сансары.

Такое самапатти сжигает все «покровы» и грехи.

Это называется «Светильником Учения»».

«Разорви все узы симпатий и антипатий к сансарным объектам..

*В одиночестве созерцай в лесной стороне или уединенной пещере.
Пребывай в сфере несозерцания.
Если обрел необретаемое, то обрел Махамудру».*

*«[Пребывая в сфере] отдыха ума,
Установись сначала в релаксированности.
Для устранения некорректности созерцания
В середине смотри пристально, бодро.
Для перехода от созерцания к последующему [периоду]
В конце предавайся уравнивающей вибрации. [64А]
Не хватайся за теперешнее, установись как пространство.
Отсекай приход мыслей о трех временах.
Таково состояние недискурсивного самадхи».*

Шагчен Гаума⁴⁵ говорит:

«После горячей молитвы Учителю, [находящемуся] на макушке, релаксируют четыре мышцы и четыре канала тела, устанавливаются в сфере отсутствия напряжения. [Это] приведение тела в естественное состояние. Раскрывают губы в [легкой улыбке] без напряжения и оставляют говорение. [Это] приведение речи в естественное состояние. Правильно фиксируют взгляд, оставляют мысли, [связанные с] желанием созерцать, никоим образом не задействуют ум, считающий предварительное самим созерцанием, непрерывно пребывают в пристальном смотреии. [Это] приведение ума в естественное состояние.

Пребывание в такой сфере пристально смотрящим, подобно желающему [узреть] Бога, является первым критерием предварительного и называется [относящимся к] обычному уму, а также к первому уму. так как [такое состояние] возникает у всех существ во время перерыва в работе, отдыха и т.д. Поскольку [это состояние] не осознается, то имеется блуждание в сансаре. Теперь же нужно сознать [его] все время. Когда едят вареную пищу и т.д. или держат в руках четки и т.д., устанавливаются в том пристальном смотреии взглядом слона. Куда бы ни смотрели – вправо, влево, в небо и т.д., устанавливаются так же. [64Б] Идут гулять в ясности, пустоте и невосприятии со взором, подобным [имеющемуся у] потерявшего сознание. Осознают: «Мое предварительное [созерцание] существует, явилось само», и устанавливают пристальное смотрение.

[Пребывая в] сфере того же пристального смотрения во время прогулки и процеживания воды [через] траву, будут смелыми и бесстрашными даже в окружении сотни демонов. Во время любых из четырех путей деяния – лежания, сидения, стояния [и ходьбы] – тоже следует [пребывать] без отклонений в сфере ясности, пустоты, невосприяття.

В «Собрании»¹⁶ сказано:

«При ходьбе, лежании и еде обладают сознанием.

Небольшое ярмо смотрения – и ум безошибочен при ходьбе».

Короче, во время беседы, чтения Сутр, повторения мантр, слушания и проповедования Учения следует не отклоняться от пристального взглядывания в сферу ясности, пустоты, невосприяття».

Согласно сказанному, очень важно практиковать, являя усердие в [реализации] безошибочных наставлений высших Учителей традиции Каржудпы.

[Закончено объяснение] двадцать третьего раздела Дхармы.

1.2. Особое рассмотрение шаматхи

Здесь три:

1.2.1. делание незавершенного ума завершенным;

1.2.2. делание завершенного ума устойчивым;

1.2.3. извлечение пользы из устойчивости. [65A]

1.2.1. Делание незавершенного ума завершенным

Здесь три:

1.2.1,1. держание ума с объектом;

1.2.1,2. держание ума без объекта;

1.2.1,3. держание ума на пране.

1.2.1,1. Держание ума с объектом

Здесь два:

1.2.1,1,1. держание вовне;

1.2.1,1,2. держание внутри.

1.2.1,1,1. Держание ума на внешнем объекте

Здесь два:

1.2.1,1.1.1. держание ума на нечистом объекте;

1.2.1,1.1.2. держание ума на чистом объекте.

1.2.1,1.1.1. Держание ума на нечистом внешнем объекте

Если держать ум⁴⁷ на [объекте] большого [размера], то принимают [правильное] положение тела и [делают должную фиксацию] взгляда, направляют сосредоточенно ум и взгляд на расположенный впереди объект – столб, стену, гору и другое, что окажется на пути глаз. Надо делать самапатти на том объекте, не отвлекаясь на другое.

Если держать [ум] на [объекте] небольшого размера, то можно держать ум на любом из двух – небольшой веточке [длиной] в четыре пальца или маленьком камешке, [которые следует поместить] впереди.

Если [при созерцании] на объект созерцания несколько возросло напряжение, то, поскольку [это] будет причиной активизации ума, следует установиться в естественном состоянии [ума] и, не переключая внимания на другой объект, сосредотачиваться без отвлечения на том же самом объекте созерцания, релаксируясь и снимая напряжение. Не надо предаваться мыслям о его [величине] – маленький [или] большой, длинный [или] короткий, – цвете и т.д. Следует «оставить его на своем месте», не отвлекаясь и не прерывая нить памятования. [65Б] Когда нет неотвлекающегося памятования или незабывания объекта созерцания, то хотя бы и имелось установление ненапряженности из-за направления взгляда, не отклоняющегося в сторону от того объекта созерцания, но нет созерцания именно того объекта созерцания.

Если продолжительность такой [практики] достигла туна (т.е. трех часов) и возникли [явления] типа дрожания [или раскачивания] объекта созерцания, мелькания, невидения или затуманенности, то следует прерваться и, не смотря на тот объект созерцания, фиксировать взгляд на точке между бровями и установить релаксированно ум в [его] собственном состоянии. Не надо следить за направлением созерцания на этот [объект]. Не отвлекаясь [от объекта] и не имея заторможенности [или] возбужденности, сосредоточенно устанавливаются в чистом и ясном уме. Это соответствует сказанному Тилопой:

«Если в уме нет установки на контролирование, то есть Махамудра.

Если тренируются и привыкают к этому, обретают наивысшее Просветление».

[Закончено объяснение] двадцать четвертого раздела Дхармы и двадцать первого созерцания.

Если при занятиях практикой пребывания ума сильна напряженность, связанная с надеждой на обретение пребывания ума, прозрачной ясности и приятного блаженства, или [связанная с] опасениями прихода активности дискурсивности, то, поскольку [тогда] действует причина непребывания ума, очень важно оставить все надежды и опасения, и установиться в мягкости, текучести. [66А]

Жемед Шанг говорит: «Из-за [старания] переделать (улучшить имеющееся теперь) и направить [ум] на объект, из-за симпатии, антипатии и усилий не будет никакого постижения. Если есть желание и усилие, то Нирвана не обретается». «Если ум не переделывает, то [возникает] ясность. Если воду не взбаламучивать, то будет прозрачной».

«Если этот связанный мирскими узами ум

Релаксировать, то, вне всяких сомнений, освободятся».

Поэтому устанавливаются в отвержении всех усилий тела и ума, в неделании чего бы то ни было. «Устанавливаются в неделании [и непередельвании]. Устанавливаются в естественности. Устанавливаются в релаксированности. Устанавливаются в свободе. Устанавливаются в отсутствии разворачивания и сворачивания. Устанавливаются в беззаботности, ненаправленности. Устанавливаются в безобъектности. Устанавливаются в самоотпускании. Устанавливаются в блаженстве любого. Устанавливаются в отсутствии симпатии и антипатии. Ум, лишенный усилия и [стремления] реализовать, в любом случае явит недискурсивность».

«Ум, созерцающий Махамудру, ни на что не направлен, не имеет симпатии и антипатии. Устанавливают ум в естественном состоянии через релаксацию и ненапряженность. Если постигают таким образом релаксированность, то возникает [состояние] безмыслия в ясности, подобное совершенно чистому небесному пространству. Не видя достоинства в большой продолжительности того [созерцания], не видя недостатка в [его] кратковременности, [66Б] в мгновение уносятся и созерцают. Сколько бы тогда [ни созерцали], постигают природу ума. И дискурсивность непрерывно проявляется, являясь как Ясный свет. Одновременно с этим имеется и обретение [понимания] неложной мысли Будды».

Владыка Годсанпа⁴⁸ говорит: «Если сжато изложить содержание [практики] Махамудры, то будет только это. Сначала обращаются с молитвой к Учителю. Затем [визуализируют, что] Учитель входит в самого [реализатора], после [чего] ум Учителя и ум самого [реализатора] сливаются, как вода с водой. И в этой сфере устанавливаются в новом уме. Не питают надежд на приход созерцания и опасений относительно [его] непоявления. Устанавливаются именно так, как устанавливается ум. Устанавливаются в несозерцании как пустого (шуньи) и невосприятии как реального. Устанавливаются в отсутствии объекта созерцания, не имея симпатии и антипатии, желания приятного блаженства и прозрачной ясности. Сохраняют спокойствие в бесцельности. Не направляют ум вовнутрь, устанавливаются в расширенности. Не ищут дела для ума. Не держатся ни за что и ни в чем, устанавливаются в той завершенности».

Даг Ринпоче⁴⁹ говорит: «Не воспринимая как достоинство блаженное самадхи шаматхи, возникшее во время смотрения в свой ум, не воспринимая как недостаток отсутствие его возникновения, [67А] ум устанавливается без отвлечений. Во время отсутствия отклонения дискурсивность никогда не приходит. Во время появления этой дискурсивности смотрят на нее, [постигая,] что она в начале не родилась, в середине не пребывает, в конце не прекращается, лишена реальности, сущности, всех признаков».

Владыка Тилопа говорит:

«Установитесь релаксированно в сфере естественного, натурального».

Если ослаблены узы, то, вне всяких сомнений, освободитесь».

«Выври с корнем свой ум и установись в обнаженном уме».

Введи в чистоту воду нечистого ума».

Останови явления, не занимайся реализацией, установись «на своем месте».

Если нет отказа и принятия, то феноменальный мир освобождается как мудра».

Поскольку основа всего не имеет рождения, то лишена покрова пристрастий и помрачения».

Не гордись, не строй расчетов, установись в сущности нерожденности».

Войди в истощение дхарм ума, самоявляющихся феноменов».

Великий йог Падмасамбхава тоже говорит: «Установление в новом естественном [уме] таково: [67Б] устанавливается релаксированность, как у шнура брахмана⁵⁰. Устанавливается ненапряженность как у несвязанного пучка соломы. Устанавливается мягкость как у взбитой шерсти. Если нет такого, то сам связал себя подобно личинке в коконе из собственных выделений. Хотя бы все [элементы] тела и ума были связаны [правильным положением и т.д.], но сам ум не желает пребывать [в созерцании], будучи подобен дровосеку на середине скалы».

Всегда следует практиковать так, как указано. Хотя бы и родилась какая-либо дискурсивность, устанавливаются в естественности, посмотрев в «собственный лик» той [дискурсивности]. Кроме того, очень важно устанавливаться через релаксацию и снятие напряженности, не будучи связанным отказом и принятием, надеждами и опасениями.

[Закончено объяснение] двадцать пятого раздела Дхармы [и] двадцать второго созерцания. [68А]

Держание ума на огне светильника [высотой] в два пальца осуществляют в соответствии с наставлением Владыки Даг Ринпоче: «Поместить светильник, [пламя которого] не колеблется воздухом, в любой стороне от себя [таким образом, чтобы] его отражение ясно [появилось] в чистом зеркале. [Пребывая в] неподвижности, направить ум на этот ясный образ».

Ум держат и на пустом пространстве типа пространства пустой пригоршни, под навесом, внутри дома, в долине, охватываемого взглядом и занимаемого миллиардом миров⁵¹. А также, поскольку есть место собирания дискурсивности, то ум держат внутри треугольной кости межбровья на белом бинду⁵² величиной с горошину.

Устанавливаются на тех объектах созерцания в естественности, не занимаясь изучением и исследованием [их признаков] – большой или маленький, грубый или тонкий. Хотя три – светильник, пространство и бинду – относят к одному виду объектов созерцания, но надо постараться добиться должного состояния ума при созерцании каждого из них.

[Закончено объяснение] двадцать шестого раздела Дхармы и двадцать третьего созерцания.

1.2.1,1.1.2. Держание ума на чистом внешнем объекте

В Сутре «Царь самадхи» сказано:

«Спаситель мира прекрасен телом,

Подобным цвету золота. [68Б]

Установление кем-либо ума на том объекте

Называется самапатти того Бодхисаттвы».

Следовательно, если держат ум на теле Татхагаты⁵³, то развиваются неисчислимые достоинства. Поэтому [опишу метод] держания ума на нем.

Ясно визуализировать, что впереди на львином троне⁵⁴ и сидении из лотоса и [диска] луны [восседает] воистину совершенный Будда Шакьямуни. Цвет тела подобен [цвету] чистого золота. Одна голова, две руки, [правая] – в мудре касания земли, [левая – в мудре] самапатти. Украшен тридцатью двумя превосходными признаками и восемьдесятю прекрасными знаками. Облачен в три красивые монашеские одеяния, красные, как облака на заре. Восседает в ваджрасане, испускает свет и множество лучей света. Имеет превосходнейший облик. С великой радостью проповедует реализатору Учение.

Сказано:

«Кто думает о Будде,

Перед тем пребывает Муни⁵³».

Поэтому порождают уверенность, думая: «Тот Учитель находится передо мной». Порождают сильную веру и благоговение, думая: «Я обладаю счастливой судьбой видящего тело Победителя⁵³ и думающего [о нем]». Надо сосредоточенно направлять и держать ум на нем, не отвлекаясь на другие мысли. [69А]

Если возникают три – заторможенность, отуманенность или неясность, то держат ум на ушнине⁵⁵ головы, или драгоценном волоске [в межбровьи], или на лице. Если возникает возбужденность или активность, то держат ум на пупе тела, подошвах ног или сидении. При отсутствии заторможенности и возбужденности направляют [ум] на все тело [в целом] или на узел счастья⁵⁶, [находящийся на груди]. Если не пребывают в этом, то следует заняться пересчитыванием [тридцати двух] превосходных признаков по порядку – сверху вниз и снизу вверх.

[Закончено объяснение] двадцать седьмого раздела Дхармы и двадцать четвертого созерцания.

1.2.1,1,2. Держание ума внутри

Созерцают себя в виде Идама⁵⁷, рождение которого осуществляется [посредством] пяти «процессов полного просветления», или [посредством] трех ритуалов, или мгновенно при одном только воспоминании⁵⁸. Держат ум в центре восьмилепесткового лотоса, [расположенного] в груди, на своем Учителе, а если ум не может пребывать на [его] лице, руках и т.д., то держат ум на его сущности – белом и чистом сияющем световом шаре. Это является сущностью [метода] «привязывания быка-ума веревкой памятования и сознания к столбу – объекту созерцания». [Об этом] говорится в «Украшении раздела Сутр» («Сутраланкаре» Майтреи) следующим образом: [69Б]

«Опираясь на объект созерцания,

Полностью порождают безобъектность».

[Закончено объяснение] двадцать восьмого раздела Дхармы и двадцать пятого созерцания.

1.2.1,2. Держание ума без объекта

Держат ум на [возникшей] сразу же великой шуньяте-пустотности всех внешних и внутренних предметов или практикуют самапатти на сфере великой пустотности, Ясного света,⁵⁹ безобъектности, визуализируя, что все феноменальное по порядку входит одно в другое.⁶⁰ Сказано:

«Если не отвернешься искренне от желаний, то

*Даже хорошее созерцание будет [подобным] еде из репы».*⁶¹

Поэтому хотя бы в этот период и возникали особые знаки⁶² в форме видимых явлений, слышимых звуков и т.д., но очень важно не фиксироваться на них, а относиться как к иллюзии.

[Закончено объяснение] двадцать девятого раздела Дхармы и двадцать шестого созерцания.

1.2.1,3. Держание ума на пране

Держат ум на «кувшинном дыхании»⁶³. Если «кувшинное дыхание» не получается, то, считая выдох, вдох и задержку за одно, ведут счет дыханий, [доходя] до двадцати одного, восьмидесяти девяти или ста. При этом держат [ум] на счете, сосредоточившись на этом и не отводя внимания от ноздрей. [70А]

[Закончено объяснение] тридцатого раздела Дхармы и двадцать седьмого созерцания.

Если множество мыслей идут чередой друг за другом, то, не рассматривая это как недостаток и думая: «Сколько бы ни мелькало мыслей, [все они] сами собой исчезают», созерцают радость. Памятуя о [конечном] исчезновении [мыслей], опознают его, не предаваясь лени. Благодаря установлению отсутствия [у мыслей] опоры делают сами мысли опорой держания ума и пребывают, освобождаясь в безопасности.

В этот период не следует даже на мгновение отвлекаться, [надо быть внимательным и собранным], как при вдевании нитки в иглолку или как при вступлении в схватку. Ум недвижим и непоколебим. Радуетя всему, подобно улетающей с корабля птице. Он отделен от усилий осуществить реализацию и подобен морю без волн. Подобен вырвавшемуся из толпы или наезднику [на] искусном слоне. Это следует практиковать во время любых занятий шаматхой.

Вначале устанавливаются в намерении: «Я буду заниматься держанием ума». Во время же созерцания должен быть сторож – памятование [объекта сосредоточения] и исследование: «Есть у меня пребывание ума или нет, заторможен [он] или возбужден?» [70Б] Если видят пребывание в успокоенности, то устанавливают, не отвлекаясь от него. Если нет пребывания [в успокоенности] и имеется какой-либо недостаток – заторможенность или возбужденность, то применяют соответствующий метод устранения обнаруженного недостатка. Эти методы узнают у Учителя.

[О продолжительности периода непрерывного] созерцания. Сначала [делают] по периоду созерцания на одно дыхание. Затем постепенно удлиняют [эти] периоды. Если же с самого начала периоды созерцания были длинными, то объекты созерцания теряют четкость и тускнеют, возникает лень. Поэтому новички должны созерцать много раз, но короткими периодами, перемежая созерцание отдыхом и стараясь усилить ясность. Очень важно также развивать радостное отношение к практике, избавляясь от неудовлетворенности и т.д.

[Закончено объяснение] тридцать первого раздела Дхармы и двадцать восьмого созерцания.

В процессе практического осуществления этих наставлений о завершении незавершенного ума по порядку возникают три состояния. Сначала ум не пребывает устойчиво на объекте созерцания и имеет

некое завершение поверхностного вида. Затем ум немного проясняется и возникает впечатление, что мыслей стало больше, чем прежде. Но это не так. Поскольку раньше не занимались созерцанием, то не замечали, сколько именно мыслей возникает. Теперь же ум [устремлен к обретению] самапатти, и вследствие возросшей ясности [все те мысли] замечаются.

При этом [71А] вследствие наличия установки не следовать за потоком мыслей сознание уже не исчезает в мелькании мыслей, в их потоке. Это считается критерием рождения состояния созерцания. Когда нет необходимости прекращать созерцание, то хотя бы и имелась некоторая монотонность, но если поток созерцания непрерывен, будет первое [состояние] «пребывания ума», называемое подобным горному потоку, несущемуся с крутой горы. Это состояние не является подобным тому, в котором оказываются, когда уносятся несущимся с крутой горы потоком реки с волнами. А если на происходящее с самими смотрят как на неважное и не принуждающее, то это и будет тем состоянием.

Когда действуют таким образом, тонкая дискурсивность как бы приходит к тонкому сну и входят в сферу недискурсивности. [Наступающее] время от времени сознание каждой мысли исчезает в недифференцируемом потоке подобно снежинке, падающей на теплый камень.

Если мелькающие мысли упорядочиваются по качеству и количеству, и в том потоке созерцания ощущается как бы приближение к плотине, то это среднее состояние, которое называется подобным реке, текущей медленно и спокойно. Это не похоже на пребывание в потоке, когда водяная мельница находится далеко и нельзя еще увидеть, как через нее проходит вода. А если похоже на то, когда мельница близко и видна хорошо, то это и будет таким состоянием. [71Б] Когда вышеописанное состояние удерживается, то прерывается поток грубой и тонкой дискурсивности, пребывают в сфере недискурсивности. Наличие блаженства тела не ощущается. Вдохи и выдохи прекращаются или не замечаются. Ум странствует в сфере блаженства, ясности и недискурсивности. Если не исследовать должным образом после созерцания, то анализ объекта не завершается. Хотя ум и не отвлекается, но это подобно наступлению забвения. Хотя бы и не созерцали, но странствуют в созерцании.

Если имеется ясность как в середине безоблачного неба, если возникло [ощущение] отсутствия поверхности и глубины, то это будет последнее состояние, подобное недвижимому морю. Это состояние не

похоже на море во мраке. Оно похоже на море днем. Поскольку это и является собственно практикой дхьяны как таковой, то при длительном созерцании возникает абхиджня и т.д., реализуется опора видения истины.

Когда возникает какое-либо из этих трех состояний, то сами узнают, если знакомы [с их описанием]. Обретается радость [и удовлетворенность], прекращаются сомнения. Если же устанавливают, что [эти состояния] не возникли, то, желая их, являют усердие в практике.

При пребывании в первом состоянии не преодолевается некоторое блуждание ума. Нет такого метода, чтобы с первого же раза можно было реализовать среднее и последнее состояния. Их реализация – финальная. Если не возникло третье состояние, то необходимо созерцать [в соответствии с] наставлениями о делании заверщенного ума устойчивым. [72A] Когда не появляются признаки [достижения этих] трех состояний, то упорно продолжают заниматься практикой. Поэтому здесь нет нужды давать объяснения других методов.

1.2.2. Делание заверщенного ума устойчивым

Здесь два:

1.2.2,1. связывание ума;

1.2.2,2. девять методов реализации пребывания ума.

1.2.2,1. Связывание ума

Здесь три:

1.2.2,1.1. связывание вверх;

1.2.2,1.2. связывание вниз;

1.2.2,1.3. йога соединения.

1.2.2,1.1. Связывание ума вверх

Визуализируют в своем сердце белый восьмилепестковый лотос, в центре которого белое как ртуть бинду, сверкающее, с масляным блеском, овальное, величиной с горошину. Вдыхают воздух и одновременно с выдохом визуализируют, что это бинду выходит через отверстие Брахмы [на макушке] и пребывает высоко в небесном пространстве. [72B] Элементы тела и взгляд «связаны» вверх. Ум «поднимается» вверх. При должной практике дает быстрое удаление

мыслей. Это является выдающейся йогой самадхи держания ума в Акаништхе и называется «самадхи украшения макушки великого Брахмы».

[Закончено объяснение] тридцать третьего раздела Дхармы и двадцать девятого созерцания.

1.2.2,1.2. Связывание вниз

В сердце визуализируют черный четырехлепестковый лотос, верх которого направлен вниз. В его центре – черное бинду величиной с горошину или любого подходящего размера. Извиваясь, [бинду] выходит через «тайное [место]»⁶⁴, медленно движется вниз на многие йоджаны⁶⁵ и пребывает там как нечто очень тяжелое. [На нем] и сосредотачиваются. Задний проход «связать». Элементы тела и взгляд «связать» вниз. Это называется «самадхи подземного деяния».

1.2.2,1.3. Йога соединения

Созерцают, сочетая два этих метода. Если замечают, что ум вверху, то опускают, а когда он внизу, поднимают. Благодаря этому рождается самадхи сосредоточенности и устраняются все недостатки. [73A]

[Закончено объяснение] тридцать четвертого раздела Дхармы и тридцатого созерцания.

1.2.2,2. Девять методов реализации пребывания ума

Каковы [они]? Девять методов [реализации] пребывания ума, указанные Бхагаваном⁵³ в драгоценном разделе Сутр, [таковы]: «Установление, полное установление, истинное установление, установление близко, обуздание, утихомиривание, утихомиривание близко, сосредоточенность ума, установление в равности».

1) Установление. Сосредоточенно направляя ум на любой объект созерцания [или любой вид созерцания], устанавливаются.

2) Полное установление. Осуществляют длительное и непрерывное пребывание [ума на] том [объекте].

3) Истинное установление. Если действует дискурсивность, то сразу же осознают [это] благодаря памятованию и устанавливаются равно.

4) Установление близко. Тот равно установившийся ум тоже присоединяют к прежнему пребыванию [ума] и устанавливаются равно.

5) Обуздание. Ясно вспоминать достоинства того пребывания ума, породить радость и пребывать в сфере того [созерцания].

6) Утихомиривание. Определив: «В том-то и том-то те-то и те-то причины активности», следует отбросить стремление к тому и пребывать.

7) Утихомиривание близко. Узнав сущность каждой из причин отвлечения - жадности и т. д., и плодов отвлечения - чувства дискомфорта и т. д., осуществляют [их] самоосвобождение. [73Б]

8) Сосредоточенность ума. Благодаря силе такого созерцания произвольно устанавливают ум на объекте созерцания и пребывают, не опираясь на большие усилия.

9) Установление в равности. В итоге устанавливают в равности без отвлечения неустановления.

Таковы девять методов [реализации] пребывания ума.

[Закончено объяснение] тридцать пятого раздела Дхармы и тридцать первого созерцания.

Во время практики держания ума всегда устанавливается страж - памятование и рассматривается наличие или отсутствие недостатков - заторможенности, отуманенности и т. д. Если [их] нет, то устанавливают в том самом [созерцании], а когда имеются, следует устранить. Эти недостатки обычно имеются, когда нет пребывания ума, не рождается созерцание, не реализуется критерий, не вспоминают о смерти, не проявляют веры и благоговения, не отвергают равнодушие, лень и признание Я. В качестве противоядия от этого порождают неудовлетворенность [сансарной жизнью], отвергают привязанность к этой жизни и стремление к сансарному существованию, искренне молятся Учителю, порождают веру, благоговение, терпение. Очень важно созерцать намерение [обрести] Просветление и заботиться о других больше, чем о себе. [74А]

В частности, методы устранения недостатков созерцания таковы... Если ум заторможен, то следует пребывать у окна, откуда виден большой простор - плоскогорье и т. д. Нужно перемещаться, сгибаться, поворачиваться. Выпрямив позвоночник, внимательно смотрят на вершину дальней горы. Окапываются водой или воображают, что окапываются. Визуализируют Учителя на небе впереди и горячо молятся ему. Сидят в прохладном месте и одеваются легко. Созерцают

короткими периодами. Порождают тоску по освобождению. Не употребляют много еды и питья. Не сидят у огня или на солнце. Делают сильную янтру. Периодически гуляют и отдыхают, не оставляя памятования. Делают также «самадхи украшения макушки Брахмы». [74Б] Если делают так, то заторможенность и отуманенность исчезают, ум приходит в состояние [должной] успокоенности.

При возбужденности релаксируют ум, употребляют жидкую пищу, делают массаж, носят теплую одежду. Занимаются практикой пребывания ума на любом объекте, на котором могут установиться. Периодически отдыхают. Если не достигают желаемого результата, исследуют активность в нерелигиозном и религиозном плане. Если имеет место первая, то устанавливают, с чем именно она связана - с врагом, близким, деньгами или вещами, и размышляют, что деятельность в отношении любого из них будет пустым и бесполезным занятием. Если не обуздали собственный ум, то хотя бы и обуздали внешнего врага, но [появление врагов в будущем] не прекратится. Если не поддерживают [процесс] собственного просветления, то хотя бы и поддержали друга, это бессмысленно. Деньги и вещи подобны радуге в небе, мгновенны и непостоянны. Поэтому думать о них не имеет смысла. Если вошли в религию Будды, то не следует отвлекаться на любые нерелигиозные дела. Так следует размышлять и памятовать. Когда имеется вторая, когда думают о слушании и обдумывании [Учения] или о поступках ученых, добрых и праведных людей, то это тоже пустое занятие. [75А]

Тилопа говорит:

«Это Учение истинного Будды

Не реализуешь благодаря простому слушанию.

Благодаря работам по Тантре и Парамите,

Виная-питаке, Абхидхарме и другим

Текстам и философским школам

Не узришь Ясного света, Махамудры

Ясный свет не видят из-за гнева и страсти.

Созерцание прерывается из-за помраченности ума».

Если не помнят о смерти и непостоянстве, не отворачиваются от сансары, связаны восемью [мирскими] элементами,⁶⁶, то не входят в состав ученых, добрых и праведных. Поэтому надо оставить деятельность в этом направлении и заниматься практикой в соответствии с наставлениями Учителя. Размышляя таким образом,

приходят к выводу, что дискурсивная активность является пустым и бесполезным занятием. Разорвав эти узы активности, следует сосредоточиться только на реализации самадхи. Надо также практиковать «самадхи подземного деяния».

Хотя заторможенность и не является сном, но характеризуется отсутствием ясности. А при отуманенности имеется неясность и смутность сна. При этом не отмечается мелькание дискурсивности. Не отличают, хорошее состояние ума или плохое. [75Б] В качестве противоядия занимаются практикой описанных выше созерцаний. Может оказать помощь и небольшой ветерок. Поскольку причиной заторможенности и отуманенности является пренебрежительное отношение к Трем Драгоценностям (Будде, Учению и Общине) в прошлых рождениях, то следует каяться перед особой опорой⁶⁷, усердно повторять стобуквенную [мантру] Ваджрасаттвы и созерцать [его]. Устранению этих недостатков может способствовать уборка территории вокруг ступ, поклоны, поднесение жертв и т. д.

Можно также не заниматься поисками особых противоядий от заторможенности и возбужденности, а просто смотреть в их сущность и опознавать как свой ум или постигать как шуньяту - лишенный активности [и явленности] ум, благодаря чему тот же самый заторможенный или возбужденный ум является как неотвергаемая мудрость, а незавершенный ум исчезает.

При этом появляются три особенности ума – блаженство, ясность и недискурсивность. Сказано:

*«Если не молишься искренне Владыке [Учителю],
Не отвернешься искренне от желаний, то
Даже хорошее созерцание будет [подобным] еде из репы».*

Хотя бы и приходили мысли: «Во мне возникло созерцание. Я обладаю постижением», но, согласно сказанному, для культивирования созерцания очень важна молитва с верой и благоговением, оставление желаний, связанных с этой жизнью, и странствование по горам. [76А] Созерцание не породившего веру и благоговение не имеет головы. Созерцание не отвернувшегося от желаний не имеет ног. А тело без головы и ног ничего не может.

Таким образом, благодаря возникновению ума блаженного, ясного и недискурсивного отворачиваются от желания чувственных объектов. Нет даже необходимости есть пищу, дыхание тоже не ощущается. Рождается чувство великой радости с мыслью: «Именно это и есть

идея Будды». Приходит сильная вера в Учителя с мыслью: «Является Буддой». Обретаются также волшебные силы - риддхи, абхиджня и т. д., относящиеся к категории порочного,⁶⁸ но не следует стремиться к ним.

Если это состояние сосредоточенности может удерживаться год, то потом обретается постижение, а затем и устойчивость. Критерии реализованности шаматхи: высшая – не ощущаются дыхание и тело; если обретена средняя, то они ощущаются; низшая – нет препятствования из-за вдохов и выдохов, а также тяжести тела.

[Закончено объяснение] тридцать шестого раздела Дхармы.

1.2.3. Извлечение пользы из устойчивости

Сначала направляют сосредоточенно ум на объекты своих глаз – хорошие и плохие цветоформы, которые видят. Достигнув устойчивости в их созерцании, переходят к объектам ушей, носа, языка, тела и ума. [76Б] Особое внимание следует уделять тому, что должно быть отвергнуто - страсти, гневу и другим из пяти «ядов». Сосредотачиваются и на щедрости и других благих элементах, которые должны быть реализованы, а также на нейтральных мыслях и других дискурсивностях, служащих объектами ума. Хотя некоторые и говорят, что необходимо старательно пресекать те мысли, которые должны быть отвергнуты, но если делать так, то рождение самадхи станет затруднительным из-за обилия мыслей. Поэтому, какие бы мысли ни возникали, во главу угла ставят релаксирующее снятие напряжения, не считая наличие тех мыслей недостатком. Не прерывая нити памятования, входят в мелькание опознания мелькающих мыслей. Не пропуская из-за лени ни одной, опознают: «Одна родилась, вторая родилась...» Потом немного отдыхают и снова созерцают так. Благодаря этому сама дискурсивность становится опорой держания ума, поток мыслей прерывается и обретается [состояние] пребывания ума. Если это не происходит, а число мыслей возрастает, то, не считая это недостатком, культивируют неотвлекаемость. И тогда, поскольку смотрение на прежние объекты и теперешнее смотрение на мысли не отличаются, то это будет высшим держанием ума. [77А]

В «Украшении раздела Сутр» [Майтрея] говорит:

«Почему методично входят в ту самую

Страсть и т. д.? Потому что благодаря этому

Будет полное освобождение. Соответственно,

Благодаря ему будет истинный уход [от сансары].»

И в «Хеваджре» сказано:

*«Страсть привязывает к миру. Благодаря той же
Страсти будет полное освобождение».*

Жалва Янгонпа⁶⁹ тоже говорит:

«Не воспринимая дискурсивность как подлежащее отвержению

И не занимаясь ради [обретения] недискурсивности,

*Устанавливаются в положении стороннего наблюдателя,
стражем памятования.*

*И [тогда] приходит обретение созерцания как вершины
шаматхи».*

А также, очень важно осуществлять созерцание в течение ряда последовательных небольших периодов и комбинировать напряжение и релаксацию.

Напряжение. Крепко вцепиться в один объект созерцания и не отвлекаться ни на мгновение, утвердиться по эту сторону глаз и ушей. Мышцы рук и ног напряжены, сжаться как пружина и созерцать. Это напряжение подобно имеющемуся при выискивании воршишки в толпе, или как при подсчете всадников на расстоянии, или как при наполнении чашки топленным маслом.

Релаксация. Отбрасывают усилие созерцать. Это подобно тому, как если бы взяли в руку какой-то предмет, а потом протянули руку в сторону и бросили его, или растягивали бы с усилием какой-то предмет, а потом отпустили его. По существу же нет бросания, нет деяния, нет Я. Следует каждое мгновение пребывать в памятовании и не отвлекаться от пребывания в равности. [77Б]

Затем немного удлиняют периоды [созерцания]. Та релаксация тела и ума подобна, например, удовольствию после завершения работы, или отбрасыванию забот о лечении после выздоровления, или снопу соломы, [у которого] разорвали [связывающую его] веревку, или насытившемуся маленькому ребенку, или солнцу и луне без облаков, или светильнику без ветра.

Эти два также устраняют заторможенность и возбужденность.

[Закончено объяснение] тридцать седьмого раздела Дхармы и тридцать второго созерцания.

Комментарий к «Глубокому руководству по йоге вместижденности»

1. Здесь приводится перевод с тибетского языка раздела «Шаматха» из изданной ксилографическим способом книги lhan skyes ma'i 'byor gyi khrid yig zab mo (Xl., 120 l. Б/м. Б/г.), представляющей собой подробную запись лекций, прочитанных на курсах по теории и практике реализации Махамудры в традиции Каржудпы. Изложенное здесь служит своеобразным дополнением к представленной выше концепции шаматхи, поскольку шаматха рассматривается уже не с точки зрения Парамитаяны, а в рамках тантрийской традиции реализации Махамудры. Следует отметить, что последователи Цзонхавы тоже по большей части связывают аналогичным образом занятия практикой шаматхи с реализацией Махамудры.

2. Тиб. rdo rje phreng ba'i rgyud. Это, вероятно, «Ваджра авали нама мандала садхана» Абхаякарагупты (Toh. № 3140).

3. Релаксация дыхательных движений называется также восьмым элементом Вайрочаны.

4. Земля, вода, огонь, воздух.

5. Это, вероятно, «Хеваджра-тантра» (Toh. № 417-418).

6. Это, очевидно, первый Кармапа (1110-1193), или Шанг Цалпа (zhang 'tshal pa).

7. В данном случае термин «янтра» обозначает положение тела-асану.

8. Название тантры (Toh. № 381).

9. Тиб. 'dul ba lung. Это, вероятно, «Винаявасту».

10. Последователь одной из трех буддийских Колесниц - Пратьекабуддаяны, обретший Нирвану хинаянского типа.

11. Мудрецы, праведники.

12. Пять видов непосредственного познания в состоянии транса, благодаря которым обретают пять сверхъестественных способностей - чудотворения, воспоминания прошлых рождений и т.д.

13. Т.е. стали Пратьекабуддами.

14. Тиб. gdon. Вид злых духов.

15. В «тонком» теле, которое иногда называется «алмазным» (ваджарным), йоги и экстрасенсы обнаруживают много каналов (rtsa), главными из которых считают центральный канал (dbu ma) - авадхути и два расположенных слева и справа от него (ro ma, rkyang ma) - лалана и росана. Прана, удаляющая экскременты (thur sel) - одна из пяти основных видов праны (rtsa rlung), она также носит особое

название – «апана». Праны земли и т.д. обеспечивают действие четырех первоэлементов. Неведение, страсть, ненависть, гордость и зависть – пять «ядов», или основных клеш, по системе Тантры.

16. Тиб. *glung sems*. Это прана вместе с «сидящей верхом на ней» мыслью.

17. Раджа-грахи, нага-грахи и т.д. - названия разных классов злых духов. Прана-«держатель жизни» (*srog 'dzin*) – это один из пяти основных видов праны, поддерживает жизнь и дыхание. Иногда называется просто «праной».

18. Анус.

19. 1012-1097. Упомянутый выше Сараха (I в.) – один из 84 индийских великих йогов, Учитель Нагарджуны – основателя школы мадхьямика. Наропа (ум. в 1040 г.) – ученик Тилопы и Учитель Марпы-лодзавы (1012-1097), основателя системы Каржудпа в Тибете.

20. Здесь описывается процесс реализации всеведения на Стадии Завершения в Ануттара-йога-тантре.

21. Целью описываемой здесь практики шаматхи и випашьяны считается реализация Махамудры - «Великого знака», нераздельного единства метода и праджни, блаженства и пустотности.

22. Лежать, сидеть, стоять, ходить.

23. Мантру Авалокитешвары.

24. Гампопа (1079-1153) – один из виднейших представителей традиции Каржудпы в Тибете, ученик Миларайпы (1040-1123).

25. Тиб. *gam rtog*. Это любые умственные процессы, связанные с задействованием представлений, концептуализации.

26. Тиб. *lhod pa*. В данном контексте «релаксированность» означает отсутствие какого бы то ни было напряжения, имеющего место при осуществлении деяний.

27. Один из 84-х великих индийских йогов.

28. Тибетский эквивалент шаматхи (*zhi gnas*).

29. *sKye med zhang*. Тибетец, автор книги по тайным тантрийским наставлениям-карнатантрам. О нем см. в «Синей летописи» [Шоннупэл, с. 470].

30. Тиб. *'dzin*. «Воспринимать, хвататься, держаться, занимать позицию, представлять, признавать» и т.д.

31. *Rang sar grol*, букв. «освобождаются в свое место». Т.е. утихомириваются, приходят в естественное для них состояние нерожденности, непроявленности.

32. Дхармата (*chos nyid*) в данном случае – это абсолютный принцип, или подлинная природа ума.

33. Падмасамбхава (VIII в.) считается основателем первой тантрийской традиции в Тибете – Ньинмапы.

34. Предмет бывает нечистым по самой своей природе или просто загрязненным проходящей нечистотой. Ум чист по природе, но может быть загрязнен проходящей нечистотой – клешами и т.д.

35. Тилопа (X в.) – один из 84 великих индийских йогов. Считается первым иерархом в тибетской школе Каржудпа. Преподал Наропе «шесть учений».

36. gNad du bsnun. Это визуализация и обнаружение в тонком – ваджарном – теле каналов (нади) и центров (чакр).

37. Mi mno, mi bsam, mi sems.

38. gZung 'dzin rtog pa'i rgyu, букв. «движение представления о воспринимаемом и воспринимающем».

39. bCos pa. Стараться переделать имеющееся в настоящий момент, сделать иным, улучшить.

40. Неодушевленный мир и живые существа.

41. dMigs pa'i yul. Обозначает также любой объект, на котором останавливает свое внимание ум.

42. Оценка объекта как неприятного вызывает отвращение, антипатию к нему, которая служит основой возникновения клеши ненависть. Оценка объекта как приятного вызывает симпатию, влечение к нему, которое служит основой возникновения клеши страсть.

43. Ведание (rig pa) и ясность (gsal ba) считаются существенными признаками ума (сознания, психического). В данном случае при созерцании занимаются веданием и прояснением самого ума, ведающего и ясного. Поэтому происходит непосредственное самопостижение ума.

44. Sems gnas. Поиск должного состояния ума, являющегося пребыванием его как такового, его собственным бытием.

45. Phyag chen ga'u ma.

46. sDud pa.

47. Sems 'dzin.

48. rGod tshang pa (1189-1258).

49. Dvags rin po che. Это Гампопа.

50. Представители жреческой касты брахманов в Индии по обычаю должны носить на теле особый шнур.

51. Один миллиард однотипных четырехматериковых миров выделяется в качестве отдельного блока с точки зрения того, что у них

синхронизированы фазы возникновения, пребывания, уничтожения и отсутствия.

52. Тиб. thig le, букв. «капелька».

53. Эпитет Будды.

54. Сделанный из драгоценностей трон, который поддерживают львы.

55. Выступ на макушке головы.

56. Особый символический знак.

57. Тантрийское божество.

58. Это три наиболее распространенных способа визуализации возникновения Идама.

59. Ясным светом (od gsal) в Сутрах обычно называют подлинную природу ума.

60. Стандартное для Тантры «сворачивание» явленности в пустотность.

61. Еда из репы приводится как пример чего-то очень низкого по своей цене.

62. Здесь имеются в виду знаки, указывающие на то, что реализация должного имеет место.

63. Особый вид пранаямы.

64. Название полового органа.

65. Одна йоджана – 7,8 км.

66. Обретение и потеря, слава и позор, известность и безвестность, наслаждение и страдание.

67. Изображения Будд и т.д., буддийские книги и мемориальные сооружения - ступы называют опорами тела, речи и ума Будды.

68. Т. е. имеющиеся у обладателей клеш.

69. rGyal ba yang dgon pa (1213-1258).

Структура концепции медитативных состояний по Гедун Дандару

- 1. Опора самапатти (2):
 - 1.1. Тело-опора. 1.2. Ум-опора.
 - 2. Опирающееся - самапатти (2):
 - 2.1. Самапатти дхьяны (2):
 - 2.1.1. Самапатти успокоения, имеющее вид «грубого» (2):
 - 2.1.1.1. Дхьяна самапатти причины (5):
 - 2.1.1.1.1. Самапатти первой дхьяны (2):
 - 2.1.1.1.1.1. Вводное самапатти первой дхьяны (2):
 - 2.1.1.1.1.1.1. Шаматха и випашьяна (4):
 - 2.1.1.1.1.1.1.1. Реализация шаматхи (4):
 - 2.1.1.1.1.1.1.1.1. Место реализации.
 - 2.1.1.1.1.1.1.1.2. Реализующий индивид.
 - 2.1.1.1.1.1.1.1.3. Четыре объекта сосредоточения. Пребывание тела и ума.
 - 2.1.1.1.1.1.1.1.4. Ступени рождения состояний ума (2):
 - 2.1.1.1.1.1.1.1.4.1. Метод «Мадхьянтавибханги». Устранение пяти препятствий посредством восьми элементов-санскар.
 - 2.1.1.1.1.1.1.1.4.2. Метод «Сутраланкары». Реализация девяти ступеней посредством шести сил. Четыре умственных процесса.
 - 2.1.1.1.1.1.1.2. Випашьяна.
 - 2.1.1.1.1.1.3. Последовательность обретения шаматхи и випашьяны.
 - 2.1.1.1.1.1.4. Слияние шаматхи и випашьяны.
 - 2.1.1.1.1.2. Семь умственных процессов.
- 2.1.1.1.1.1.1. Базовое самапатти первой дхьяны (3):
 - 2.1.1.1.1.1.1.1. Чистое базовое самапатти (3):
 - 2.1.1.1.1.1.1.1.1. Члены первой дхьяны.
 - 2.1.1.1.1.1.1.1.2. Обычное и редкостное самапатти.
 - 2.1.1.1.1.1.1.1.3. Четыре вида чистого базового самапатти.
 - 2.1.1.1.1.1.2. Клешное базовое самапатти. Четыре вида этого самапатти.
 - 2.1.1.1.1.1.3. Непорочное базовое самапатти.
- 2.1.1.1.2. Самапатти второй дхьяны (2):
 - 2.1.1.1.2.1. Вводное самапатти (2):

- 2.1.1.1.2.1.1. Шаматха.
- 2.1.1.1.2.1.2. Випашьяна.
- 2.1.1.1.2.2. Базовое самапатти (3):
- 2.1.1.1.2.2.1. Чистое.
- 2.1.1.1.2.2.2. Клешное.
- 2.1.1.1.2.2.3. Непорочное.

2.1.1.1.3. Самапатти третьей дхьяны (2):

- 2.1.1.1.3.1. Вводное самапатти (2):
- 2.1.1.1.3.1.1. Шаматха.
- 2.1.1.1.3.1.2. Випашьяна.
- 2.1.1.1.3.2. Базовое самапатти (3):
- 2.1.1.1.3.2.1. Чистое.
- 2.1.1.1.3.2.2. Клешное.
- 2.1.1.1.3.2.3. Непорочное.

2.1.1.1.4. Самапатти четвертой дхьяны (2):

- 2.1.1.1.4.1. Вводное самапатти (2):
- 2.1.1.1.4.1.1. Шаматха.
- 2.1.1.1.4.1.2. Випашьяна.
- 2.1.1.1.4.2. Базовое самапатти (3):
- 2.1.1.1.4.2.1. Чистое.
- 2.1.1.1.4.2.2. Клешное.
- 2.1.1.1.4.2.3. Непорочное.

2.1.1.1.5. Подразделение самапатти дхьян на три вида с точки зрения функции и т.д.

2.1.1.2. Дхьяна самапатти плода-рождения (2):

- 2.1.1.2.1. Сущность.
- 2.1.1.2.2. Подразделения на четыре и двенадцать видов с точки зрения причины и на три вида с точки зрения плода. Пять небес святых.

2.1.2. Самапатти непорочное, имеющее вид истины. Девять видов.

2.2. Самапатти арупы (2):

- 2.2.1. Самапатти причины (2):

2.2.1.1. Четыре «грубые» представления и четыре объекта самапатти арупы.

2.2.1.2. Сущность и подразделение каждого из четырех самапатти арупы.

2.2.2. Самапатти плода-рождения (2):

2.2.2.1. Сущность.

2.2.2.2. Подразделение на четыре и двенадцать видов с точки зрения причины и на два вида с точки зрения плода.

Тибетско-русский глоссарий

kun dkris – узы. Это отуманенность, сонливость, сожаление, возбужденность, бессовестность, бесстыдство, зависть, жадность.

kun 'gro – вездесущее.

kun btags – приобретенное при жизни (неведение и т.д.).

kun nas nyong mongs – полностью оскверненное (две первые из четырех истин святого).

kun 'byung gi bden pa – истина возникновения всякого (страдания). Вторая из четырех истин святого.

kun slong gi dge ba – благое–побудитель (вид благого). Это те виды сознания и психических элементов, которые служат побудителями явления благих элементов (совести, стыда и т.д.).

kun slong gi mi dge ba – неблагое–побудитель (вид неблагоприятного). Это те виды сознания и психических элементов, которые служат побудителями явления неблагоприятных элементов (бессовестности, бесстыдства и т.д.).

bskaḥ [pa] bzang [po] – хорошая кальпа (Бхадракальпа). Название данного периода, в течение которого должна явиться тысяча (или тысяча четыре) Будд.

khams kyi rab dbye – полное подразделение по дхату. Это мысленное подразделение себя на шесть элементов-дхату (земли, воды, огня, воздуха, пространства, сознания), ослабляющее клешу гордости.

khams gsum gyi sa dgu – девять ступеней трех Миров (одна ступень Мира Желаний, четыре дхьяны Мира Форм и четыре арупы Мира Бесформенного).

khyad par can – редкостное, особое.

khyab pa'i dmigs pa – объекты охвата (один из четырех видов объектов шаматхи). Это объекты созерцания, подразделяемые на четыре группы с разных точек зрения.

mkhas pa'i dmigs pa – объект мудреца. Это скандхи, дхату, аятаны, бывающее и не бывающее, а также зависимое возникновение как объекты мудреца, знающего, что помимо скандх нет Я и т.д.

'khor – спутник, сопутствующий элемент, компонент, составляющий элемент.

'khor ba – сансара (получение рождения или состояние, связанное с необходимостью получать все новые и новые рождения).

go cha sgrub pa – реализация панцыря (название одного из четырех видов реализации в Махаяне).

gong ma'i snyoms 'jug – самапатти высшего Мира (трансвое состояние, относящееся к Миру Форм или Миру Бесформенного).

gong sa – более высокая ступень.

goms par byed pa – тренировка, осуществление привыкания, делание привычным.

gya nom snang ba – Сударшана (назв. шестнадцатых небес Мира Форм).

gyo byed gyi skyon brgyad – восемь недостатков, вызывающих неустойчивость (ума).

grub tshad – критерий реализованности.

grogs – содействующий фактор.

glan te 'jog pa – исправление и установление (третий из девяти способов пребывания ума при реализации шаматхи).

dga' ldan – Тушита (назв. четвертых небес Мира Желаний).

dga' ba – радость (член созерцания). Это приятные ощущения, которые возникают при некотором успокоении ума в результате сосредоточения и охватывают в основном ум.

dga' ba sdud pa'i yid byed – умственный процесс собирания радостного. Это четвертый из семи умственных процессов вводного самапатти, устраняет три вида средней явной жажды желающей, относящейся к более низкому уровню.

dgag pa – отрицание.

dgag bya – объект отрицания. То, что отрицается в отношении чего-то.

dgag gzhi – основа отрицания. То, в отношении чего отрицается нечто.

dge rgyas – Шубхакритсна (назв. девярых небес Мира Форм).

dge chung – Паритташубха (назв. седьмых небес Мира Форм).

dge ba – благое. Это то, что может породить хорошее в качестве своего кармического плода.

dge [ba'i] rtsa [ba] – корень добра. Это благое деяние или оставленный им в сознании отпечаток, способный породить хорошее.

dgongs pa nges par 'grel ba – «Истинное объяснение мысли» («Сандхинирмочана», Сутра).

dgos pa yongs su grub pa – полностью реализованное необходимое. Это объекты созерцания, которые уже реализованы благодаря практике созерцания.

'gog [pa'i] snyoms ['jug] – самапатти прекращенности. Это самапатти, в котором непосредственно постигается истинная сущность вещей – татхата, что делает возможным реализацию прекращенности.

rgod pa – возбужденность. Это неуспокоенность ума, связанная со страстью и ориентацией на приятное (одна из двух главных помех реализации шаматхи).

rgod phra – тонкая возбужденность (вызывает мелькание в уме мыслей о приятном при наличии объекта созерцания).

rgod rags – грубая возбужденность (вызывает появление в уме привлекательных образов вместо объекта созерцания).

rgyan gnyis – два украшения. Это «Абхисамаяланкара» и «Сутраланкара» Майтреи.

rgyu snyoms 'jug gi bsam gtan – дхьяна самапатти причины. Это самапатти дхьяны, реализация которого служит специфической причиной рождения на небесах Мира Форм.

rgyu snyoms 'jug gi gzugs med – арупа самапатти причины. Это самапатти арупы, реализация которого служит специфической причиной рождения на небесах Мира Бесформенного.

rgyu inthun gyi 'bras bu – плод, соответствующий причине. Это плод, сходный по роду со своей причиной.

rgyud bla ma – «Высшая традиция (Махаяны)» («Уттарантра» Майтреи).

rgyun du 'jog pa – установление в (виде) потока. Это второй из девяти способов «пребывания ума» во время занятий практикой шаматхи.

rgyu'i snyoms 'jug – самапатти причины. Это самапатти, реализация которого служит причиной рождения на небесах высших Миров (Мира Форм и Мира Бесформенного).

sgom pa – созерцание. Это процесс удерживания ума на установленном путем изучения и обдумывания смысла, при котором происходит отвлечение ума от внешнего, погружение вовнутрь и сосредоточение только на этом смысле, делающее возможным более глубокое ознакомление с ним и привыкание к нему.

sgom lam – Путь Созерцания. Название четвертого из пяти Путей – стадий пути, ведущего к Просветлению.

sgrib pa – «покров». Это то, что служит главной преградой при продвижении по пяти Путям совершенствования и ступеням святости или при обретении самапатти прекращенности-ниродхи.

sgrub pa – реализация. В Махаяне это – ведание существа, которое ради обретения Просветления Будды занимается практикой пути, опираясь на бодхичитту. В логике – «утверждение» (как противоположность отрицания).

sgro 'dogs – приписывание. Это признание несуществующего существующим, не являющегося чем-то являющимся им.

bsgrims te 'jug pa'i yid byed – умственный процесс вхождения с напряжением. Это первый из четырех умственных процессов, имеющих место при реализации девяти состояний ума во время занятий практикой шаматхи.

nga rgyal shar che ba'i snyoms 'jug nyon mongs can – клешное (базовое) самапатти с преобладанием гордости. Это нейтральный сосредоточенный ум, сопровождаемый гордостью (один из четырех видов клешного базового самапатти).

nges 'byung sgrub pa – реализация истинного выхода (из сансары). Название одного из четырех видов реализации в Махаяне.

ngo bo – сущность.

ngo bo nyid kyi dge ba – благое-сущность (вид благого). Это благие элементы – совесть, стыд и т.д.

ngo bo nyid kyi mi dge ba – неблагое-сущность (вид неблагого). Это неблагие элементы – бессовестность, бесстыдство и т.д.

dnogs po'i mtha' – предел вещи. Название объектов созерцания, относящихся с категории вещей, т.е. все относительное и абсолютное (один из четырех видов объектов охвата).

dnogs gzhi – базовое самапатти. Это самапатти, характеризующееся реализованностью непривязанности к явной жажде желающей, относящейся к более низкому уровню.

dnogs gzhi nyon mongs can – клешное базовое самапатти. Это сосредоточенный нейтральный ум, который является субстанциональным потоком чистого базового самапатти, соответствующего элементу регресса.

dnogs gzhi dag pa ba – чистое базовое самапатти. Это базовое самапатти, характеризующееся очищенностью от уз (*kun dgris*) своей ступени.

dnogs gzhi dag pa ba khyad par can – редкостное чистое базовое самапатти. Это чистое базовое самапатти первой дхьяны, характеризующееся отсутствием витарки – члена пользы.

dnogs gzhi dag pa ba khyad par cha mthun – чистое базовое самапатти, соответствующее элементу отличия. Один из четырех видов чистого базового самапатти, выделяемых с точки зрения функции. Вызывает появление чистого базового самапатти более высокой ступени сразу же после своего прекращения.

dnogs gzhi dag pa ba nges 'byed cha mthun – чистое базовое самапатти, соответствующее элементу (истинного) раскрытия истинного. Один из четырех видов чистого базового самапатти, выделяемых с точки

зрения функции. Вызывает появление непорочного базового самапатти сразу же после своего прекращения.

dnogs gzhi dag pa ba nyams cha mthun – чистое базовое самапатти, соответствующее элементу регресса. Один из четырех видов чистого базового самапатти, выделяемых с точки зрения функции. Вызывает появление клешного базового самапатти сразу же после своего прекращения.

dnogs gzhi dag pa ba gnas cha mthun – чистое базовое самапатти, соответствующее элементу пребывания. Один из четырех видов чистого базового самапатти, выделяемых с точки зрения функции. Вызывает появление другого чистого базового самапатти своей ступени сразу же после своего прекращения.

dnogs gzhi dag pa ba tsam po ba – обычное чистое базовое самапатти. Это чистое базовое самапатти первой дхьяны, характеризующееся наличием витарки – члена пользы.

dnogs gzhi zag med – непорочное базовое самапатти. Это имеющееся только у святого базовое самапатти, в котором объектом непосредственного постижения служат «тонкие» и «грубые» виды отсутствия Я или шестнадцать аспектов четырех истин святого.

mngon rtogs rgyan – «Украшение полного постижения» («Абхисамаяланкара» Майтреи).

mngon 'dod kyi dad pa – вера признающая (четыре истины святого).

mngon pa kun las btus – «Компендиум Абхидхармы» («Абхидхармасамуччая» Асанги).

mngon shes – непосредственное познание (абхиджня). Это непосредственное познание специфических объектов в состоянии самапатти дхьяны, благодаря которому могут являть пять (у Будды – шесть) видов сверхъестественных способностей – божественных глаз, ушей и т.д.

sngags [kyi] theg [pa] – Колесница Заклинаний. Относящийся к Махаяне путь обретения Просветления Будды посредством особых тантрийских методов.

sngon gyi gnas rjes dran – воспоминание прежнего пребывания. Это способность вспоминать свои прежние жизни (одна из пяти абхиджня).

ci yang med pa'i skye mched – область «Ничего нет». Назв. третьих небес Мира Бесформенного.

gcig – тождество.

bcud gyi 'jig rten – мир «сока» (т.е. живых существ).

chags bral – непривязанность. Это избавленность от неких клеш или жажды.

chad cing 'jug pa'i yid byed – умственный процесс вхождения с прерыванием. Это название второго из четырех умственных процессов, имеющих место при реализации девяти состояний ума во время занятий практикой шаматхи.

chad pa med par 'jug pa'i yid byed – умственный процесс непрерывного вхождения. Это название третьего из четырех умственных процессов, имеющих место при реализации девяти состояний ума во время занятий практикой шаматхи.

chos nyid – истинная природа вещей (дхармата). Это, согласно прасангикам, лишенность истинности наличия.

chos chos nyid rnam 'byed – «Анализ дхарм и (их) истинной природы» («Дхармадхарматавибханга» Майтреи).

ji snyed pa – относительное.

chos nyid kyi rigs pa – доказательство истинной природы (дхарматы). Устанавливает относительную или абсолютную дхармату (входит в матрицу четырех доказательств).

ji snyed pa la dmigs pa'i lhag mthong – випашьяна, направленная на относительное. Это випашьяна, имеющая своим объектом относительное.

ji lta ba – абсолютное.

ji lta ba la dmigs pa'i lhag mthong – випашьяна, направленная на абсолютное. Это випашьяна, имеющая своим объектом абсолютное.

'jig rten pa'i lam – мирской путь. Это путь обычного, не являющегося святым существа.

'jigs sred – жажда страшаяся. Это один из трех видов жажды, желание расстаться со страданием.

'jug pa'i sgrub pa – реализация вхождения. Назв. одного из четырех видов реализации в Махаяне.

'jog sgom – созерцание устанавливающее. Это сосредоточение на каком-либо объекте, приводящее к достижению шаматхи.

rjes thob ye shes – мудрость послеобретения. Это ум святого в период после выхода из трансового погружения (самахиты).

rjes mthun gyi mnyam gzhaq – подобие трансового погружения. Это возникающее при созерцании состояние ума, характеризующееся отсутствием двойственной явленности и неполной непосредственностью постижения абсолютного.

rjes mthun gyi zhi gnas – подобие шаматхи. Это самадхи, которое сочетается с обычным блаженством полной очищенности.

rjes mthun gyi lhag mthong – подобие випашьяны. Это праджня, которая опирается на шаматху и сочетается с обычным блаженством полной очищенности, обретенным при детальном исследовании объекта.

brjed nges – забывчивость. Одно из пяти препятствий обретению самадхи.

nyan [thos kyi] theg [pa] – Колесница Слушателей. Это относящийся к Хинаяне путь обретения Просветления Архата – Шравака, освободившегося от сансары.

nye [ba'i] nyon [mongs] – второстепенные клеши. Это клеши, вызывающие неуспокоенность потока сознания посредством немногих «дверей».

nye bar 'jog pa – установление близко. Название четвертого из девяти способов «пребывания ума», реализуемых при практике шаматхи.

nyer bsdogs – вводное самапатти. Это самапатти, характеризующееся реализацией непривязанности к явной жажде желающей, относящейся к более низкому уровню.

nyer bsdogs kyi thog ma – начальное вводное самапатти. Это вводное самапатти до реализации семи умственных процессов вводного самапатти.

nyer len [gyi rgyu] – субстанциональная причина. Это то, что порождает вещь как субстанцию, относясь к одному с ней субстанциональному потоку (напр., глина – субст. причина глиняного кувшина).

nyes pa – препятствие (обретению самадхи).

nyon mongs – клеши. Это характеризующийся совершенной неуспокоенностью фактор, вызывающий неуспокоенность потока сознания.

nyon [mongs kyi] sgrib [pa] – «покров клеши». Это клеши и сопутствующие им факторы, служащие главным препятствием обретению освобождения от сансары.

nyon mongs rnam 'joms kyi yid byed – умственный процесс полного уничтожения клеши. Имеет место во время пребывания во вводном самапатти.

nyon mongs rnam par sbyong ba'i las dang po pa'i yid byed – умственный процесс новичка в полном очищении от клеши. Один из трех видов умственных процессов новичка.

nyon mongs rnam sbyong gi dmigs pa – объект полного очищения от клеши. Это шестнадцать аспектов четырех истин святого и т.д., созерцание которых устраняет клеши.

gnyis snang – двойственная явленность. Это сущее, являющееся в качестве подразделяемого на объект и «обладателя объекта».

gnyen gyi yan lag – члены противоядия. Это витарка, вичара, памятование, сознание, санскара равного отношения и полная внутренняя чистота.

gnyen po – противник, противоядие.

mnyam gzahag ye shes – мудрость трансового погружения. Это ум, непосредственно постигающий абсолютное.

mnyam gzahag – трансовое погружение (самахита). Это самапатти, имеющее место при непосредственном постижении абсолютного в ситуации исчезновения двойственной явленности – подразделяемой на объект и «обладателя объекта».

snyoms ['jug gi] sgrib [pa] – «покров самапатти». Это возбужденность, заторможенность и другие факторы, служащие главным препятствием обретению самапатти прекращенности.

snyoms [par] 'jug [pa] – трансовое состояние самапатти. Это состояние благого и полностью сосредоточенного ума.

ting [nge] 'dzin – самадхи (член созерцания). Это полная неотвлекаемость ума от объекта.

btang snyoms – равное отношение (отношение равного интереса ко всем объектам); индифферентность.

rten 'brel – зависимость, зависимое возникновение. Его созерцание ослабляет клешу неведения.

rtog bcas dpyod bcas – (самапатти,) наделенное витаркой и вичарой. Это обычное базовое самапатти первой дхьяны.

rtog pa – витарка (член созерцания). Это умственный процесс «грубого» установления на объект и исследования.

rtog med dpyod bcas – (самапатти,) не имеющее витарки, но наделенное вичарой. Это редкостное базовое самапатти первой дхьяны.

rtog med dpyod med – (самапатти,) не имеющее витарки и вичары. Это любое самапатти, кроме самапатти первой дхьяны.

rtogs pa'i chos – Учение постижения. Это имеющиеся в потоке сознания совершенствующегося три предмета обучения (нравственность, транс, мудрость) и две последние из четырех истин святого (истины прекращения и пути).

lta shas che ba'i snyoms 'jug nyon mongs can – клешное (базовое) самапатти с преобладанием (плохого) взгляда. Это сосредоточенный нейтральный ум, сопровождаемый плохим (ngan) взглядом. Один из четырех видов клешного базового самапатти.

ltog pa'i rigs pa – доказательство зависимости. Один из четырех видов доказательств, устанавливающий, что данный предмет обладает такой-то зависимостью от того-то.

stong pa nyid – пустотность, шуньята. Согласно прасангикам, это лишенность собственной сущности и собственного бытия.

thun mong gi 'gog snyoms – обычное самапатти прекращенности. Это самапатти святого, в котором отрицаются шесть «грубых» видов сознания вместе с сопутствующими элементами.

thun mong ma yin pa'i 'gog snyoms – необычное самапатти прекращенности. Это редкостная мудрость трансового погружения, имеющаяся у Бодхисаттв, начиная с шестой ступени святости.

theg bsdu – «Компендиум Махаяны» («Махаянасанграха») Асанги).

theg pa – Колесница. Путь обретения Просветления.

theg [pa] chen [po] – Великая Колесница (Махаяна). Это путь обретения Просветления Будды.

theg dman – Малая Колесница (Хинаяна). Это путь обретения Просветления Архата (освободившегося от сансары).

thos pa'i stobs – сила слушания (одна из шести сил, реализующих девять состояний ума при практике шаматхи).

mthar gyis gnas pa'i snyoms 'jug dgu – девять последовательно реализуемых самапатти. Это самапатти четырех дхьян, четырех аруп и прекращенности.

mthong chos la bde bar gnas byed – осуществляющие пребывание в блаженстве в данной жизни (один из трех видов самапатти, выделяемых с точки зрения функции). Это все базовые самапатти.

mthong lam – Путь Видения (назв. третьего из пяти Путей – этапов пути, ведущего к Просветлению).

'thad pa'i rigs pa – доказательство приемлемости (один из четырех видов доказательств). Устанавливает приемлемость некоей идеи как не противоречащей трем видам «верного познания» (непосредственному, опосредованному и опирающемуся на авторитет).

'thab bral – Яма (назв. третьих небес Мира Желаний).

dag sa – ступень чистоты. Название трех последних из десяти ступеней святости Бодхисаттвы, т.к. на них он уже избавлен от нечистого – клеш.

dang ba'i dad pa -- вера очищающая (один из трех видов веры). Это вера в Три Драгоценности.

dad pa – вера.

- dug gsum** – три яда (страсть, гнев и невежество).
- dul bar byed pa** – обуздание. Название пятого из девяти способов «пребывания ума» во время реализации шаматхи.
- de ma thag rkyen** – «сразу-после-того-условие». Это то, что порождает свой плод – психическое как ясное и ведающее.
- de bzhin nyid** – истинная сущность (татхата).
- don** – данность, предмет, смысл, значение, содержание, идея.
- don gcig** – однозначность.
- don dam pa'i dge ba** – абсолютное благое (вид благого). Это освобождение от сансары и обретение положения Будды.
- don dam pa'i mi dge ba** – абсолютное неблагое (вид неблагого). Это сансара – состояние существа, связанное с необходимостью получать все новые и новые рождения из-за кармы и клеш.
- dvangs** – прозрачность, ясность.
- dran pa** – памятование (член созерцания). Это удерживание объекта в уме и его возвращение при отвлечении внимания.
- dran pa'i stobs** – сила памятования (одна из шести сил, благодаря которым реализуются девять состояний ума при практике шаматхи).
- bdag po'i rkyen** – «хозяин-условие». То, что порождает свой плод самостоятельно.
- bdag po'i 'bras bu** – плод хозяина. Это порождаемое причиной самостоятельно. (Это все санскрита-дхармы вообще, а в концепции перерождения – горы, реки и другое нейтральное, которое порождается прошлыми деяниями и не относится к скандхам).
- bde ba** – блаженство. Это ощущение удовольствия при «вкушении» приятного объекта.
- bde ba'i dbang po** – индрия блаженства. Это лишенное радости и являющееся виджняной умственного блаженство, которое содействует виджняне телесного – минимизирует препятствование реализации благого со стороны тела. Вид «грубого» страдания, устраняемый самапатти четвертой дхьяны.
- bden grub** – истинность наличия.
- bden stong** – лишенность истинности (наличия).
- bden 'dzin** – признание истинности (наличия).
- mdo sde rgyan** – «Украшение раздела Сутр» («Сутраланкара» Майтреи).
- 'du byed pa'i sems pa** – активность ума (одна из восьми санскар и пяти помех, с которыми имеют дело при реализации самадхи).
- 'du mi byed pa** – бездейственность, неактивность (одна из восьми санскар, реализуемых в процессе обретения самадхи).

'du shes med 'du shes med min gyi skye mched – область «ни-представлений-ни-отсутствия-представлений» (назв. четвертых небес Мира Бесформенного).

'du shes med pa'i snyoms 'jug – самапатти без представлений.

'dun pa – стремление.

'dus ma byas kyi chos – элементы, не обладающие возникновением, пребыванием и уничтожением.

'dod khams – Мир Желаний (Камадхату). Это «низший» из трех Миров отдельного четырехматерикового мира.

'dod pa la 'dun pa'i 'dod sred mngon gyur – явная жажда желающая, устремленная к Миру Желаний.

'dod sred – жажда желающая (вид жажды). Это желание не расставаться с блаженством.

'dris pa'i stobs – сила ознакомления. (Одна из шести сил, благодаря которым реализуются девять состояний ума при практике шаматхи).

rdor rje theg pa – Алмазная Колесница (Ваджраяна). См. *sngags kyi theg pa*.

ldan pa ma yin pa'i 'du byed – не связанные с сознанием элементы-«соединители» (випраюкта-санскары). Это элементы, которые способны выполнять функции, но не являются материальным или психическим.

sdug bsngal gyi dbang po – индрия страдания. Это вид «грубого» страдания, устраняемый самапатти второй дхьяны.

nang rab tu dang ba – полная внутренняя чистота (член созерцания). Это особая ясность ума, возникающая при сосредоточении.

nam mkha' mtha' yas kyi skye mched – область безграничного пространства (назв. первых небес Мира Бесформенного).

nus pa – способность, сила.

gnas – местопребывание, состояние пребывания.

gnas kyi yan lag – член пребывания (один из трех видов членов созерцания). Это самадхи, рассматриваемое как член созерцания.

gnas cha – элемент пребывания. Это успокоенность ума как один из двух главных ориентиров при реализации шаматхи.

gnas ngan len – греховность. Это элемент препятствования реализации благого, обусловленный наличием клеш, оставшихся в сознании после их устранения следов, кармических привычек и т.д.

gnas gtsang ma – Шуддхаваса (назв. пяти высших небес Мира Форм).

rnam mkhyen – всеведение. Это имеющееся только у Будды ведание, способное за одно мгновение постичь непосредственно и прямо все вместе дхармы – предметы познания.

rnam gyeng – отвлекаемость. Это препятствующий реализации шаматхи фактор, который примыкает к возбужденности и направляет ум на приятные, неприятные и нейтральные объекты трех ядов (страсти, гнева и невежества).

rnam snang gi chos brgyad – восемь элементов Вайрочаны.

rnam pa – вид, аспект.

rnam par rtog pa dang bcas pa'i gzugs brnyan – образ, наделенный концептуализацией (один из четырех видов «объектов охвата»). Это объект, созерцание которого связано с процессом его концептуального исследования.

rnam par rtog pa med pa'i gzugs brnyan – образ без концептуализации (один из четырех «объектов охвата»). Это объект, созерцание которого не сопровождается его концептуальным исследованием.

rnam par zhi bar byed pa – полное утихомиривание (назв. седьмого из девяти способов пребывания ума при реализации шаматхи).

rnam byang – совершенно чистое (общее название двух последних из четырех истин святого).

rnam 'byed gnyis – две вибханги («Мадхьянтавибханга» и «Дхармадхарматавибханга» Майтреи).

rnam smin gyi 'bras bu – плод полного созревания (один из пяти видов плода). Это возникшие от неблагих и порочных благих деяний скандхи, которые характеризуются как не являющееся «покровом» нейтральное.

rnam shes – сознание, психическое, эмпирическое познание.

rnam shes mtha' yas kyi skye mched – область безграничного сознания (назв. вторых небес Мира Бесформенного).

rnal 'byor mngon sum (tshad ma) – непосредственное йогическое («верное познание»).

snang ba'i yul – являющийся объект. Это объект, который познается при его непосредственном явлении уму.

snang gzhi – основа явления. Это являющееся, полагаемое непосредственной причиной явления.

snod gyi 'jig rten – мир «сосуда». Это неодушевленное.

dpyod sgom – созерцание исследующее. Это исследование на более тонком уровне сознания того, что было установлено при слушании (изучении) и обдумывании.

dpyod pa – вичара (член созерцания). Это детальное исследование объекта.

dpyad pa rnam sbyong gi dmigs pa – объект полного очищения исследования. Это объект сосредоточения, исследующее созерцание которого ослабляет преобладающую наклонность, препятствующую обретению шаматхи.

dpyod pa'i yid byed – умственный процесс исследования. Это название пятого из семи умственных процессов вводного самапатти. Имеет место после устранения трех видов средней жажды желающей, относящейся к предшествующей ступени, исследует возможность ее появления.

sprin med – Анабхарака (назв. десятых небес Мира Форм).

spros pa – явленность.

pha rol tu phyin pa – парамита, совершенство. В Махаяне – это отдача, нравственность, терпение, усердие, дхьяна (транс) и праджня (мудрость), заслуги от реализации которых отдаются на обретение Просветления посредством произнесения пожелания.

pha rol tu phyin pa'i theg pa – Парамитаяна (Колесница Совершенств). Это относящийся к Махаяне путь обретения Просветления Будды посредством реализации совершенств-парамит.

phan 'dogs – содействовать, способствовать.

phan pa'i yan lag – члены пользы. Это три члена созерцания – радость, блаженство и индифферентность.

phar phyin – сокращ. от pha rol tu phyin pa.

phra ba – «тонкое», маленькое.

'phags pa'i sa – ступень святого. Название трех последних из пяти Путьей – этапов на пути к Просветлению (Путьей Видения, Созерцания и Без Обучения).

'phrul dga' – Нирманарати (назв. пятых небес Мира Желаний).

'phro ba – активность. Рассматривается как помеха реализации шаматхи, примыкает к возбужденности и проявляется в мыслях о благих объектах – нравственности, терпении и т.д.

bag chags – семя, отпечаток, привычка, наклонность.

bag la nyal ba – потенциальное.

bya ba byed pa'i rigs pa – доказательство осуществления действия (один из четырех видов доказательств). Устанавливает, что данный предмет обладает таким-то действием, функцией.

byang chub kyi sems – мысль о Просветлении, ум Просветления. Это намерение обрести Просветление Будды ради спасения всех существ (относительная бодхичитта) или ум, непосредственно постигающий абсолютное (абсолютная бодхичитта).

byams pa – любовь. Объект, созерцание которого ослабляет клешу гнева.

bying phra – тонкая заторможенность. Она подавляет «силу ясности», т.е. ясность восприятия объекта при созерцании.

bying ba – заторможенность. Это одна из двух главных помех в реализации шаматхи. Имеет своим признаком отсутствие устойчивого восприятия объекта и «силы ясности».

bying rags – грубая заторможенность. Она подавляет ясность явления объекта при созерцании.

dbang [po'i] mngon [sum] – непосредственное чувственное (познание).

dbugs 'byung rngub – вдохи и выдохи. Это объект, созерцание которого ослабляет отвлекаемость, концептуализацию и т.д.

dbus mtha' rnam 'byed – «Анализ срединного и крайностей» («Мадхьянтавибханга» Майтреи).

'bras bu skye ba'i snyoms 'jug – самапатти плода-рождения. Это порочные скандхи высшего мира, обретаемые благодаря созерцанию соответствующего самапатти причины в другом рождении.

'bras bu skye ba'i gzugs med – арупа плода-рождения. Это порочные скандхи Мира Бесформенного, обретаемые благодаря реализации арупы самапатти причины.

'bras bu skye ba'i bsam gtan – дхьяна плода-рождения. Это порочные скандхи Мира Форм, обретаемые благодаря реализации дхьяны самапатти причины в другом рождении.

'bras bu che ba – Брихатпхала (назв. двенадцатых небес Мира Форм).

'bras bu phal ba – обычный плод.

sbyor ba mtha'i 'bras bu'i yid byed – умственный процесс – плод конечного присоединения. Это последний из семи умственных процессов вводного самапатти (условно). Имеет место сразу после реализации непривязанности к явной жажде желающей низшей ступени.

sbyor ba mthar thug pa'i yid byed – умственный процесс конечного соединения. Это шестой из семи умственных процессов вводного самапатти, устраняет три вида малой явной жажды низшей ступени.

sbyor lam – Путь Соединения (назв. второго из пяти Путей – стадий пути, ведущего к Просветлению).

ma sgrib lung ma bstan – непрепятствующее нейтральное (то, что не является благим или неблагим и не препятствует обретению освобождения и положения Будды).

ma dag pa'i sa – ступень нечистоты (назв. семи первых из десяти ступней святости Бодхисаттвы, т.к. на них еще не избавились от нечистого – клеш).

mi dge ba – неблагое. Это то, что может породить неприятное в качестве своего кармического плода.

mi che ba – Авриха (назв. тринадцатых небес Мира Форм).

mi gdung ba – Атапа (назв. четырнадцатых небес Мира Форм).

mi sdug pa – неприятное. При использовании в качестве объекта созерцания ослабляет клешу страсть.

mi slob lam – Путь Без Обучения (назв. последнего из пяти Путей – этапов на пути к Просветлению).

ming – имя, психическое.

mos pa las byung ba'i yid byed – умственный процесс, возникающий благодаря убежденности. Второй из семи умственных процессов во вводном самапатти. Характеризуется наличием випашьяны, которая еще не слилась с шаматхой.

mos pas spyod pa'i sa – ступень действия с верой. Название двух первых из пяти Путей – этапов пути, ведущего к Просветлению (Путей Собирания и Соединения).

dmigs rkyen – «объект-условие». То, что порождает свой плод -- последующее психическое как имеющее его вид.

dmigs pa – объект (созерцания).

rmugs pa – отуманенность. Это связанная с невежеством недееспособность ума, сопровождаемая любыми видами клеш.

rmongs pa ma rig pa shas che ba'i snyoms 'jug nyon mongs can -- клешное (базовое) самапатти с преобладанием помрачающего неведения. Это сосредоточенный нейтральный ум, сопровождаемый сомнением. Один из четырех видов клешного базового самапатти.

tsam pa – обычное.

rtsa ba'i nyon mongs – основные клеши. Это клеши, вызывающие неуспокоенность сознания посредством многих «дверей».

rtse gcig tu byed pa – сосредоточенность (восьмой из девяти способов «пребывания ума»).

brtson 'grus – усердие.

brtson 'grus kyi stobs – сила усердия (одна из шести сил, реализующих девять состояний ума при практике шаматхи).

brtson 'grus 'bras bzhi – четыре причинно-следственных (элемента реализации) усердия. Это вера, стремление, усердие и полная очищенность.

tshangs chen – Махабрахма (назв. третьих небес Мира Форм).

tshangs pa'i mdun na 'don pa – Брахмапурухита (назв. вторых небес Мира Форм).

tshangs ris – Брахмакаика (назв. первых небес мира Форм).

tshad med od – Апраманугубха (назв. пятых небес Мира Форм).

tshogs – собрание, совокупность.

tshogs sgrub – реализация собирания (назв. одного из четырех видов реализации в Махаяне).

tshogs lam – Путь Собирания (первый из пяти Путей – стадий пути к Просветлению).

tshor 'du rags – грубые ощущения и представления.

tshor ba yid bde – ощущение блаженства ума. Это вид «грубого» страдания, устраняемый третьей дхьяной.

tshor ba yid mi bde ba – ощущение неблаженства ума. Это вид «грубого» страдания страдания, устраняемый первой дхьяной.

mtshan nyid so sor rig pa'i yid byed – умственный процесс познания признаков как разных. Первый из семи имеющих место во вводном самапатти. Познает, что каждая следующая из девяти ступеней трех Миров является более тонкой, успокоенной и т.д.

mtshan ma las byung ba'i lhag mthong – випашьяна, возникающая, благодаря особенности. Имеет объект, наделенный концептуализацией, обращает внимание на его особенности, но не занимается детальным изучением и исследованием.

mtshan gzhi – основа признака. То, что помимо своего существенного признака обладает и данным признаком. Напр., столб. кувшин и т.д. – основы признака вещи.

mtshungs ldan – сопутствующий фактор, обладающее сходством.

mtshungs ldan gyi dge ba – сопутствующее благое (вид благого). Это те виды сознания и психических элементов, которые сопутствуют благом элементам (стыду, совести и т.д.).

mtshungs ldan gyi mi dge ba – сопутствующее неблагое (вид неблагого). Это те виды сознания и психических элементов, которые сопутствуют неблагоприятным элементам (бессовестности, бесстыдству и т.д.).

'dzin stangs kyi yul – действительный объект. Это объект, который имеет место так, как воспринимается.

rdzes – субстанция.

rdzes rgyun – субстанциональный поток. Это совокупность всех моментов существования вещи в качестве субстанции, начиная со второго момента.

rdzes gcig pa – тождественное субстанционально.

rdzes rigs gcig pa – субстанционально однородное. Это вещи, имеющие одну и ту же непосредственную субстанциональную причину (напр., зерна одного колоска).

rdzes so so ba – субстанционально разное.

zhi gnas – шаматха, состояние успокоенности. Это самадхи, дополненное редкостным блаженством полной очищенности, возникающей благодаря сосредоточению на объекте.

zhi bar byed pa – утихомиривание. Шестой из девяти способов «пребывания ума».

zhi rags kyi rnam pa can – успокоение, имеющее вид «грубого». Это все самапатти (кроме непорочных базовых), которые могут быть у обычных существ.

zhi lhag zung 'brel gyi ting nge 'dzin – самадхи слитых воедино шаматхи и випашьяны. Оно имеет место, когда благодаря одному только созерцанию исследуемому возникает редкостная шаматха.

gzhan gyi sems shes pa – знание мыслей других. Способность непосредственно воспринимать мысли других существ (одна из пяти абхиджня).

gzhan 'phrul dbang byed – Паранирмитавашавартин (название шестых небес Мира Желаний).

gzhan rig – ведание другого.

gzhi – основа, предмет.

zag bcas – порочное.

zag bcas dge ba – порочное благое.

zag pa zad pa – истощение порочного. Название шестой абхиджни.

zag med – непорочное.

zag med bden pa'i rnam pa can – непорочное, имеющее вид истины. Это непорочное самапатти, которое может быть только у святого, непосредственно постигающего отсутствие Я и т.д.

gzugs khams – Мир Форм. Это «средний» из трех Миров отдельного четырехматерикового мира.

gzugs med khams – Мир Бесформенного. Это «высший» из трех Миров отдельного четырехматерикового мира.

gzugs med gyi snyoms 'jug – самапатти арупы. Это самапатти, относящееся к Миру Бесформенного.

gzugs med ci yang med kyi snyoms 'jug – самапатти арупы «ничего нет». Это самапатти, имеющее своим объектом отсутствие «грубого» воспринимаемого, созерцание которого устраняет признание внутреннего-сознания.

gzugs med nam mkha'i snyoms 'jug – самапатти арупы пространства. Это самапатти, имеющее своим объектом безграничное пространство, созерцание которого устраняет представление о непроницаемости внешнего – материального.

gzugs med rnam shes kyi snyoms 'jug – самапатти арупы сознания. Это самапатти, имеющее своим объектом безграничное сознание, при созерцании которого пространство постигается как обладающее признаками сознания.

gzugs med srid rtse'i snyoms 'jug – самапатти арупы Бхавагры. Это самапатти имеет своим объектом «отсутствие представлений и отсутствие отсутствия представлений», созерцание которого устраняет «грубое» представление об отсутствии «грубого» воспринимаемого – пространства и сознания.

gzung – воспринимаемое.

og min – Акаништха. Название семнадцатых небес Мира Форм.

od chung – Париттабха. Название четвертых небес мира Форм.

od gsal – Абхасвара. Название шестых небес Мира Форм.

yan lag – составная часть, член (созерцания).

yid [kyi rnam] shes – сознание умственного, познание умственное.

yid shes pa'i dad pa – вера доверяющая (один из трех видов веры).

Это вера в закон кармы.

yid 'byung – отделенность (от «грубых» ощущений и представлений-различений).

yid la byed pa – умственный процесс, задействие в уме (чего-либо).

yid la byed pa'i las dang po pa'i yid byed – умственный процесс новичка в действии в уме (один из трех видов умственных процессов новичка). Это умственный процесс того, кто еще не достиг сосредоточенности и семи умственных процессов вводного самапатти.

yu – объект. Это то, что устанавливается «верным познанием», что ведается умом, во что он «входит».

yongs su tshol ba'i lhag mthong – випашьяна, возникающая благодаря широкому поиску. Она направлена на познание еще не постигнутого.

yon tan – качество, свойство, достоинство.

yon tan mngon par sgrub byed – осуществляющие полную реализацию достоинств. Это один из трех видов самапатти, выделяемых с точки зрения функции. К нему относятся все непорочные самапатти.

rags pa – большое, «грубое».

rang gi og sa la chags par bral bar byed pa – осуществляющие непривязанность к низшей ступени. Это один из трех видов самапатти, выделяемых с точки зрения функции. К нему относятся все вводные самапатти.

rang rig [mngon sum] – (непосредственное) самопознание.

rang [sangs rgyas kyi] theg [pa] – Колесница Самопросветляющихся. Это относящийся к Хиньяне путь обретения Просветления Архата-Пратьекабудды, освободившегося от сансары.

rab tu dben pa'i yid byed – умственный процесс полного уединения. Это третий из семи умственных процессов во вводном самапатти. Благодаря слитым воедино шаматхе и випашьяне устраняет три вида большой явной жажды желающей предшествующего уровня.

rig pa – ведание.

rigs – род. То, что делает возможным обретение чего-то или обладает способностью реализовать его.

rigs gcig – тождество по роду.

rigs mthun – соответствующее роду, однородное.

las dang po pa tsam gyi yid byed – умственный процесс простого новичка. Это один из трех видов умственных процессов новичка.

las dang po pa'i yid byed – умственный процесс новичка. Имеет место непосредственно перед и во вводном самапатти первой дхьяны до реализации семи умственных процессов.

las su rung ba – делаться пригодным (к чему-либо).

lugs – система, метод, принцип.

lung gi chos – Учение проповеди. Это проповеданное Буддой.

lung ma bstan – нейтральное (то, что не определяется как благое или неблагое).

lus gnas tshul – способ пребывания тела.

le lo – лень. Одно из пяти препятствий (nyes pa) обретению самадхи.

shin tu mthong ba – Судриша. Название пятнадцатых небес Мира Форм.

shin sbyangs – полная очищенность. Это достигаемая в процессе созерцания успокоенность проявлений греховности, благодаря которой ум (и тело) обретают редкостную готовность к реализации благого.

shin sbyangs phra – «тонкая» полная очищенность. Это обретаемая в процессе тренировки редкостная полная очищенность, характеризующаяся большой устойчивостью.

shin sbyangs rags – «грубая» полная очищенность. Очень интенсивная, но не отличающаяся устойчивостью полная очищенность, обретаемая сначала.

shes [bya'i] sgrib [pa] – «покров познаваемого». Это оставшиеся в сознании после устранения клеш следы, некоторые виды помраченности и греховности, служащие главным препятствием обретению положения Будды.

shes bzhin pa – сознание (один из членов созерцания). Это регулярное исследование состояния тела и ума.

shes bzhin pa'i stobs – сила сознания. Одна из шести сил, реализующих девять состояний ума при практике шаматхи.

sang rgyas kyi theg pa – Колесница Будды.

sems – сознание, мысль, намерение. Это совокупность умственных процессов познания другого, имеющих спутниками психические элементы.

sems bskyed – порождение мысли, порожденная мысль. См. **byang chub kyi sems**.

sems can – живое существо, обладатель сознания.

sems mnyam par 'jog pa – установление ума в равности (это девятый из девяти способов «пребывания ума»).

sems nang du 'jog pa – установление ума вовнутрь. Это первый из девяти способов «пребывания ума».

sems gnas – состояние ума; пребывание ума (в естественном состоянии).

sems gnas tshul – способ пребывания ума.

sems byung – психические элементы.

sems rtse gcig pa – сосредоточенность ума. Это удержание внимания на объекте без отвлечения.

so sor rtogs las byung ba'i lhag mthong – випашьяна, возникающая благодаря постижению по отдельности.

srid pa'i sred pa – жажда существования. Это один из трех видов жажды, представляющий собой желание не расставаться с жизнью и обрести новую по смерти.

srid rtse – Бхавагра. Название высших небес Мира Бесформенного.

sred pa – жажда. Это желание не расставаться с блаженством и отделиться от страдания.

sred pa shas che ba'i snyoms 'jug nyon mongs can – клешное (базовое) самапатти с преобладанием жажды. Это один из четырех видов клешного базового самапатти, представляет собой нейтральный сосредоточенный ум, имеющий в качестве сопутствующего элемента жажду.

gsal cha – элемент ясности. Это ясность ума как один из двух главных параметров, на которые ориентируются при реализации шаматхи.

gsal ba – ясность, ясное; предикат (в «выведении»-прасанге).

gsal ba'i ngar – сила ясности. Это характеристика ясности восприятия объекта в трансе.

gsum cu sum pa'i lha – Траястримшадэва. Название небес, расположенных на вершине горы Сумеру.

gso ba – «вскармливание», усиление.

bsam gtan gyi skyon brgyad – восемь недостатков дхьяны (или самадхи). Это витарка, вичара, блаженство ума, неблаженство ума, блаженство, страдание, выдыхание, вдыхание. Они должны отсутствовать у чистого базового самапатти четвертой дхьяны.

bsam gtan gyi snyoms 'jug – самапатти дхьяны. Это самапатти, относящееся к Миру Форм.

bsam [gtan] gzugs [med kyi snyoms 'jug] – самапатти дхьяны и арупы. Это трансовые состояния, относящиеся к Миру Форм и Миру Бесформенного.

bsam pa'i stobs – сила обдумывания. Это одна из шести сил, благодаря которым реализуются девять состояний ума при практике шаматхи.

bsod nams kyi tshogs – собрание заслуг. Совокупность возникающих в результате совершения благого факторов, которые могут породить хорошее и считаются причиной обретения Форменного тела Будды (Самбхогакаи и Нирманакаи).

bsod nams skyes – Пуньяпрасава. Название одиннадцатых небес Мира Форм.

lha'i rna ba – божественные уши. Способность слышать звуки разной силы громкости на очень большом расстоянии (одна из пяти абхиджня).

lha'i mig – божественные глаза. Способность видеть на очень большом расстоянии, а также посмертное существование других – где рождаются, кем и т.д. (один из пяти видов глаз или пяти абхиджня).

lhag mthong – высшее видение (випашьяна). Это праджня, которая опирается на шаматху и сочетается с редкостным блаженством полной очищенности, обретенной благодаря исследовательскому созерцанию объекта.

lhan skyes – врожденное.

lhan cig byed rkyen – совместно действующее условие. Это то, что порождает вещь как субстанцию, но не относится к одному с ней субстанциональному потоку.

Литература

Агван Даши. - в Se ngag dbang bkra shis. Tshad ma'i dgongs 'grel gyi bstan bcos chen po rnam 'grel gyi don geig tu dril ba blo rab 'bring tha ma gsum du ston pa legs bshad chen po mkhas pa'i mgul rgyan skal bzang re ba kun skong zhes bya ba bzhugs so (Се Агван Даши. Учебник по «Собранию тем») // Tshad ma'i don rtsa 'grel. - Mi rigs dpe skrun khang, 1996. - С. 35-336.

Агван Нима, 1. - Кенсур Агван Нима. Переправа через реку сансары. - Автобиография / Перевод с тиб. Б. Очирова.- Улан-Удэ, 1996.

Агван Нима, 2. - Ngag dbang nyi ma. Nang pa'i grub mtha' smra ba bzhi'i 'dod tshul gsal bar bshad pa blo gсар rig pa'i sgo 'byed ces bya ba bzhugs so (Воззрения четырех буддийских философских школ). - XI., 404l. (Т.3). - s Go mang, 1971.

Атиша. - Jo bo atisha. Vyang chub lam gyi sgron ma (Светильник пути Просветления). - XI., 12l. - d Ge bshes a nan tas dpar du bsgrubs.

Базаров, 1998. – Базаров А.А. Институт философского диспута в тибетском буддизме. – СПб., 1998.

Будон. - Будон Ринчендуб. История буддизма / Пер. с тиб. Е. Е. Обермиллера. Пер. с англ. А. М. Донца. - Санкт-Петербург: Евразия, 1999.

Вместорождения. - Lhan skyes rnal 'byor gyi khrid yid zab mo (Глубокое руководство по йоге вместеорожденности). - XI., 120 l. - Б/м. Б/г.

Гедун Дандар, 1. - dGe 'dun bstan dar ba. bSam gzugs kyi spyi don legs par bshad pa'i snying po padma dkar po'i 'phreng ba zhes bya ba bzhugs so (Общее исследование по «Дхьянам и арупам»). - XI., 25 l. // The Asian Classics Input Project. Release Three. - Washington, 1993. - P. 95. - Catalog # S 0016.

Гедун Дандар, 2. - mkhas grub smra ba'i khyu mchog dge 'dun bstan dar ba chen po'i gsung. bSam gzugs kyi mtha' dpyod bzhugs so (Подробное исследование по «Дхьянам и арупам»). - XI., 25 l. // The Asian Classics Input Project. Release Three. - Washington, 1993. - P. 96. - Catalog # S 0017.

Гедун Дандар, 3. - d Ge 'dun bstan dar ba. d Ge 'dun nyi shu'i spyi don legs par bshad pa'i snying po pad ma dkar po'i 'phreng ba zhes bya ba bzhugs so (Общее исследование по «Двадцати Общинам»). - XI., 18 l. //

The Assian Classics Input Project. Release Three. - Washington, 1993. - P. 94. - Catalog # S 0012.

Гедун Дандар, 4. - dGe 'dun bstan dar ba. bs Tan bcos mngon par rtogs pa'i rgyan rtsa 'grel gyi don rnam bshad snying po rgyan gyi snang ba zhes bya ba las skabs dang po bzhugs so (Общее исследование «Абхисамаяланкары» Майтреи). - XI., 141 l. // The Asian Classics Input Project. Release Three. - Washington, 1993. - P. 94. - Catalog # S 0009.

Гедун Дандар, 5. - dGe 'dun bstan dar ba. bs Tan bcos chen po dbu ma la 'jug pa spyi don rnam bshad dgongs pa rab gsal gyi dgongs pa gsal bar byed pa'i blo gsal sgron me shes bya ba bzhugs so (Общее исследование «Введения в мадхьямику» Чандракирти). - XI., 162 l. - Potala, 1751 (?) // The Asian Classics Input Project. Release Three. - Washington, 1993. - P. 97. - Catalog # S 0021.

Гедун Дандар, 6. - dGe 'dun bstan dar ba. rNam bshad dgongs pa rab gsal gyi mtha' dpyod rigs pa'i rgya mtsho (Подробное исследование «Полного разъяснения мыслей [«Введения в мадхьямику»]» Цзонхавы). - XI., 177l. // The Asian Classics Input Project. Release Three. - Washington. 1993. - P. 97. - Catalog # S 0022.

Гроф, 1994. - Гроф С. Области человеческого бессознательного. - М., 1994.

Гюнтер, 1957. - Guenther H.V. Philosophy and Psychology of the Abhidharma. 1957.

Далай-лама, 2003. - Далай-лама. Гарвардские лекции. - М., 2003.

Данба Жамсо. - Zhang bstan pa rgya mtsho. sNgags kyis dogs pa 'ga' zhig brjed byed byang du bkod pa spos me'i snang ba zhes bya ba bzhugs so (Шан Данба Жамсо. Заметки о проблемах Мантраяны). - XI., 13 l. - A go'i dgon sde bde chen lhun grub gling.

Джанжа. - Lcang skya rol pa'i rdo rje. Dag yig mkhas pa'i 'byung gnas (Джанжа Ролби Дорже. Словарь «Источник мудрецов»). - (Китай: изд. уч. лит.), 1988.

Донец, 2000. - Донец А.М. Гнев и радость в свете концепций зависимого происхождения и срединности в схоластической традиции тибетского буддизма // Седьмая буддологическая конференция. - Санкт-Петербург, 2000. - С. 28-32.

Донец, 2002. - Донец А.М. Чистые страны // Россия-Индия: перспективы регионального сотрудничества. - Москва, 2002. - С. 119-132.

Донец, 2004. - Донец А.А. Доктрина зависимого возникновения в тибето-монгольской схоластике. - Улан-Удэ, 2004.

Еше-Лодой Ринпоче, 2002. - Еше-Лодой Ринпоче. Краткое объяснение сущности Ламрима. - Санкт-Петербург: «Нартаг», 2002.

Жамьян Шадба, 1. - 'Jam dbyangs bzhad pa'i rdo rje. dBu ma la 'jug pa'i mtha' dpyod lung rigs gter mdzod zab don rab gsal skal bzang 'jug ngogs (Жамьян Шадба Дорже. Подробное исследование «Введения в мадхьямику» Чандракирти). - XI., 442 l. - Б/м. Б/г.

Жамьян Шадба, 2. - 'Jam dbyangs bzhad pa'i rdo rge. Zab mo rten cing 'brel bar 'byung ba'i mtha' dpyod (Подробное исследование глубокого зависимого возникновения). - XI., 171. - Б/м/Б/г.

Жамьян Шадба-второй. - 'Jam dbyangs bzhad pa'i rdo rje'i sku phreng gnyis pa. Sa lam yig cha (Жамьян Шадба Дорже-второй. Учебник по «Ступеням и путям») // bLo rig dang sa lam don bdun cu bcas bzhugs so. - dPar thengs gnyis par deb grangs: - 500, 1992. -С. 83-131.

Лобсан Чойжи Жалсан. - Blo bzang chos kyi rgyal mtshan. Byang chub lam gyi rim pa'i dmar khrid thams cad mkhyen par bgrod pa'i bde lam zhes bya ba bzhugs so (Руководство по реализации ступеней пути Просветления). - XI., 68 l. - Б/м. Б/г.

Лондол Лама. - Klong rdol bla ma ngag dbang blo bzang. bKa' gdams pa dang dge lugs pa'i rig rim gyi gsung 'bum mtshan tho (Лондол Лама Агван Лобсан. Каталог собраний сочинений учителей Кадампы и Гелугпы). - XI., 65 l.

Магический кристалл, 1992. – Магический кристал. - М., 1992.

Майтрея. - Vyams pa. Shes rab kyi pha rob tu phyin pa'i man ngag gi bstan bcos mngon par rtogs pa'i rgyan ces bya ba bzhugs so (Абхисамаяланкара). - XI., 48 l. - Б/м. Б/г.

Муге Сандан. - dMu dge bsam gtan. Dris lan gter gyi kha byang bzhugs («Сокровишница мудрецов». - Ответы на вопросы) // Tshad ma'i don rtsa 'grel. - Mi rigs dpe skrun khang, 1996. - С. 337-372.

Нагарджуна. - Klu sgrub. mDo kun las btus pa (Избранные места из разных Сутр). - XI., 67 l. (148 B- 215 A) // The Asian Classics Input Project. Release Three. - Washington, 1993.

Объяснение. - 'Phags pa dgongs pa nges par 'grel ba zhes bya ba theg pa chen po'i mdo (Сутра «Истинное объяснение мысли»). - XI., 87 l. - sDe dge, 1730 // The Asian Classics Input Project. Release Tree. - Washington, 1993. - P. 84. - Catalog # KD 0106.

Позднеев, 1993. - Позднеев А.М. Очерки быта буддийских монастырей ... - Элиста, 1993.

Пригожин, Стенгерс, 2000. - Пригожин И., Стенгерс И. Время, хаос, квант. - М., 2000.

Ригзин, 1986. - Tsepak Rigzin. Tibetan - English Dictionary of Buddhist Terminology. - Dharamsala, 1986.

Судхипрашака. - Sudhiprashaka. bs Dus grva'i rtsa tshig dvangs gsal me long zhes bya ba bzhugs legs so (Базовый учебник по «Собранию тем») // Tshad ma'i don rtsa 'grel. - Mi rigs dpe skrun khang, 1996. - С. 3-34.

Суматишилабhadра. - Sumatishilabhadra. Blang dor la nye bar mkho ba'i rten 'brel kyi don dang rnam gzhag bshad pa'i tshul bzhugs (Идея зависимого возникновения, необходимая для принятия и отвержения, и методика объяснения концепции). -Xl., 28 l. - Lcag lug dbung zla.

Таранатха. - Дараната. История буддизма в Индии / Пер. с тиб. В. Васильева. - СПб., 1869.

Творение Амитабхи. - Od drag med kyi bkod pa (Сутра «Творение Амитабхи»). - Xl., 33 l. (237 B-270 A) // The Asian Classics Input Project. Release Three. Washington, 1993. - P. 82. - Catalog # КД 0060.

Тинлей, 1995. - Геше Джампа Тинлей. Шаматха. - Основы тибетской медитации / Пер. с англ. М. Кожевниковой, А. Терентьева. - С.-Петербург: «Ясный свет», 1995.

Тинлей, 2000. - Геше Джампа Тинлэй. Бодхичитта и шесть парамит. - Улан-Удэ: изд. БНЦ СО РАН, 2000.

Туган. - Thuu bkvan. Grub mtha' bzhugs so (Туган. Религиозные системы). - 'Bras spungs blo gsal gling dpe mdzod khang, 1992.

Федоров, 1992. - Федоров Ю.М. Универсум морали. - Тюмень, 1992.

Хайдуб Чже, 1. - mkhas grub rje. Zab mo stong pa nyid gyi de kho na nyid rab tu gsal bar byed pa'i bstan bcos skal bzang mig 'byed ces bya ba bzhugs so (Трактат, разъясняющий истинную суть глубокой пустотности). - Xl., 247 l. (Т. 2). - Б/м. Б/г.

Хайдуб Чже, 2. - Zhi lhag gnyis kyi dka' gnad mkhas grub rje'i gsung bzhin rdo rje 'chang zhang zhung chen pos zin bris su mdzad pa bzhugs so (Объяснение трудных для понимания мест концепции шаматхи и

випашьяны). - XI, 6 l. // Zab mo stong pa nyid gyi de kho na nyid rab tu gsal bar byed pa'i bstan bcos... (Т. 2). - l. 267 А-272А.

Цзонхава, 1. - Чже Цонкапа. Большое руководство к этапам Пути Пробуждения. IV. - С.-Петербург: «Нартанг», 1998.

Цзонхава, 2. - Чже Цонкапа. Большое руководство к этапам Пути Пробуждения. V. - С. - Петербург: «Нартанг», 2000.

Цзонхава, 3. - Blo bzang grags pa'i dpal. bs Tan bcos chen po dbu ma la 'jug pa'i rnam bshad dgongs pa rab gsal bzhugs so (Лобсан Даргбилал. Комментарий на «Введение в мадхьямику» Чандракирти). - XI., 267 l. // The Asian Classics Input Project. Release Three. - Washington, 1993. - P. 101. - Catalog # S 5408.

Чандракирти. - Zla ba grags pa. dBU ma la 'jug pa rang 'grel dang bcas pa bzhugs so (Введение в мадхьямику). - Bibliotheca Buddhika. IX. - St. - Petersburg, 1912.

Шантидэва. - Zhi ba'i lha. Byang chub sems dpa'i spyod pa la 'jug pa (Введение в деяния Бодхисаттвы). - XI., 176 l. - Б/м. Б/г.

Шоннупэл - Гой-лоцава Шоннупэл. Синяя летопись. - СПб.: «Евразия», 2001.

Щербатской, 1988. - Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. - М: «Наука», 1988.

Эрикер, 2001. - Эрикер К. Буддизм. - М., 2001.

Андрей Михайлович Донец

**БУДДИЙСКОЕ УЧЕНИЕ О МЕДИТАТИВНЫХ СОСТОЯНИЯХ
В ДАЦАНСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ**

Научное издание

Утверждено к печати ученым советом
Ин-та монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН

Тематический план выпуска изданий СО РАН на 2007 г.

Печатается в авторской редакции

Подписано в печать 15.05.2007 г. Формат 60×84 1/16.

Печать офсетная. Бумага офсетная. Гарнитура Таймс.

Усл. печ. л. 9,1. Уч.-изд. л. 9,5. Тираж 500. Заказ № 31 .

РИО Издательства БНЦ СО РАН

670047 г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 8.

Отпечатано в типографии Издательства БНЦ СО РАН

670047 г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 6.